إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- المدارس المنهجية: بين الرؤية الواحدية والرؤية التوحيدية — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- نقد متون السّنة النبوية في تأصيلات الإمام الشافعي: قراءة لعلامات الوصل بين أصول الفقه وأصول الحديث — نجم الدين قادر الزنكي
- إسهامُ الإمام الأشعري في إرساء قواعد الحوار وتأسيس منهجيَّة المراجعة والتقويم: عرضٌ وتأصيل — محمد الطاهر الميساوي
- قراءة تحليلية نقدية في تولي المرأة منصب القضاء — هدى محمد حسن هلال
- المتعلِّقاتُ الأخلاقية للحكم الشرعي: نموذج الزواج بنيَّةِ الطلاق — ماهر حسين حصوة

قراءات ومراجعات

- القيم الإسلامية في المنظومة التربوية: دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها. تأليف: خالد الصمدي — بلال التليدي
- روح الحداثة. تأليف: طه عبد الرحمن — مسعود بودوخة

تقارير مؤتمرات

- دورة منهجية التكامل المعرفي — أحمد أبو سمك
- مؤتمر فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة — مكتب الأردن
- مؤتمر السيرة النبوية ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة — مكتب الأردن

السنة السادسة عشرة — العدد 64 — ربيع 1432هـ / 2011م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السادسة عشرة **العدد ٦٤** **ربيع ١٤٣٢هـ/٢٠١١م**

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني **التيجاني عبد القادر حامد**

جمال محمد البرزنجي **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361/ **فاكس:** +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إسحق أحمد فرحان	الأردن	**علي جمعة**	مصر
داود الحدابي	اليمن	**عماد الدين خليل**	العراق
رضوان السيد	لبنان	**عمار الطالبي**	الجزائر
زكي الميلاد	السعودية	**محمد الحسن بريمة**	السودان
طه عبد الرحمن	المغرب	**محمد السماك**	لبنان
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد عمارة**	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عدنان زرزور	سوريا	**محيى الدين عطية**	مصر
عزمي طه السيد	الأردن	**نزار العاني**	العراق
		يوسف القرضاوي	مصر

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org
or
P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب
ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- المدارس المنهجية: بين الرؤية الواحدية والرؤية التوحيدية — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- نقد متون السّنة النبوية في تأصيلات الإمام الشافعي: قراءة لعلامات الوصل بين أصول الفقه وأصول الحديث — نجم الدين قادر الزنكي — ١٥
- إسهامُ الإمامِ الأشعري في إرساء قواعد الحوار وتأسيس منهجيَّة المراجعة والتقويم: عرضٌ وتأصيل — محمد الطاهر الميساوي — ٥١
- قراءة تحليلية نقدية في تولي المرأة منصب القضاء — هدى محمد حسن هلال — ٨٩
- المتعلِّقاتُ الأخلاقية للحكم الشرعي: نموذج الزواج بنيَّةِ الطلاق — ماهر حسين حصوة — ١٢١

قراءات ومراجعات

- القيم الإسلامية في المنظومة التربوية: دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها. تأليف: خالد الصمدي — بلال التليدي — ١٥٥
- روح الحداثة. تأليف: طه عبد الرحمن — مسعود بودوخة — ١٦٧

تقارير مؤتمرات

- دورة منهجية التكامل المعرفي — أحمد أبو سمك — ١٨٩
- مؤتمر فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة — مكتب الأردن — ١٩٥
- مؤتمر السيرة النبوية ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة — مكتب الأردن — ٢٠١

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي — ٢٠٩

كلمة التحرير

المدارس المنهجية: بين الرؤية الواحدية والرؤية التوحيدية

هيئة التحرير

ميَّزْنا في كلمة التحرير للعدد٦١ بين "خطاب أحاديٍّ" لا تَودُّ "مجلـةُ" إسـلاميَّة المعرفة، ولا يودُّ "مشروعُ" إسلامية المعرفة، الدعوةَ إليه والتبشـير بـه، و"خطـابٍ تَوحيديٍّ" تتَّسعُ فيه دوائرُ الخطاب لتشمل ألواناً من الاجتهاد ومناهج النظر والتعامل، تتكاملُ في استهْدافِها النهوضَ بواقع الأمة، باتجاه الإصلاح المنشود. وقلنا إنَّه مـا دام هذا الخطابُ ينطلق من مبادئ ثابتة، ويتوجَّهُ إلى مقاصدَ جامعةٍ، وتَحْـدُوه قلـوبٌ مفتوحة ونوايا خالصة، فلا ضيْرَ من أن يكون الطريقُ بين المبدأ والمقصد، مع استقامته، عريضاً يتَّسع لتلك الألوان من الاجتهاد والمناهج، ولا سيَّما إذا أتيحت الفرص الكافية لعمليات التعاون والتكامل، واستعانت هذه العمليات بالمراجعة والتقـويم للخـبرات والتجارب.

ونودُّ في كلمة التحرير لهذا العدد، وهو العدد الأخير من السنة السادسة عشرة من عمر المجلة، أن نستطرد قليلاً في البناء على فكرة التمييز بـين الخطـابين الأحـادي والتوحيدي، وذلك بالتمييز بين "الرؤية الواحدية" و"الرؤية التوحيدية" للمناهج، ضمن ما أسميناه "المدراس المنهجية."

ونقصد بالرؤية الواحدية، تلك الرؤية التي تقول إنَّ منهج التفكير والبحث في أية قضية، أو مسألة من مسائل الواقع الطبيعي أو الاجتماعي أو الإنسـاني، هـو منـهج واحد. وأنَّ الفكر البشري قد تطوَّر عبر التاريخ، فانتقل من مرحلة إلى مرحلـة، وفي كل مرحلة كان الإنسان يسلك منهجاً واحداً. ولعلَّ فكرة أوغسـت كونـت عـن المراحل الثلاث للتفكير البشري هي تعبير عن هذه الرؤية الواحدية للمنهج؛ إذ يرى أنَّ البشرية قد مرَّت بثلاث مراحل بدءاً بالمرحلة الدينية اللاهوتيـة، ومـروراً بالمرحلـة الفلسفية الميتافيزيقية، وانتهاءً بالمرحلة الوضعية العلمية، التي تمثـل وصـول الـتفكير

البشري إلى النضج، باكتشافه المنهج العلمي التجريبي. فالإنسان في كل مرحلة من مراحل حياته كان يستعمل منهجاً واحداً، وعندما ينتقل من مرحلة إلى أخرى، يترك المنهج الواحد الذي كان يستعمله، ويستبدل به منهجاً آخر.

وقد أخذ كثيرٌ من العلماء في القرنين الأخيرين يَرَوْن أنَّ قضية المنهج، في اكتساب المعرفة، واختبارها، وتوظيفها، قد حُسمت لصالح المنهج العلمي التجريبي، الذي أثبت قدراً كبيراً من الفاعلية في تعرُّف الأشياء المادية في الطبيعة، واكتشاف القوانين الخاصة بتركيب هذه الأشياء وبخصائصها وبسلوكها. وبهذا النجاح، أخذ المنهج العلمي ينتقل بأدواته وإجراءاته إلى موضوعات الظواهر الاجتماعية والإنسانية والنفسية. وساد القولُ بأنَّ "البحث العلمي" هو بحث في أي موضوع من الموضوعات باستخدام "المنهج العلمي"، وأنَّ المنهج العلمي هو بالتحديد "المنهج العلمي التجريبي". كما ساد القولُ بأنَّ المنهجية لا تأخذ وصفاً فكرياً "إيديولوجياً"؛ فلا يقال مثلاً: منهجية غربية أو شرقية، ولا: منهجية وضعية أو إسلامية، ...؛ ذلك أنَّ أياً من هذه الأوصاف التي تضاف إلى المنهجية تتناقض مع الموضوعية والحياد والتجرد عن التوجهات والأفكار المسبقة للباحث، إذا أراد الباحثُ أن يمارس البحث حسب المنهجية العلمية!

وحسبنا أن نؤكد هنا على فهمنا للمرجعية القرآنية في هذا الشأن؛ إذ ورد لفظ المنهاج في القرآن مرة واحدة في قوله سبحانه: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة: ٤٨) وسياق هذه الآية يتحدث عن أمم الأنبياء السابقين، وكيف أنَّ الدينَ الواحد التي جاء به جميع الأنبياء تنـَّزلت فيه شرائع متعددة، لكلِّ أمَّة شريعة، وتشترك هذه الشرائع المتعددة في بعض الأحكام وتختلف في بعضها الآخر. وإذ أجازت الآية اختلاف الشرائع، فقد أجازت في الوقت نفسه اختلاف المناهج؛ ولذلك فإنّه لا مشاحّة في القول بوجود

"منهاج إسلامي"، و"منهجية إسلامية." كما أنَّه يصحُّ الاجتهاد، في داخل هذا المنهج، في استخدام طرق وأدوات منهجية متنوعة، تتوحَّدُ في انتسابها إلى المنهجية الإسلامية في إطارها المبدئي العام، وتختلف وتتنوع في بعض التفاصيل.

وعليه فإنَّ الباحث الذي يتبنّى مفهوم المنهجية التوحيدية، يستعمل مناهج متعددة في سعيه لتدبير شؤون حياته، العِلْميَّة والعَمَليَّة، تبعاً لطبيعة الموضوع الذي يكون موضع النظر، وتبعاً للحالة التي يكون عليها الإنسان في تفاعله مع ذلك الموضوع، من حيث العمر الزمني، والعلم بالموضوع والخبرة في الحياة، وحاجته إلى النظر فيه. وهو يوظِّف هذه المناهج المتعددة، كلاً منها في الغرض الذي يحققه، دون أن ينسى أنّ ثَمَّة مناهج أخرى، يستعمل منها ما يلزم في حينه، ويعبر ذلك عن فكرة تعدد المناهج، أو "المنهجية التعددية"، ودون أن ينسى أن يجمع بين أكثر من منهج حسب الدور الذي يؤديه كل منها، في صورة تكاملية تآلفية، توحِّد بين العناصر والإجراءات المنهجية في استقامة السعي نحو الهدف، وهذا ما يمكن أن يعبّر عنه "المنهجية التوحيدية."

وهكذا فإنَّ المقصود بالمدارس المنهجيَّة هو التأكيد على أنَّ المنهجيَّة الإسلامية هي منهجيَّة تكاملية، تضمنت مدارس منهجيَّة متعددة، تطورت في مسيرة التاريخ الإسلامي، بدءاً من منهجيَّة التلقي في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم؛ ومنهجيَّة النقد والتوثيق التي رافقت تدوين الحديث، ثم تمايزت فيها علوم الجرح والتعديل والعلل والرجال...؛ ومنهجيَّة استنباط الأحكام التفصيلية من أدلتها التفصيلية وما صحبها من نشوء المدراس الفقهية، وتطوُّر منهجية أصول الفقه؛ ونشوء مناهج المفسرين؛ ونشوء مناهج التعامل مع قضايا العقيدة، وما طرأ عليها عند دخول علم الكلام والفلسفة؛ وتطور المنهج العرفاني الذوقي عند المتصوفة؛ فضلاً عن أنَّ فئات من العلماء كانوا يمارسون المنهج العلمي التجريبي عند تعاملهم مع القضايا التي لا ينفع فيها غير هذا المنهج، إلخ.

وقد احتضنت الحضارة الإسلامية كل هذه المدارس المنهجيَّة. وكان العالِمُ المسلم الواحد إذا تعامل مع موضوع معين فإنَّه يوظِّف المنهج اللازم، وفي الغالب كان يجمع

بين أكثر منهج. وقد كان من الظواهر المألوفة أنَّ العالِم في كثير من مراحل الحضارة الإسلامية كان يتَّصف بالموسوعية، ويجمع بين علوم متنوعة؛ فقد يكون فقيهاً وأصولياً ومحدثاً مثل الإمام مالك والشوكاني؛ وقد يكون مفسراً وفيلسوفاً وطبيباً مثل أبي بكر الرازي وابن سينا، وقد يكون فيلسوفاً وصوفياً مثل ابن عربي وابن طفيل والسهروردي، وقد يكون فقيهاً ومتكلماً وصوفياً مثل أبي حامد الغزالي، وقد يكون أديباً وفيلسوفاً ومتصوفاً مثل أبي حيان التوحيدي، وقد يكون فيلسوفاً ورياضياً وفيزيائياً وطبيباً مثل الحسن بن الهيثم، وقد يكون فيلسوفاً وطبيباً مثل ابن زهر، وقد يكون فقيهاً ومتكلماً وأديباً مثل ابن حزم، وقد يجمع بين التاريخ والتفسير والفقه مثل الإمام الطبري، وقد يجمع بين الكيمياء والفلسفة مثل جابر ابن حيان...، وهكذا.

وعلى هذا الأساس نجد أنَّ فكرة المدارس المنهجية تحتل موقعاً مركزياً في "منهجية التكامل المعرفي،" على اعتبار أنَّ الحديث عن المدارس المنهجية سوف يتضمن مقولة التعدد، والتكامل، والتوحيد، في المناهج، مقابل واحدية المنهج. وهو ما يسوغ القول بأن المنهج في الرؤية الإسلامية يتصف بالخاصية "التوحيدية" وليس "الواحدية." فالتعدد يعني التنوع في الطرق والأساليب المنهجية التي تلبي حاجات التعدد والتنوع في الموضوعات البحثية، والتعدد والتنوع في متطلبات البحث من البيانات والأدوات وأساليب التنظيم والتحليل. والتكامل يعني حاجة المواقف البحثية إلى عناصر منهجية قد تنتمي إلى مناهج متعددة متمايزة؛ مثل تكامل البيانات الكمية والبيانات الكيفية، وتكامل التحليل الإحصائي مع الاستنتاج الفكري، وتكامل بناء الفرضيات مع اختبارها، وتكامل طرفي الاستدلال العقلي: الاستقراء والاستنباط، وتكامل التقرير الوصفي للوقائع والطبائع، مع التحديد المعياري للقيم والأهداف المنشودة، وهكذا. أما التوحيد فيعني توجيه الجهد البحثي الذي يقوم به الباحث بما يتضمنه من خصائص التعدد في العناصر، والتكامل بين الوظائف، لتحقيق هدف البحث النهائي؛ فكل خطوة من خطوات البحث، وكل مرحلة من مراحل البحث سوف تتصل بغيرها من الخطوات والمراحل، ويتواصل بذل الجهد وتوجيهه نحو ذلك الهدف الواحد، فلا تنحرف مسيرة البحث عن المنهج المرسوم لتحقيق الهدف المحدد والغاية المرسومة.

ومع سيادة فكرة المنهجيَّة الواحديَّة وانحصارها في المنهج العلمي التجريبي، طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، فإنَّ ما بدأ يُلاحظ على هذا المنهج منذ مطلع القرن العشرين، من عجزه عن الإجابة عن بعض الأسئلة ذات الطابع العلمي البحت، قد جعل مكانة هذه المنهج تأخذ بالاهتزاز، وأخذت الأسس الفلسفية الوضعية التي يستند إليها هذا المنهج تتعرض لانتقادات كثيرة، وأحياناً لهجمات فكرية قوية، أحياناً للتأكيد على عدم صلاحية هذا المنهج للتطبيق في الحقول الإنسانية والاجتماعية، بسبب الفوارق الجذرية بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية، وأحياناً أخرى للتأكيد على أنَّ التقدم العلمي والتكنولوجي الذي أسهم المنهج العلمي فيه، قد أنتج حضارةً مادية وثقافةً صراعية يتصارع فيها الأفراد، وتتصارع الدول على النفوذ والقوة والثروة، مما أدَّى إلى حروب لم يشهد التاريخ البشري أكثر دماراً منها، فضلاً عن تدمير البيئة، وتغوُّل أنظمة الحكم على الشعوب، والتفاوت الكبير بين مستويات المعيشة، وغير ذلك.

وقد رافق مشاعرَ الرفض لمثل هذه النتائج ظهورُ فلسفات ما بعد الحداثة، التي طَوَّرتْ مناهج تنتقد أفكار الحداثة التي اعتمدت على المنهج العلمي التجريبي، وتكشف عن تهافت الأسس الفلسفية التي يعتمد عليها هذا المنهج، وتدعو إلى مناهج بديلة.

وللتمثيل على فكرة التكامل المنهجي، يمكن الإشارة إلى أنّ المنهج العلمي التجريبي سواءً في العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية والإنسانية، كان يعتمد إلى عهد قريب على البيانات الكمية التي يجري تنظيمها في جداول وتحليلها إحصائياً، للخروج بنتائج يتم تفسيرها من خلال ما تتضمنه الاختبارات الإحصائية للوصف الكمي (quantitative research methodology). وكانت قيمة البحث العلمي تقاس بقدر ما يتضمنه من بيانات كمية وجداول إحصائية، وبقدر ما تتوافر في طرق التحليل الإحصائي لهذه البيانات من تعقيد، انطلاقاً من درجة الثبات والموضوعية والصدق التي تتصف بها الأرقام. لكن الربع الأخير من القرن العشرين شهد نقداً قوياً للثقة التي تعطى لنتائج البحوث الإحصائية في القضايا الاجتماعية والإنسانية، ولا سيَّما إذا لم

تُدعم هذه النتائج ببيانات وصفيَّة نوعيَّة توفِّر مستويات أكثر صدقاً ودلالة ومعنى من نتائج التحليل الإحصائي. وأخَذَ الباحثون يمارسون مناهج بحثية تعتمد الوصف النوعي "الكيفي"، بدلاً من "التقدير الكمي" للخصائص المدروسة في موضوع البحث. وأصبح لهذا النوع من مناهج البحث (methodology research qualitative) جمعيات مهنية متخصصة، ودوريات علمية متخصصة لنشر "البحوث الكيفية."

لكنَّ تواصل النظر والجدل حول مزايا كل من البحوث الكمية، التي ربما توفر الدقة والثبات في الوصف، والبحوث الكيفية التي توفر الصدق وعمق المعنى، جعلت الباحثين يرون أنَّ كلاً من نوعي البحوث يلزم استعماله في مواقف بحثية محددة، لا ينفع أحدهما حين يلزم الآخر، كما أنَّ ثَمَّة مواقف بحثية، يلزم استعمال النوعين الكمي والكيفي في البحث الواحد، ضمن ما يسمّى البحوث المختلطة: (mixed research methodology). بل إنّ بعض مؤلفات "المنهجية التكاملية" (integrated methodology) تتجاوز "ثنائية" البحوث الكمية والبحوث الكيفية، وترفض هذه الثنائية. وإذا كانت من السائد القول بأنَّ فلسفة البحث هي التي تحدد منهجيَّته، فإنَّ بعض المؤلفات الأحدث تعكس الأمر تماماً، فممارسة البحث وفق المنهجية التكاملية، هي التي تضع الفلسفة المميَّزة للبحث.[١]

لكنَّ "المنهجية التوحيدية" التي ندعو إليها، لا تقتصر على الجمع والتكامل بين طرق البحث وأدواته حسب المتطلبات الإجرائية الخاصة بالبحث، وإنما تتجاوز ذلك لإرساء منهجية توحِّد مستويات العمل المنهجي الثلاثة: أساليب التفكير في موضوع البحث، وطرق البحث في جمع البيانات وتحليلها واستخلاص نتائجها وتفسير هذه النتائج، إضافة إلى ضوابط السلوك البحثي التي تقتضي الأمانة والاستقامة في طلب الحقيقة والإخلاص في التجرد من الهوى، وغير ذلك مما يسمّى أخلاقيات البحث.

والمنهجية التوحيدية توحِّد جهد الباحث في استمداده من مصادر معرفته؛ من الوحي الذي يهتدي به "للتي هي أقوم" من السبل والطرق، ومن العالَم في آفاقه

[1] David, Plowright. *Using Mixed Methods: Framework for an Integrated Methodology*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd., Jan. 2011.

الطبيعية والاجتماعية والنفسية، فيتعرف به الوقائع والطبائع، وفي توظيفه لأدوات اكتساب المعرفة واختبارها وتوظيفها، سواءً أكانت أدوات العقل أم أدوات الحس. فثمه جهد توحيدي في الاستمداد من المصادر، وجهد توحيدي في توظيف الأدوات، وجهد توحيدي في الجمع التكاملي بين المصادر والأدوات.

والمنهجية التوحيدية توحِّد رؤية الإنسان في تفكيره وبحثه وسلوكه لحقول المعرفة وتخصصاتها؛ فعلوم الشريعة التي دارت حول نصوص الوحي؛ والعلوم الاجتماعية والإنسانية التي تدور حول حياة الناس في أحوالهم وتقلباتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية؛ والعلوم الطبيعية المادية التي تدور حول خصائص المواد الطبيعية، الحية والجامدة والتحولات التي تطرأ عليها؛ والعلوم التطبيقية التي توفر للبشر سبل الحياة العملية والرعاية الصحية وأدوات الحركة والاتصال؛ كل هذه العلوم أنزلها الله للإنسان، أو هداه إليها ويسَّر له اكتسابها، من أجل سعيه في حياته الدنيا في هذه الأرض، وتذليل سبل هذه الحياة، وترقية أسبابها. وعليه فإن الرؤية التوحيدية هذه سوف تتطلب جهداً توحيدياً لجهود البشر في تطوير هذه العلوم، فما ينجزه فرد من أفراد البشر، وما تنجزه أمة من الأمم، من هذه العلوم سوف تنعكس آثاره، السلبية أو الإيجابية، على سائر الأفراد وسائر الأمم.

إننا نأمُل أن تتضافر جهود الباحثين والعلماء المسلمين لاستكمال متطلبات المنهجية التوحيدية، والتدريب عليها، والتبشير بها، والدعوة إليها، وتقديمها إلى المجتمع الإنساني، الذي ينتظر من المسلمين حضوراً فاعلاً في ساحة العالم، وإسهاماً ملموساً في بناء الحضارة الانسانية، وترشيدها.

وقد جاءت أبحاث هذا العدد من المجلة لتبحث في منحى منهجي ذي تشكّلين: أحدهما كامن في مناهج العلماء، وثانيهما في المعالجة المنهجية للقضايا. أما المتعلق في مناهج العلماء، فهناك بحثان كشفا عن بعض الجهود المعرفية التي قام بها عالمان لهما بصمة واضحة في البناء المعرفي الإسلامي، وهما: الشافعي والأشعري. وثمة بحثان آخران

ناقشا قضيتين قديمتين جديدتين إحداهما تتعلق بالمرأة والقضاء، وثانيتهما متعلقة بموقع الأخلاق من الأحكام الشرعية.

ففي البحث الأول الذي كان بعنوان: "نقد متون السُّنّة النبوية في تأصيلات الإمام الشافعي"، يُبرز الدكتور نجم الدين الزنكي منهج الشافعي في نقد متون السنة، القائم على مبدأي: التكامل والتوافق بين الأدلة، وتقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير. ويكشف عن موقف الشافعي من نقد متون السنة من خلال الحوار العلمي الذي دار بين الشافعي وكبار فقهاء المالكية والحنفية في بعض المعايير، أبرزها: العرض على العمل، وقياس الأصول. وقد أبرز البحث موضع الوفاق والخلاف بين الآراء.

وجاء البحث الثاني بعنوان: "إسهام الإمام الأشعري في إرساء قواعد الحوار وتأسيس منهجية المراجعة والتقويم" للدكتور محمد الطاهر الميساوي، ليكشف عن إسهامات الأشعري في التأسيس لقواعد الحوار مع المخالف، وإرساء منهج المراجعة والنقد والتقويم، انطلاقاً من رؤية إسلامية واضحة للعالَم. ويناقش البحث المشكلات المنهجية والتاريخية في دراسة التراث الفكري للأشعري، والجهد المعرفي المتصل بين الشافعي والأشعري، والقواعد المنهجية والآداب الخُلُقية التي رسمها الأشعري في الحوار والمراجعة والنقد.

أما البحث الثالث فكان بعنوان: "قراءة تحليلية نقدية في تولي المرأة منصب القضاء"، فقد ناقشت فيه الدكتوره هدى هلال إشكالية مهمَّة ما زالت المجتمعات الإسلامية تحاورها بين مؤيد ومعارض لها، وهي تولي المرأة منصب القضاء. وقد حاولت الباحثة استقصاء الآراء الفقهية المتعلقة بهذه الإشكالية، وتصنيفها، وتحليلها، والكشف عن إشكاليات الأدلة الداعمة لحكم التحريم، وذلك ضمن منهجية استقرائية تحليلية، وبرؤية مقاصدية.

وحاول الدكتور ماهر حصوة في البحث الرابع: "المتعلقات الأخلاقية للحكم الشرعي: نموذج الزواج بنية الطلاق" أن يسلّط الضوء على الخطأ المنهجي الذي يقترفه

بعض الفقهاء، عندما يفْصِلُون الأحكام الفقهية عن أبعادها الأخلاقيـــة، داعيـــاً إلى أن تكون القيم الأخلاقية ركيزة أساسية لا تنفك عن الاجتهاد؛ إذ إن للجانب الأخلاقي أهميته في تشكيل الأحكام الشرعية، متخذاً من الزواج بنية الطلاق مثالاً على الخلـــل المنهجي في الفصل بين الحكم والأخلاق، أو بين الباعث والمآل.

وقد تضمن هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة، إضافة إلى مـــا ســـبق، مراجعـــة لكتاب "القيم الإسلامية في المنظومة التربوية: دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها"، لمؤلفه الدكتور خالد الصمدي، وقدّمها الأستاذ بلال التليدي. ومراجعة أخرى لكتاب "روح الحداثة" لمؤلفه الدكتور طه عبد الرحمن، وقدّمها الدكتور مسعود بو دوخة.

وتم استعراض ثلاثة من تقارير الندوات والدورات والمؤتمرات التي شارك المعهد في تنظيمها؛ أولاها: دورة تكوينية تدريبية بعنوان: منهجية التكامل المعرفي؛ وثانيها: مؤتمر بعنوان: فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة؛ وثالثها: مؤتمر بعنوان: السيرة النبوية ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة.

وفي العدد حلقة جديدة من عروض مختصرة لعدد من الكتب التي صدرت حـــديثاً مما قد يفيد منه بعض الباحثين.

نسأل الله أن ينفع بما تضمنه هذا العدد من المجلة.

والحمد لله رب العالمين

٧٠
السنة الثامنة عشرة
شتاء ٢٠١١ م / ١٤٣٢ هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

ملف العدد

السيد محمد حسين فضل الله

العطاء الفكري والجهد الإصلاحي

◆ نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني: نظرية السيد فضل اللّه أنموذجاً
◆ معالم المنهج الفكري عند السيد محمد حسين فضل اللّه
◆ النظرية السياسية عند السيد محمد حسين فضل اللّه
◆ نزعة الأنسنة في فكر السيد محمد حسين فضل اللّه
◆ ضد الجمود والخرافة: دراسة في تجربة السيد محمد حسين فضل اللّه
◆ مفهوم الولاية في فكر السيد محمد حسين فضل اللّه

◆ حوار:
في مسألة الوحدة والتقريب بين المذاهب الإسلامية: في حوار مع السيد فضل اللّه

◆ كتب:
محمد حسين فضل اللّه
العقلانية والحوار
من أجل التغيير

بحوث ودراسات

نقد متون السُّنة النبوية في تأصيلات الإمام الشافعي

قراءة لعلامات الوصل بين أصول الفقه وأصول الحديث*

نجم الدين قادر كريم الزنكي**

الملخص

تبحث الدراسة منهج الشافعي في نقد متون السُّنة بياناً وصفياً تحليلياً. وقد خلُصَتْ إلى أن السُّنة عند الشافعي تَثبُت بنفسها لا بغيرها، من عمل الراوي، أو أهل المدينة، أو قياس الأصول. ويُختبَر الحديثُ عنده بثقة الراوي وعدالته وعقله لما يَحْمِل. فإن كان لا يُدرِك ما يَروي وهو غير ناقل للحديث بلفظه؛ سقطت روايته، وهانتْ، ولم تُقبل.

الكلمات المفتاحية: الشافعي، نقد المتن، أصول الحديث، أصول الفقه

Abstract

This study defines *Shafi'i*'s methodology in the assessment of the content (*matn*) of *Hadith*, adopting a descriptive and analytical methodology. It concludes that, according to *Shafi'i*, an established *Sunnah* is evident and does not need any external evidence to verify, e.g. practices of the narrators, people of *Madinah* and the so-called 'regulative analogy'. However, the credibility of narrators and their explicitness of inference are the measure taken for this course of examination. Therefore, a *Hadith* cannot be authoritative if the narrator lacks legal understanding and proves to be unprofessional in narration.

Keywords: Imam Shafi'i, content of Hadith assessment, foundations of Hadith, foundations of Fiqh.

---

* هذه الدراسة تم تمويلها من قبل إدارة مركز البحوث بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا IIUM.

** أستاذ الأصول والسياسة الشرعية في كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. البريد الإلكتروني najmzanki@yahoo.com. تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/٨/١١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٤/٣م.

مقدمة:

يُعَدُّ الإمام محمَّدُ بنُ إدريسَ الشافعيُّ (١٥٠-٢٠٤هـ) أحدَ أبرزِ العلماء الذين أسهموا بنصيب كبير في التأصيل العلمي للسنَّة النبويَّة، فقد ترك للأمَّة الإسلاميَّة إرثاً أصوليّاً وفقهيّاً وحديثيّاً غنيّاً، لا ينضَب معينُه، وغنيّاً لا يفقر المتزوِّد منه. وما زالت تأصيلاتُه العلميَّة في خدمة السُّنة، ودفاعُه المخلص، وسجالُه الهادف، واستماتته ونضاله دونها مما يتردد على لسان الفقهاء والمجتهدين، ويُسطّر بأقلام المحدّثين والمفكِّرين، حتى أصبحت مدوناته محفلاً للفكر النير، والاجتهاد البصير، وآراؤه مظهراً من مظاهر الإنصاف والاعتدال، إلى جانب حسن الإلمام، وقوَّة التنظير، وفصاحة البيان، وجودة التعبير.

ونظراً لما تتمتع به مدوَّنات الشافعي من قوة الفكر، ومتانة النظر، فإنَّ الأمة أحوج ما تكون في الوقت الحاضر إلى أن تستفيد من فكر الإمام الشافعي: الفقهَ والأصولَ، المنهج والأسلوب؛ إذ يتألق في تراثه العقل مع النقل، وتتحقق فيه الانطلاقة الفكريَّة الملتزمة؛[١] وذلك لأنَّه "أخذ العلم عن الأئمَّة المبرِّزين، وناظرَ الحذاقَ المتقنين، ووجد الكتب في العلوم قد مهِّدتْ، والأحكام قد قرِّرت، فانتخب وتخيَّر، وحقَّق وحبَّر، ولخَّص طريقةً جامعةً للنقل والنظر، ولم يقتصر كما اقتصر غيره."[٢]

تتخذ هذه الدراسة منهجاً وصفياً تحليلياً مقارناً، يلتزم إظهار معالم نقد متون السُّنة عند الشافعي، وما يمثِّل من تأصيلاته كلمةَ علماء الأمَّة جميعاً، وما يخالف به الشافعيُّ غيرَه من الأئمة الراسخين الأعلام، أمثال أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، ومالك (ت١٧٩هـ)، وغيرهما ممن وقف الإمام الشافعي منتقداً لبعض تأصيلاتهم في هذا الميدان.[٣]

---

[١] أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص١٦٩.

[٢] العسقلاني، ابن حجر. **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، تحقيق: أبو الفداء القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٢٩.

[٣] يجدر التنبيه هنا على أنَّ أصول الشافعي في نقد المتون لم تدرس دراسةً مستفيضةً، ولعلَّ من أفضل الدراسات المعنية بذلك:

أولاً: منهج الإمام الشافعي في نقد متون السُّنة

المقصود بالمتن: ما انتهى إليه السند من الكلام، وبنقده: دراسة المرويَّات لتمييز جيدها من رديئها.[٤] ويختص نظرنا هنا بالنقد الفقهي للمتن دون غيره من وجوه النقد للروايات. والغرض من النقد الفقهي للسنن وضع السُّنة في موضعها الصحيح من الهيكل العام لأصول الشريعة، وبيان مكانها اللائق من بين سائر السنن والأدلة الشرعية، وإبراز نسقها البياني، وسيرتها الفقهية، وموقعها في صناعة الفقه، ومدى صلاحيتها لاستثمار الفروع. وقد ينتهي هذا النقد بالرواية الآحادية إلى الردّ والنقض، أو إلى تخصيصها بموردها دون تعدية، أو قصرها على الحادث الذي وقعت بسببه، أو عين الشخص الذي خوطب بها، أو خصوص الزمان أو العرف الذي جاءت فيه، أو خصوص البيئة التي عالجتها. والمقصود: وصف مكانتها بين النسيج التشريعي العام، وطريقة العمل بها في النوازل، وبيان ما يجب أن يكون لها من أثر فقهي، أو ردّها بسبب غرابتها عن هذا النسيج العام، أو مخالفتها للأصول المتفق عليها، أو كون المعنى الذي احتوته لا يناسب طريقة حملها، بأن يكون أجدر بالاهتمام أو أولى بالعناية والتركيز، أو بسبب اقتران روايتها بما يزيد احتمال القصور في الأداء باللفظ الصحيح بسببٍ من كون الراوي غير فقيه، أو كونه حَمَل ما لا يعقِل وما لا يُؤمنُ عليه فيه من

- أبو زهرة، محمد. **الشافعي: حياته وعصره–آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨م.
- سالم، عبد اللطيف السيد علي. **المنهج الإسلامي في علم مختلف الحديث– منهج الإمام الشافعي**، الإسكندرية: دار الدعوة، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- السوسوة، عبد المجيد أحمد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، عمان: دار النفائس، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله: تأصيل وتحليل**، مرجع سابق.
- فحل، ماهر ياسين. **أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء**، عمان: دار عمار، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

[٤] عتر، نور الدين. **منهج النقد في علوم الحديث**، دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٣٢١. انظر أيضاً:
- كافي، أبو بكر. **منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٣٨.

تغيير المعنى وتبديل اللفظ المعبر عنه إذا كان لا يؤدي الحديث بحروفه ويروي بالمعنى، وغير ذلك من معايير الكشف عن زيافة الرواية، ومقاييس نقد السنن والآثار.

السُّنة النبوية هي الأصل الثاني من أصول الفقه، وهذا يتطلَّب أن يكون طريق تمحيصها ونقدها؛ لتمييز صحيح الروايات من سقيمها، سليماً معافىً من العيوب والعلل المنهجيَّة، وبعيداً كلَّ البعد عن أدواء المزاجية والتخبط والانتقاء العشوائي.

لقد جاء الإمام الشافعي وقد سلك الناس قبله مسالك عدة في غربلة الروايات ونقد السنن والآثار، فهذّب هذه المسالك، وسلكها طريقاً علمياً أصولياً منضبطاً قدر الإمكان. وكان منهجَه في ذلك الالتزامُ بما مهَّده من الأصول الجامعة والقواعد الكلية، وعدم الحيْد عنها ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

لقد تميَّز مسلك الإمام الشافعي في نقد السنن بالوضوح والاطّراد والانضباط، وكانت عنايتُه موجهةً إلى ذلك؛ لضبط شرر الاختلاف عند تطاير شرور الخلاف. فكان أن عمد إلى نقد السُّنة نقداً باطناً داخلياً؛ أي: داخل إطار السنن، وذلك بإعادة ما يُشكل من أمر الحديث إلى محضن السنن وحصنها المنيع؛ لحل إشكاله، ووصف علته، وعلاج دائه من جنس دوائه. فقد كان يرى أن السُّنة هي الحبل المتين الذي يربط بين أدلة الشريعة جميعها، فهي الحدُّ الأوسط الرابط بين جميع الأدلة؛ لكونها بياناً للقرآن، وكونها معقلاً للإجماع لا تعزُبُ عن مجموع الأمة،[٥] وساحةً للدُّربة والمران في صناعة القياس؛ لأن القياس "طلب الدلائل على موافقة الخبر المتقدّم من الكتاب والسُّنة،"[٦] فقد جعل الأصل في القياس خبراً، وفي هذا إشارة إلى معرفة قصة الكتاب، وسبب نزوله، ومدارك حكمه، ومجامع قصده، ممَّا يُعلم بالسنن والآثار. فإذا كان هذا شأن السُّنة مع الأدلة الأخرى فدونك شأنها في نفسها، وفيما يُشكل من أمرها. وهذا يعني أن الشافعي اعتمد على النقد الداخلي للسنة أكثر من النقد الخارجي،

---

[٥] الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. **الرسالة**، شرح وتعليق: عبد الفتاح ظافر كبارة، بيروت: دار النفائس، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص٤٩-٥٠، ص٦٦، ص١٣٣.

[٦] المرجع السابق، ص٢١٩، ص٤٧.

مراعياً في ذلك أن السُّنة يجب أن تتكامل في نفسها وأنَّها مبيِّنةٌ للكتاب، فيجب أن تكون فيما بينها قائمةً مقام البيان.[٧] فما أشكل عنده من الأحاديث كان يتمُّ عرضه على جملة الأحاديث والسنن والآثار الواردة، ثم يختار طريقةً في درء الإشكال، تعتمد كثيراً على طريقة البيان، من تخصيص وتقييد وتفسير وما إليها، وكان يرجّح إذا لم يكن من سبيل إلى الجمع، ويعدّ السُّنة المرجوحة كأنها لم تكن. وإذا تعذَّر الجمع والترجيح يقول بالنسخ إذا تبيَّن له تاريخُ السنَّتين أو قامتْ عليه دلالاتٌ. فأكثرُ حالات النقد عنده لمتون الحديث كانت فيما اختلفت فيه السنن والآثار. وإذا اختلفت سنة مع كتاب فإن مذهبه تلمُّس سنة أخرى تبين طريقة الجمع بينهما، أو الجمعُ بينهما بالطرق البيانية الممكنة. و لم يكن يرى نسخ السُّنة بالقرآن، ولا نسخ القرآن بالسُّنة، ولا ردَّ أحدِهما بالآخر؛ لأنه لا يرى اختلاف السُّنة مع الكتاب إلا وقد وجد في السُّنة مثل الذي في الكتاب. لذا لا يرى في اختلاف الكتاب والسُّنة إلا سبيل الجمع، وإذا لم يمكن ذلك التمس السنن، فإذا وجد سنةً على وفق القرآن فحينئذٍ تختلف السنتان عنده، فيرجح السُّنة المعاضدة بالقرآن،[٨] أو الأصحَّ في الأصول، أو الأولى في القياس، أو الأشبهَ بمجموع السنن والآثار.[٩]

وهكذا كان يحاول أن يُعيد كل اختلاف سنة مع قرآن أو عمل أو قياس إلى اختلاف مع سنة أخرى، وحينئذٍ يرجّح السُّنة الأشبه بالقرآن الكريم، أو الموافقة للعمل والإجماع، أو الأصح في الاعتبار والقياس، وإلاَّ قدَّم القرآن، ثم السُّنة، ثم الإجماع، ثم القياس.[١٠] وبهذا راعى الإمام الشافعي مبدأين:

---

[٧] يقول الشافعي: "وأكثر الناسخ في كتاب الله إنما عرف بدلالة سنن رسول الله (ﷺ)، فإذا كانت السُّنة تدلّ على ناسخ القرآن وتفرّق بينه وبين منسوخه لم يكن أن تُنسَخ السُّنة بقرآن إلاَّ أحدث رسول الله (ﷺ) مع القرآن سنةً تنسخ سنته الأولى؛ لتذهب الشبهة عمن أقام الله عليه الحجة من خلقه." انظر:
– الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٣٥، ص٨٢، ص١٣٣.

[٨] انظر مثاله في:
– الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٥٥-١٥٦.

[٩] انظر أمثلته في:
– الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٦٥ وما بعدها.

[١٠] أبو زهرة. **الشافعي: حياته وعصره–آراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص١٥٠ وما بعدها.

١. **مبدأ التكامل والتوافق بين الأدلة**، لا سيما بين الكتاب والسُّنة؛ إذْ كانت السُّنة عنده أداةَ الجمع والترجيح بين دلالات الأدلة المختلفة، والحدَّ الأوسط الجامع بينها، فأي اختلاف وقع بين الأدلة كان يحاول أن يلتمس حلَّه من السُّنة؛ ليقدم من الدلالات ما هي أولى بالسُّنة. و لم تأخذ السُّنة هذه المكانة عنده إلا بعد حلّ إشكال التعارض بينها وبين القرآن، وذلك برفضه كل تناسخ بين الأصلين من غير شهادة نوعه على مثل شهادة المعارض، فإذا كان الاختلاف بين سنة وقرآن و لم يمكن الجمع بينهما، تلمّس سُنةً أخرى توافق القرآن إن وجدت، وإلاَّ قدَّم القرآن. وإذا تعارضت سُنّة مع قياس معمول أو عمل مأثور التمس سنة أخرى على موافقة القياس أو العمل وقدَّمها، وإلاَّ قدم السُّنة على القياس والعمل وسائر الأدلة التبعية.

٢. **مبدأ تقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير**، فيقدِّم الكتاب، ثم السُّنة، ثم الإجماع، ثم القياس؛ إذا تعذر تحقيق الجمع والتوافق بينها إلا بهذا التقديم والتأخير.[١١]

وبه حاول الشافعي أن يعيد جميع صور التعارض بين السُّنة والأدلة الأخرى إلى معيار النقد الداخلي للسنة، فحوَّل الأدلة المعارضة من استقلالها بالمعارضة إلى مؤيِّداتٍ خارجيّةٍ للترجيح بين السنن المختلفة، فأعاد جميع صور النقد الخارجي للسنة مما اعتمدها أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى إلى مؤيدات للنقد الداخلي للسنن، وإذا لم يمكن تحويل دورها إلى هذا الاتجاه عمد الإمام الشافعي إلى قاعدة الترتيب المنهجي، وتقديم ما حقُّه التقديم.

وقد كان كتابا الشافعي "الرسالة" و"اختلاف الحديث" ساحةً واسعةً لعرض هذا الاتجاه الأصولي الذي سلكه في التفكير والتنظير. وقد يمكن جمع أطراف هذه النظرية وفهم أبعادها من عبارات قالها الشافعي في الاختلاف بين القرآن والسُّنة، وفي الاختلاف بين السنن؛ إذ يقول: "أبان الله لهم أنه إنما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السُّنة لا ناسخةٌ للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسِّرة معنى ما أنزل الله منه جملاً."[١٢] و"الأحاديث إذا اختلفت لم نذهب إلى واحد منها دون غيره

[١١] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٥٨ وما بعدها.
[١٢] المرجع السابق، ص٨٢-٨٣.

إلاَّ بسبب يدلُّ على أن الذي ذهبنا إليه أقوى من الذي تركْنا...[بـ]ـأن يكون أحد الحديثين أشبهَ بكتاب الله، فإذا أشبه كتابَ الله كانت فيه الحجةُ...فإن لم يكن فيه نص كتاب الله كان أولاهما بنا الأثبتَ منهما...أو يكون الذي ذهبنا إليه أشبهَ بمعنى كتاب الله، أو أشبهَ بما سواهما من سنن رسول الله (ﷺ)، أو أولى بما يعرِفُ أهـلُ العلـم، أو أصحَّ في القياس، والذي عليه الأكثرُ من أصحابِ رسولِ الله (ﷺ)."[١٣]

ولعلَّ "النقد الباطن الخارجي" الوحيد الذي طرحه الشافعي يتجلى فيما عبَّر عنه بـ"عقل الحديث"، ويعني به: ربط حالة المتن والمعنى المتضمَّن فيه بأداء الراوي الذي تحمَّله؛ إذ قال: "ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً، منها: أن يكون من حدَّث ثقةً في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يحدّث به، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدِّث به على المعنى وهو غيرُ عالم بما يحيل معناه."[١٤] وهذا الضرب من النقد الخارجي لا يذهب بعيداً عن النقد الداخلي، فهو متصل به اتصالاً وثيقاً.

فإذا كان المعنى حكماً من الأحكام الفقهية التي يقتضي التصرفُ في ألفاظه تغييراً في مدارك الأحكام ومقاصدها، أو تبديلاً في عللها وآثارها، من تقييد مطلق وتخصيص عام وزيادة أو نقص في فحوى الخطاب ومقتضيات الألفاظ وغير ذلك من المهمات التي يعرفها الفقيه العارف دون غيره، وكان الراوي غير عاقل ومدرك لما حمل من الفقه والمعنى، وهو لا يؤدي الحديث بحروفه، رُدَّ حديثُه؛ لأنه لا يعقل ما يُحدّث به من لفظه، وقد يتصرف فيه بما يوجب تبدلَ المعنى وهو لا يعقل. أما إذا كان يؤدي

---

[١٣] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٦٤، ص١٣٣. لمعرفة التطبيقات الحديثية للقاعدة التي ذكرها الشافعي وسار عليها أهل الحديث من بعده انظر:

- كافي. **منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ص٢٢٩ وما بعدها. ويذكر الدكتور السوسوة أن مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف أنه لا يرجح أحد الحديثين المتعارضين لموافقته دليلاً آخر، وأنه إذا لم يوجد ما يرجح أحد الدليلين إلا ذلك تساقطت الأدلة وترك العمل بها، خلافاً للشافعي، ثم ذكر أمثلة الترجيح بالدليل الخارجي باستفاضة. انظر:

- السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٤٧-٥٦٤.

[١٤] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٩٧.

الحديث بحروفه فإن الأمر يختلف؛ لأنه يضمن حينئذٍ سلامة الحمل والأداء، وصحةَ الألفاظ وعدمَ التصرف فيها. ولذلك يشترط فيمن حمل أحاديث الأحكام وهو لا يؤدي الحديث بحروفه أن يكون مجتهداً، عارفاً بالأصول، فقيهاً بالمعاني، عاقلاً للقياس؛ وإلاَّ فإنَّه -في نظر الشافعيّ- "لا يحلُّ له أن يقول بقياس؛ وذلك أنَّه لا يعرف ما يقيس عليه... ومن كان عالماً بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه يذهب عليه عقلُ المعاني. وكذلك لو كان حافظاً مقصِّر العقل، أو مقصّراً عن علم لسان العرب، لم يكن له أن يقيس؛ مِن قِبَل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس."[١٥] وبذلك يأمن الشافعي أن مخالفة الحديث للعمل المتوارث، أو لقياس الأصول، أو غيرهما من الدلائل والقرائن والأمارات لم تأْتِ من جهة الراوي المتصرف باللفظ الذي لا يعقل القياس والمعاني ولا يفهم بيان اللسان العربي، وإنما صدرتْ من رسول الله، وخرجتْ من فلقِ فيْهِ (ﷺ) بمحض بنائه وابتدائه الحكْمَ.

ومن صُوَرِ عَقْلِ الحديث عقلُ حكمه ومداره وحدوده وما هو مؤثر فيه، مما يدرس في باب القياس، وفهمُ بيانه ودلالاته الأصلية، مما يدرس في باب البيان والتفسير؛ فلا يكون الحامل ممن لا يفهم لسان العرب ولا يعرف بيانه وهو يتصرف في لفظ السُّنة، فيغير منها ويبدّل ما يغير أصل المعنى البياني، ولا ممن لا يعقل قياس الأحكام والعلل التي تدور عليها وتؤثر فيها، فيزيد أو ينقص من الألفاظ ما يوجب تغيير الحكم أو تبديل موجباته وآثاره. وهذه الصورة من نقد الحديث يُشكِل الخاص القليل عنده؛ لأنها خاصةٌ بأحاديث الأحكام، "وكلّ ما لم يكن فيه حكمٌ، فاختلافُ اللفظ فيه لا يُحيلُ معناه."[١٦] والقاعدة العامَّة أنه "لا يُستدلُّ على أكثر صدق الحديث وكذِبه إلاَّ بصدق المُخبِر وكذِبه، إلاَّ في الخاصّ القليل من الحديث، وذلك أنْ يُستدلَّ على الصدق والكذب فيه بأنْ يُحدِّثَ المحدّثُ ما لا يجوز أن يكون مثلُه، أو ما يخالفه ما هو أثبتُ وأكثرُ دلالاتٍ بالصدق منه."[١٧] ورواة السنن "في العلم طبقات... وهم درجاتٌ فيما وَعَوا منها."[١٨]

[١٥] المرجع السابق، ص٢٥٩.
[١٦] المرجع السابق، ص١٦٠.
[١٧] المرجع السابق، ص٢٠٩.
[١٨] المرجع السابق، ص٥٠.

يقول الإمام الشافعي: "تكون اللفظة تُترَك من الحديث فتحيل معناه، أو يُنطَق بها بغير لفظة المحدِّث والناطق بها غير عامد لإحالة الحديث فيحيل معناه. فإذا كان الذي يحمل الحديث يجهل هذا المعنى كان غيرَ عاقل للحديث، فلم نقبل حديثَه إذا كان يحمل ما لا يعقِل، إن كان ممن لا يؤدي الحديث بحروفه، وكان يلتمس تأديتَه على معانيه وهو لا يعقل المعنى...فالظِنَّة ممَّن لا يؤدي الحديث بحروفه ولا يعقل معانيه أبين منها في الشاهد لمن تردّ شهادته فيما هو ظنين فيه بحال."[١٩]

وقد بيَّن طريقة معرفة الواعي من غيره، وهي عرض حديثه على حديث أهل الحفظ، وقياسُ حفظه بموافقة حديثه لحديثهم، وباختلاف حديثه مع حديث الأحفظ والأوعى؛ لذلك "يعتبر على أهل الحديث بأنْ إذا اشتركوا في الحديث عن الرجل بأن يُستدلَّ على حفظ أحدهم بموافقة أهل الحفظ، وعلى خلاف حفظه بخلاف حفظ أهل الحفظ له. وإذا اختلفت الرواية استدللنا على المحفوظ منها والغلط بهذا ووجوهٍ سواه تدل على الصدق والحفظ والغلط."[٢٠]

ويمكن التمثيل للردّ بعدم عقل الحديث بما جاء في صلاة المنفرد خلف الإمام. روى الشافعي بسنده عن أنس بن مالك يقول: "صلَّيْتُ أنا ويتيمٌ لنا خلف النبي (ﷺ) في بيتنا وأم سلمة خلفنا،"[٢١] وروى بسنده عن ابن أبي بردة قال: "أخذ بيدي زياد ابن أبي الجعد، فوقف بي على شيخ بالرقة من أصحاب النبي (ﷺ) يقال له: ابنُ معبد، فقال: أخبرني هذا الشيخ أنَّ رسول الله (ﷺ) رأى رجلاً يصلي خلف الصف وحده، فأمر أن يُعيد الصلاة."[٢٢] فقد ردَّ الشافعي هذا الحديث، وقَبِلَ الأوَّل، وقال: "فأنس

---

[١٩] المرجع السابق، ص٢٠٠-٢٠١.

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٠١-٢٠٢.

[٢١] الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم ومعه مختصر المزني، ومسند الشافعي، واختلاف الحديث**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٥٩١-٥٩٢. وورد في صحيح البخاري أن المرأة أم سليم، لا أم سلمة، فقد أخرج بسنده عن أنس بن مالك: "صليتُ أنا ويتيمٌ في بيتنا، خلف النبي (ﷺ)، وأمي أمُّ سليم خلفنا". انظر:
– البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٥، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، كتاب الأذان، باب المرأة وحدها تكون صفاً، حديث رقم٧٢٧، ص١٤٢.

[٢٢] الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٥٩١.

يحكي أنَّ امرأةً صلَّتْ منفردةً مع رسول الله (ﷺ)، ولا فرق في هذا بين امرأة ورجل، فإذا أجزأت المرأةَ صلاتُها مع الإمام منفردةً أجزأ الرجلَ صلاتُه مع الإمام منفرداً كما تجزئها هي صلاتُها."[٢٣] وكان بإمكان الشافعي أن يجمع بين الحديثين باختلاف الحالين، وأن يؤسس اختلافاً بين الرجل والمرأة في هذا الحكم، كما صنع البخاري (ت٢٥٦هـ) حينَ عنون لحديث أنسٍ بـ(باب المرأةُ وحدها تكون صفّاً)،[٢٤] ولكن يظهر من سياق رواية الشافعي أنَّه لم يرتَضِ عقلَ ابن معبدٍ لما حمل، لم يثقْ بحمله ووعيه، حيث وصفه بقوله: "شيخ بالرقة من أصحاب النبي (ﷺ) يقال له: ابنُ معبد"، ويبدو هذا من نقده للمتن بقوله: "قيل: أرأيت صلاة الرجل منفرداً أتجزئُ عنه؟ فإن قال: نعم، قلت: وصلاة الإمام أمام الصف وهو في صلاة جماعة؟ فإن قال: نعم، قيل: فهل يعدو المنفرد خلف المصلي أن يكون كالإمام المنفرد أمامه؟ أو يكون كرجل منفرد يصلي لنفسه منفرداً؟ فإن قيل: فهكذا سنةُ موقف الإمام والمنفرد."[٢٥] وهكذا بفقه الحديث ونقد المتن يردّ الشافعي حديث ابن معبد، وهذا هو السبب الباطن، لا بحديث أنسٍ، لاختلاف الحالين، ولكن لما كان منهجه أنْ يُعيد ردَّ الحديث، ما أمكن، إلى اختلاف الحديث، كان هو السبب الظاهر عنده.

وقد أخذ علماء الحديث والآثار من بعده بهذه القواعد الذهبية، وعضوا عليها بالنواجذ، وصارت في نقد السُّنة رسماً ومنهجاً،[٢٦] فقال النووي (ت٦٧٦هـ) في "التقريب": "إن لم يكن عالماً بالألفاظ ومقاصدها، خبيراً بما يُحيل معانيها لم تجز له الرواية بالمعنى بلا خلاف؛ بل يتعيَّن اللفظ الذي سمعه،"[٢٧] ثم اشترط فيمن يروي بالمعنى

---

[٢٣] المرجع السابق، ج٩، ص٥٩١-٥٩٢.

[٢٤] البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ص١٤٢.

[٢٥] الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٥٩٢.

[٢٦] حمادة، فاروق. **تطور دراسات السُّنة النبوية – نهضتها المعاصرة وآفاقها**، دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٤١ وما بعدها.

[٢٧] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ج٢، ص٩٨. انظر أيضاً:
- شاكر، أحمد محمد. **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٣٦-١٣٨.

وهو من أهله أن يقطع بأداء المعنى.[٢٨] وأكَّدوا –أيضاً– أنَّ صحَّة أكثر الأحاديث تعرف بثقة الراوي، وأخذوا عن الشافعي أيضاً الحجم المطلوب نقدُه من المتن عن غير طريق صدق الراوي وكذبه، وهو قليل جدّاً، وأخذوا منه معيار تمييزه، وهو أنْ يُحدِّثَ المحدّثُ ما لا يجوز أن يكون مثلُه، أو ما يخالفه ما هو أثبتُ وأكثرُ دلالاتٍ بالصدق منه، وهذا ما تعارف عليه أهلُ الحديث بخلوِّ الحديث من الشذوذ والعلة.[٢٩]

وقد سبق الشافعيَّ في "عقل الحديث" شيخُه مالك بن أنس؛ إذْ أورد عنه ابن عبد البر الأندلسي (ت٤٦٣هـ) أنه قال: "أدركتُ بالمدينة مشايخَ أبناءَ مئة وأكثرَ، فبعضُهم قد حدَّثت بأحاديثه، وبعضُهم لم أحدِّث بأحاديثه كلِّها، وبعضُهم لم أحدِّث من أحاديثه شيئاً. ولم أترك الحديثَ عنهم لأنَّهم لم يكونوا ثقاتٍ فيما حملُوا؛ إلاَّ أنَّهم حملوا شيئاً لَمْ يعْقِلوهُ."[٣٠] ويقول القاضي عياض (ت٥٤٤هـ): "وجدتُ مالكاً –رحمه الله تعالى– تاركاً من الآثار لما لم يتحمَّله عنده الثقات العارفون بما تحمَّلوه، أو ما وجد الجمهورَ الجمَّ الغفيرَ من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه."[٣١]

وللحنفية تأصيل وتفريع في هذه القضيَّة، وقد تقصَّاها عيسى بن أبان (ت٢٢٠هـ)، وأتى على تفصيل ما أجمله فقهاؤهم، ونقله عنه الجصَّاص الرازي (ت٣٧٠هـ) متقصياً في "الفصول"؛ فقد صرَّح بأنه إنّما يُعرف غلط الراوي واختلالُ وعيه وعقله للحديث الذي حمل بأن يكون ممن أنكر عليه مَنْ في طبقته بعضَ ما يروي

---

[٢٨] السيوطي. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٩.

[٢٩] المرجع السابق، ج١، ص٢٣٢، ص٢٥١ وما بعدها. انظر أيضاً:
– شاكر. **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير**، مرجع سابق، ص٥٣ وما بعدها.
– الخير آبادي، محمد أبو الليث. **تخريج الحديث: نشأته ومنهجيته**، كوالالمبور: دار الشاكر، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٢٦٤.
– أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله**، مرجع سابق، ص١٠٦–١٠٧. ولدراسة أصول العلماء في نقد المتن والشبهات المثارة عنه راجع:
– عتر. **منهج النقد في علوم الحديث**، مرجع سابق، ص٣٣٢–٣٤٣، ص٤٦٧–٤٨٣.

[٣٠] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد**، حققه: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج١، ص٥٥.

[٣١] عياض، أبو الفضل ابن موسى بن عياض اليحصبي السبتي. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، ج١، ص٩٤، نقل بتصرف يسير.

من الحديث، كأبي هريرة الذي "لم يُنـزِّل حديثه منـزلة حديث غيره من المعـروفين بحمل الحديث والحفظ، لكثرة ما نَكِرَ الناسُ من حديثـه، وشـكِّهم في أشـياء مـن روايته،"[٣٢] أو كان الراوي ممن "حمل الثقات عنه الحديث، من أعرابي وغيره، ممن سمع حديثاً فرواه و لم يُعرَف نشرُه، وليس من أهل العلم المعروفين بالثقة فيه والحفـظ لـه، مثل: معقل بن سنان، ووابصة بن معبد، وسلمة بن المحبق،"[٣٣] فهؤلاء يقبل حـديثهم، ولكن يجوز للعلماء النظر في أخبارهم والاجتهادُ في القبول عنهم، فمتى غلب الظـن بضبطهم لما تحملوا وجب قبول حديثهم، ومتى غلب على الظن غيرُ ذلك يجـوز ردُّه بالعلل. ومن العلل "معارضتُه للسنة الثابتة، أو تعلقُ القرآن بخلافه فيما لا يحتمل المعاني، أو يكون من الأمور العامة فيجيء خبر خاص لا تعرفه العامَّة، أو يكون شاذّاً قد رواه الناس وعملوا بخلافه."[٣٤]

قال الجصاص: "وتحصيل ما روينا عنه وجملتُه أنه -أي عيسى بن أبان- نـزَّل أخبار الآحاد على منازل ثلاث:

أ. ما يرويه عدل معروف بحمل العلم والضبط والاتفاق من غير ظهور ما ينكـر من السلف عليه في رواية، فيكون مقبولاً إلا أن يجيء معارضاً للأصـول الـتي هـي الكتاب والسُّنة الثابتة والاتفاق، ولا يردّ بقياس الأصول.

ب. ما يرويه من لا يُعرف ضبطه وإتقانه، وليس بمشهور بحمـل العلـم، إلا أن الثقات قد حملوا عنه، فيكون حملهم عنه تعديلاً منهم له، فخبره مقبول مـا لم يـردَّه قياسُ الأصول، نحو وابصة وابن سنان وسلمة بن المحبق، ونظرائهم....

ت. ما يرويه رجل معروف، وقد شكَّ السلف في روايته واتهموا غلطه، فروايتـه مقبولة ما لم تعارضها الأصول...ولم يعارضها القياس أيضاً، فإنَّه إذا عارضه القيـاس

---

[٣٢] الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. **أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول**، تعليق وضبط: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٢، ص١٧.

[٣٣] المرجع السابق، ج٢، ص٢٣.

[٣٤] المرجع السابق، ج٢، ص٣.

ساغ الاجتهادُ في ردّه بقياس الأصول. فعلى هذه المعاني يدور هـذا البـاب."[٣٥] أي: يدور على عقل المعاني والأحكام، ووعي الراوي لما يحمل، ومعرفة أمره بفحص العلل في حديثه.

ومن هنا فَهِم نجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ) أن المالكية والحنفية يشترطون فقـه الراوي، "واحتجُّوا بأنَّ غير الفقيه مظِنَّةُ سوء الفهم ووضع النصوص على غير المـراد منها، فالاحتياط للأحكام أن لا يروى عنه،" ثم ذكر أن مذهب الحنابلة أنَّه "لا يشترط فقهه...لأنَّا إنَّما نقبل روايته إذا روى باللفظ أو المعنى المطابق وكان يعرف مقتضيات الألفاظ. والعدالة تمنعه من تحريفٍ لا يجوز، فيكون ما يرويه لنا لفظَ صاحبِ الشرع أو معناه، وحينئذٍ نأْمَنُ وقوعَ الخلل، ويجب علينا العمل."[٣٦]

ولذلك كانت مدرستا الحنفية والمالكية من أبرز المدارس الفقهية التي عالجتْ نقد المتن نقداً فقهياً، وقد خالفهما الشافعي في بعض المقاييس التي طرحَتاها. وأهمُّ المقاييس والعلل التي ذكرناها في نقد متون الروايات الآحادية نقداً فقهياً تعود إلى العرض علـى الأصول، أو ما يسمَّى قياس الأصول، وعلى عمل الراوي، أو عمل الناس، أو عمـل أهل المدينة عند المالكية.[٣٧] وقد كانت هذه الاعتراضات مقاييسَ لاختبار تحمُّل الراوي وفقهه لما حمل من حديث الآحاد، وكانت سبباً للتحقق من "عقل الحديث" عنـدهم، وكان يخالفهم الشافعي في اعتبار بعضها تمييزاً لـ"عقل الراوي للحديث"، لا سيما إذا كان الراوي ممن يؤديه بحروفه، فقد "يحمل الفقهَ غيرُ فقيهٍ، يكون له حافظاً ولا يكون

---

[٣٥] المرجع السابق، ج٢، ص٢٤-٢٥.

[٣٦] الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسـن التركـي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج٢، ص١٥٧-١٥٩.

[٣٧] أورد ابن السبكي: أنّ قوماً قالوا إنه لا يجب العمل بخبر الواحد فيما عمل الأكثر بخلافه، والمالكية فيما عمـل أهل المدينة بخلافه. وقالت الحنفية: لا يجب العمل به فيما تعمّ به البلوى، أو خالفه راويه، أو عارض القيـاس، انظر:

- ابن السبكي، **جمع الجوامع**. دراسة وتحقيق: عقيلة حسين، أطروحة دكتوراه دولة مـن جامعـة الجزائـر، ٢٠٠٦م، ص٢٦٦.

- مهنا، سهير رشاد. **خبر الواحد في السُّنة وأثره في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الشـروق، ط١، د.ت.، ص٨٧-١٠٣.

فيه فقيهاً."[٣٨] وقد كان الخلاف بينه وبين المدرستين ظاهراً للعيان، حتى إنَّ أبا البركات النسفيَّ (ت٧١٠هـ)، من الحنفيَّة، بالغ فيه، وذكر أنَّ الشافعيَّ لا يتمسك بنقد المتون، ويقتصر على نقد السند، فقد سمَّى موجَبَ عللِ السند "انقطاعاً ظاهراً،" وعللِ المتن "انقطاعاً باطناً"، ثمَّ قال: "والشافعي أعرض عن الانقطاع الباطن المعنوي، و لم يشترط العَرْضَ على الكتاب، ولا على السُّنة المعروفة، و لم يردَّه إذا شذَّ في حادثة فعمَّ به البلوى، وتمسَّك بالانقطاع الظاهر، وهو المرسل، فتركَ العملَ به. ونحن عكسنا، كما هو دأْبُنا في اعتبار المعاني."[٣٩]

ثانياً: موقف الشافعي من نقد متون السُّنة بالعرض على العمل وقياس الأصول

١. العمل:

دعماً لنظريَّةِ استقلال السُّنة بالتشريع، فقد أثبت الشافعيَّ السُّنة بالرواية الصحيحة. فتثبت السُّنة معها وتأخذ استقلالها من وقت صدورها وملابستها بالنبي (ﷺ)، ولا تكون تابعةً للراوي وعمله، ولا يضرُّها عملُ الناس بخلافها ما لم تثبت حكايةٌ عن النبي (ﷺ) بخلافها. فهو يرى أن السُّنة تثبت بصدورها من النبي (ﷺ)، لا بعمل الناس بها بعده. ومذهبه العبرةُ بالرواية لا بمذهب الراوي، وبها لا بما خالفها من عمل الناس، الذي لا سند له ولا يحكى عن النبي (ﷺ). وهو بهذا يخالف الأحناف في مصيرهم إلى أن الراوي الصحابي إذا خالف روايته بعد أدائها مخالفةً لا تحتمل التأويل، لم يُعمل بروايته، بحجة أن الصَّحابي لا يترك العمل بروايته إلاَّ وهو عالم بدليل يصرفها عن ظاهرها أو ينسخها. أما إذا رويت مخالفته و لم يُعلم أخالفَها بعد الرواية أم قبلها فإن الحجة في روايته لا في فتواه. ومن أمثلة ذلك مخالفة أبي هريرة (رضي الله عنه) لما رواه من أن

---

[٣٨] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢١٠. انظر أيضاً:
– فحل. **أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء**، مرجع سابق، ص١٤٧–١٩٠.

[٣٩] النسفي. **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٣.

الإناء يُغسل من ولوغ الكلب سبع مرات إحداهن بالتراب.[٤٠] فقد كان أبو هريرة يكتفي بالغسل ثلاثاً، ويفتي بذلك، فذهب الشافعي إلى العمل بالرواية، وأبو حنيفة إلى العمل بالفتوى.[٤١]

وقد خالف الشافعيُّ –أيضاً– مالك بن أنس في احتجاجه بعمل أهل المدينة، في ردِّ بعض الروايات الآحادية. والحقيقة أن مالكاً يرى في ذلك أنه قدَّم سنةً عمليةً متواترة أو مستفيضةً على ما يخالفها من خبر الواحد. وهذا ظاهر من رسالته إلى الليث بن سعد (ت١٧٥هـ)، فقد جاء فيها: "فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أرَ لأحدٍ خلافَه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم."[٤٢] ووضّح هذا المعنى أكثر القاضي عياض فقال: "لم يقدح مخالفة القليل في الإجماع النقلي... فإنما يُحتاج فيه عددٌ يوجب لنا العلمَ، فإذا خالف فيه القليل نُسب إليه الغلط والوهم؛ إذ القطع نقل التواتر، وصحتُه يُبطل خلافَه،"[٤٣] واستطرد قائلاً: "ولا يوجد مثل هذا كذلك عند غيرهم؛ فإن شرط نقل التواتر تساوي طرفيه ووسطه، وهذا موجود في أهل المدينة، ونقلِهم الجماعة عن الجماعة عن النبي (ﷺ) أو العمل في عصره. وإنما ينقل أهل البلاد، غيرَها، عن جماعتهم حتى يرجعوا إلى الواحد أو الاثنين من الصحابة،

---

[٤٠] أخرجه مسلم، أبو الحسين ابن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، حديث رقم٤١٨، ج٢، ص١١٩. انظر أيضاً:
– النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، كتاب المياه، حديث رقم٣٣٥، ج١، ص١٧٦.

[٤١] الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٢٠٢–٢٠٤. انظر أيضاً:
– عبد الله، هاشم جميل. **مسائل من الفقه المقارن**، بغداد: بيت الحكمة، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ج١، ص٢٤.
– فحل. **أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء**، مرجع سابق، ص١٧٠–١٧١.

[٤٢] عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٦٥.

[٤٣] المرجع السابق، ج١، ص٧٣.

فرجعت المسألة إلى خبر الآحاد."[٤٤] فإذا اتفق لأهل مكة أو غيرها مثله، ثبت لهم ما ثبت لأهل المدينة، ومن ذلك ما أورده القاضي عياض من أن مالكاً سأل القاضي أبا يوسف: ما تقول في إمام عرفة إذا وافق يوم عرفة يوم الجمعة، هل عليه أن يجهر بالقراءة؟ فقال أبو يوسف: يجهر بها. فقال مالك: أخطأت، والله ما يذهب هذا على صبيان مكة وسودانهم دون غيرهم. لا يجهر بها، يتوارثها الأبناءُ عن الآباء من لدن رسول الله إلى زماننا هذا.[٤٥]

والشافعي لم يتنازع مع المالكية في أهميَّة عمل السَّلف، ولم يكن نزاعُه في عمل أهل المدينة وارداً على أصل العمل في نفسه، بل العمل –عنده– إذا اتصل، وكان حكايةً عن العصر الأول، ولم يخالف سنةً منقولةً ثابتةً، يكون طريقاً من طرق الحكاية عن النبيِّ (ﷺ) وإثبات السُّنة النبويَّة. لذلك عزا الشافعيُّ عدمَ أخذ الزكاة في الخضراوات والمباقيل إلى السُّنة، ودليلها هو العملُ المتَّصل، لا غيرُ. يقول الشافعي: "وقد كان للناس زرع وغراس...وزرع الناس الحنطة والشعير والذرة وأصنافاً سواها، فحفظنا عن رسول الله (ﷺ) الأخذ من الحنطة والشعيرة والذرة، وأخْذُ من قبلنا...في معنى ما أخذ النبي (ﷺ)؛ لأن الناس نبَّتوه ليقتاتوه. وكان للناس نبات غيره، فلم يأخذ منه رسول الله (ﷺ)، ولا من بعد رسول الله علمناه، ولم يكن في معنى ما أخذ (ﷺ) منه، وذلك مثل الثفاء والأسبيوش والكسبرة وحب العصفر وما أشبهه، فلم تكن فيه زكاة. فدلَّ ذلك على أن الزكاة في بعض الزرع دون بعض."[٤٦] ولذلك قال القرطبي (ت٦٧١هـ) –فيما نقله الزركشي (ت٧٩٤هـ) عنه–: "إذا فسّر عملهم بالمنقول متواتراً، كالأذان والإقامة والمد والصاع، فينبغي أن لا يقع فيه خلاف؛ لانعقاد الإجماع على أنه لا يعمل بالمظنون إذا عارضه قاطع."[٤٧] وقال ابن تيمية الحرَّاني (ت٧٢٩هـ): "ما يجري من عمل أهل المدينة مجرى النقل عن النبي (ﷺ)، مثل نقلهم مقدار الصاع

[٤٤] المرجع السابق، ج١، ص٦٨-٦٩.
[٤٥] المرجع السابق، ج١، ص٢٢٢.
[٤٦] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٢١-١٢٣.
[٤٧] الزركشي، بدر الدين بهادر بن عبد الله. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: عمر سليمان الأشقر، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ج٤، ص٣٤٤-٣٤٥.

والمد، وتركهم إخراج الزكاة في الخضراوات والأحباس، حجةٌ بالاتفاق، فيخصَّص به العامُّ، ويقيَّد به المطلق."[٤٨]

فالشافعي خالف مالكاً في جعل عمل أهل المدينة وحدهم من أدلة علم العامة لا الخاصة؛ لأن "علم الخاصة يوجد عند بعضٍ، ويعزب عن بعضٍ، وأنَّه ليس كعلم العامَّة الذي لا يَسَعُ جهلُه."[٤٩] كما أنه خالفه في تقديم العمل على الرواية عند التعارض، فكان يرى أن مالكاً قد قدَّم الرواية على عمل أهل المدينة وأثبت بها السُّنة في أكثر المسائل؛ فيجب أن يستصحب قاعدته هذه في سائر المواضع. وقد ضرب الشافعي على ذلك أمثلة كثيرة:[٥٠] من أوضحها ما احتجَّ به مالكٌ والشافعيُّ من حديث أبي سعيد الخدريِّ أن النبيَّ (ﷺ) قال: "ليس فيما دون خمسة أوسقٍ صدقة"،[٥١] على من عارض تحديد نصاب للزروع ممن أخذ بعموم لفظ (أموالهم) في قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ﴾ (التوبة: ١٠٣) فقد سمع الشافعي من يحتج عن الحديث ويعارضه فيقول: "قد قام بالأمر بعد النبي (ﷺ) أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وأخذوا الصدقات في البلدان أخذاً عاماً وزماناً طويلاً، فما روي عنهم ولا عن واحد منهم أنه قال: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة. وللنبي (ﷺ) عهودٌ، ما هذا في واحد منها، وما رواه عن النبي (ﷺ) إلاّ أبو سعيدٍ الخدريُّ."[٥٢] قال الشافعي وهو يحكي هذا الجواب عن مالك أيضاً: "فكانت حجَّتُنا عليه أن المحدِّث به لما كان ثقةً، اكتُفي بخبره."[٥٣]

---

[٤٨] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن النجدي، د.م، د.ط، ١٣٩٨هـ، ج٢٠، ص٣٠٣-٣٠٨. وقارنه مع:

- عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٦٨.

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج١، ص٤٨٦-٤٨٨.

[٤٩] الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٥٥٦.

[٥٠] المرجع السابق، كتاب اختلاف مالك والشافعي، ج٧، ص٣٠٧-٣٢٤.

[٥١] مالك، ابن أنس الأصبحي. **الموطأ مع تنوير الحوالك للسيوطي**، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت.، كتاب الزكاة، ج١، ص٢٤٠-٢٤١. ورواه البخاري بسنده عن مالك بلفظ: "ليس فيما دون خمسة أوسقٍ من التمر صدقة". انظر:

- البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الزكاة، حديث (١٤٥٩)، ص٢٧٠.

[٥٢] الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف مالك والشافعي، ج٧، ص٣١٨-٣١٩.

[٥٣] المرجع السابق، ج٧، ص٣١٩.

ووجد الشافعيُّ الإمام مالكاً وأتباعه يقولون في الشيء: إنه من عمل أهل المدينة المجتمع عليه، ويجد أن في المدينة من يخالف مالكاً فيما يقول، فكيف يستقيم مع ذلك ادعاء ثبوت العمل المجتمع عليه بالمدينة؟! وفي ذلك يقول الشافعي: "قد أجده يقول: (المجمع عليه) وأجد من المدينة من أهل العلم كثيراً يقولون بخلافه، وأجد عامَّةَ أهل البلدان على خلاف ما يقول: المجتمع عليه."[٥٤] ولعلَّه يريد باختلاف أهل المدينة ما يعم اختلاف الصحابة والتابعين بها واختلاف علمائها فيما بينهم، بل ومخالفتهم لفتاوى أنفسهم في بعض الأحيان، وهذا ما أفصح به الليث في رده على رسالة مالك؛ إذ قال: "إن أصحاب رسول الله (ﷺ) قد اختلفوا بعدُ في الفتيا في أشياء كثيرة... ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله (ﷺ)، سعيدُ بن المسيب ونظراؤه، أشدَّ الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم، فحضرتُهم بالمدينة وغيرها، ورأسهم يومئذ ابن شهاب وربيعة بن أبي عبد الرحمن، وكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفت وحضرت... وكان يكون من ابن شهاب اختلاف كثير إذا لقيناه... فهذا الذي يدعوني إلى ترك ما أنكرْتَ تركي إيَّاه."[٥٥]

وقد أنكر الشافعي على أتباع مالك كثيراً مما زعموا فيه ثبوت عمل أهل المدينة على خلاف الحديث، حتى قال لأحدهم: "ما علمت أحداً انتحل قول أهل العلم من أهل المدينة أشدَّ خلافاً لأهل المدينة منكم، ولو شئت أن أعدَّ عليكم ما أملأ به ورقاً كثيراً مما خالفتم فيه كثيراً من أهل المدينة عددْتُها عليكم."[٥٦]

ويمكن التمثيل لذلك بما ذكره الشافعي في صدد سجود القرآن ومواضعها، فقد قال مالك في الموطأ: "الأمرُ عندنا أن عزائم سجود القرآن إحدى عشرة سجدةً، ليس في المفصَّل منها شيء."[٥٧] وهذا يعني أنه لم يعمل بالروايات التي رواها في مُوطَّئه؛ بحجة مخالفتها العمل المجتمع عليه بالمدينة.

---

[٥٤] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٦٨.

[٥٥] ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، د.ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ج٣، ص٦٦.

[٥٦] الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٤٥٦.

[٥٧] مالك. **الموطأ مع تنوير الحوالك للسيوطي**، مرجع سابق، كتاب سجود القرآن، ج١، ص٢١٠.

ومن تلك الروايات ما رواه الشافعي قال: أخبرنا مالك بسنده "أن أبا هريرة (ﷺ) قرأ لهم ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾ (الانشقاق: ١) فسجد فيها، فلما انصرف أخبرهم أن رسول الله (ﷺ) سجد فيها."[٥٨] وما رواه عن مالك "عن ابن شهاب عن الأعرج أن عمر بن الخطاب (ﷺ) قرأ ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ (النجم: ١) فسجد فيها، ثم قام فقرأ بسورة أخرى،"[٥٩] ثم أيَّد ذلك بما رواه مالك بسنده أن عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ) أمر القرَّاء أن يسجدوا في سورة الانشقاق.[٦٠]

وقد عقَّب الشافعي على هذا الموقف من المالكية بما حاصله: كيف يجوز ادعاء اجتماع أهل المدينة على أن سجود القرآن إحدى عشرة، ليس في المفصل منها شيء، وأهل المدينة معكم يقولون: لم يجتمع الناس على ذلك، ثم أنتم تجعلون قول عمر بن عبد العزيز أصلاً من أصول العلم، وتردون بفعله بعض الأحاديث، ثم تجدونه هنا يأمر بالسجود في الانشقاق ولا تقولون به؟ وكيف رويتم أن أبا هريرة سجد في الانشقاق، وأن عمر بن الخطاب سجد في النجم، وعمر بن عبد العزيز أمر بالسجود في الانشقاق، ثم زعمتم أن الناس اجتمعوا أن لا سجود في المفصَّل؟ أتقولون: أجمع الناس وأنتم تروون خلاف ما تقولون؟ أرأيتم إذا قيل لكم: أيُّ الناس أجمع على أن لا سجود في المفصَّل وأنتم تروون عن أئمَّة الناس السجود فيه، ولا تروون عن غيرهم خلافهم، ألم يكن أحرى بكم أن تقولوا: أجمع الناس على أن في المفصل سجوداً من أن تقولوا خلافه؟ ثم ختم الشافعي كلامه بقوله: "فلا يقال إجماع إلاَّ لما لا خلاف فيه بالمدينة،" وإذا ثبت هذا الإجماع فهو "الصدق المحض، فلا تفارقه...وهو لا يوجد

---

[٥٨] المرجع السابق، ج١، ص٢٠٩-٢١٠. وأخرجه البخاري بسند مختلف عن أبي هريرة. انظر:
- البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب سجود القرآن، حديث رقم١٠٧٤، ص٢٠٢.

[٥٩] مالك. **الموطأ مع تنوير الحوالك للسيوطي**، مرجع سابق، كتاب سجود القرآن، ج١، ص٢١٠-٢١١. وأورد مالك في الموطأ هنا والبخاري في الجامع الصحيح بعض الروايات في ثبوت سجدة النجم غير ما ذكره الشافعي عن مالك، وأوردا رواية عن زيد بن ثابت بعدم السجود فيها. انظر:
- البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب سجود القرآن، حديث رقم١٠٧٠-١٠٧١، وحديث رقم١٠٧٢-١٠٧٣، ص٢٠١-٢٠٢.

[٦٠] الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف مالك والشافعي، ج٧، ص٣٣٣-٣٣٥، وكتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٥٤٤-٥٤٥.

بالمدينة إلاَّ وجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين فيه؛ لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة إلاَّ ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم."[٦١]

وبناءً على هذا؛ لا يتمسَّك الشافعي إلاَّ بالعمل المتصل المجتمع عليه، وإذا ثبتت السُّنة عن النبيّ (ﷺ) فلا يلتفت إلى العمل، فيقول: "نُثبت الحديثَ عن النبي (ﷺ) وإن لم يُعمل به بعده؛ استغناءً بالخبر عن رسول الله (ﷺ) عمَّا سواه."[٦٢] ويقول أيضاً: "يقبل الخبر في الوقت الذي يثبُت فيه وإن لم يمْضِ عملٌ من الأئمة بمثل الخبر... و...حديث رسول الله (ﷺ) يثبت بنفسه، لا بعمل غيره بعده."[٦٣] و"إذا ثبت عن رسول الله (ﷺ) الشيءُ فهو اللازم لجميع مَنْ عرفه، لا يقوِّيه ولا يُوهِنُه شيءٌ غيرَه، بل الفرض الذي على الناس اتباعُه، و لم يجعل الله لأحد معه أمراً يخالف أمره (ﷺ)."[٦٤] وهذا يدلُّ على أن "السُّنة إذا وُجدتْ وجب عليه تركُ عمل نفسِه، ووجب على النَّاس تركُ كلِّ عملٍ وُجِدت السُّنة بخلافه."[٦٥]

وقد دافع بعض المالكية عن مذهب مالك، وحاولوا التقريب بينه وبين مذهب الشافعي، بينما أصرَّ آخرون منهم، مثل ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) وغيره، على إظهار الخلاف بينهما.[٦٦] وممن حاول التقريب بينهما القاضي عياض فيقول: "إجماع أهل المدينة على ضربين: ضرب من طريق النقل والحكاية، الذي تُؤْثِره الكافة عن الكافة، وعملت به عملاً لا يخفى، ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبيّ (ﷺ)،كالأذان والإقامة وترك الجهر ببسمِ الله الرحمن الرحيم في الصلاة وكالوقوف والأحباس،

[٦١] الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف مالك والشافعي، ج٧، ص٣٣٣-٣٣٥. ولمزيد الأمثلة انظر:
- الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٢٥-٤٥٩.

[٦٢] المرجع السابق، ج٧، ص٣٣٠.

[٦٣] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢١٨-٢١٩.

[٦٤] المرجع السابق، ص٢١٨-٢١٩.

[٦٥] المرجع السابق، ص٢١٩. وانظر ص٢٢٨.

[٦٦] نقله القاضي عياض عن أحمد بن المعذل، وأبي مصعب، والقاضي أبي الحسين بن أبي عمر من البغداديين، وجماعة من المغاربة. انظر:
- عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٧٠.
- ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان الكردي. **مختصر المنتهى الأصولي مع شرح العضد الإيجي**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ج٢، ص٣٣٩.

ونقلهم موضع قبره ومسجده، أو نقل تركه لأمور وأحكام لم يُلزمهم إياها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم، كتركه أخذ الزكاة من الخضراوات؛ فهذا النوع من إجماعهم في هذه الوجوه حجة، يلزم المصير إليه، ويترك ما خالفه من خبر واحد أو قياس، فإن هذا النقل محقق معلوم موجب للعلم القطعي، فلا يترك لما توجبه غلبة الظنون. والنوع الثاني: إجماعهم على عمل عن طريق الاجتهاد والاستدلال، فهذا النوع اختلف فيه أصحابنا، فذهب معظمهم إلى أنه ليس بحجة، ولا فيه ترجيح، وأنكر هؤلاء أن يكون مالك يقول هذا، أو أن يكون مذهبَه ولا الأئمةِ أصحابه. وذهب بعضهم إلى أنه يرجح به على اجتهاد غيرهم. وذهب بعض المالكية إلى أن هذا النوع حجة كالنوع الأول حكوه عن مالك، وأطبق المخالفون أنه مذهب مالك. ولا يصحُّ عنه كذا مطلقاً."[٦٧]

وجاء الشاطبي (ت٧٩٠هـ) فأزاح عن المسألة التقيد بأهل المدينة أو غيرهم، وأطلق عليها "العمل المستمر من السلف"، وصرَّح بأن العمل الذي يقصده هو العمل الدائم أو الأكثر من السلف، و لم يشترط أن يكون العمل مجمعاً عليه لا يشذُّ عن عمله أحد.[٦٨] وذكر من سلبيات التمسك بالدليل الذي لا يوافقه إلاَّ العمل القليل ويخالفه العمل الأكثر: إيجابَه مخالفةَ الأولين في تركهم الدوام عليه، واستلزامَ العمل به تركَ العمل بما داوموا عليه، واندراسَ أعلام ما داوموا عليه واشتهارَ ما خالفه؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال.[٦٩] وذكر من فوائده في دراية السُّنن ونقد متونها أن الأخذ به يساعد على ضبط ما ورد من الخطاب النبوي لأسباب عينية أو زمانية أو مكانية خاصة، وهو ما يسميه الأصوليون بـ"قضايا الأعيان ووقائع الأحوال"، ويقولون بأنها لا عموم لها. ومن أمثلة ذلك عدم استمرار عمل السلف على ما حكم به النبي (ﷺ) من منع التقاط ضوالِّ الإبل، وترك التسعير، ومنع ادخار لحوم الأضاحي،

---

[٦٧] عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٦٨-٧٠؛ نقل بتصرف.

[٦٨] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، مج٢، ج٣، ص٥١.

[٦٩] المرجع السابق، مج٢، ج٣، ص٦٣-٦٤.

فإن عمل السلف في الأزمنة اللاحقة على خلاف ما حكم به النبي (ﷺ) في زمانه دليلٌ واضحٌ على أن تلك القضايا كانت لأسباب خاصة، وفي وقائع معينة، وأن الأمر الملزم فيها هو تحقيق المصلحة والعدل والتكافل الاجتماعي، لا غير. ومن الفوائد التي استثمرها الشاطبي –أيضاً– ترجيح الاحتمال التفسيري الذي يوافقه العمل على الاحتمال الذي لا يوافقه، وإن كان في ذلك رد ظاهر الحديث،[٧٠] وذلك كترجيح المالكية احتمال أن يراد بالتفرق تفرق الأقوال (الإيجاب والقبول) على تفرق الأبدان في قوله (ﷺ): "الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا."[٧١] قال القاضي عياض: تأول مالك التفرق في الحديث بتفرق القول وعقد البيع، وأن الخيار لهما ما داما متراوضين ومتساومين، فأخبر أن بيع الخيار ليس له حدٌّ عندهم لا يُتعدى إلا قدر ما تختبر فيه السلعة، وذلك يختلف باختلاف المبيعات، فيرجع فيه إلى الاجتهاد والعوائد في البلاد وأحوال المبيع؛ لذا ترك العمل بظاهر الحديث بهذا التأويل.[٧٢]

أما ابن رشد (ت٥٩٥هـ) فقد سلك بالعمل مسلكاً آخر، فأنكر أن يكون عمل أهل المدينة إجماعاً؛ لأن إجماع بعضهم لا يحتج به، ورفض أن يكون من باب التواتر؛ لأن الفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول والتصريح بنقل العمل، فإن التواتر طريقه الخبر لا العملُ. وجعلُ الأفعال تفيد التواتر عسير، ثم قال: "والأشبهُ عندي أن يكون من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة؛ وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها وتكرر وقوع أسبابها غير منسوخة، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تلقوا العمل بالسنن خَلَفاً عن سلف."[٧٣] واستطرد قائلاً: "وبالجملة؛

---

[٧٠] المرجع السابق، مج٢، ج٣، ص٦٠-٦١.

[٧١] أخرجه الشيخان في:

– البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، حديث رقم٢١١٠، ص٣٨٠.

– مسلم. **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، حديث رقم١٥٣٢، ص٥٩١.

[٧٢] عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٧٢.

[٧٣] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٦٤. انظر أيضاً:

العملُ لا يُشك أنَّه قرينةٌ إذا اقترنت بالشيء المنقول؛ إن وافقته أفادت به غلبةَ ظنٍّ، وإن خالفته أفادت به ضعفَ ظنٍّ؛ فأمَّا هل تبلغ هذه القرينةُ مبلغاً تردُّ به أخبار الآحاد الثابتة ففيه نظر، وعسى أن تبلغ في بعض ولا تبلغ في بعض؛ لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها، وذلك أنه كلما كانت السُّنة الحاجةُ إليها أمسَّ وهي كثيرة التكرار على المكلفين، كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولاً أو عملاً، فيه ضعف، وذلك أنه يوجب أحد أمرين: إما أنها منسوخة، وإما أن النقل فيه اختلال."[٧٤]

وعموم البلوى هو ما يحتاج كل أحد إلى معرفته، ويكون مشتركاً غير خاص.[٧٥] والأخذ به أن يُنظر إلى طبيعة التكليف وتقارن بكيفية الأداء، فإذا كان التكليف عاماً ويكلف بعلمه العامةُ توفرت الدواعي على نقله بالاستفاضة والشهرة، ولم يكن خبر الواحد مكافئاً لنقله؛ لأن ما كان سبيله كذلك لزم نقله نقل العامة أو نقل الاستفاضة؛ حتى يتكافأ الدليل والمدلول، "فلا يجوز فيما كان هذا وصفه أن يختصَّ بنقله الأفراد دون الجماعة،"[٧٦] فنقله بخبر الواحد قرينة على علَّته. ولذلك اتخذت الحنفية طبيعة العمل معياراً لنقد المتن، فما عمَّت البلوى به لا يقبلون فيه خبر الواحد، وبهذه القرينة ردوا أخبار الغسل من حَمْلِ الميت، والوضوء من مس المرأة ومما مسته النار، ورفع اليدين عند الهوي إلى الركوع والرفع منه، وإيجاب قراءة الفاتحة خلف الإمام، والإفراد في الإقامة، والجهر بالبسملة في الصلاة؛ لأنها لو ثبتت لنقلها الكافة واستفاضت واشتهرت. واحتج عليهم المخالف بقبولهم أخباراً أخرى من هذا الجنس برواية الآحاد: كالوتر، وتثنية الإقامة، ونقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة وخروج النجاسة من غير السبيلين. وأجاب الحنفية باشتهارها وتواترها في الأصل، وأنَّ ما قبلوا فيه خبر الواحد هو صفة الحكم لا ثبوته، كالوجوب والندب وغير ذلك.[٧٧] وعلَّق الشافعي على من

- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد. **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص٩٣-٩٤.

[٧٤] ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ص١٦٤-١٦٥.

[٧٥] الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٤٧.

[٧٦] الجصاص. **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٦-٩.

[٧٧] المرجع السابق، ج٢، ص٦-٩. انظر أيضاً:
- الطوفي. **شرح مختصر الروضة**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٣ وما بعدها.

تمسك بعموم البلوى في ردّ الخبر قائلاً: "ليت شعري مَنْ هؤلاء الذين -لم أعلمهم- خالفوا ثم يُحتجُّ بتركهم العمل وغفلتهم... أفيجوز في كل خبر رويته عن النبي أن يقال: قد كان هذا، ولعله منسوخ، فيردّ علينا أهل الجهالة بالسنن بـ(لعلَّهُ)."[٧٨]

وكان المتوقع من الشافعي القائل بأن خبر الخاصة لم يكلف غير الخاصة بعلمه، وخبر العامة كُلِّف العامة بعلمه[٧٩] أن يأخذ بهذه القرينة. ولذلك تدارك الجويني (ت٤٧٨هـ) الموقف، وقال: "كلُّ أمرٍ خطيرٍ ذي بال يقتضي العرف نقله -إذا وقع- تواتراً، إذا نقله آحاد، فهم يكذَّبون فيه، منسوبون إلى تعمد الكذب أو الزلل،"[٨٠] واستطرد قائلاً: "وردَّ أبو حنيفة أخبار الآحاد في تفاصيل ما يعم به البلوى، وأسند مذهبه إلى ذلك، وهذا زلل بيّن؛ فإن التفاصيل لا تتوافر الدواعي بها على نقلها توافرَها على الكليات، فنقل الصلوات الخمس مما يتواتر، فأما تفصيلُها في الكيفية فلا يقضي العرف بالاستفاضة."[٨١]

وقرَّب ابن رشد بين المذهبين، وقال: سكوتُ النبي (ﷺ) عن تبليغ من يراوحه ويغاديه من أصحابه ما يعمُّ التكليف به، مما يكاد يُقطع بامتناع وقوعه شرعاً عند تصفُّح أحواله (ﷺ) في البيان والتبيين، "وإنَّما الحق أن بعض الأخبار ليس يمكن فيها أن تصل إلينا إلاَّ بطريق الآحاد وإن عمت بها البلوى فيما سلف واستفاضت، وبعضها يمكن أن تصل بهذا وهذا، وبعضها ممتنع أن تصل بغير التواتر، وذلك يختلف في نازلةٍ نازلةٍ وقضيةٍ قضية... وينبغي أن يقال في كل موضع بحسب ما يحتمل الأمر المقول فيه، فإنَّ ردَّ الإنسانِ طرقَ الآحاد فيما تعمُّ به البلوى في كل موضع غيرُ صواب؛ إذ

- الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٤٧-٣٤٨.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، **كتاب الفقيه والمتفقه**، تحقيق: عادل العزازي، الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج١، ص٥٢١.

[٧٨] الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٥٩١.

[٧٩] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٤٣، ص١٩٢-١٩٣.

[٨٠] الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ج١، ص٢٥٦.

[٨١] المرجع السابق.

يتفاوت ذلك بحسب القرائن، وكذلك العمل بها على الإطلاق."[٨٢] ونقل الزركشي مثل هذا التحقيق والتقريب عن إلكيا الهراسي (ت٥٠٤هـ) من الشافعية.[٨٣]

٢. قياس الأصول:

يرى الشافعي تقديمَ الخبر الصحيح على القياس دوماً؛ لأنه يقدِّم الاحتجاج بالكتاب والسُّنة أولاً، يليهما الإجماعُ والقياسُ، على هذا الترتيب. يقول الشافعي: "يحكم بالكتاب والسُّنة المجتمع عليها... ويحكم بالسُّنة قد رويتْ من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها... ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود."[٨٤] فهو يرى "أنْ ليس لأحدٍ أبداً أن يقول في شيءٍ حلَّ ولا حرُم إلاَّ من جهة العِلْم. وجهةُ العلم الخبرُ في الكتابِ أو السُّنة أو الإجماعُ أو القياسُ... والقياس ما طُلِبَ بالدلائل على موافقة الخبر المتقدِّم من الكتاب والسُّنة."[٨٥] والقياس عنده حجة؛ لأنَّ "من تنازع ممَّن بعدَ رسول الله (ﷺ) ردَّ الأمر إلى قضاء الله، ثم قضاء رسوله، فإن لم يكن فيما تنازعوا فيه قضاءٌ نصاً فيهما ولا في واحدٍ منهما؛ ردُّوه قياساً على أحدهما."[٨٦]

والقياس المحتجُّ به عنده هو القياس على الظاهر (العين)، لا الباطن؛ أي: المقبول عنده هو القياس على ظاهر الخبر من نص الكتاب والسُّنة، لا باطنه ومقصوده الذي لا يُتأخَّى منه عيناً.[٨٧] فقد قال وهو يحكي سؤال خصمه: "قال: ...وما الحجة في أنَّ لهم

---

[٨٢] ابن رشد. **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، مرجع سابق، ص٨٢.

[٨٣] الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٤٧-٣٤٨.

[٨٤] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٤٧؛ انظر أيضاً:
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **كتاب بيان خطأ من أخطأ على الشافعي**، تحقيق: خليل إبراهيم ملا خاطر، الرياض: مطبوعات الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، ط١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص٢٢٢-٢٢٤.

[٨٥] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢١٨-٢١٩.

[٨٦] المرجع السابق، ص٧٤.

[٨٧] أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله**، مرجع سابق، ص١٢٦ وما بعدها.

أن يقيسوا على الظاهر دون الباطن؟"[٨٨] ولم يُنكر سؤاله؛ مما يدل على إقراره له. ثم حصر القياس في وجهين بقوله: "والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به وأكثرِها شبهاً فيه. وقد يختلف القايسون في هذا."[٨٩]

ولعلَّه يريد بالقياس الباطن المردود ما يسمِّيه بعضُ الفقهاء بالأصول أو قياس الأصول، وهو العموم المعنوي الكلي الذي هو بمثابة قاعدة عامة من قواعد الشريعة في مجاله، أو هو المعنى الكليُّ الأغلبيُّ المأخوذ من تتبعٍ واستقراءٍ لتصرفات الشريعة وأحكامها ومن جزئيات كثيرة، لا القياس الجزئي المعيَّن الذي يسميه الشافعي بالقياس الظاهر. وقد ردَّ الحنفية والمالكية بعض أخبار الآحاد بدعوى معارضتها القياس الكلي أو العموم المعنوي الذي يسمَّى بالأصول أو قياس الأصول، وربما أدخلوه في باب الاستحسان.[٩٠]

يقول القاضي أبو يوسف (ت١٨٢هـ): "...إيَّاك وشاذَّ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسُّنة، فِقسِ الأشياء على ذلك؛ فما خالف القرآن فليس عن رسول الله (ﷺ) وإن جاءت به الرواية... فاجعل القرآن والسُّنة المعروفة لك إماماً قائداً، واتبعْ ذلك، وقسْ عليه ما يَرِدُ عليك ممَّا لا يوضَّح لك في القرآن والسُّنة."[٩١] وقال أبو زيد الدبوسي (ت٤٣٠هـ): "خبر الواحد يُنتقَد من وجوه أربعة: العرضِ على كتاب الله تعالى، ورواجه بموافقته، وزيافته بمخالفته، ثم على السُّنة الثابتة عن رسول الله (ﷺ) تواتراً أو استفاضةً أو إجماعاً، ثم

[٨٨] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٤٣.

[٨٩] المرجع السابق، ص٢٤٤.

[٩٠] لمزيد التفصيل انظر:

– لخضاري، لخضر. **تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص١٥٦ وما بعدها.

[٩١] أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. **الرد على سير الأوزاعي**، تعليق: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت: دار الكتب العلمية، د.م: د.ط، ص٣١-٣٢.

العرض على الحادثة؛ فإن كانت مشهورة لعموم البلوى بها والخبر شاذٌّ كان ذلك زيافةً منه. وكذلك إن كان حكم الحادثة مما اختلف فيه السلف، خلافاً ظاهراً و لم تنقل عنهم المحاجَّة بالحديث كان عدمُ ظهور الحِجَاج به زيافةً فيه."[٩٢]

ونقل الشاطبي عن ابن عبد البر هذا المعنى في تفسير مذهب الحنفية في ردّ الخبر بالقياس؛ إذ يقول: "قال ابن عبد البر: كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة؛ لردِّه كثيراً من أخبار الآحاد العدول... لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذَّ من ذلك ردَّه وسمَّاه شاذّاً. وقد ردَّ أهل العراق مقتضى حديث المصراة،[٩٣] وهو قول مالك،[٩٤] لما رآه مخالفاً للأصول."[٩٥] ونقل عن القاضي ابن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ) نسبة هذا الرأي إلى

---

[٩٢] الدبوسي. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٩٦. ذكر الدبوسي في السياق نفسه أن خبر الواحد مقدم على القياس؛ لذا يفهم أن القياس المقدم على خبر الواحد عند الحنفية هو قياس الأصول، الذي عبر عنه الدبوسي بالعرض على الكتاب أو السُّنة الثابتة تواتراً أو استفاضةً أو إجماعاً. ولمزيد البيان والأمثلة انظر:
– النسفي. **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٨-٥٣.

[٩٣] لمعرفة مذاهب الفقهاء وآرائهم في حديث التصرية انظر:
– ابن عبد البر، أبو عمرو يوسف الأندلسي. **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمَّنه الموطأ من معاني الرأي والآثار**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، حلب- القاهرة: دار الوعي، ط١، ١٩٩٣م، ج٢١، ص٨٦ وما بعدها.

[٩٤] وجدت عند الشافعي وابن عبد البر تصحيحاً خلاف هذا النقل عن مالك؛ إذ صححا عن مالك أخذه بحديث التصرية؛ غير أن ابن عبد البر قال: "قال مالك: أرى لأهل البلدان إذا نزل بهم هذا أن يعطوا الصاع من عيشهم." ثم وصف حكاية رد مالك للحديث بأنها منكرة. انظر:
– ابن عبد البر. **الاستذكار**، مرجع سابق، ج٢١، ص٨٦.
– ابن عبد البر. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٢٢٢.
– الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٦٣٢.

[٩٥] الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، مج٢، ج٤، ص٢٢. بعد طول بحث عن مظانّ هذه العبارة من كتب الإمام ابن عبد البر لم أجد له نصاً بمثل هذا السياق الذي أورده الشاطبي، لكنه قال بصدد تعليقه على حديث خيار المجلس وما يحكى عن أبي حنيفة من رده له ما نصه: "كان أبو حنيفة يردُّ هذا الحديث بالاعتبار، كفعله في سائر أخبار الآحاد؛ يعرضها على الأصول المجتمع عليها، ولا يقبلها إذا خالفها." انظر:
– ابن عبد البر. **الاستذكار**، مرجع سابق، ج٢١، ص٢٤. وقال أيضاً: "أفرط أصحاب الحديث في ذمّ أبي حنيفة، وتجاوزوا الحدَّ في ذلك؛ والسبب والموجب لذلك عندهم إدخالُه الرأيَ والقياس على الآثار واعتبارِها...وكان ردُّه لما ردَّ من أخبار الآحاد بتأويل محتمل، وكثير منه قد تقدَّمه إليه غيرُه، وتابعه عليه مثلُه ممن قالَ بالرأي." انظر:

مالك في المشهور عنه،[٩٦] فقال: "قال ابن العربي: إذا جاء خبرُ الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع، هل يجوز العمل به أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يجوز، وتردَّد مالك في المسألة، ومشهور قوله الذي عليه المعوَّل: أن الحديث إنْ عضدتْه قاعدةٌ أخرى قال به، وإن كان وحده تركه."[٩٧] ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب؛ إذ ردَّ حديث أبي هريرة (ﷺ) من أن الإناء يغسل من ولوغ الكلب سبع مرات إحداهن بالتراب،[٩٨] باطراد قياس الأصل العام الثابت بقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾ (المائدة:٤)[٩٩] وردّه حديثَ المصرَّاة، المخالفَ لقياس الأصل الثابت بحديث أمِّ المؤمنين عائشةَ[١٠٠]: "أن رسول الله (ﷺ) قضى أن الخراجَ بالضَّمان."[١٠١]

– ابن عبد البر، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.، ج٢، ص١٤٨. ولا يبعُد أن يكون الشاطبي قد صاغ عبارته أخذاً من عبارات ابن عبد البر في سياقات مختلفة.

[٩٦] قال ابن العربي في المحصول: "وعند علمائنا إذا جاء الخبر مخالفاً للأصول كان أصلاً بنفسه، مستثنىً من غيره". وهو ما يعني خلاف ما نقل عنه الشاطبي، ويعني –أيضاً– أن رأي المذهب المالكي شبيه بمذهب الشافعي في ذلك. انظر:

– ابن العربي المالكي، أبو بكر. **المحصول في أصول الفقه**، اعتنى به: حسين البدري، عمان: دار البيارق، ط١، ١٤٣٠هـ/١٩٩٩م، ص٩٨.

[٩٧] الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، مج٢، ج٤، ص٢١.

[٩٨] أخرجه: النسائي. **سنن النسائي**، مرجع سابق، كتاب المياه، حديث رقم٣٣٥، ج١، ص١٧٦.

[٩٩] يقول ابن العربي المالكي: "قال مالك: يؤكل صيدُه، فكيف يُكره لعابه؟ وهذا الاستدلال بكتاب الله، فإن الله تعالى قال: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾ (المائدة: ٤)، ولم يأمر بغسل ما أصاب لعابُه من الصيد، وهذا بيِّن جداً...قيل: قد ضعَّف مالك غسل الإناء من ولوغه...لأن القرآن عارضه." انظر:

– ابن العربي المالكي، أبو بكر. **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، مج٣، ج٥، ص٢٠٦-٢١١.

[١٠٠] أخرجه: الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٣١.

[١٠١] قال ابن عبد البر: "قد قالوا: الأصول المجتمع عليها في المستهلكات أنها لا تُضمن إلاَّ بالمثل أو بالقيمة من الذهب والورِق." وقد ردَّ المدافعون عن حديث التصرية بأن التعويض بالصاع لا يخالف قياس الأصول؛ لأنه تعويض عن اللبن الذي ثبت في الضرع وقت العقد لا اللبن الحادث بعد العقد. وأما تضمينه بغير جنسه ففي غاية العدل؛ فإنه لا يمكن تضمينه بمثله ألبتة، فإن اللبن في الضرع محفوظ غير معرَّض للفساد، فإذا حُلِبَ صار عرضةً لحمضه وفساده. انظر:

– ابن عبد البر. **الاستذكار**، مرجع سابق، ج٢١، ص٩٢-٩٣.

– الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٦٣٣-٦٣٤.

– الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي. **شرح معاني الآثار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٤، ص٥٣ وما بعدها.

ولعلَّ الشافعيَّ عدَّ على مالكٍ أحاديثَه التي خالفها بدعوى معارضتها الأصول، ثمَّ تتبعها فوجدها كذلك في جملة منها، ولكنه وجدها على خلاف ذلك في الجملة الأخرى منها؛ إذ ترك الأصل وأخذ بالفرع. أورد ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) عن الربيع المرادي (ت٢٧٠هـ) عن الشافعي قال: "قدمتُ مصرَ ولا أعرف أن مالكاً يخالف أحاديثه إلاَّ ستة عشر حديثاً، فنظرتُ فإذا هو يقول بالأصل ويَدَع الفرع، ويقول بالفرع ويدَع الأصل."[١٠٢]

وتفسير القياس الذي يردُّ به خبر الواحد بقياس الأصول أو القاعدة العامة هو ما استخلصه كلٌّ من: الشيخ أبو زهرة (ت١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، والشيخ البرزنجي (ت١٩٩٣م) من مناقشات العلماء في هذه المسألة؛ فيستخلص أبو زهرة أنه "إذا عارضت أخبار الآحاد، أصلاً عامّاً من أصول الشرع ثبتت قطعيَّته، وكان تطبيقه على الفروع قطعياً، فأبو حنيفة يُضعّف بذلك خبر الآحاد وينفي نسبته إلى الرسول (ﷺ)، ويحكم بالقاعدة العامَّة التي لا شبهة فيها،"[١٠٣] ويرى أن مالكاً "إنَّما قدَّم القياس على خبر الواحد إذا اعتمد على قاعدةٍ قطعيَّة، ولم يكن خبر الواحد معاضَداً بقاعدة أخرى قطعيَّة؛ وذلك لأن خبر الآحاد في هذه الحال يكون معارضاً للنصوص التي استنبطت منها هذه القاعدة، والأحكام المتضافرة التي وردت من الشارع الحكيم، التي تكونت منها هذه القاعدة، حتَّى صارتْ من الأصول للفقه الإسلاميّ."[١٠٤] ومثلَه قال البرزنجي.[١٠٥]

– ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، مج١، ج٢، ص٣٢٦-٣٢٨.

[١٠٢] العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، مرجع سابق، ص١٤٨. لعلّ خير مثال لما قال الشافعي، من كون مالك قد ترك الأصل وأخذ بالفرع، هو موقف مالك من حديث ولوغ الكلب ومعارضته إياه بآية الصيد وأحكام الكلب المعلَّم. لكن مالكاً –من وجهة نظر الشافعي– عكس الأمر، فما ظنه أصلاً كان هو الاستثناء، وما ردَّه كان هو الثابت على وفق الأصل؛ إذ الأصل في الكلاب النجاسة، وطهارة صيده استثناء من الأصل؛ للرخصة والتيسير، لكن يجوز أن يريد مالك بالأصل هنا الكتاب، وبالفرع السُّنة.

[١٠٣] أبو زهرة، محمد. **أبو حنيفة: حياته وعصره – آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣م-١٩٦٤م، ص٢٩٨.

[١٠٤] أبو زهرة، محمد. **مالك: حياته وعصره – آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، ص٣٠٤.

[١٠٥] البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله عزيز. **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية: بحث أصولي مقارن بالمذاهب الإسلامية المختلفة**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٩٩٦م/١٤١٧هـ، ج٢، ص٢٨٨.

وقد نفى الشافعي الاعتراف بهذا النوع من القياس في ردّ الخبر؛ لأنَّ القياس عنده طلبُ الدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسُّنة، لا مخالفتِه، وبحجة أنَّه لا يمكن أن تكون لقياس الأصول قوة النص والقياس معاً، فما ردَّ به إن كان نصَّ خبر فليس بقياسٍ، ويجب عندئذٍ أن يكون لفظُ الخبر صريحاً أو ظاهراً في مخالفة عين الخبر المردود، وإن كان قياساً فلم يكن بنص خبر حتى يدَّعي أن الخبر المردود خالف أصلاً من الأصول؛ لأن القياس أصل متأخر عن أصالة النص، وأصالة النص متقدمة على أصالة القياس، وأن أصالة القياس فرع أصالة النص على مستوى الدليل الإجمالي، فلا يمكن خلاف هذا على مستوى الدليل التفصيلي أيضاً. لذا رفض أن يكون القياس جارياً فيما فيه نص حُكْمٍ، وصوَّر القياس بطلب عين الحكم وتأخِّيه من قبل المجتهد، وتعديته بين نازلتين: إحداهما منصوص على حكمها، والثانية مسكوت عنها، فقال: "كل حُكْمٍ لله أو لرسوله (ﷺ) وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسولِه (ﷺ) بأنه حُكِم به لمعنىً من المعاني، فنزلت نازلةٌ ليس بها نصُّ حكمٍ، حُكم فيها حكمَ النازلة المحكوم فيها، إذا كانتْ في معناها."[١٠٦]

يقول الشافعي في باب القياس: "قال: فمن أين قلت يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟ أفالقياسُ نصُّ خبر لازمٍ؟ قلت: لو كان القياس نصَّ كتابٍ أو سنَّةٍ قيل في كل ما كان نصَّ كتابٍ هذا حكمُ الله، وفي كل ما كان نصَّ السُّنة هذا حكمُ رسول الله (ﷺ)، و لم نقل له: قياس."[١٠٧]

ويبيِّن الشافعي في باب الاستحسان أن "الخبر من الكتاب والسُّنة عين يتأخَّى معناه المجتهد ليصيبه، كما البيت يتأخاه من غاب عنه ليصيبه أو يقصده بالقياس،"[١٠٨]

---

[١٠٦] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٥٩.

[١٠٧] عند التأمل في هذا النص نجد أنَّه من غير المتصور أن يسأل خصم الشافعي "أفالقياس نص خبر لازم"، ثم يكون لهذا السؤال أهميةٌ عند الشافعي تقتضي الردَّ عليه، سوى ما نفهم منه من كون السؤال وارداً فيما يسمى بقياس الأصول. ودليل ذلك لاحقُ هذا النص وكون الخصم قد سأله: "وما الحجة في أن لهم أن يقيسوا على الظاهر، دون الباطن؟" انظر:
– الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٤٢-٢٤٣.

[١٠٨] المرجع السابق، ص٢٥٦.

نافياً في السياق نفسه صحةَ الاحتجاج بقياس الأصول "القياس الباطن" في رد الخبر، من حيث إن قياس الأصول لا يمكن أن يكون في نفسه خبراً ونصاً للشارع في مورد الخبر المخالف، فيجب أن يكون عين الخبر ظاهراً، لا اعتباراً باطناً مستوراً؛ محتجاً بأن ما ذكروه (أي: قياس الأصول) لا يمكن تسميته قياساً؛ لأن القياس "لا يكون إلاَّ على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلاَّ على عينٍ قائمةٍ تُطلَبُ بدلالةٍ يقصد بها إليها، أو تشبيهٍ على عين قائمة. وهذا يبيِّن أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر،"[١٠٩] لأن "القول بما استحسن شيء يُحدِثُه لا على مثالٍ سبَقَ."[١١٠]

ويبدو من عبارة الشافعي: "إذا خالف الاستحسان الخبر"، وفي عبارة أخرى له في موضع آخر –سيأتي– أنه يعترف بمعنى ما يسمَّى قياس الأصول في بعض الآثار القياسية، ولكنه لا يردّ به الخبر المخالف، بل يُقرُّ الاستفادةَ منه ويقصرُها في معرفة ما هو أصل وما هو استثناءٌ من خبر الشارع في بابٍ واحدٍ من الأحكام، فيكون الاستثناءُ غيرَ جاري القياس فيه، والأصلُ جاري القياسِ في النظائر، وهذا –باعتراف الشافعي– هو الوجه الثاني للقياس على سنن رسول الله (ﷺ).[١١١] فتراه يقول: "وأما القياس على سنن رسول الله[١١٢] فأصله وجهان:... الوجه الثاني: أن يكون أحلَّ لهم شيئاً جملةً، وحرَّم منه شيئاً بعينه، فيُحلّون الحلال بالجملة، ويحرّمون الشيء بعينه ولا يقيسون عليه: على الأقل الحرام؛ لأن الأكثر منه حلال، والقياس على الأكثر أولى أن يقاس عليه من الأقل، وكذلك إن حرَّم جملةً وأحلَّ بعضها، وكذلك إن فرض شيئاً وخصَّ

---

[١٠٩] المرجع السابق، ص٢٥٥-٢٥٦.

[١١٠] المرجع السابق، ص٤٠.

[١١١] أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله**، مرجع سابق، ص١٦٥-١٦٧ وما بعدها.

[١١٢] في تقييد هذا القياس بالسنن إشارة إلى مسألة رد الخبر بقياس الأصول، لكن الشافعي يرفض ردَّ الخبر، ويعترف بهذا القياس في أمر واحد، ألا وهو تمييز أصول الأحكام التي يقاس عليها من غيرها (الاستثنائي) الذي لا يقاس عليه.

رسول الله (ﷺ) التخفيفَ في بعضه؛"[١١٣] "وهكذا ما كان لرسول الله (ﷺ) من حكم عامٍّ بشيء، ثمَّ سنَّ فيه سنةً تفارق حكم العامّ."[١١٤]

ففي هذا النص يضع الشافعي معايير التمييز بين الخبر الذي يقاس عليه والذي لا يقاس عليه، ومن خلالها يمكن التعرف على الأحكام التي تضع الأسس لما يُعرف بـ"الأصول" في مركَّب "قياس الأصول". وهذه المعايير هي معيار الكثرة ضد القلة، فالكثير أصل بالنسبة إلى القليل، ومعيار الجملة ضد التعيين، فالجملة أصل بالنسبة إلى التعيين، ومعيار العزيمة ضد الرخصة والتخفيف، فالأولى أصل بالنسبة إلى الثانية، ومعيار العموم ضد الخصوص، فالعام أصل بالنسبة إلى الخاص. وبهذه المعايير يميز الأصل من الاستثناء، ويعرّف بمواطن جريان القياس من عدمه. ولعلَّه يرى بيعَ العرايا والسلَم وحديثَ التصرية من هذا الباب. يقول الشافعي: "قال: فاذكر منه وجهاً... تجمع فيه ما يقاس عليه ولا يقاس. فقلت له: قضى رسول الله (ﷺ) في المصرَّاة من الإبل والغنم إذا حلبها مشتريها إنْ أحبَّ أمسكها، وإن أحبَّ ردَّها وصاعاً من تمْرٍ. وقضى أن الخَراجَ بالضَّمَانِ... فقلنا بالقياس على حديث الخراج بالضمان... وقلنا في المصراة اتباعاً لأمر رسول الله (ﷺ)، و لم نقس عليه."[١١٥] وفي هذا اعتراف منه بأنه "ليس كل ما أتتْ به السننُ على ما يقتضيهِ القياسُ،"[١١٦] أو بعبارة أخرى: إن في السنن ما "عُدل بها عن سَنَن القياس،"[١١٧] ويُعدّ هذا خلافاً لمن أنكر أن يكون في السُّنة ما هو على خلاف القياس.[١١٨]

---

[١١٣] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٣٣-١٣٤.

[١١٤] المرجع السابق، ص٢٧٢.

[١١٥] المرجع السابق، ص٢٧٧-٢٧٨.

[١١٦] هذا من كلام: ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **الإبهاج بشرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م، ج٢، ص١٥.

[١١٧] هذا من اصطلاح: ابن السبكي، **جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٢١٨.

[١١٨] يقول ابن القيم: "ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس، وأن ما يُظن مخالفته للقياس فأحد الأمرين لازم فيه ولا بدَّ: إما أن يكون القياس فاسداً، أو أن يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونُه من الشرع." انظر:
- ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، مج١، ج٢، ص٣٠١.

والحاصل أن الشافعي لا يجد تعارضاً واختلافاً جوهرياً بين حديث التصرية وحديث الخراج بالضمان؛ ويرى أنه "يلزَمُ أهلَ العلم أن يُمضوا الخبرين على وجوههما ما وجدوا لإمضائهما وجهاً، ولا يعدُّونهما مختلفين وهما يحتملان أن يُمضَيا، وذلك إذا أمكن فيهما أن يُمضَيا معاً، أو وجد السبيلُ إلى إمضائهما و لم يكن منهما واحدٌ بأوجبَ من الآخر. ولا يُنسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجه يُمضيان معاً؛ إنَّما المختلف ما لم يُمضَ إلاَّ بسقوط غيره."[١١٩]

ولعلَّ دفاع ابن رشد عن مسلك القياس الباطن وصوابه من أقوى ما عثرت عليه من جواب على نقد الشافعي له. فقد دافع عن القياس الباطن المستند إلى المصالح والمقاصد، وحاول أن يثبت أن الشافعي وغيره من القيَّاسين، الذين لم يجاوزوا القياس الظاهر، وأنكروا الاستدلال المرسل والاستحسان؛ يلحظون الظواهر وما يستنبطون منها، دون المصالح والمقاصد؛ إذ وصَفَ القياسات الظاهرة، التي اعترف بها الشافعي دون غيرها بأنها مأخوذة من دلالات الألفاظ، ثم ادعى أن جميع ما يسميه أهل الصناعة الأصولية قياساً فارغٌ عن فعل القياس، وأنه صناعة ظاهرية بحتة.[١٢٠] ولعل القياس الباطن الذي رفضه الشافعي هو القياس الأصيل عند ابن رشد، فهو يقول في صدد الاستحسان والاستصلاح: "هذان إن أريد بهما نوعٌ من أنواع القياس جليٌ أو خفيٌ مما يجوز في الشرع على الجهة التي يجوّزه القائلون به، فهو على رأيهم أصل، وأمَّا إنْ لم يُرَدْ به ذلك فليس بأصلٍ"[١٢١]من أصول الفقه. وفي هذا دلالة على أن ابن رشد يخالف الشافعيَّ في تصوير معنى القياس، فما يسميه الشافعي بالقياس الظاهر يراه ابن رشد خارجاً عن حدّ القياس؛ بل يراه صناعةً ظاهريةً بحتةً، وما يراه الشافعي قياساً باطناً ومرفوضاً فهو القياسُ الأصلُ عنده.[١٢٢]

---

[١١٩] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٨٧.

[١٢٠] ابن رشد. **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، مرجع سابق، ص١٢٤ وما بعدها.

[١٢١] المرجع السابق، ص٩٨.

[١٢٢] المرجع السابق، ص٤٠.

خاتمة:

على الرغم من ظهور الشافعي بمظهر من يخالف مدرستي الآثار والرأي في بعض التأصيلات المتعلقة بالسُّنة، إلا أَنَّهُ قد جمعَ عيوناً من الْمَعينَيْنِ، واغْتَرَف غرفاً من الرَّافدَيْنِ، وزاد عليهما ما يلاحِم به بينهما، ويجعلهما نسيجاً واحداً أكْثَرَ تماسُكاً وانْسجاماً.[١٢٣] يقول القاضي عياض: "تمسك الشافعي بصحيح الآثار واستعملها، ثم أراهم أنَّ من الرأي ما يُحتاج إليه، وتنبني أحكام الشرع عليه، وأنَّه قياس على أصولها ومنتزَعٌ منها، وأراهم كيفية انتزاعها، والتعلق بعللها وتنبيهاتها. فعلم أصحاب الحديث أن صحيح الرأي فرع للأصل، وعلم أصحاب الرأي أنه لا فرع إلا بعد الأصل وأنَّه لا غنى عن تقديم السنن وصحيح الآثار أولاً."[١٢٤]

كان للإمام الشافعي إلمام واضح بمناهج العلماء وآراء المذاهب، أهَّله للقيام بالتمحيص والتأصيل والتجديد، وقد تميَّز الشافعي بإدراكه لمغازي قوله ومداليل عباراته، غير غافل عنها في تطبيقه وتفريعه، وهذه سمة قلَّما اتسم بها غيره؛ فقلما تجد بين العلماء من لم يخالف فرعُه أصلَه، أو لم ينكر أصلُه نسبةَ فرعِه.

وكان الشافعي رائد علماء الحديث في إيلائه السندَ الجانبَ الأكبر من الاهتمام في النقد الحديثي، دون المتن إلاّ في الخاصّ القليل، وذلك بأنْ يكون في الحديث ما لا يجوز أن يكون مثلُه (علة)، أو ما يخالفه ما هو أثبتُ وأكثرُ دلالاتٍ بالصدق منه (شذوذ).

لقد دار حوار علمي هادف بين الشافعي وكبار فقهاء المالكية والحنفية في بعض المعايير التي طرحتها المدرستان للنقد الفقهي للمتون، أبرزها: العرض على العمل،

---

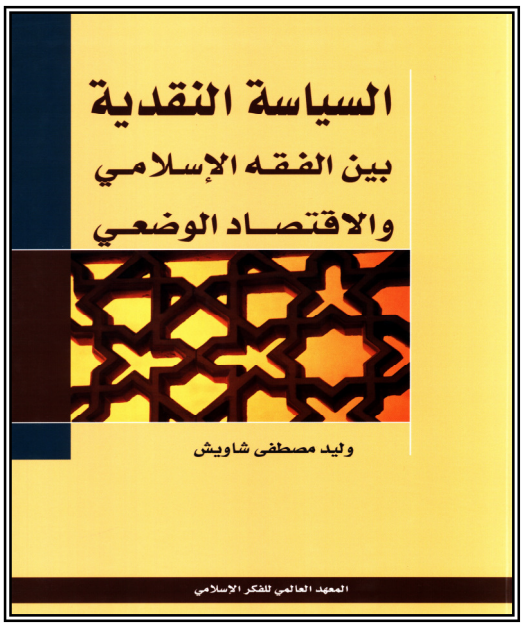
[١٢٣] الكوثري، محمد زاهد. **مقالات الكوثري**، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص٢١٩-٢٢٢. انظر أيضاً:
- العلواني، طه جابر. **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٤٣-٥٥.

[١٢٤] عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج١، ص٩٦-٩٧. انظر أيضاً:
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله**، مرجع سابق، ص٢١-٢٨.

وقياس الأصول. وقد أبرزت الدراسة موضع الخلاف والوفاق بين الآراء، فتبين أنَّ الشافعي لا ينازِع في تقديم العمل على خبر الواحد إذا كان عملاً مستمراً، تواترت حكايته عن العصر الأول، حتى وصل إلى مرتبة القطع واليقين، وأنه لا ينازِع في تقديم الأصول من الكتاب والسُّنة في مركب "قياس الأصول"، إذا كان ثمة اختلاف جوهري لا يمكن رفعه إلاَّ بسقوط الخبر؛ غير أنَّه نازَع أن يكون في التطبيقات التي أوردتها المدرستان ما يوجب سقوط الحديث، لإمكان أن يمضيا معاً دون سقوط الخبر.

ولعل من المناسب اقتصاص الآثار في هذا المجال؛ لإبراز خيوط المنهجية الأصولية والحديثية، وإلماع معالمها، لتكون منطلق تجديدٍ جادّ يعيد قواعد فنَّيْ الأصول والمصطلح إلى حالة التزاوج والتوافق، التي كانت قائمةً عند نشوئهما وتطور مباحثهما.

صدر حديثاً



السياسة النقدية

بين الفقه الإسلامي

والاقتصاد الوضعي

د. وليد مصطفى شاويش

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م

عدد الصفحات : ٥٢٠

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يقدم هذا الكتاب تصورًا للسياسة النقدية في إطارها الفقهي والأصولي، انطلاقاً من التصور الاقتصادي، والتنظيمات القانونية التي تحكم هذه السياسة، ثم يناقش هذه التنظيمات والتصورات في إطار الفقه الإسلامي وأصوله، ويبيّن معالم هذه السياسة وأصولها وأهدافها في نطاق الاقتصاد الإسلامي؛ ويوازن هذه المعالم والأهداف مع مقابلاتها في الاقتصاد الوضعي، مع التأكيد على اختلاف المضامين بين السياستين، وإن اتفقت العناوين في بعض الأحيان. ويوضِّح الكتاب أهمية السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي، ودورها في الوقاية من الأزمات المالية، فضلاً عن تقديم الحلول المناسبة التي يمكن أن يُستفاد منها في التعامل مع الأزمات المالية المعاصرة، على مستوى الفكر، والتشريع، والتطبيق الاقتصادي. ويقوم الكتاب بالتأصيل الفقهي لأدوات السياسة النقدية، ثم يضع الحدود والضوابط لها، ويرتب آلية العمل بتلك الأدوات وفق تلك الأصول؛ ويناقش الصيغ الاستثمارية والمشتقات المالية في الاقتصاد الوضعي، وآثارها في الاقتصاد الكلي، ويقترح البدائل الشرعية التي تتفوق بميزاتها الاقتصادية والتشريعية على مقابلاتها في الاقتصاد الوضعي، ثم تطبيق هذه البدائل في نطاق السياسة النقدية، وبيان كيفية إدارة هذه البدائل بما يحقق أهداف هذه السياسة.

إسهامُ الإمامِ الأشعريِّ في إرساء قواعد الحوار وتأسيس منهجيَّة المراجعة والتقويم: عرضٌ وتأصيل*

محمد الطاهر الميساوي**

الملخص

ينظر هذا البحث في بُعد مهمٍّ من الأبعاد الفكرية والمنهجية لتراث أبي الحسن الأشعري، من خلال التركيز على ما يمثل عنده أصولاً وقواعد، أسهم بها، تأسيسًا وتطويرًا، لنمط جديد من البحث والنظر في الحياة الفكرية الإسلامية، في مرحلة كانت منعطفًا مهمًّا – إن لم يكن حاسمًا – في النموِّ الثقافي والتطور التاريخي للحضارة الإسلامية، وفتح بها آفاقًا جديدة للحوار والمراجعة والنقد بين المدارس الكلامية، والتيارات الفكرية في المجتمع الإسلامي. كما يسعى البحث إلى ربط إسهام الأشعري موضوع النظر بهموم العقل المسلم في العصر الحديث، في سياق سعي المسلمين إلى التواصل الإيجابي: حوارًا فيما بينهم، مهما تباينت منازعهم الفكرية والمذهبية، ومع غيرهم ممن يفترق معهم في الدين وتجارب التاريخ وأطر الحضارة، وتجمعهم به وحدة الآصرة الإنسانية، ووحدة المصير التاريخي على الأرض التي يعيشون عليها.

الكلمات المفتاحية: الأشعري، الفكر، النظر، التأصيل، الحوار، النقد، المراجعة، علم الكلام، المعتزلة، الأشاعرة، أصحاب الحديث.

Abstract

This article looks into an important aspect of the intellectual and methodological contributions of Abu al-Hasan al-Ash'ari's, by focusing on the principles and rules to establish a new mode of reasoning in Muslim intellectual life. He did so at a crucial moment in the cultural development and historical evolution of Islamic civilization, thus opening new horizons for dialogue, evaluation and criticism among theological schools and intellectual movements in Muslim society. It also attempts to relate al-Ash'ari's contribution to the preoccupations of the Muslim mind in modern times as Muslims endeavor to engage, in dialogue amongst themselves and with others who differ with them in religious faith, historical experience and civilizational set-up, but are tied up with them by the bonds of human unity and common historical destiny on Earth.

Keywords: Al-Ash'ari, thought, reasoning, intellectual anchoring, dialogue, evaluation, criticism, Islamic theology, Mu'tazilites, Ash'arites, Traditionalists.

---

* قدم أصلُ هذا البحث في ملتقى للرابطة العالمية لخريجي الأزهر حول: "الإمام أبو الحسن الأشعرى: إمام أهل السنة والجماعة"، القاهرة: ٨-١١ مايو ٢٠١٠.

** أستاذ مشارك في قسم الفقه وأصوله، مدير تحرير مجلة "التجديد"- الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. البريد الإلكتروني: mmesawi@hotmail.com. تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٥/١٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٣/٢م.

مقدمة:

يحتلُّ الإمامُ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري في خريطة الفكر الإسلامي مكانةً يَغبطُهُ عليها الموافقُ، كما قد يحسدُه عليها المعاندُ، فهو الأبُ الروحي والفكري لمدرسة في الفهم والنظر والاستدلال، صبغت بطابعها قطاعاتٍ واسعة من فكر المسلمين وثقافتهم في مسائل فقه الاعتقاد، وقضايا فقه العمل، دون انحصار في مذهب بعينه. إلا أنَّ إبرازَ القيمةِ الذاتية لإسهامات الأشعري المنهجية والفكرية توارى، لغلبة اهتمام الدارسين بمآلات فكره، تركيزًا على بحث التطورات التي خضع لها منهجُه، والصياغات التي تمت لآرائه ورؤاه في المدرسة الأشعرية التي نَفَقَتْ مقولاتُها، وتنوَّعت مسالك تأثيرها، وتفاعلت بوارقُ أنظارها مع سائر مدارس الفكر الإسلامي.

ومع أهمية الدراسات الخاصة بتحليل البناء الفكري والمنهجي للكلام الأشعري، كما استوى عبر تلك التطورات والمآلات والصياغات، إلا أنه نجم عن ذلك قدرٌ من التهميش للأصل الذي تفرَّع عنه ذلك النسق. فأصبح يُنظر إلى الأشعريّ تبعًا للصور التي جرى بها تطويرُ أفكاره، وأُوِّلت بها مواقفُه على أيدي العلماء الذين جاؤوا من بعدُ وانتسبوا إليه، فحملوا لواء مذهبه، وفرَّعوا مسائله.

لذلك يحاول البحثُ النظرَ فيما وصلَنا من أعمال الأشعري؛ لاستجلاء إسهامه في التأسيس لقواعد الحوار مع المخالف، وإرساء منهج المراجعة والنقد والتقويم، بحثًا عن إطار مشترك للتفاهم، يمكن من خلاله تجاوزُ حالات الاستقطاب والتنافي إلى حالة من التعارف والتسالم الإيجابي بين الفرقاء من المذاهب المختلفة. وسيتبصّر البحثُ بالعرض والتحليل إسهام الأشعري في كيفيّة معالجته مشكلات الحياة وقضايا الواقع، استهداءً ببصائر الوحي، وارتكازًا على قواعد التوحيد، واستقداحًا لأنظار العقل، لإبراز إحدى خصائص الفكر العربي الإسلامي وسنن فعله، وحركته القائمة على مبدأ الاستيعاب والتأليف والتجاوز.[١]

---

[١] انظر في أهمية هذا المبدأ (وإن جاء ذلك عند الكلام على الدراسات اللغوية):
– المسدي، عبد السلام. **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط٣، ٢٠٠٩م، ص٣٣-٤٠.

فإذا وقفنا -عرضًا وتحليلاً- على ما قدَّمه الأشعريُّ في هذا الشأن المهمِّ من شؤون الفكر والحياة، قفَّيْنا عليه بما يتهيأ من يسير الفهم وقليل العلم، اجتهادًا لمزيد تأصيل، ووصلاً لإثارة علم السَّلَف بإشراقات علمِ بعض الخَلَف، همًّا متحد الوجهة، وقصدًا معلوم الغاية. ويبدو هذا المسلكُ مطلوبًا من أجل الإسهام في بلورة رؤية واضحة وناضجة في كيفية تواصل المسلم مع غيره ممن اختلف معه من إخوانه في الإسلام عقيدة وشرعة، أو ممن افترق معه في ذلك وجمعته به روابطُ شتى من الجوار المباشر المحدود إلى آصرة الإنسانية الشاملة الكبرى، مهما كان ذلك الاختلافُ وهذا الافتراقُ قريبًا أو بعيداً.

أولاً: مشكلات منهجية وتاريخية في دراسة التراث الفكري للأشعري

إنّ الباحثَ الساعيَ إلى فهمٍ موضوعي لتراث أبي الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤/٨٧٥-٩٣٩)[٢] وإدراكٍ دقيق لأفكاره وآرائه، بما هي نسقٌ متماسك البناء -في أصوله ومسائله ومنهجه ومقتضياته- تواجهُهُ مشكلاتٌ تاريخية وصعوباتٌ منهجية، يمكن إجمالها فيما يأتي:

- المسدي، عبد السلام. **مباحث تأسيسية في اللسانيات**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٠م، ص٢٦-٣٢.

[٢] اختلف المؤرخون في تاريخ ميلاد الأشعري ووفاته، وما أثبتناه هو الراجح. انظر في ذلك:

- ابن عساكر الدمشقي، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، نشره بعناية: حسام الدين القدسي. دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧هـ، ص٥٥-٥٦.
- ابن عساكر الدمشقي. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، نشره بعناية: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٦٥-٦٦.
- ابن فرحون المالكي، القاضي إبراهيم بن نور الدين. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنّان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٢٩٤.
- السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحي، القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط١، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م، ج٣، ص٣٥٢.
- غرابة، حمودة. **أبو الحسن الأشعري**، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص٦١، ٧٠.
- موسى، جلال محمد. **نشأة الأشعرية وتطورها**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص١٦٥، ١٦٩.
- الأشعري، أبو الحسن الأشعري. **الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، ط١، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ج١، ص١٣، ١٨، ٢٩، ٣٦-٣٧.

١. هناك غموضٌ وخلاف بين القدامى والمحدثين في الأسباب والدواعي التي أدت إلى "انخلاع" الأشعري عن الاعتزال، و"تحوله" إلى "موقف السلف"، وانبرائه للدفاع عنه، وإنشائه قولاً أو نهجًا جديدًا في الجدال مع أصحاب المقالات ومدافعتهم. ويمتد هذا الغموضُ والخلاف إلى أطوار حياته (بما في ذلك تاريخ ولادته ووفاته)، والمُدّة التي قضاها منضويًا في مدرسة المعتزلة، رافعًا لواءَها مع أعلامها، وخاصة مع أستاذه أبي علي الجبائي، وكذلك طبيعة العلاقة بينه وبين هذا الأخير: أهي مجردُ علاقةِ تلمذة وطلب ومنازع فكر، أم هي أيضًا علاقةٌ أسرية من نوع صلة الربيب بزوج أمه. ويزيد الأمرَ غموضًا وتعقيدًا ما نجم بين الدارسين قديمًا وحديثًا من تباين كبير، قد يبلغ حدَّ التناقض، في تفسير ما رُوي من وقائع وحكايات بشأن ذلك كله، وما إذا كان تحوله قد حصل فجأة أم تدريجاً.[٣]

٢. إن ما وصل إلينا مما نُسب للأشعري من مصنفات عديدة تتناول -كما يلوح من عناوينها- موضوعاتٍ متعددة، وقضايا متنوعة قليلٌ جدًّا؛ إنّه يغدو من غير اليسير التعويلُ عليه لاستخلاص صورة نهائية وإصدار أحكام قاطعة بشأن فكره وموقفه ومنهجه.[٤] ومهما أمكن اللجوءُ لتدارك النقص وسد الفراغ الناجمين عن ذلك، إلى تتبع

- Allard, Michel. *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth: Editions de l'Imprimerie Catholique, 1965, p27-30.

[٣] انظر في هذا مثلاً:

- ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري**، مرجع سابق، ص٣٨-٤٥ (نشرة القدسي)، ص٤٩-٥٤ (نشرة السقا).
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: جماعة من العلماء. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج١٥، ص٨٩.
- السبكي. **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٧-٣٤٩، ص٣٥٦-٣٥٨.
- غرابة. **أبو الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص٦٠-٦٦.
- موسى. **نشأة الأشعرية وتطورها**، مرجع سابق، ص١٦٥-١٧٥.
- بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٥م، ص٤٩٢-٥٠٢.
- الأشعري. **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ج١، ص٩-٣٧.
- الأشعري، الإمام أبو الحسن. **أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق: محمد السيد الجليند، الرياض: دار اللواء، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ص٧-١١.

[٤] راجع بشأن ما نسب للأشعري من مصنفات وما هناك من اختلاف حول عددها المصادرَ والمراجع الآتية:

ما نُقل عنه من أقوال، وإلى حمل كلامه في تآليفه الموجودة على ما تسمح به من محامل التأويل، فإن ذلك لن يعدوَ كونَه وجاً في التقريب لا تبلغ الجزم واليقين.

٣. أما الأمر الثالث والأخير –وهو نتيجة لما سبق ذكره– فهو أن مؤلفات الأشعري القليلة التي وصلت إلينا، نشب بشأنها اختلافُ الباحثين من أكثر من وجه. فمع الاتفاق على انتماء تلك المؤلفات إلى المرحلة الجديدة من حياته الفكرية؛ أي ما بعد تحوله عن الاعتزال من سنة ٣٠٠هـ أو قبلها حتى وفاته عام ٣٢٤هـ، إلاّ أن هناك اختلافاً في ما يمكن أن يُعدَّ منها ممثِّلاً للطور الأول من تلك المرحلة، فيكون ما فيه من أفكار وآراء مؤقَّتًا، وما يندرج في الطور الأخير لها بحيث يعبر عن آراء نهائية ومواقف ثابتة انتهى إليها الأشعري.[٥] ولا يقف ذلك الاختلاف عند هذا الحد، فمن الباحثين مَنْ نفى نسبةَ بعضها إلى الأشعري أصلاً، كما هو الحال بالنسبة لرسالة "الحث على البحث."[٦]

– ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري**، مرجع سابق، ص١٢٨–١٤٠ (نشرة القدسي)، ص١٢٩–١٣٩ (نشرة السقا).
– ابن فرحون. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، مرجع سابق، ص٢٩٣–٢٩٤.
– السبكي. **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٩–٣٦١.
– غرابة. **أبو الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص٦٠–٦٦.
– بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، مرجع سابق، ص٥٠٥–٥١٤.
– الأشعري. **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨–٩١.
- Allard. *Le Problème des attributs divins*, pp. 48-72.

[٥] وقد أدى عدمُ القطع في هذا الشأن ببعضهم إلى اعتقاد أنَّ الأشعري ذو وجهين: وجه عقلاني منجذب إلى المعتزلة ونهجُه النظر والتأويل، ووجه ظاهري منجذب إلى الحنابلة وأهل الحديث، وشأنه التمسك بحرفية النص والتحامي عن التأويل، وذلك بناءً على ما رأوه من اختلاف طريقته في بعض مصنفاته مثل: الإبانة والمقالات، وما قرره أتباعه بشأن مذهبه. انظر مثلاً:

- Wensinck, A.J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965 [1932]), p91-94.

وقارن بمقدسي:

- Makdisi, George. "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history" (Part I), *Studia Islamica XVIII* (Paris, 1963), p42-44.

[٦] ذهب بدوي ومقدسي إلى أن هذه الرسالة من وضع بعض متأخري الأشاعرة، احتجاجًا بأن الإشكالية التي تعالجها – الدفاع عن علم الكلام وإثبات مشروعيته – إشكالية متأخِّرٌ ظهورها عن زمان الأشعري. وترى فوقية حسين أنها لا يمكن أن تكون للأشعري بناءً على "تحليل الرسالة"، محيلة على كتاب لها بعنوان "كتب منسوبة للأشعري" لم نطلع عليه. انظر:

ومهما يكن من أمر، فإنَّ مما يثير التساؤل -عند النظر في ما كُتب في العصر الحديث عن مدارس الفكر العقدي الإسلامي وأعلامه- الندرةُ الكبيرة في الكتابات الخاصة بالأشعري، وخاصة في اللغة العربية، على الرغم من كونه يقف على رأس إحدى أهم تلك المدارس من حيث عمق الأثر، وسعة الانتشار في الفكر والثقافة الإسلاميين في الماضي والحاضر. فباستثناء دراسة الدكتور حمودة غرابة -على تطاول العهد بها- وما كتبته الدكتورة فوقية حسين بين يدي تحقيقها لكتاب "الإبانة"، لا يكاد المرء يعثر على دراسة مستقلة شاملة ممحضة لتحليل آرائه، ودراسة منهجه وبناء نسقه الفكري. وإنما يجري تناولُ الأشعري غالبًا في سياق دراسة المدرسة الأشعرية، والكيفيات التي جرى بها تطويرُ مقولاته ومنهجه من قبل أعلامها: الباقلاني والجويني والغزالي والرازي والآمدي.[٧]

- بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، مرجع سابق، ص٥٢١ وما قبلها.

- الأشعري. **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ج١، ص٧٢-٧٤.

Makdisi: "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history" (Part I), pp23-26.

وقد ساير ميشال ألاَّر الأبَ مكارثي في القبول بكون الرسالة المذكورة للأشعري.

- Allard: *Le Problème*, p51.

[٧] لا يعني هذا التقليلَ من أهمية ما كُتب عن الأشعري في الدراسات العامة غير المخصصة له، وخاصة ما كتبه كل من الأستاذين: أحمد محمود صبحي وجلال موسى. كما ننبه إلى أن الدكتور الفيومي خصص جزءًا من مجموعته عن الفرق الإسلامية للأشعري بعنوان: "شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري: فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي"، إلا أنه بالرغم من المادة الغزيرة للكتاب، فإن المنحى التحليلي والنقدي فيه ضعيف، فهو إلى كونه تلخيصًا لكلام الأشعري (وخاصة في كتابه مقالات الإسلاميين) أقربُ منه إلى التحليل والنقد، فضلاً عن النقول الطويلة التي تبلغ صفحات عديدة في بعض الأحيان. كما يشكو الكتاب من اضطراب منهجي في ترتيب أبوابه وفصوله، فمثلاً ترجم المؤلف الفصل الثاني من الباب الخامس بعنوان: "منهج الإمام الأشعري"، ثم أتبعه بباب عنونه بـ: "منهج الإمام الأشعري." انظر:

- الفيومي، محمد إبراهيم. **تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني**، الكتاب الخامس: شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

ويجب التنويه هنا بالدراسة الشاملة والعميقة للمستشرق (جيماريه) عن المنهج الفكري للأشعري وآرائه في المسائل الرئيسة لعلم الكلام، كما تجدر الإشارة إلى الدراسات الرصينة للمستشرق الأمريكي (فرانك) حول جوانب مختلفة من فكر الأشعري. انظر:

- Gimaret, Daniel. *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris: Les Editions du Cerf, 2007 [1990].

- Frank, Richard M. *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari*, Hampshire/Burlington: Ashgate, 2007, and *Classical Islamic Theology: The Ash'arites*, Hampshire/Burlington: Ashgate, 2008.

ولا يفوتنا أن نلاحظ بِحَيْرةٍ أنَّ أحد أهم الأعمال الرائدة وذات الطابع الشمولي في دراسة مرحلة النشأة والتكوين للفكر الفلسفي عند المسلمين، لم يخصص مصنفه الدكتور النشار رحمه الله -ولو مبحثًا من فصل- لعرض فكر الأشعري ومنهجه، وموقفه بشأن المسائل الكلامية التي ناقشها في الجزء الأول من كتابه، مع أنه خصَّ كلاً من واصل بن عطاء والعلاف والنظّام ومعمر بن عباد السلمي بفصل مستقل. ولو أنَّه فعل ذلك لسدّ فراغًا كبيرًا في الدراسات الخاصة بالأشعري، لا سيّما أنّ المنهج الذي سلكه في كتابه الرائد -جمعًا بين التأريخ والتحليل والتركيب- من شأنه أن يقود إلى أحكام وطيدة ونتائج طريفة.[٨]

ومهما كانت الصعوبات التي تواجه الدارس لفكر الأشعري على النحو الذي عرضنا، فإن لدينا مصدرًا مهمًّا جمع فيه مصنفُه ابن فورك -على حد قوله- ما تفرق في كتب الأشعري من أصول مذهبه "وما تُبنى عليه أدلتُه وحججُه على المخالفين" مما "يوجد منها منصوصًا له، وما لا يوجد منصوصًا له"، مما أجاب فيه صاحبُ المصدر المشار إليه "على حسب ما يليق" بأصول الأشعري وقواعده.[٩] ويمكن -بانضمام ما دَوَّنه ابنُ فورك من أقوال الأشعري وما خرَّجه هو على أصوله إلى ما في المصنفات القليلة الموجودة بين أيدينا- التغلبُ على تلك الصعوبات على نحو يمكن الاطمئنان إليه.

[٨] وفضلاً عن ذلك خص النشار عددًا من رموز المدارس العقدية المختلفة أمثال: الجعد بن درهم، وعمرو بن عبيد، وغيلان الدمشقي، ومقاتل بن سليمان، ومحمد بن كرام، ومعبد الجهني، بأعداد من الصفحات، كما خص فرقًا عديدة بمثل ذلك. وقد تتبعتُ مواضع ذِكر الأشعري في الجزء الأول من الكتاب الذي عُرضت فيه الآراء العقدية والمواقف الفكرية المختلفة، فما بدا الأشعري خلالها إلا مؤرخاً أمد المؤلف بمادة غزيرة لبحثه، حتى إنه وصفه بأنه "مؤرخ العقائد الإسلامية" و"مؤرخ المعتزلة". انظر:

- النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار السلام، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج١، ص٣٦٩، ٤٧٩.

بل إن المؤلف في هذا الجزء الأساسي من كتابه لم يستخدم من مصنفات الأشعري التي وصلت إلينا إلا كتاب "مقالات الإسلامين" مصدرًا أساسيًّا لمعرفة المذاهب والمقالات. ولأن الكتاب خضع للمراجعة في طبعاته المختلفة في حياة المؤلف، فضلاً عن أننا لا نعلم أن للنشار دراسة مستقلة خاصة بالأشعري، فإننا نقف في حيرة حقيقية إزاء هذا النقص في مثل هذا العمل الرائد، خاصة وأن أبا الحسن الأشعري لا يمكن تجاوزه عند النظر في المرحلة التأسيسية لعلم الكلام، على الأقل في نهاياتها.

[٩] ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧م، ص٩.

ومع أنّ غرضنا هنا ليس إجراء بحث شامل في المناحي المختلفة لفكر الأشعري، فإن ما سبق قوله ضروريٌّ لكبح أيِّ شعور أو ادعاء بإمكان بلوغ نتائج قطعية، أو إصدار أحكام نهائية في هذا الجانب أو ذاك من ذلكم الفكر. على أن مما يخفف من أثر الصعوبات المذكورة، أن هذا البحث لا يتجشم دراسةَ الجوانب الدقيقة من فكر الأشعري التي تتطلب من غزارة المادة ما يقتضي التعاملُ معه فحصًا نقديًّا، وتحليلاً تاريخيًّا صارمين. فالذي يروم الإسهامَ به هو تصويب النظر إلى الناظم المنهجي الكلّي لفكر الأشعري، بغية استجلاء إسهامه في تأسيس قواعد الحوار مع المخالف، وإرساء منهج المراجعة والنقد والتقويم في الفكر الإسلامي، مما يمثل سعيًا قاصدًا للبحث عن مهاد ييسر تجاوزَ أوضاع التوتر والاستقطاب والتنافي، إلى حالة من التواصل والتفاهم والتكامل.

ويحسن أن نسلك موضوعنا هذا في سياق يسمح بالتبصُّر بمغزى عمل الأشعري من أفق المسيرة التاريخية للفكر الإسلامي، في كيفيّة معالجته مشكلات الفكر وقضايا الحياة، قدحًا لزناد العقل واستهداءً ببصائر الوحي، وصدورًا عن مرجعية التوحيد، وذلك بحسبان أن ما نهض له الأشعري مما سنحاول الوقوفَ على بعض جوانبه فيما يأتي، إنما هو تعبيرٌ عن أو تجسيد لإحدى خصائص الفكر الإسلامي في سنن فعله، وتشعبات حركته وقاصد وجهته، قيامًا بمنطق الاستيعاب والتأليف والتجاوز، وهي خصلةٌ تستمد روحَها ووظيفيتها من قاعدة الهيمنة والتصديق التي أصَّلها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ (المائدة: ٤٨).

وسيتبين أن ما أنجزه الشافعي في القرن الثاني على صعيد أصول الفقه، ومنهجية التشريع التي تنظم عملية استنباط أحكام الفقه العملية، وتنزيلها على الوقائع يندرج –هو وما سيقوم به الأشعريُّ من بعد– في سياق واحد من هذه النزعة الأصيلة في الفكر الإسلامي. وهذا يقتضي التعريجَ على طرف من عمل الشافعي، ليستوي مساقُ الكلام متواشج العناصر، متصل الحجة، غير غافل عن منطق التاريخ الذي انصهر به "المجالُ الدلالي" والتفكير الأصولي الكلي ذو الطابع التوليدي، وما يسنده من "مبدأ

استغراق الشمول المعرفي" الذي نشأت عليه ونمت متواشجةً ومتوالجة العلومُ التي عرفها المجال الحضاري العربي الإسلامي.[١٠]

ثانياً: من الشافعي إلى الأشعري: في أفق التأسيس العقلي لمرجعية الوحي العليا

يحتل الإمام الشافعي موقعًا مرموقًا في الحركة العلمية التي شهدها القرن الهجري الثاني على مستوى التأسيس المنهجي للفكر التشريعي الإسلامي، فروعًا وأصولاً، فهو بحق صاحب "مقاربة جديدة لمسألة العقل والنقل، التي اختلفت بشأنها الأنظار مطالعَ القرن الثاني؛ إبان اشتداد الدعوات وصراعات الاتجاهات والأحزاب".[١١] فعندما كان الشافعي -في كتاب "الرسالة" وفي غيره من تآليفه- يمهِّد القواعدَ ويوطِّد الأصولَ للفهم عن الكتاب والسنة وضبط منهج استنباط الأحكام، فإنه كان ينهض بعملية تركيبية شاملة لتجاوز حالة التناظر والاستقطاب التي كادت تستفحل بين مَنْ سُمُّوا أهلَ الحديث ومَنْ سُمُّوا أهلَ الرأي.[١٢] ومن ثم فإن المغزى التاريخي والمنهجي لما قام به، لا يكمن في كونه تعبيرًا عن منزع تلفيقي يهدف إلى تكبيل القياس عن "طريق

---

[١٠] استخدم الدكتور المسدي مصطلحات مثل "الشمول المعرفي" و"التضافر المعرفي" و"التضافر المنهجي" في مقابل عبارة "interdisciplinary approach"، وهي مصطلحات موفقة وذات منزع تأصيلي واضح. انظر:
- المسدي، عبد السلام. "الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون"، ضمن كتاب **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م، ص١٠٧-١١٨.
- المسدي، عبد السلام. **الأدب وخطاب النقد**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٤م، ص٧-٢٨.
- المسدي. **مباحث تأسيسية في اللسانيات**، مرجع سابق، ص٣٨. وانظر مفهوم "المجال الدلالي" وأبعاده المعرفية والمنهجية في دراسة الفكر الإسلامي، تطبيقًا لمبدأ التضافر المعرفي في:
- عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، د.ت.، ص٢٣٧-٤٢٠.

[١١] السيد، رضوان. "الشافعي والرسالة: دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام" (القسم الأول)، **مجلة الاجتهاد**، ع٨، س٣، بيروت: دار الاجتهاد، ١٩٩٠م، ص٦٧. وقارن بحلاق، "هل كان الشافعي المهندس الرئيس لعلم أصول الفقه؟" (بالإنجليزية) ضمن كتابه:

- Hallaq, Wael B. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Hampshire/Burlington: Ashgate, 1994.

[١٢] السيد. **الشافعي والرسالة: دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٧٤.

التوسيع من دائرة النصوص" بتوسيع نطاق السنة كما زعم بعض الكتاب،[١٣] ولا في كونه مجردَ "انتصار للرسول العربي القرشي الهاشمي" كما يرى آخر.[١٤]

إن ما أنجزه الشافعي أهمُّ وأبعدُ مغزًى من هذه التفسيرات والتأويلات، وبخاصّة إذا ما نظرنا إليه في سياق تاريخ المسلمين في عهده وقبله وبعده، وفي ضوء نظرة معاصريه إليه. لقد شهد مجتمعُ المسلمين في النصف الثاني من القرن الأول، وخلال القرنين: والثاني والثالث للهجرة انقسامات كثيرة شاء الله له أن يشهدها، وتلك سنةٌ يبدو أن المجتمعات الإنسانية لا يمكن أن تفلت منها بأي حال من الأحوال، حتى لو تأسست على مرجعية الوحي العليا، فهي وجهٌ من وجوه الابتلاء التي قدرها الله سبحانه امتحانًا لعباده. كما أن ممارسات المسلمين وأعرافَهم –مهما استندت إلى أصل من سنن الرسول ﷺ– فإنه مصيبُها ما تجري به صروفُ الزمن، وما يحملهُ التاريخ وتفاعلُ أوضاع المجتمع من تبدُّل وتحوُّل. ولا شكَّ في أن هذه الأمور كانت حاضرةً لدى الشافعي وهو يقرأ تاريخَ المسلمين خلال قرنين من الزمان أو أقل قليلاً، ويتنقل بين أمصارهم ويلتقي بعلمائهم ويناظرهم.[١٥]

ومهما يكن إدراكُ الشافعي ومعاصريه لذلك، فإنه حقيقةٌ ألقت بظلالها فيما بين أيدينا من تراثه العلمي، مما ليس من غرض هذا المقال الكلامُ عليه. وإنما غايتنا هنا – تمهيدًا للحديث عن إسهام الأشعري في مجال آخر من مجالات الفكر الإسلامي– أن نبرز المغزى الفكري والتاريخي، والأهمية المنهجية لجهد الشافعي، كما نضج وتكامل في سائر كتبه،

---

[١٣] أبو زيد، نصر حامد. "الإيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي"، **مجلة الاجتهاد**، ع٩، س٣، بيروت: دار الاجتهاد، ١٩٩٠م، ص٨٧.

[١٤] ذويب، حمادي. **السنة بين الأصول والتاريخ**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م، ص٧٨. وانظر مراجعة لهذا الكتاب في:
– الهنداوي، حسن إبراهيم. "السنة بين الأصول والتاريخ"، **مجلة التجديد**، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، ع١٩، س١٠، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٢٠٧–٢٢٦. وانظر صنفًا آخر من هذه الآراء في:
– أوزون، زكريا. **جناية الشافعي: تخليص الأمة من فقه الأئمة**، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥م، ص٦١–١٠١.

[١٥] انظر مناظراته لمحمد بن الحسن الشيباني وبشر المريسي بين يدي هارون الرشيد في:
– الأصفهاني، أبو نعيم. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ج٩، ص٨٠–٨١، ص٩٠–٩٨ على التوالي.

وخاصة تلك التي يمثل الهمُّ المنهجي والمنحى التأصيلي الغرضَ الرئيس فيها، وذلك من خلال رؤية بعض العلماء المعاصرين له من أهل الحديث خاصة، فأثبتوها شهادةً لا شك في أنها صادرةٌ عن إدراك عميق للأبعاد والآثار التي كانت لجهد الشافعي ونهجه في التعامل مع قضايا السنة وفقه الشريعة. ودون الاستطراد بعرض ما يمكن عدُّه منهجًا جدليًّا حدد طبيعة ما قام به الإمام الشافعي من عمل تركيبي، لا يفوت فطنةَ الدارس لتراثه العلمي إدراكُه، فإن ما سنسوقه من شهادات كفيلٌ بإبراز ما نريد التنبيهَ إليه.

رُوي عن أحمد بن حنبل أنه قال: "قدم علينا نعيم بن حماد وحثنا على طلب المسند، فلما قدم علينا الشافعي وضعنا على المحجة البيضاء،"[١٦] وكأنما يشير بذلك إلى ما أدخله الشافعي من أساليب في فهم السُّنة، وما سلكه من طرق في الدفاع عنها، قوامها قدح زناد الفكر وشحذ طاقة العقل نظرًا وتفهمًا واستدلالاً، كما يلاحظ أيُّ قارئ لكتاب الرسالة أو كتاب اختلاف الحديث مثلاً. وهو ما يبدو جليًّا في كلام الحُميدي: "كنا نريد أن نرد على أصحاب الرأي، فلم نُحْسِن كيف نردُّ عليهم، حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا."[١٧]

ولقد شهد بعضُهم لمقدرة الشافعي على الجدل والمناظرة فقال: "لو أن الشافعي ناظر على هذا العمود الذي من حجارة أنه من خشب لغلب في اقتداره على المناظرة."[١٨] وقال ابن عبد الحكم: "ما رأيتُ الشافعي يناظر أحدًا إلا رحمتُه، ولو رأيتَ الشافعي يُناظرك لظننت أنه سبعٌ يأكلك، وهو الذي علَّم الناسَ الحجج."[١٩] وعبَّر ابن أبي الجارود[٢٠] عن الأهمية المنهجية لعمل الشافعي بصورة أكثر دقة فقال: "كنا نتحدث نحن وأصحابُنا من أهل

---

[١٦] الأصفهاني. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مرجع سابق، ج٩، ص١٠٨.

[١٧] المرجع السابق، ص١٠٣. والحميدي هو أبو بكر عبدالله بن الزبير القرشي الحُمَيدي المكي، المحدث، صاحب. "المسند" توُفِّيَ سنة ٢١٩هـ.

[١٨] المرجع السابق، ص١١٠-١١١. وقائل هذا الكلام هو هارون بن سعيد.

[١٩] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج١٠، ص٤٩-٥٠.

[٢٠] هو أبو الوليد موسى بن أبي الجارود المكي، كان فقيهًا من أصحاب الشافعي، وأقام بمكة يفتي الناس على مذهبه. روى كتاب الأمالى عن الشافعى، وكان المرجع إليه عند اختلاف الرواية عن الشافعي.

مكة أن الشافعي أخذ كتبَ ابن جريج (فقيه مكة) عن أربعة أنفس... وانتهت رياسةُ الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، فرحل إليه ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسةُ الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن جملاً... فاجتمع له علمُ أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرَّف في ذلك حتى أصَّل الأصولَ وقَعَّد القواعد."[٢١]

كان الشافعي –من دون شك– يعي منزلةَ النص الإسلامي؛ قرآنًا وسنة، في حياة المسلمين وتاريخهم، فهو "الجذر الذي قامت عليه الجماعة الإسلامية، وتأسست في رحابه الأمة،"[٢٢] مهما كانت الاختلافاتُ والصراعات التي جرت بينهم. وإذ هو "يؤصل ويركّب"، فإنما كان من مقاصده الأساسية أن تستوي منظومةُ أصول الأحكام ومصادرها متراتبة متواشجة، بحيث تكون الأمةُ على بصيرة من أسس المشروعية، التي تستند إليها أفعالها وأنماط سلوكها وعلاقاتها في التاريخ. فإن في تأسيس الشافعي لحجّيَّة الحديث عامة، وخبر الآحاد خاصة، تأسيسًا لحاكمية النص على التاريخ، مهما كان التاريخ حافلاً بالصور الرائعة المضيئة من سيرة الأئمة الأولين من الصحابة والخلفاء الراشدين، وغيرهم صالحي المسلمين.

فالنموذج القياسي الملزِم هو النموذج النبوي، كما نتبين ملامِحَه وتوجهاته وأبعاده من سيرة الرسول الله ﷺ وسننه وأخباره. وهكذا فإن رسالة الشافعي إلى مَنْ ناظرهم وجادلهم من العلماء و"أهل الكلام" –الذين يكثر ذكرهم في الرسالة خاصة– وإلى غيرهم من أجيال الأمة، هي أن ذلك النموذج هو وحده العيار على عملهم وسننهم وأعرافهم واجتهاداتهم، ومن ثم فهو الحاكم على تاريخهم مهما استقامت وجهتُه، ناهيك به حين ينحرف ويزيغ عن الجادة.

ذلكم باختصار هو المغزى الكبير الذي ينطوي عليه العملُ التركيبي الذي قام به الشافعي على مستوى التأسيس لمنهج النظر في الأحكام الشرعية أو الفقه الأصغر،[٢٣] وسيجد

[٢١] العسقلاني، ابن حجر. **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٧٢-٧٣. وقد أورد الشيخ أحمد شاكر هذا النص في:
– الشافعي. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩م، فاتحة تقديمه المطول للكتاب، ص٧.

[٢٢] السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت: دار اقرأ، ط١، ١٩٨٤م، ص١١.

[٢٣] انظر في تفصيل ما سبق عن الشافعي:

ذلك المغزى اتصالَه واكتماله فيما سينتهض له في نهاية القرن الثالث والربع الأول من الرابع الهجريين أبو الحسن الأشعري بالنسبة لأصول النظر في مسائل العقيدة أو الفقه الأكبر. ولذلك يمكن -وفاقًا لما قرره النشار- أن يُعد الأشعري نتاجًا للنهج الأصولي الذي بدأه الشافعي،[٢٤] ولكنه نتاجٌ ذو طابع منهجي خاص، وسمات فكرية أصيلة، تنأى به عن أن يكون نسخة لسابقيه فحسب.

ثالثاً: الأشعري والتأسيس الخُلُقي والفكري للحوار والمراجعة والنقد

١. في مفترق الطرق:

في كنف مدرسة المعتزلة بالبصرة، سطع نجمُ أبي الحسن الأشعري نظَّارًا جَدِلاً، وتلميذًا مقدَّمًا لشيخها أبي علي الجبّائي، حملَ لواءها ونافح عنها، وقرر مقولاتها أمدًا من الدهر. وبالبصرة انتصب ثائرًا على أهل الاعتزال، ناقضًا أصولهم، ومفسدًا حججهم، ومعلنًا ولاءه ونصرته لنهج أهل السنة والجماعة، كما عبّر عنه الإمام أحمد بن حنبل.[٢٥]

وإلى بغداد -حيث كانت السيادةُ للحنابلة وأهل الحديث- جاء الأشعريُّ مبشِّرًا بنهجه الجديد، ومسخِّرًا ما سبق أن اكتسبه من مهارات في الجدل والحجاج والمناظرة، أداةً لخدمة عقائد السلف ومناضلة مناوئيهم. روى ابن أبي يعلى بسنده: "لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البربهاري، فجعل يقول: رددتُ على الجبّائي، وعلى أبي هاشم، ونقضتُ عليهم، وعلى اليهود والنصارى والمجوس، وقلت لهم وقالوا، وأكثر الكلامَ في ذلك. فلما سكت، قال البربهاري: ما أدري مما قلت قليلاً ولا كثيرًا، ولا

- الميساوي، محمد الطاهر. "منهجية الإمام الشافعي الكلامية في إثبات حجية خبر الواحد: قراءة معرفية تاريخية" (قيد النشر)، **مجلة العلوم الإنسانية**، كلية الآداب بجامعة البحرين.

[٢٤] النشار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٤.

[٢٥] عن حكاية الصورة "الاستعراضية" لإعلان الأشعري "انخلاعه" من عقائد الاعتزال ومقولاته كما ينخلع المرء من ثوبه. انظر:

- ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري**، مرجع سابق، ص٣٩ (نشرة القدسي)، وص٥٠ (نشرة السقا).
- السبكي. **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٧-٣٤٨.

نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. قال [الراوي أبو عبد الله الْحُمراني]: فخرج [الأشعري] من عنده، وصنف الإبانة، فلم يقبله منه!"[٢٦]

ولا غرابةَ في هذا الموقف الذي وقفه شيخُ الحنابلة البربهاري من الأشعري، فهو استعادةٌ لموقف الإمام أحمد الذي هجر الحارثَ بن أسد المحاسبي على الرغم من بكائه عند سماع بعض مواعظه؛ لأنه "تكلم في شيء من الكلام"، فاختفى المحاسبيُّ "في دار ببغداد ومات فيها، و لم يُصلِّ عليه إلا أربعةُ نفر."[٢٧] وموقف البربهاري يتسق مع ما يبدو موقفًا عامًّا للحنابلة وعامة أهل الحديث من الأشعري، على الرغم من إعلانه "التوبةَ من الاعتزال"، بل ربما كان هو الأصل لذلك الموقف العام الذي نستشفه من كلام ابن الجوزي، الذي يقول في خلال ترجمته: "وتشاغل [الأشعري] بالكلام، وكان على مذهب المعتزلة زمانًا طويلاً، ثم عنَّ له مخالفتُهم، وأظهر مقالةً خبطت عقائدَ الناس وأوجبت الفتنَ المتصلة... وما زال منذ أظهر هذا خائفًا على نفسه لخلافه أهلَ السنة، حتى إنه استجار بدار أبي الحسن التميمي حذرًا من القتل."[٢٨]

[٢٦] الفراء، أبو الحسن محمد بن أبي يعلى. **طبقات الحنابلة**، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمائة عام على تأسيس المملكة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج٣، ص٣٧. والبربهاري هو أبو محمد الحسن بن علي، وهو – كما وصفه ابن أبي يعلى (ص٣٦)– "شيخ الطائفة [الحنابلة] في وقته، ومتقدِّمُها في الإنكار على أهل البدع". توفِّيَ سنة ٣٢٩هـ. وننبه هنا إلى تكلّف بعضِ الكتّاب وتعسّفهم لإثبات كون الأشعري على النهج الذي هم عليه، فيقررون أن كتاب "الإبانة" آخرُ مؤلفات الأشعري، وأنه جرى فيه على "طريقة السلف"، ولا يكلفون أنفسَهم عناء سوق أي دليل على ذلك من المصادر التاريخية أو من غيرها. ولا حاجةَ إلى ذكر النتائج التي يراد ترتيبُها على ذلك، من رفضٍ لعلم الكلام، وإدانة من اشتغل به من العلماء بكونهم فارقوا النهج السلفي للأشعري! انظر –مثلاً– ما كتبه بشير عيون في مقدمته لكتاب "الإبانة":
– الأشعري، أبو الحسن الأشعري. **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط وتقديم بشير عيون، دمشق: مكتبة دار البيان، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٤. وما كتبه الجنيدي في تقديمه لرسالة الثغر في:
– الأشعري، الإمام أبو الحسن. **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص١٠. على أن القول بأن "كتاب الإبانة" هو آخر مؤلفات الأشعري قد سبق إليه ابنُ تيمية متابعةً لأبي بكر السمعاني (المتوفَّى عام ٥١٠هـ). انظر:
– ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: جماعة من الباحثين، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ، ج١، ص١٣٥–١٣٦.

[٢٧] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن على بن ثابت. **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٩، ١٠٩–١١٠.

[٢٨] ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج١٤، ص٢٩.

إن مَنْ يقصدهم ابنُ الجوزي بأهل السنة هم الحنابلة ومَنْ سار على طريقتهم من أهل الحديث. ولكن السؤال الذي يثور هنا هو: ما الفتن التي سبَّبها الأشعري فخبطت عقائدَ الناس وجرَّت عليه الخوفَ على نفسه من القتل، وألجأته إلى الاستجارة بدار التميمي؟ لا نجد عند ابن الجوزي بيانًا لما "ارتكبه" الأشعري مما عدَّه هو فتنةً شوشت العقائد، ولا ذكرًا لأية وقائع كانت مظهرًا لذلك. إلا أنه ذكر في معرض حديثه عما حصل سنة ٤٤٥هـ من فتن بين السنة والشيعة بنيسابور التي جرى فيها إعلانُ لعن الأشعري من على المنابر ما قاله السلطان طغرلبك: "الأشعري عندي مبتدِع يزيد على المعتزلة."[٢٩] وهكذا لا يبقى من احتمال لفهم ما يعنيه ابنُ الجوزي بالفتنة التي "خبطت عقائد الناس" إلا ما جاء به الأشعريُّ من طريقة في فهم مسائل العقيدة والدفاع عنها، توسلاً بمنهج قائم على الحجاج العقلي والبرهان المنطقي.

لقد وصلت أوضاعُ المسلمين في زمن الأشعري إلى حالة من الضعف والاختلال أصابت في العمق سلطةَ الخلافة في بغداد، فنجم عن ذلك ظهورُ عدة دويلات يسعى أصحابُها إلى ترسيخ سلطانهم وتوطيد شرعيتهم باستغلال رمزية الخلافة جهدَ مستطاعهم وقدر إمكانهم.[٣٠] وصاحَبَ ذلك بل سبقه –وربما عضده أيضًا– انقسامٌ عقدي وتفرقٌ فكري ساده تنازعٌ حاد وتطاحن شديد بين أصحاب المقالات والمذاهب المختلفة،[٣١] مما صوّره تصويرًا دقيقًا الأشعريُّ في كتاب "المقالات" والملطيُّ في كتاب "التنبيه."[٣٢]

---

[٢٩] المرجع السابق، ج١٥، ص٣٤٠.

[٣٠] الأشعري. **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠. وانظر ما ذكره الطبري من أحداث تنم عن ذلك خاصة في الجزأين التاسع والعاشر من تاريخه:

– الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

[٣١] المرجع السابق، ص٢٠–٢٧. وقارن بذلك:

– غرابة. **أبو الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص١١–٥٩.

– الفيومي. **شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص١١–٤٩.

[٣٢] الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م. انظر أيضاً:

– الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد. **كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق: ديد رينغ، بيروت: منشورات المعهد الألماني للأبحاث، ط١، ٢٠٠٩م.

وقد أدى ذلك التفرقُ والتنازع إلى حالة من الاستقطاب في تقرير مسائل الاعتقاد، استقطابًا بلغ مداه ما بين نهجٍ تأويليٍّ جانح، أسرف في التعويل على العقل، والركون إلى أحكامه، والاعتداد بمقولاته، وكان المعتزلةُ هُمْ دعاته وحاملي رايته، ونهجٍ ظاهري جامد أوغل في التمسك بحرفية النصوص وظواهرها، وكان حداتُه والمتولون له مَنْ انتسبوا إلى مذهب السلف من الحنابلة، ومَنْ نحا نحوهم من أصحاب الحديث من سموا بالحشوية. وما بين النهجين مواقفُ تتفاوت قربًا وبعدًا من هذا الطرف أو ذاك. وربما كانت مسألةُ خلق القرآن وما اتصل بها، أو انبنى عليها من قول في صفة الكلام وغيرها من الصفات أكبرَ مظهر تجسدت فيه تلك الحالةُ من الاستقطاب والتدابر.[٣٣]

٢. في سبيل التأليف والتركيب:

لا ريبَ في أنَّ ذلك الانقسام على مستوى العَقْد والنظر كانت له آثارٌ ومظاهرُ في سلوك الأفراد والمجموعات وعلاقاتهم، مما يمكن عدُّه حالة من "التترس" ينغلق فيها كلٌّ فريق على مقرراته، ويسدُّ كلَّ منافذ التواصل مع مخالفيه، وإن فُتحت تلكم المنافذُ فلأجل دعاية كلٍّ لما هو عليه، بوصفه هو الحق الذي لا مندوحةَ من الخضوع إليه، وما سواه هو الباطل الذي لا نجاةَ بالبقاء عليه. ولا ريبَ أيضًا أن مثل هذا الوضع لم يكن الأشعريُّ ولا غيره مِمَّنْ يهمهم حالُ الأمة، ويشغلهم مستقبلُ جامعتها الإسلامية ليستريح إليه؛ فطريقةُ المعتزلة وما راموه من تأويل بلغ حدَّ التعطيل قد تؤدي إلى التشرذم والدمار، وطريقة الظاهرية والحشوية وما أسرفوا به من حرفية ورطوا بها في التشبيه قد تؤدي إلى الجمود والانهيار. وحرصًا على الملة وإشفاقًا على الأمة، انبرى الأشعري بحثًا عن سبيل يزول بها البين، ونهج يرتفع به الشقاق، و"مذهب وسط يوحِّد القلوبَ ويعيد الوحدةَ إلى الصفوف

---

[٣٣] جدعان، فهمي. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٩م، ص١٩-٢٠. هذا طبعًا إلى ما كان من وجود كبير لأصحاب الديانات والنحل الأخرى غير الإسلام بفرقها المختلفة. وما كانوا يوردونه على المسلمين من اعتراضات وانتقادات تمس فروعَ الإسلام كما تمس أصوله. انظر:
- المرجع السابق، ص٢١-٢٣.

مع احترام النص والعقل معا،"[٣٤] فيكون الإصلاح بين الفريقين "بإرجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل."[٣٥]

و لم يكن هناك من طريق لبلوغ تلك الغاية إلا السعي لإرساء قواعد تُيَسِّرُ التواصلَ والتحاورَ والتفاهم، فيتحرر الجميع من آصار التقليد، وتنفتح الأذهانُ والقلوب على بصائر الوحي الهادي المسدِّد، ونوافح العقل المهتدي المسدَّد، فلا يُضرب هذا بذاك، ولا يُستغنى بذاك عن هذا. وإنما هو نهج عدل: يتلازم فيه الوحيُ والعقل، ويتساند فيه النظرُ والسمع، ويتعاضد فيه التأويلُ والتسليم، وتتضافر فيه منافذُ الفهم ومسالكُ الإدراك، ومداركُ العلم ومصادرُ المعرفة. وكأنما أدرك الأشعري –بعد نظر في مناشئ الاختلاف بين المذاهب والفرق التي قامت بين المسلمين، وفي عوامل تشعب الآراء، وأسباب استفحال الشقاق والنزاع بين أتباعها– أن أنسبَ المداخل إلى ذلك إنما هو أولاً أن يحصل التواضعُ بين المختلفين على أنه مهما كان من أمر صيرورتهم "فِرَقًا متباينين وأحزابًا متشتتين"، فإن هناك إطارًا واحدًا "يجمعهم ويشتمل عليهم" هو الإسلام.[٣٦]

فإذا سلَّموا بذلك واطمأنوا إليه –وهو ما يجب عليهم بحكم انتسابهم للإسلام– اقتضاهم الواجبُ التزامَ الدقة في وصف المذاهب ونقل المقالات، والإنصافَ في التمييز بينها، والعدلَ في الحكم عليها. ذلك أنَّ الضعف من الآفات التي أدت بالمسلمين إلى ما صاروا إليه بهذه الخصال المنهجية والخلقية في حياتهم، غفلةً أو عن هوى، وهو ما أعرب عنه الأشعريُّ بقوله: "ورأيتُ الناسَ في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنِّفون في النحل والديانات، من بين مقصِّرٍ فيما يحكيه، وغالطٍ فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين معتمِّدٍ الكذبَ في الحكاية إرادةَ التشنيع على مَنْ يخالفه، ومن تاركٍ للتقصي في روايته

---

[٣٤] غرابة. **أبو الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص٦٦.

[٣٥] من كلام الشيخ محمد زاهد الكوثري في تقديمه لكتاب ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري**، مرجع سابق، ص١٥ (نشرة القدسي). انظر أيضاً:

– **مقدمات الإمام الكوثري**، دمشق– بيروت: دار الثريا، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٤٤. وقارن بما في:

- Gardet, Louis & Anawati, M. M. *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, pp54-55.

[٣٦] الأشعري. **مقالات الإسلاميين**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤.

لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين مَن يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أنَّ الحجةَ تلزمهم به. وليس هذا سبيلَ الربانيين، ولا سبيلَ الفطناء المميزين."[٣٧] وهذه الخصالُ هي جماع ما يُعبَّر عنه في عرفنا الحاضر بالموضوعية والنزاهة، وهي مما لا بد منه لكل طالب أو مستشكل أو معترض، طالما كان توخي الحق هو غاية الجميع.

وبقطع النظر عما إذا كان الأشعري قد ألّف كتبه ورسائله من منطلق الجدل مع مخالفيه والرد عليهم، أو من منطلق الدعوة والدعاية لما كان يؤمن به، وبصرف النظر أيضًا عن كون بعض رسائله موجَّهةً إلى أفراد أو مجموعات معينين أو غير معينين، فإنَّ ذلك كلَّه لا يعدو كونه أسبابًا ومناسبات أتاحت له أن يعبِّر عما كان يعتمل في نفسه من رؤى، وينضج في عقله من أفكار في مواجهة الأوضاع الفكرية والعقدية والاجتماعية -وحتى السياسية- لعصره، كما لا يعدو كونَه حوافزَ له لأن يصوغ ما كان يراه حلولاً لما كانت تموج به تلك الأوضاع من تحديات، وتثيره من مشكلات، تمس وحدةَ المسلمين في عقيدتهم ومرجعية حياتهم.

وهذا هو الموقف ذاته -أو قريب منه- الذي وقفه الشافعي يوم أن نهض لردم -أو على الأقل تضييق- الفجوة التي كانت تشق المسلمين في خصوص مدارك أحكام الشريعة ومناهج الاجتهاد فيها. وربَّما كان هذا المسلك الذي اتبعه الأشعري، والمقصد الذي توخَّاه في التأليف بين مذاهب متدابرة وتيارات متنازعة هو الذي مكَّنه من أن يمدَّ علمَ الكلام ودَرْسَ العقائد الإسلامية بمنطلقات وآفاق جديدة للتطور مادة ومنهجاً.[٣٨] ولكن مسلكه التأليفي هذا كان -فيما نحسب- أكثرَ حرجًا وأدعى للإشفاق من موقف الشافعي؛ إذ كانت الأوضاعُ في عهده أكثر تعقيدًا، والاستقطاب أشدَّ حِدَّة، والخرقُ أكثر اتساعًا.

---

[٣٧] المرجع السابق، ص٣٣.

[٣٨] قارن في هذا:

- Klein, Walter C. Abu'l-Hasan 'Ali ibn Ismail al-Aš'ari's *al-Ibanah 'An Usul al-Diyanah*: (*Elucidation of Islam's Foundation*), Translation with Introduction and Notes, New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1940, p25.

إلا أنَّ بعض الباحثين المحْدَثين قد رأوا -كما ذكرنا من قبل- أنَّ للأشعري صورتين متقابلتين متعارضتين: الأولى؛ صورة الأشعري ذي النزعة الظاهرية الجامدة والمنتسب إلى الإمام أحمد بن حنبل وأهل الحديث، والحريص على التقيد بفهم النصوص حسب ظواهرها دون تأويل، وهي صورة يعكسها -في نظرهم- كتاب "الإبانة". والثانية؛ صورةٌ رسمها له أتباعُه من بعد ومنهم الجويني، وفيها يقابلنا الأشعريُّ لا بوصفه تابعاً لابن حنبل، وإنما بوصفه صاحبَ نهج عقلي خاص، يروم التوفيقَ أو التأليف بين طرفين متقابلين في أمهات المسائل العقدية على نحو وسط، يتجنب إفراطَ المعتزلة وتفريطَ الحشوية.[٣٩] وهذا الاستنتاج والحكم خطأ وقع فيه أصحابه بسبب اقتصارهم على كتاب "الإبانة"، وعدم اطّلاعهم على مؤلفات الأشعري الأخرى أو تجاهلهم لها، ومنها "اللمع" و"رسالة الحث على البحث"،[٤٠] وكذلك عدم اطلاعهم على ما جاء في كتاب "المجرد" الذي سبق الكلام عليه. وفضلاً عن ذلك، فإن أصحابَ هذا التقدير وقعوا في خطأ منهجي وعلمي آخر، وهو عدم أخذهم بعين الاعتبار للسياق الذي جرى فيه تأليفُ كتاب "الإبانة" كما نتبينه مما جرى بين الأشعري والبربهاري شيخ الحنابلة في بغداد، الأمر الذي يعني أن هذا الكتاب إنما صُنِّف في بداية تحول صاحبه عن الاعتزال. فكان ذلك منه على سبيل التقرب إلى مَنْ كانت لهم السطوةُ في عاصمة الخلافة واستنزال طائرهم، بإعلان أنه سائرٌ في اعتقاده على نهج الإمام أحمد بن حنبل.[٤١]

---

[٣٩] انظر في ذلك مثلاً:

- Gardet et Anawati. *Introduction à la Théologie Musulmane*, p56-57.

[٤٠] انظر:

- غرابة. **أبو الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص١٣١-١٣٣.

- Frank. "Al-Ash'ari's Conception of the Nature and Role of Speculative Theology", in *Proceedings of the VI th Congress of Arabic and Islamic Studies* (Stockholm, 1972), p148 (note no. 2).

وقد نشرت هذه الدراسة بوصفها رقم ٨ في كتابه السابق الذكر:

- *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari .*

[٤١] قارن ما ذكرناه في:

- غرابة. **أبو الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص٧٣-٧٤. وانظر مقدمته لتحقيق "اللمع" في:

- الأشعري، الإمام أبو الحسن. **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق: حمودة غرابة، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥م، ص٤-٨. وقارن بـ:

وإذ ليس من غرض البحث الغوْصُ في تفاصيل القضايا الكلامية التي تناولها الأشعري في مختلف مصنفاته، تصحيحًا وتفريعًا أو نقضًا وإبرامًا، فإنَّه لا بد من الإشارة إلى أنَّ أفكاره وآراءه ومواقفه التي بثها وشرحها في تلك المصنفات تنضوي في إطار منهجي، وناظم معرفي موحد، وإنما يتفاوت الإعرابُ عن عناصر ذلك الإطار ومعالم ذلك الناظم وضوحًا وخفاءً حسب سياق كلٍّ واحد من تلك المصنفات. وليس الاختلافُ الذي قد يلفيه الباحثُ في بعض كتب الأشعري –تفاوتًا في ترتيب مسائلها وتكرارًا في سرد مادتها واختلافًا في نظم حجتها– بدليلٍ على عدم إحسانه التأليف، كما حسب بعضُهم.[٤٢] والأرجحُ أن ذلك أمرٌ قد اقتضته مناسباتُ التأليف وأغراضُه، وطبيعةُ القضايا التي يتم تناولها، ومراتبُ إدراك المخاطَبين، وهذا أمر لا يعزب عن فطنة القارئ.

ولنتابع تبيُّنَ مسعى أبي الحسن في تمهيد أصول الحوار، وإرساء قواعد المراجعة والنقد، تفريعًا عن الإطار المنهجي والخلقي الذي مر ذكرُه مستخلَصًا من النص الذي صُدِّر به كتابُ "المقالات". إن الميل مع الهوى وتقليد الرؤساء ركونًا إلى سابق رأي، وعكوفًا على معتاد قولٍ –كما يؤكد الأشعري– هو الذي يُودِي بأصحابه فيوقعَهم في مخالفة البراهين، والإعراض عن الأدلة، وارتكاب المحالات الشرعية والعقلية، وحمل النصوص على غير محاملها الصحيحة، الأمر الذي ساق له أمثلةً مما انجرَّ إليه عددٌ من أصحابه السابقين من المعتزلة.[٤٣]

– صبحي، أحمد محمود. **في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين**، بيروت: دار النهضة العربية، ط٥، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٢، **الأشاعرة**، ص٥٦–٥٧.

[42] Gardet et Anawati. *Introduction à la Théologie Musulmane*, pp. 147.

وقد سبق إلى هذا الحكم المستشرقُ الألماني هيلموت ريتر Helmut Ritter في مقدمة نشرته لكتاب "مقالات الإسلاميين"، معتمدًا في ذلك على رواية أوردها ابنُ عساكر مفادها أن الأشعري "لم يكن من أهل التصنيف، وكان إذا أخذ القلمَ يكتب ربما ينقطع"، وذلك على عكس أستاذه أبي علي الجبّائي الذي قيل عنه إنه كان "صاحبَ تصنيف وقلم، إذا صنف يأتي بما أراد مستقصى". انظر:

– ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري**، مرجع سابق، ص٩١ (نشرة القدسي)، ص٩٨ (نشرة السقا). وقد ساير عبد الرحمن بدوي هذا الرأي في:

– بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، مرجع سابق، ص٥٢٦.

[٤٣] الأشعري. **كتاب اللمع**، مرجع سابق، المقدمة، ص٦–٧.

فالتقليدُ والهوى يمنعان الإنسانَ من مراجعة ما استقر عليه من مذهب، وإعادة النظر فيما تقرر لديه من حجة، وتقويم ما عهده من رأي، كما يحجبانه عن الانفتاح لما لدى غيره: سماعًا لقوله، ونظرًا في مذهبه، وتفهمًا لحجته، واعترافًا بما قد يكون عليه من حق وصواب. وبعبارة أخرى، إن التقليدَ والهوى يوقعان صاحبَهما في مأزقين: الاستمرارُ على ما هو عليه من خطأ وباطل، والانحجابُ عما عليه غيرُه من صواب وحق. ورحم الله مَنْ قال: "رأيي صوابٌ يحتمل الخطأ، ورأيُ غيري خطأ يحتمل الصواب."[٤٤]

ولئن كان ما قرره الأشعريُّ بشأن عواقب التقليد والهوى قد جاء الكلام فيه على المعتزلة تخصيصًا، وذلك بين يدي تقريره لأصول عقائد السلف في كتاب "الإبانة" الذي سبق أن أبرزنا السياقَ الذي جرى فيه تصنيفُه (كما يُستشف من حكاية البربهاري وما ذكره ابن الجوزي)، إلا أنه ينتهض أصلاً عامًّا يشمل الجميع بمن فيهم الذين توجه إليهم بالكتاب المذكور. فلا مجالَ للحوار بين المختلفين، ولا إمكانَ للمراجعة والنقد والتقويم ما لم تنخلع العقولُ من ربقة التقليد، كما "انخلع" عقلُ الأشعري نفسه مما أُشْرِبه من مقالات المعتزلة، وما لم تتحررِ القلوبُ من إصر الهوى، فيحكي المرءُ مقالاتِ الآخرين دون تقصير، ويعرض آراءَ المخالفين بتقصٍّ ودون تحريف، ولا يتزَّيد على أقوال الخصوم لإلزامهم بما لم يقولوه.

إنَّ هذا النهجَ هو ما اجتهد الأشعريُّ في السير عليه، وهو يعرِض -في "مقالات الإسلامين"- ما نجم بين المسلمين من مذاهب في العقيدة، وما تقرر لدى كل فريق من آراء ومقولات، بقدر عال من النزاهة والأمانة،[٤٥] قلَّما يجد الباحثُ مثلَه في مصنفات

---

[٤٤] يُنسب هذا الكلام عادة للشافعي، ولكن لم نتمكن من الوقوف على مصدر نقله ابتداء. وهناك ما يؤيده حيث نقل عنه أنه قال: "ما ناظرتُ أحدًا إلا قلت: اللهم أَجْرِ الحقَّ على قلبه ولسانه، فإن كان الحقُّ معي اتبعني، وإن كان الحق معه اتبعته." انظر:

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٥هـ، ص١٤.

[45] Gardet et Anawati. *Introduction à la Théologie Musulmane*, pp147.

انظر أيضاً:

كثير من مؤرِّخي الفِرَق، الذين جاؤوا من بعده، بما فيهم بعضُ مَنِ انتسب إليه.[٤٦] وحين يؤكد الأشعري أنَّ غرضه تقريرُ ما كان عليه السلف من "أهل الحق والسنة" من عقائد في مقابل مَنْ خالفهم من المسلمين، كالمرجئة والمعتزلة والجهمية، أو غيرهم من النحل كأهل الكتاب والبراهمة والمجوس،[٤٧] فإن ذلك عنده لا يكون بالتقليد فحسب، وإنما باتباع مسالك في الاستدلال وانتهاج طرائق في الاحتجاج تحترم ما أُودع في الإنسان من ذكاء الفطرة، وتطلب البرهان؛ إذ لا يملك أيُّ عاقل غير مغلوب على عقله إلا التسليمَ لها والنزولَ عند مقتضياتها. ولذلك تحتوي مقدمةُ "رسالة إلى أهل الثغر" -التي ذكر فيها لسائليه "جملاً من الأصول مقرونةً بأطراف من الحجاج"[٤٨]- على وجوه من الاستدلال والحجاج العقلي الذي يستمد مادتَه ويصوغ بيانه في دحض الباطل، وبيان فساد أقوال المبطلين وإثبات الحق، ورفع أعلامه من آيات الكون الناطقة في الإنسان وما حوله، فضلاً عما ينطوي عليه الكتاب من الآيات الباهرة والحجج البالغة.[٤٩]

- الفيومي. **شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص٣٦٥.

[٤٦] كما هو الحال مع عبد القاهر البغدادي في كتابه "الفرق بين الفرق" الذي تتخلله نزعةٌ واضحة من التعصب الممزوج بالسب والسخرية والشماتة إزاء الخصوم والمخالفين حتى فيما لا يدخل في كسبهم وإرادتهم، كقوله في أتباع عمرو بن عبيد: "هؤلاء أتباع عمرو بن عبيد بن باب... وكان جده من سبي كابل، وما ظهرت البدعُ والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبايا!" وقوله في الجاحظ: "هؤلاء أتباع عمرو بن بحر الجاحظ، وهم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى واسم يهول، ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنسانًا، فضلاً عن أن ينسبوا إليه إحسانا!" انظر:

- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **الفَرق بين الفِرَق**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص١٢٠، ١٧٥.

[٤٧] الأشعري. **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠. انظر أيضاً:

- الأشعري. **رسالة إلى أهل الثغر**، مرجع سابق، ص٣٢، ٣٤.

[٤٨] الأشعري. **رسالة إلى أهل الثغر**، مرجع سابق، ص٣٣. يبدو أن القيمة العلمية والمنهجية للمقدمة التي مهد بها الأشعري لتقرير الواحد والخمسين إجماعًا (أصلاً) لأهل السنة والجماعة فاتت بعضَ الدراسين لـ"رسالة الثغر"، فلَم يروا فيها إلا كونَها "تجلي الموقفَ السلفي لأبي الحسن الأشعري" كما قرر الجليند، أو كونها كتابًا "جامعًا لعقيدة السلف"، كما قال غيره. انظر:

- الأشعري. **أصول عقيدة أهل السنة والجماعة المسماة برسالة إلى أهل الثغر**، مرجع سابق، ص٢٤.

- الأشعري. **رسالة إلى أهل الثغر**، مرجع سابق، ص١١٠.

[٤٩] الأشعري: **رسالة إلى أهل الثغر**، ص٣٥-٤٤ (نشرة الجليند). انظر أيضاً:

- الأشعري. **كتاب اللمع**، مرجع سابق، ص١٧-٢٠.

وربَّما أدرك الأشعريُّ عدمَ كفاية ما أودعه في مقدمة هذا الرسالة، وفي ثنايا كتاب "اللمع" من أدلة على "صحة الحجاج والنظر"؛ إذ إنّ "الله تعالى حكم في الشيء بحكم مثله، وجعل سبيلَ النظير ومجراه مجرى نظيره،"[٥٠] فاستشعر ضرورةَ إفراد هذا الجانب بمزيد بيان وتأكيد، فصنَّف من أجل ذلك "كتاب الحث على البحث" ليكفكف من غلواء "طائفة من الناس جعلوا الجهلَ رأسَ مالهم، وثقل عليهم النظرُ والبحث في الدين، ومالوا إلى التقليد، وطعنوا على مَنْ فتَّش عن أُصول الدين ونسبوه إلى الضلال، فزعموا أن الكلام في الجسم والعرض، والسكون والألوان والأكوان، والجزء والطفرة وصفات الباري تعالى، بدعة وضلالة."[٥١]

وليس بعيدًا أنَّ مَنْ وصفهم الأشعريُّ بهذا الوصف الساخر هم أصحاب الحديث والمنتسبون للإمام أحمد، الذين حاول التقرُّبَ منهم، وعلى رأسهم البربهاري. فقد صنَّف هذا الأخير رسالةً بعنوان "شرح كتاب السُّنة" قرر فيها "أن الدين إنما هو التقليد، والتقليد لأصحاب رسول الله ﷺ. ومَنْ قال: لفظُه بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومَنْ سكت و لم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو جهمي"، و"أنه ليس في السنة قياس، ولا تُضرب لها الأمثال"، وأن "الكلام في الرب تعالى محدث، وهو بدعة وضلالة"، وأنه "لم

---

[٥٠] الأشعري. **كتاب اللمع**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٥١] الأشعري. **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، تحقيق: الضناوي، ص٨٩. دون ذكر للمخطوط الذي اعتمد عليه، والراجح –بل الواضح– أنه اعتمد على نشرة حيدرآباد الآتي ذكرها. هذا وعلى الرغم من اشتهار هذه الرسالة عند أغلب الذين كتبوا عن الأشعري بالاسم الذي أثبتناه في هذه الحاشية، إلا أننا نميل إلى ما انتهى إليه في تحقيقها الباحثُ الألمعي ريتشارد فرانك من ترجيح تسميتها بكتاب: "الحث على البحث" اعتمادًا على عدة مخطوطات وعلى ما جاء في كتاب "الغنية في الكلام" لأبي القاسم سلمان بن ناصر النيسابوري الأنصاري (توفي سنة ٥١٢/١١١٨)، فضلاً عن طبعتها الأولى الصادرة عام ١٣٤٤هـ عن دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن بالهند. لمزيد من التفاصيل في هذا دراسته الوافية لهذه الرسالة انظر:

- Frank, Richard. Al-Ash'ari's "Kitab Al-Hathth 'Ala Al-Bahth", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 18 (1988), p83-94.

وقد أعيد نشرُ هذه الدراسة مع الترجمة الإنجليزية للرسالة جنبًا إلى جنب مع الأصل العربي في كتابه سالف الذكر:

- *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari.*

وانظر ما أوردناه من كلام الأشعري في:

– المرجع السابق، ص١٣٥. هذا ونحن نعتمد في النقل من هذه الرسالة على نشرة فرانك، مع الإحالة على ما يقابلها من نشرة الضناوي لكونها متاحةً لأكثر القراء.

تكن زندقة ولا كفرٌ، ولا شكوك ولا بدعة، ولا ضلالة، ولا حيرة في الدين إلا من الكلام وأهل الكلام"، ليخلص إلى النصيحة الآتية فيقول: "وإذا أردتَ الاستقامةَ على الحق وطريق أهل السُّنة قَبْلك، فاحذرِ الكلامَ وأصحابَ الكلام، والجدالَ والمراء، والقياس، والمناظرة في الدين، فإن استماعَك منهم -وإن لم تقبل منهم- يقدح الشكَّ في القلب، وكفى به قبولاً فتهلك، وما كانت قط زندقةٌ ولا بدعة ولا هوى ولا ضلالة إلا من الكلام."[٥٢]

وقد اعترض هؤلاء المقلِّدةُ على سلوك طريق النظر والبحث في أصول الدين، والخوض في الكلام على المسائل المذكورة، ونسبوا مَنْ فعل ذلك إلى البدعة والضلال، بناءً على اعتبارين رئيسين: أولهما: أن ذلك لو كان "هدًى ورشدًا لتكلم فيه النبي ﷺ وخلفاؤه وأصحابه." وثانيهما: أن "النبي لم يمت حتى تكلم في كل ما يُحتاج إليه في أمور الدين وبينه بيانًا شافيًا، و لم يترك لأحد من بعده مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجةٌ من أمور دينهم."

ويرتِّب هؤلاء على هاتين المقدمتين النتيجةَ الآتية: بما أنَّه لم يُروَ عن الرسول ﷺ الكلامُ في شيء من تلك الأمور، فإنَّ هذا يعني أنَّ "الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة؛ لأنه لو كان فيه خير لما فات النبي ﷺ وأصحابه ولتكلموا فيه". وتفسير ذلك عندهم أنه لا يخلو من احتمالين: إما أنَّ النبي ﷺ وأصحابه علموا تلك الأشياء فسكتوا عنها، أو لم يعلموها. فإن كانوا علموها و لم يتكلموا فيها، فإنَّه يَسَعُ مَنْ جاء بعدهم من المسلمين السكوتُ عنها وتركُ الخوض فيها. وإن كانوا لم يعلموها، فإنَّه يَسَعُ غيرَهم أيضًا الجهلُ بها؛ إذ لو كانت من الدين لم يجهلوها. وكيفما كان الحال، و"على كلا الوجهين الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة". تلك هي جملةُ ما تمسك به أولئك المقلِّدة "في ترك النظر في الأصول."[٥٣]

---

[٥٢] انظر نصَّ الرسالة المذكورة في:
- الفراء. **طبقات الحنابلة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨-٧٦.

[٥٣] الأشعري. **كتاب الحث على البحث**، مرجع سابق، ص١٣٥-١٣٦. انظر أيضاً:
- الأشعري. **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٩٠.

والجواب عن هذه الاعتراضات -كما يقرر أبو الحسن- من ثلاثة أوجه:

أوَّلُها: وهو جواب جدلي، أن يُقلَبَ الأمرُ عليهم بأنَّه ما دام أنَّ الرسول ﷺ لم يُرو عنه أنَّه قال: "من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعًا ضالاً"، فإنَّه يلزم هؤلاء المنكرين أن يكونوا "مبتدعةً ضُلاَّلاً" بتضليلهم "مَنْ لم يضلله النبي ﷺ" وبكلامهم في شيء لم يتكلم فيه.

ثانيها: وهو تأصيلي، أنَّ النبي ﷺ لم يجهل شيئًا من الأشياء التي اعترضوا على البحث فيها "من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة، وإن لم يتكلم في كل أحد من ذلك معيَّنًا، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة."[٥٤] ومع ذلك فإن هذه الأشياء -كما ينبه الأشعري- "معيَّنةٌ أصولها، موجودةٌ في القرآن والسنة جملةً غير مفصَّلة."[٥٥] ثم يسوق نماذجَ من أساليب القرآن الكريم وحججه في إثبات قضايا التوحيد والحدوث والبعث والعدل وغيرها من المسائل التي استنبط منها العلماء، وبنوا عليها كثيرًا من أدلتهم ومناهج حجاجهم مثل: التمانع والجواز والإلحاق والمناقضة مما هو مركوز في فطرة العقول.[٥٦]

ثالثها: تاريخي، ومؤداه أنَّ الأمور التي جرى الاعتراضُ عليها "قد علمها النبي ﷺ و لم يجهل شيئًا منها مفصَّلاً، غير أنَّها لم تحدث في أيامه معينةً فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة في الكتاب والسنة."[٥٧] والشأنُ فيها هو الشأن فيما جرى فيه نظرُ علماء الشريعة وبحثُهم من فروع الفقه ومسائل الحلال والحرام، التي "وإن لم يكن في كل واحدةٍ منها نصٌّ عن النبي ﷺ، فإنَّهم ردُّوها وقاسوها على ما فيه نصٌّ من كتاب الله

---

[٥٤] الأشعري. **كتاب الحث على البحث**، مرجع سابق، ص١٣٦-١٣٧. انظر أيضاً:
- الأشعري. **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٩٠-٩١.

[٥٥] الأشعري. **كتاب الحث على البحث**، مرجع سابق، ص١٣٧. انظر أيضاً:
- الأشعري. **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٩١.

[٥٦] الأشعري. **كتاب الحث على البحث**، مرجع سابق، ص١٣٧-١٤٧. انظر أيضاً:
- الأشعري. **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٩١-٩٥.

[٥٧] الأشعري. **كتاب الحث على البحث**، مرجع سابق، ص١٤٧. انظر أيضاً:
- الأشعري. **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٩٥.

أو سنة نبيه ﷺ باجتهادهم"، فتسنى لهم ردُّ "أحكام حوادث الفروع" إلى "أصول الشريعة."[٥٨] وكذلك "الحوادث التي تحدث في الأصول"؛ أي ما يتعلق بأصول الاعتقاد، "من تعيين مسائل، فينبغي لكل مسلم عاقل أن يرد حكمَها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحسّ والبديهة وغير ذلك؛ لأن حكمَ مسائل الشرع التي طريقُها السمع أن تكون مردودةً إلى أصول الشرع التي طريقُها السمع، وحكم مسائل العقليات أن تُرَدَّ إلى [بدائه] المحسوسات والضروريات ليُرَدُّ كلُّ شيء من ذلك إلى بابه."[٥٩]

يبدو أن الأشعريَّ يسعى إلى بيان أن الإسلام في مصدريه: القرآن والسنة، ليس مسلكُه في التعليم والإرشاد والدعوة أن يضع بين يدي الإنسان قائمةً جامعة مانعة لجزئيات المسائل وتفاصيلها في شأن عقائد الإيمان، وأحكام التشريع وقيم الأخلاق؛ إذ ليس له إلا أن يتلقنها فيحفظها، ثم يتحملها فيعمل بمقتضاها على نحوٍ من آلية لا مكانَ فيها لنظر العقل وجولان الفكر، وإنما شأنُ القرآن ونهج مبلِّغه ﷺ أن ينبّها عقلَ الإنسان ويستجيشا فكرَه، ويفتحا ذهنَه ويحفزا مداركَه إلى آفاق من النظر، ومسالك في الاحتجاج، وطرائق في الاستدلال، وصور من البرهان تستوعب ما شرعه القرآن وبينه الرسول ﷺ من مسائل عقدية، وأحكام تشريعية، وقيم خلقية هي بمثابة الأمِّ أو المرجع الذي على المسلم –فردًا وجماعة– أن يستند إليه وينسج على منواله، ويفرِّع على مقرراته، علاجَ ما يعترضه من قضايا الفكر والعقيدة ونوازل العمل، والسلوك، ومشكلات الحياة وطوارئ الزمن.

---

[٥٨] الأشعري. **كتاب الحث على البحث**، مرجع سابق، ص١٤٨. انظر أيضاً:
– الأشعري. **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٩٥. وانظر تفصيلاً لهذه القاعدة وما يتفرع عنها في:
– ابن فورك. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص٢٨٢–٣١٠. وراجع عرضًا تحليليًّا لمعاني البحث والنظر والدليل والدلالة وما يتصل بها عند الأشعري في:
- Gimaret. *La Doctrine d'al-Ash'ari*, pp171-191.

[٥٩] الأشعري. **كتاب الحث على البحث**، مرجع سابق، ص١٤٨. أنظر أيضاً:
– الأشعري. **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، ص٩٦. وما بين الحاصرتين زيادة من الباحث، ففي النشرتين اضطرابٌ لا يرتفع إلا به.

ولن يتهيأ ذلك إلا من خلال الاجتهاد المستمر، الذي يتوخَّى هديَ الدين وبصائره فيما جل ودق من شؤونه، فبذلك يرُدُّ متغيراتِ الحياة وصروفَ الزمن وحادثاتِ الأوضاع إلى ثوابت العقيدة وأصولها، وقواعد التشريع ومقاصده، وجوامع الأخلاق ورواسخها، مما تأصَّل في القرآن وتَفصَّل في السُّنة (حسب عبارة الشاطبي)،[٦٠] وجاء متناسبًا مع ما هو مركوز في فطرة البشر من أصول "خلق الله عليها الإنسانَ المخلوق لعمران العالم."[٦١] وقد عبَّر عن قريب من هذه المعاني القاضي أبو بكر ابن العربي في سياق ردّه على أولئك الذين أنكروا على العلماء تعويلَهم على أدلة العقول بكلام يحسن جلبه هنا. فبعد أن أكَّد على أنّ القرآن هو "مفتاح المعارف ومعدن الأدلة"، قرَّر أن "الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرةً بالفصاحة، مشارًا إليها بالبلاغة، مذكورًا في مساقها الأصولُ دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمَّل العلماءُ ذلك الاختصار، وعبَّروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروعَ والمتعلقات بالإيراد." ولذلك فإن العلماء الذين عوّلوا على أدلة العقول "أرادوا أن يبصِّروا الملحدة، ويعرِّفوا المبتدعة أن مجرد العقول التي يدَّعونها لأنفسهم ويعتقدون أنها معيارهم، لا حظَّ لهم فيها، وزادوا ألفاظًا حرروها بينهم وساقوها في سبيلهم، قصدًا للتقريب، ومشاركة لهم في ذلك من منازعتهم، حتى يتبين لهم أنه كيف دارت الحالُ معهم من كلامهم بمنقول أو معقول، فإنهم فيه على غير تحصيل."[٦٢]

فالقرآن نفسه هو الذي أسس مشروعيةَ النظر العقلي، والحجاج القائم على الأدلة والبراهين، وإلا فلا معنى لما جاء فيه من دعوة للتدبر والتفكر والنظر، واعتماد الحجة

---

[٦٠] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٢، ص٢٠.

[٦١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمَّان: دار النفائس، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٢٦٤.

[٦٢] ابن العربي المعافري الإشبيلي، أبو بكر محمد بن عبدالله. **قانون التأويل**، تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٠م، ص١٧٦-١٧٧. ولذلك عمد الغزالي إلى استخراج ما سماه الموازين الخمسة "التي أنزلها في كتابه وعلّم أنبياءه الوزن بها"، وتتلخص في ثلاثة موازين أساسية هي التلازم والتعاند والتعادل (الذي يتكون من ثلاثة موازين فرعية: أكبر وأوسط وأصغر). انظر:
- "القسطاس المستقيم"، ص٨-٢٤ (ضمن كتاب **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**). بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)

والبرهان، ومن نعي على أولئك الذين أعرضوا عن ذلك وركنوا إلى التقليد، فعطلوا ما آتاهم الله من وسائل المعرفة والإدراك (من سمع وبصر وفؤاد) و لم يعقلوا الدلائلَ المبثوثة في الكتاب المنظور فضلاً عن تلك المقررة في الكتاب المسطور، فكان حالهم حال الأنعام بل هم أضل.[٦٣]

ويؤيد هذا الفهمَ لمراد الأشعري ما في كتب "اللمع" و"الحث" و"الثغر" من تأكيد متواتر لهذه المعاني. ويستوقفنا خاصة ما تزخر به مقدمةُ الرسالة الأخيرة من ألفاظ وعبارات، وذكر لشواهد وظواهر تتحد في الدلالة على ما ذكرنا. فبعد أن رسم أبو الحسن خريطةً عامة للأديان والنحل والملل التي كانت سائدةً حين بعث الله "محمدًا ﷺ إلى سائر العالمين، وهم أحزابٌ متشتتون وفرقٌ متباينون؛"[٦٤] بَيَّن الطريقةَ التي سلكها القرآن والرسول ﷺ في دعوة الناس؛ إذ نبههم جميعًا على حدثهم "بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من اختلاف اللغات"، ودعاهم إلى "توحيد المحدث لهم"، وبَيَّن "لهم طرقَ معرفته بما فيهم من آثار صنعته". فكان من مقتضى ذلك أن أوضح لهم "أن كل متغير لا يكون قديمًا، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره، وكونه قديمًا ينفي تلك الحال"، فدل ذلك على أن حصوله على هيئات متغيرة من كَونٍ وعَدَم دليلٌ على حدوثه؛ "إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه."[٦٥]

ويمضي الأشعري في صوغ الحجج العقلية المستقاة مما في ظواهر الكون –بدءًا من الإنسان– من مظاهر التنوع والتعدد والاختلاف والحركة والنظام، والاتساق الدالة على وجوه الحكمة والقصد والتدبير والعناية، الأمر الذي ينفي احتمالَ قيامها بذاتها،

---

[٦٣] للمزيد من التوسع انظر:
– العقاد، عباس محمود. **التفكير ضرورة إسلامية**، القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٨م.
– إسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

[٦٤] ما بين كتابي وفلسفي وبرهمي ودهري وثنوي ومجوسي وصاحب صنم، أصاب عقائدَهم الانحراف، وتشعبت بعقولهم الأباطيل، ولفتهم الحيرة، وأعشى أبصارهم الضلال. انظر:
– الأشعري. **رسالة إلى أهل الثغر**، مرجع سابق،ص١٣٦–١٣٩ (نشرة الجنيدي).

[٦٥] المرجع السابق، ص١٤٠–١٤٤.

فضلاً عن قيام الشركة فيمن أحدثها ودبرها. ولذلك قرر القرآن أن في ذلك كله ﴿لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: ٤)، و"نبَّه تعالى خلقه على أنه واحد باتساق أفعاله وترتيبها، وأنه تعالى لا شريك له فيها بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء:٢٢)" ووجه الاستدلال في الآية -كما يبين الأشعري- أنه "لو كان [كذا، والأولى: كانا] إلهين ما اتسق أمرهما على نظام، ولا يتم على إحكام، وكان لا بدّ أن يلحقهما العجز، أو يلحق أحدَهما عند التمانع في الأفعال والقدرة على ذلك، وذلك أن كلَّ واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرًا على ما يقدر عليه الآخر على طريق البدل من فعل الآخر، أو لا يكون كل واحد منهما قادرًا على ذلك... فإن كان كل واحد منهما قادرًا على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلاً منه، لم يصح أن يفعل كلٌّ واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلا بترك الآخر له. وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلا بترك الآخر له، جاز أن يمنع كلٌّ واحد منهما صاحبَه من ذلك، ومَنْ يجوز أن يمنع ولا يفعل إلا بترك غيره له فهو مدبِّر عاجز. وإن كان كل واحد منهما لا يقدر على ما فعل مثل مقدور الآخر بدلاً منه، وجب عجزهما وحدوث قدرتهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا ربًّا."[٦٦]

وإنما سقنا هذا النصَّ، على طوله، شاهدًا على ما سبق ذكره من أن القرآن الذي خاطب العقلَ هو الذي أرشده إلى وجوه الاستدلال التي فرَّع عليها العلماء وعلى منوالها نسجوا، فعبَّروا عن إشارات القرآن "بتتمة البيان، واستوفوا الفروعَ والمتعلقات بالإيراد"، كما قال ابن العربي.[٦٧] وينبغي التنبيه هنا إلى ظاهرة ذات دلالة كبيرة في مقدمة رسالة الثغر التي كتبت -كما بيّنا سابقًا- لتقرير ما أجمع عليه السلف من مسائل الاعتقاد في مواجهة مَنْ خالف نهجهم من "الفلاسفة، ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع."[٦٨] هذه الظاهرة هي ورود كلمات مثل: نبّه ودلّ وحجة ودلالة وبحث ونظر وأدلة، ومشتقات بعضها، قريبًا من خمسين مرة، فضلاً عن لفظ

[٦٦] المرجع السابق، ص١٥٦-١٥٧. انظر أيضاً:
- الأشعري. **كتاب اللمع**، مرجع سابق، ص٢٠-٢٥.
[٦٧] ابن العربي. **قانون التأويل**، مرجع سابق، ص-١٧٧.
[٦٨] الأشعري. **رسالة إلى أهل الثغر**، مرجع سابق، ص١٩١.

العقل. وتتجلى أهميةُ ورود مثل هذه الكلمات في مقدمة الرسالة المذكورة في كون عقائد السلف التي قررها الأشعري ليس طريقها النقل والتقليد فحسب، وإنما الدلائل والحجج التي تقنع العقول وتثلج الصدور.[٦٩]

وإذا كان ما أصَّله الأشعري من نهجٍ في تفهم مسائل العقائد والاحتجاج لها محاولةً لتوجيه "المادة العقلية"، التي كانت سائدةً في مدرسة الاعتزال لصالح "الاعتقاد السلفي"، وتوسُّطًا بين مسلكَيْ التجسيم والتعطيل وما ارتبط بهما من نزعات ظاهرية جامدة، وأخرى تأويلية جانحة، فإنه يمكن -تبعًا لذلك- النظرُ إليه على أنه قد وضع المهاد "لاستمرارية النسق العقدي السلفي، وقد تم تأسيسُه على المدارك العقلية فضلاً عن المدارك النقلية"، مما سيكون موضعَ تنقيح وتهذيب وتوسيع وتبسيط من قبل الباقلاني والجويني.[٧٠] وسيخضع ذلكم المهادُ لمزيدِ تنظيرٍ وتأصيلٍ على يدي أمثال الغزالي وابن العربي والرازي، ليستويَ فهمُ معادلةِ الظاهر والباطن في نصوص الوحي، على أساس متوازن من معيار التقديس، وقانون التأويل وسَنَن اللغة ومحاملها، ومدركات العقل وأحكامه، "كلامًا عقلانيًّا" "ازدوج فيه العقلُ والسمع، واصطحب فيه الرأيُ والشرع"، "فلا هو تصرفٌ بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرعُ بالقبول، ولا هو مبنيٌّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقلُ بالتأييد والتسديد."[٧١]

[٦٩] انظر تحليلاً لهذه الظاهرة في اتصال مع ما قرره الأشعري في الإبانة واللمع والحث على البحث في:

- Frank, Richard. "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'ari", *Le Muséon 104,* Louvain, 1991, p142-177.

وقد أعيد نشر هذه الدراسة في كتاب:

Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari.

[٧٠] النقاري، حمو. **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص١٣١.

[٧١] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٣٣. ومع أن السياق الذي صدر فيه هذا القول عن الغزالي هو الكلام على أصول الفقه، إلا أن مغزاه النظري وقيمته المنهجية لا ينحصران في هذا العلم. فمن خلال "قانون التأويل" و"فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" له (**مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، و"قانون التأويل" لابن العربي و"أساس التقديس" لفخر الدين الرازي (تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، وغيرها مما جرى مجراها في الدوائر المختلفة للعلوم الإسلامية، تكاملت منهجيةٌ

وهكذا يكون الأشعريُّ قد أعاد صياغةَ علم الكلام -الذي تطوحت به منازعُ الفرقِ والتيارات المتنابذة بين سوء الاستخدام والجفاء والنكران- بما يتفق والتعريفَ الذي وضعه له عصريُّه أبو نصر الفارابي (٢٦٠/٨٧٤-٣٣٩/٩٥٠)؛ إذ قال: "وصناعةُ الكلام يقتدر بها الإنسانُ على نُصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرَّح بها واضعُ الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل،"[٧٢] وزاده ضبطًا وتحديدًا ابنُ خلدون فعرَّف علمَ الكلام بأنه "علمٌ يتضمن الحجاجَ عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة."[٧٣]

رابعاً: قواعد منهجية وآداب خلقية في الحوار والمراجعة والنقد

ذلكم ما تبدَّى لنا من إطار تأصيلي كلِّي لمشروعية البحث والنظر والمراجعة وضرورتها، كما بثَّ عناصرَه الإمامُ الأشعري جدالاً بالحسنى مع منْ انتصبوا لإنكارها، سواء في ذلك الذين امتطوا صهوة العقل، أو الذين ركنوا إلى ظواهر النقل. وإذا كفى الأوائل في إقامة الحجة عليهم أن يُبَيَّنَ "لهم أنه كيف دارت الحالُ معهم من كلامهم بمنقول أو معقول، فإنهم فيه على غير تحصيل" حسب عبارة ابن العربي، فإن الأواخر -الذين يسوغون موقفهم باسم السلف والسنة- يلزمهم -إن هم لجوا في عنادهم وإنكارهم- أن يكون ما صنعه العلماء من قبل أمثال: مالك وأبي حنيفة والشافعي والثوري من الكلام في النذور والوصايا والعتق وغيرها من مسائل الفقه من باب الابتداع

كلية في التعامل مع نصوص الوحي ومقرراته في مسائل العقيدة وأحكام الشريعة صارت إطارًا ناظمًا للفكر العقدي والاجتهاد التشريعي لقطاع واسع من علماء المسلمين. راجع عرضًا وتحليلاً لبعض أبعاد تلك المنهجية من خلال المقارنة بين هؤلاء العلماء الثلاثة في:

- بوهراوة، سعيد. "قانون التأويل عند الغزالي وابن العربي وابن رشد الحفيد"، **مجلة التجديد**، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، مج١٢، ع٢٣، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١١-٤٧.

[٧٢] الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**، نشرة بعناية: علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٩٦، ص٨٦.

[٧٣] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، نشرة بعناية: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، ط٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٤٢٩.

في الدين، فيكونوا بذلك "مبتدعة ضُلاَّلاً؛ إذ فعلوا ما لم يفعله النبيُّ ﷺ، وقالوا ما لم يقله نصًّا بعينه، وصنفوا ما لم يصنفه النبي ﷺ."[٧٤]

ولا يكتفي الأشعري بإرساء هذا الإطار الكلي للتعاطي مع المسائل التي تعرض للمسلمين في شأن العقيدة، مما ينفسح فيه المجال للاجتهاد والاختلاف، فيتطلب التسالُمُ حوله البحثَ والحوار والمناظرة، بل يمدنا بجملة من القواعد المنهجية والآداب الخلقية، التي لا غِنًى عنها للمختلفين المتناظرين، والفرقاء المتجادلين، إن كانوا فعلاً تاركين للتقليد، يتوخَّوْن وجهَ الصواب ويرومون نشدانَ الحق، لا مجرد المغالبة وإحراج الخصم. ومن تلك القواعد الابتداء "بالنظر في الأصول قبل الفروع" وعدم مجاوزتها "إلا بعد إحكامها"، ذلك أن "الباني على أصل لا يعلمه مغرور. ومَنْ زعم من أهل التقليد أنه لا يجب أن يستعمل ذلك خوفًا من دخول الحيرة عليه عند النظر في الأصول، فقد أباح لأولاد اليهود والنصارى والكفرة أن يثبتوا على دينهم ولا يتدبروا ولا يميزوا، وهذا إباحةٌ للكفر."[٧٥]

ومنها الابتداء "بالنظر في العقليات؛ لأنها الأصل والسمعيات فرع، والأصل أول والفرع ثانٍ. والواجب إحكامُ الأول قبل الثاني، فإذا فرغ مما يوجبه العقلُ عرض ما حصل له على السمع."[٧٦] وإذا كانت هذه القاعدةُ مما قد يُعترضُ عليه من بعض المسلمين، فإن أهميتها في الحوار والجدال مع غير المسلمين مما لا يسع أحدًا التردُّد فيه. ذلك أن خطابَ الوحي للناس إنما هو في جوهره وحقيقته خطابٌ قائم على ما تدركه فطرُ العقول من الدلائل المركوزة فيها، والحجج المنطوية في آيات القرآن الكريم،

---

[٧٤] الأشعري. **كتاب الحث على البحث**، مرجع سابق، ص١٥٢. انظر أيضاً:
- الأشعري. **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٩٨.

[٧٥] ابن فورك. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص٣١٩.

[٧٦] المرجع السابق. ومرجعية العقل وكون العقليات أصلاً والسمعيات فرعاً بالنسبة إليها هي -كما سيفصل الجويني والغزالي وغيرهما لاحقًا- أنه بقوانين العقل وحججه يمكن أن يُستدل على حدوث العالم وافتقاره إلى موجد له متميز عن الحوادث، وبها يُتوصل إلى معرفة جواز النبوة والتعرف على صدق الأنبياء ودرك معجزاتهم وما تنطوي عليه من دلائل صدقهم وتمييزهم عن مدعي النبوة. انظر مثلاً:
- الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧.

والآيات المبثوثة في الأنفس والأفاق؛ إذ يتضافر جميعها على الشهادة بما جاء به ذلك الخطاب من الحق والهدى، فتنشرح له القلوب وتذعن له النفوس.

وتتصل بذلك قاعدةٌ مهمة يقررها الأشعري، وهي كون الدلالة والبينة في البحث والمناظرة مطلوبة من المدَّعي المنكِر، كما هي مطلوبة من المقِرِّ المثبت. ذلك أن كلاً منهما يعتقد أن قوله حق، وأنه محق، وأن مخالفه مبطل، "وهذه دعوى لا بد أن يكون عليها حجةٌ ودلالة"، فلولا ضرورة إقامة الحجة من الطرفين "لبطلت المطالبات بالدلالة والحجج، ولأمكن كل خصم أن يزيل الحجة عن نفسه بأن يجعل دعواه إنكارًا فيزيل البينة عن نفسه."[٧٧] فلا مجال لإلقاء الدعاوى وإفحام المخالف استنادًا إلى غير سلطان الحجج والبراهين، والدلائل التي تصمد في الامتحان، فتقتنع بها العقول السليمة وتتقبلها النفوس القويمة، وإلا فلأيٍّ كان أن يدعي ما شاء، وأن يتذرع لإفحام غيره بما شاء!

أما الآداب التي أكد الأشعري وجوبَ التحلي بها في البحث والمناظرة، فمنها "تجنُّب الحدَّة والضجر والغضب والإفراط"، ومنها الإقبال على الخصم وعدم الإعراض عنه، ومنها الحذر "من استصغار الخصم والاستهزاء به كائنًا مَنْ كان، ومنها معرفة رتبة مَنْ يناظره، ومنها الصبر للسائل "حتى يفرغ من سؤاله محالاً كان أو صحيحًا"، والصبر "للمجيب كائنًا مَنْ كان حتى يفرغ من جوابه وإن كان كالوسواس الذي لا يُفهم، وأن يكون إفسادُه وطعنه عليه بعد استيفائه واستماعه إلى آخره."[٧٨]

ولا بدّ من تدبر كلام الخصم والتفكر فيه، "فإن كان صحيحًا فليس إلا التسليم، فإن الأنفةَ من قبول الحق إذا ورد جهلٌ وباطل. وإن كان ذلك الكلام مما يقع في مثله الاختلاف"، فلْيَلْزم المناظرُ أو المحاور "المطالبة بالبرهان" وَلْيَنظُرْ "ورودَ الخواطر في خلال ذلك باتساع ما ضاق، فإنه لن يعدمها مريدُ الحق القاصدُ إلى الإنصاف." وتنضوي هذه الخصالُ والآداب التي ذكرناها وغيرها مما لم نذكره في أصل جامع ألا وهو -كما يقرر الأشعري- وجوبُ "تقديم التقرب إلى الله عز وجل ومجانبة الرياء والمباهاة والمحك[كذا في الأصل] واللجاج والتكسب."[٧٩]

---

[٧٧] ابن فورك. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مرجع سابق، ص٣٠٦-٣٠٧.
[٧٨] المرجع السابق، ص٣١٧-٣١٨.
[٧٩] المرجع السابق، ص٣١٨.

خامساً: الحوار والمراجعة: مقاصد وآفاق

روى أبو بكر البيهقي عن الشيخ أبي حازم عمر بن العبدوي عن الحافظ أبي علي زاهر بن أحمد السرخسي أنه قال: "لما قرب حضورُ أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيتُه، فقال: اشهدْ علَيَّ أني لا أكفِّر أحدًا من أهل القبلة؛ لأن الكل يشير إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلافُ العبارات."[٨٠] ولنشن على هذا بتعقيب الذهبي: "قلت: وبنحو هذا أدين، وكذا كان شيخنا ابن تيمية في أواخر أيامه يقول: أنا لا أكفِّر أحدًا من الأمة، ويقول: قال النبي ﷺ: "لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن»، فمن لازم الصلوات بوضوء فهو مسلم."[٨١]

ولْنَصلْ ذلك بما قرره في العصر الحديث الشيخ ابن عاشور وهو بصدد التأصيل للحرية مقصدًا أصليًّا من مقاصد الشريعة؛ إذ قال: "وفيما عدا ما هو معلومٌ من الدين بالضرورة من الاعتقادات، فالمسلم مخيَّرٌ في اعتقاد ما شاء منه، إلا أنه في مراتب الصواب والخطأ. فللمسلم أن يكون سنيًّا سلفيًّا، أو أشعريًّا، أو ماتريديًّا، أو معتزليًّا، أو خارجيًّا، أو زيديًّا، أو إماميًّا، وقواعدُ العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل، ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة."[٨٢]

ولعلَّه بسبب الموقف التأليفي الذي تبناه الأشعري تطلبًا لنهج وسط عَدْل، أننا نجد أصحاب المذاهب المختلفة يتجاذبونه، فالحنفي يقول إنه كان على مذهب أبي حنيفة، والمالكي يقرر أنه من أتباع مالك، والشافعية ينسبونه إلى مذهب الشافعي، وهكذا.[٨٣] وإنما حصل هذا التجاذبُ بينهم -كما يعلل الكوثري- لكونه "كان ينظر في فقه المذاهب ولا يتحزب لبعضها على بعض، بل يُنسب إليه القولُ بتصويب المجتهدين في الفروع، وهذا مما

[٨٠] ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري**، مرجع سابق، ص١٤٨-١٤٩ (نشرة القدسي)، ص١٤٩ (نشرة السقا).

[٨١] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن ثابت. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج١٥، ص٨٨.

[٨٢] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٢٧٢.

[٨٣] ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري**، مرجع سابق، ص١١٧ (نشرة القدسي)، ص١٢٠ (نشرة السقا).

سهل عليه جمعَ كلمة أهل السنة حول دعوته الحقة"، فقد "سعى لجمع كلمتهم بكل حكمة."[٨٤]

وتقفيةً على ما سبق نقول: إنَّ القرآن الكريم خطابُ الله إلى الناس كافة، يتوجه إليهم من حيث هم بشر، فيذكرهم بوحدة الأصل الذي منه تفرُّعُهم وبوحدة الروح الذي به قوامُهم وبجامع الفطرة التي عليها خِلقتُهم، صنع الله الذي أتقن كل شيء. فهم بذلك أسرة واحدة، تجمعهم آصرة نسب واحد، ويشتركون في طبيعة واحدة: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾ (الروم: ٢٠)، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ (النساء: ١)، ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ﴾ (الأنعام: ٩٨)، ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ (الأعراف: ١٨٩)، ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ (الزمر: ٦).

كما أن مصيرًا واحدًا ينتظرهم جميعًا، ليفضي كلٌّ إلى ما قدم، ويحصد ما زرعت يداه في رحلة حياته في هذا العالم: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦)، ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ (الأنبياء: ٣٥)، ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۖ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ (العنكبوت: ٥٧)، ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ (السجدة: ١١).

وما بين وحدة المبدأ ووحدة المصير، اقتضت حكمةُ الخالق القدير الذي أنبتهم من الأرض نباتًا أن يبثهم فيها ذكرانًا وإناثًا متكاملين، وينشئهم فيها رجالاً ونساءً متناسلين متكاثرين: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾ (النساء: ١)، ويبثهم فيها شعوبًا وقبائل مختلفين ومتنوعين متعارفين: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ﴾ (الحجرات: ١٣)، ليستووا فيها على قاعدة التسخير، عاملين وبما آتاهم خالقهم مما أودع لهم الخالق في الكون مرتفقين وبه منتفعين: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا

---

[٨٤] ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري**، مرجع سابق، ص١١٧-١١٨، الحاشية رقم١ (نشرة القدسي).

مِّنْهُ ﴾ (الجاثية: ١٣)، ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ (البقرة: ٢٩)، ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ (الملك: ١٥).

وبذلك ينهض أصلان كليان عظيمان عليهما تتأسس الرؤيةُ الإسلامية إلى البشر كافة، وبهما تتحدد وجهُتنا في الحوار معهم جميعًا: مَنْ آمن منهم بالله تعالى، ومن لم يؤمن، من استجاب لدعوة محمد ﷺ وتبع طريقَ القرآن، ومن أعرض عنه ونكص، ومن لم تصله الدعوة أصلاً فلم يكن له موقفٌ محدد من الإسلام. أما الأصل الأول فهو أنهم جميعًا متحدون في مبدأ صدورهم وأصل نشأتهم، متحدون في طبيعة تكوينهم وصبغة فطرتهم، متحدون في غاية وجودهم والتكريم الإلهي لهم، ومشتركون فيما به أسباب حياتهم وقوام بقائهم، متحدون فيما يؤولون إليه في ختام رحلتهم في هذا العالم، فلا خلود لأحد منهم فيه.

وأما الأصل الثاني فهو أنهم خلال وجودهم في هذه الدنيا مبتلون بالاختلاف فيما بينهم، أفرادًا وقبائل وشعوبًا وأممًا: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ (هود: ١١٨)، وبالاختلاف في لغاتهم والتباين في أعراقهم طرائق قددا: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾ (الروم: ٢٢)، بل وبالتنازع والتدافع فيما بينهم لأسباب، وبدوافع قد تتقارب أو تتباعد، ولمقاصد وأغراض قد تتوافق أو تتباين وتتناقض: ﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا ﴾ (البقرة: ٢٥١)، ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ (الأنعام: ٦٥)، ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾ (الحج: ٤٠)، ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ (الحجرات: ٩).

وبهدي هذه المفاهيم والأسس تستوي نظرة المسلم إلى الناس جميعًا، سواء في ذلك أتباع الأديان التي تنتمي إلى أصل من الوحي الإلهي كما يفهمه المسلمون، ويقترب منهم

في فهمه أهلُ الكتاب، أو غيرهم من معتنقي الديانات الأخرى، وسواء في ذلك مَنْ يزعمون عدم الانتماء إلى أي دين، أو حتى الذين قد بلغ بهم الجحود إلى إنكار وجود إله خالق أصلاً، "فهم جميعًا مكرمون مستخلفون"، ويحق لهم من المسلمين "ما يقتضيه التكريم والاستخلاف"، وذلك بحكم "وحدة الأصل الطبيعي ووحدة الأصل المعنوي" اللذين ينضوون تحتهما جميعاً.[٨٥] وهذا يعني انفتاحَ المسلم من حيث المبدأ على غيره من البشر، حوارًا وتعارفًا وتعاونًا معهم في كل شأن من شؤون حياتهم في هذا العالم. وذلك الانفتاح إنما يقوم على "مبدأ الخلافة العامة" التي "تشمل جميع البشر من دون اختصاص لفريق"، بحيث ينطلق المسلمون في كل تلك الوجوه من الانفتاح "من مفهوم أخلاقي ديني" يصطبغ بصبغة قدسية علوية، لا من مجرد "مفهوم دنيوي نفعي" يتقلب حسب الأحوال والأهواء.[٨٦]

وبناءً على هذا التحديد العام لمفهوم الحوار وأسسه، يمكن أن نقرر أن الغايات التي تتحرك إليها العملية التحاورية تتلخص في مقصدين رئيسين يجسدان جانبي النظر والعمل فيها: أولهما: السعي لمعرفة حقيقة الأمر المختلَفِ فيه بين المتحاورين والتسالم بشأنها، وثانيهما: العمل على تمثل مقتضيات الحقيقة المدركة والالتزام بها على مستوى السلوك والعمل. فهذان المقصدان هما اللذان يضفيان على عملية التحاور بين المختلفين قيمتَها النظرية ووظيفيتَها العملية وغائيتَها الخلقية، وهي أبعاد من غيرها يصبح الحوار ضربًا من العبثية لا يليق أبدًا بالإنسان الذي كرمه الله تعالى.

وفي هذين المقصدين يندرج كلُّ ما يمس الحياةَ الإنسانية في جوانبها كافة: من أجلِّها شأنًا وأعمقها وقعًا وأبعدها مدى، إلى أدناها رتبة وأقلها أثرًا وأضيقها نطاقًا، مما ليس هنا المجالُ لتفصيل القول فيه. وفي هذا الأفق الرحيب لمقصدية الحوار وغائيته، يمكننا الكلام على المجالات التي ينفتح لها الحوار ويحتاج الأمر فيها إلى الاستبصار بالأولويات التي ينبغي الانطلاق منها والتركيز عليها.

---

[٨٥] شمس الدين، محمد مهدي. **الحوار الإسلامي المسيحي: نحو مشروع للنضال المشترك**، بيروت: مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص١٢٤.

[٨٦] المرجع السابق، ص١٢٤-١٢٥.

خاتمة:

لقد كان الغرضُ الرئيس لهذا البحث استجلاء عناصر المنهج الذي أرساه الإمام أبو الحسن الأشعري، تأسيسًا للحوار والمراجعة والنقد. وقد كان ذلك منه في مرحلة أقل ما يمكن أن يقال فيها أنَّ التيارات الفكرية والقوى الاجتماعية في الأمة كانت في حالة من التدابر والتنابذ المنذر بالتطاحن والانفجار. فاجتهد -ما وسعه الاجتهاد- لوضع إطار مناسب لحفظ وحدة الأمة، استمد فلسفته من صبغة الإسلام الحنيفية، القائمة على السماحة والاعتدال. وقد سعى البحث إلى وصل هذا الجانب المنهجي من فكر الأشعري بما تدعو الحاجة إليه من مزيد تأصيلٍ لقيم الحوار والتواصل سبيلاً للمراجعة والنقد في حاضر المسلمين، فيما بينهم أولاً، وبينهم وبين غيرهم ثانيًا. على أنَّ ما أمكننا عرضُه بالنسبة للأشعري يوحي بالحاجة إلى مزيد بحثٍ ودراسة للكيفيات التي تجلَّى بها عبر القرون المنهجُ الحواري والنقدي الذي أرساه.

وإذ جرى الكلام على مقصديَّة الحوار ووظيفيَّته إبرازًا لضرورته مع غير المسلمين، الذين أصبح المسلمون متواصلين معهم ضروبًا شتى من التواصل، فإنَّه لا بدّ أن نؤكِّد أنَّ المسلمين بمذاهبهم الفقهية المتعددة، ومدارسهم العقدية المتنوعة، ومنازعهم الفكرية المختلفة، ومشاربهم السياسية المتباينة، وانتماءاتهم الوطنية المتمايزة، ومصالحهم الاقتصادية المتزاحمة أو المتناقضة، ناهيك عن صراعاتهم الطائفية المتفاقمة، إنَّما هم أكثرُ حاجةً من أي وقت مضى إلى حوارٍ جاد، يصدرون فيه عن مرجعية الإسلام العليا، ومقاصده الكبرى، وعقائده الجامعة، ويضعون الانتماء للأمَّة والسعي لحفظ كيانها فوق كل اعتبار، إدراكًا لما يتهددها من مخاطر التذويب لثقافتها، والاستهداف لمواردها، والاستهانة بإنسانها، والامتهان لشخصيتها.

قراءة تحليلية نقدية في تولي المرأة منصب القضاء

هدى هلال*

الملخص

حاول هذا البحث تحليل الحكم الشرعي لتولي المرأة منصب القضاء، من خلال سَبْر المفهوم النظري والتطبيقي في العصور الإسلامية الأولى. وتبين أنَّ القضاء تضمن ناحيتين أساسيتين؛ الأولى: معرفة العدل، وهي ذهنية. والثانية: القدرة على الإلزام، وهي جسدية. ومع تطور الأنظمة السياسية، استقرَّ مناط القضاء على العلم بالعدل. وعند استقراء آيات القرآن تبيَّن أنَّ العدل مقصد ضروري يجب الحفاظ عليه. كما أمكن تمييز عدة آراء فقهية، تتراوح بين التحريم عند الجمهور، والإباحة فيما تجوز شهادة المرأة فيه للحنفية مع تأثيم بعضهم، والقول بالجواز عند الظاهرية والطبري ومالك. كما تبين وجود إشكالات في الحديث المحوري، وفي الاستدلال بالآيات، وفي القياس.

الكلمات المفتاحية: المرأة، منصب القضاء، العدل، علة القضاء.

Abstract

This research tries to analyze the legal ruling of appointing woman as a judge and probes the matter in its theoretical and practical dimensions in previous Islamic eras. It shows that judgment consisted of two essential points; the knowledge of justice, which is a mental ability, and the enforcement of justice, which is a practical ability. With the development of political systems focus of judgment has rested on knowledge of justice. Comprehensive survey of Quranic verses shows that justice is an essential intention that must be maintained. This research identified several rulings, ranging from prohibition to permission of whether a woman is allowed to have a judiciary position. It shows also problems in applying Quranic verses, prophetic tradition, and analogical deduction.

Keywords: appointing woman as a judge, justice is an effective cause for judgment.

---

* دكتوراه في الفقه وعلم النفس من جامعة المالايا– ماليزيا، أستاذ المواد المشتركة بين الفقه وعلم النفس في الجامعة الإسلامية العالمية– ماليزيا. البريد الإلكتروني: drhudahilal@yahoo.com. تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٣/١٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/١١/١١م.

مقدمة:

تدور البحوث التي تناولت الحكم الشرعي لتولي المرأة منصب القضاء في دائرة محددة مغلقة، تؤدي دائماً للتوصل إلى حكم فيه عدة إشكاليات؛ منها إشكالية المفهوم، وإشكالية مدى مصداقية النص الدال على الحكم، وإشكالية المؤثر الزماني أو العرف السائد، وإشكالية المؤثر المكاني، أو الظروف التي أدت إلى هذا الحكم، والوقائع التاريخية الملازمة للحكم.

وإذا لم تنهض دراسة تسبر هذه الإشكاليات، وتناقش الجذور العقلية للأحكام المتعلقة بتولي المرأة مناصب سياسية فعالة في الأمة، ومنها القضاء، فلن يستكمل البحث شروطه العلميّة، وموضوعيته، ودقّته، وسيبقى البحث محصوراً في "ماذا" قال أصحاب المذاهب الأربعة، دون مناقشة "لماذا" قالوا بهذا الرأي أو ذاك، وسيكون البحث متحيزاً.

إذاً، تكمن الإشكالية في تحديد الحكم الشرعي الصحيح لتولي المرأة منصب القضاء في الإجابة عن سؤال: هل يمكن تحديد مناط القضاء من خلال استقراء المفاهيم والتطبيق العملي، وتوضيح مكانته ضمن منظومة مقاصد الشريعة، وتحليل الآراء الفقهية في المنظومة التقليدية، من أجل مناقشة إشكاليات الأدلة الشرعية المعتمدة، للخروج من الدائرة المغلقة؟ واعتمدت هذه الدراسة المنهج الاستقرائي لكتب التاريخ، وكذلك المنهج التحليلي في المدونات الأصولية والفقهية، والمنهج الاستنتاجي في المناقشة.

أولاً: مفهوم القضاء نظرياً وعملياً

١. المفهوم النظري للقضاء وتحليلاته في المذاهب الأربعة:

للقضاء مفاهيم عدة لدى أئمة المذاهب الأربعة؛ ففي المذهب المالكي اتخذ صفة "الإلزام". يقول ابن عرفة في حاشية الخرشي: "صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ

حكمه الشرعي، ولو بتعديل، أو تجريح،"[١] وعن عليش: "القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام."[٢]

وركز الشافعية على الولاية: "وشرعاً الولاية الآتية، أو الحكم المترتب عليها، أو إلزام من له الإلزام بحكم الشرع."[٣]

وتنوعت مفاهيم القضاء عند الحنفية؛ فبينما يرجعه السرخسي، وينسبه للمقصد الذي يخدمه، وهو العدل، كما يقول في كتابه المبسوط: "لأن القضاء بالحق إظهار العدل، وبالعدل قامت السموات والأرض، ورفع الظلم."[٤] وعبّر عنه الكاساني بمفهوم الحاكمية: "والقضاء هو الحكم بين الناس بالحق، والحكم بما أنزل الله عز وجل."[٥] وعبر عنه الزيلعي بالإيصال: "ولنا أن المقصود إيصال الحق إلى المستحق."[٦]

وأكد الإمام أحمد بن حنبل صلته بمفهوم "الحاكمية"، ففي العُدَّة: "قال أحمد: لا بدّ للناس من حاكم، أتذهب حقوق الناس؟!"[٧] بينما ركز آخرون على مفهوم الإلزام. يقول المرداوي: "والمراد به في الشرع: الإلزام،"[٨] وأشار البهوتي في الروض المربع إلى "البيان" في قوله: "تبيين الحكم الشرعي، والإلزام به."[٩]

---

[١] الخرشي، محمد بن عبد الله. **حاشية الخرشي**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: مطبعة محمد علي بيضون، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٧، ص٤٧٣.

[٢] عليش، أبو عبد الله محمد. **شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل**، تحقيق: عبد الجليل عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج٧، ص١٦٨.

[٣] الهيتمي، شهاب الدين. **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ج٤، ص٣٤٢. انظر أيضاً:

– العجيلي، سليمان بن عمر. **حاشية الجمل على شرح المنهج**، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج٨، ص٣٥٢.

[٤] السرخسي، شمس الدين. **كتاب المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، مج٨، ج١٦، ص٦٠.

[٥] الكاساني، علاء الدين. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق: محمد خير طعمة حلبي، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٧، ص٥. انظر أيضاً:

– العيني، محمود بن أحمد المعروف ببدر الدين. **البناية شرح الهداية**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٩، ص٣.

[٦] الزيلعي، فخر الدين. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، تحقيق: أحمد عز وعناية الدمشقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٥، ص٨٢.

[٧] المقدسي، بهاء الدين. **العُدَّة شرح العُمْدة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص٥٢٤.

[٨] المرداوي، علاء الدين. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١١، ص١٤٧. انظر أيضاً:

باستقراء ما سبق، يمكن القول إن جميع المذاهب عـدّت مفهـوم الحاكميـة في القضاء، وهو مفهوم يقتضي الاستقلالية، وهذا ما عبر عنه الطاهر بن عاشور بقولـه: "وهذا يومىء إلى وجوب تجرد القاضي عن كل ما من شأنه أن يجعلـه تحـت نفـوذ غيره،"[١٠] كما يفيد القدرة على الإلزام. ويمكن ملاحظـة تميـز الحنفيـة، وبخاصّـة السرخسي الذي نسب مفهوم القضاء إلى المقصد الذي ينتمي له، وهو إقامة العدل؛ إذ يقول: "لأن القضاء بالحق إظهار العدل"[١١] محدداً المصطلح المفصلي في مباحث القضاء؛ لأن العدل علة القضاء، ومناطه. وأضاف الحنابلة مفهوم بيان الحكم الشرعي، وفيـه إشارة إلى العلم والاجتهاد، وبه يتم العلم بالعدل كما يقول ابن تيمية: "فإنه لا يعلـم العدل والظلم إلا بالعلم، فصار الدين كله العلم، والعدل."[١٢] وبهذ ا تتضح لنا ثلاثة محاور رئيسية لمفهوم القضاء، هي: العلم الشرعي، وغير الشرعي الـلازم في القضـية، وإقامة العدل، والحاكمية. فالقاضي حاكم حر يتقلد منصباً كما يقول القرطبي: "نص أصحاب مالك على أن القاضي لا بدّ أن يكون حراً، وأمير الجيش، والحرب في معناه، فإنها مناصب دينية يتعلق بها تنفيذ أحكام شرعية."[١٣]

٢. المطلب الثاني: المفهوم التطبيقي للقضاء في عصر النبي والعصور الإسلامية التالية:

– البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: محمد حسن إسماعيـل، بـيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٦، ص٣٦٢.

[٩] البهوتي، منصور بن يونس. **الروض المربع بشرح زاد المستقنع**. بيروت: عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ج٢، ص٤٤٦. انظر أيضاً:

– الشيباني، عبد القادر. بن ضويان، إبـراهيم. **المعتمـد في فقـه الإمـام أحمـد**، دمشـق: دار الخـير، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ج٢، ص٤٤٣.

[١٠] الميساوي، محمد الطاهر. **الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية**، ماليزيـا: البصـاير للإنتـاج العلمي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٣٦٩.

[١١] السرخسي. **كتاب المبسوط**، مرجع سابق، مج٨، ج١٦، ص٦٠.

[١٢] ابن تيمية. **الحسبة**، تحقيق: صالح عثمان اللحام، بيروت: دار بن حزم، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص١٥.

[١٣] عليش. **شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل**، مرجع سابق، ج٧، ص١٧٠.

تولى النبي ﷺ القضاء عندما أسس المجتمع الإسلامي الأول، امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٨)، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ﴾ (النساء: ١٠٥). فكان له الفصل في الخصومات، كما نصت الصحيفة المكتوبة بينه وبين جميع الفرقاء: "وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله؛"[١٤] إذ اجتمعت جميع السلطات في يد رسول الله ﷺ؛ التشريعية، والتنفيذية، والقضائية.[١٥] فالسلطة التشريعية بصفته ﷺ حامل التشريع، ومبلغ الوحي، والسلطة القضائية بوصفه مأموراً بالاجتهاد في إقامة العدل، كما روي عنه: "إنما أنا بشر مثلكم، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار،"[١٦] فإن أصاب أُقرَّ عليه، وإن أخطأ صُوِّبَ له. يقول الآمدي في الإحكام: "روى الشعبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقضي القضية، وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به، فيترك ما قضى به على حاله، ويستقبل ما نزل به القرآن."[١٧]

وجعل الله سبحانه وتعالى السلطة التنفيذية في يد الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡ﴾ (الأحزاب: ٣٦)، وقوله عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ (النساء: ٦٥).

[١٤] ابن هشام المعافري، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، بيروت: دار الفكر، ١٤٩١م/١٩٩٨م، ج٢، ص٩٤-٩٨.

[١٥] واصل، نصر فريد محمد. **السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام**، مصر: مطبعة الأمانة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م، ص٤٣. انظر أيضاً:
- مشرفة، عطية مصطفى. **القضاء في الإسلام**، د.م.، ١٩٦٦م، ص٨١.

[١٦] مسلم. **صحيح مسلم**، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر، ح١٧١٣، ص٨٦٣. انظر أيضاً:
- النووي، أبو زكريا يحيى. **شرح النووي على صحيح مسلم**، القاهرة: المطبعة المصرية، د.ت.، ج٢، ص١٦١.

[١٧] الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، ميدان الأزهر بمصر: مكتبة صبيح، د.ت.، ج٣، ص١٤١.

وعندما توسعت الدولة الإسلامية، أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم ولاة إلى البلاد، وكلّفهم بالقضاء، كما حدث عندما كلّف سعد بن معاذ رضي الله عنه بتولي أمر اليمن،[١٨] وكما حصل عندما قضى علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: أقضي بينكم، فإن رضيتم فهو القضاء، وإلا حجزت بعضكم عن بعض حتى تأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقضي بينكم. فلما قضى بينهم أبوا أن يتراضوا، ورأوا الرسول أيام الحج، وقصوا عليه ما حدث، فأجاز قضاء علي وقال: (هو ما قضى بينكم)،[١٩] ففي هذه الرواية دليل على أن الوالي يملك السلطتين القضائية، والتنفيذية.

ولما انشغل الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضوان الله عليه بحروب الردة، كفاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمور القضاء داخل المدينة. يقول ابن الأثير في الكامل في التاريخ: "لما ولي أبو بكر قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك المال، وقال عمر: أنا أكفيك القضاء، فمكث عمر سنة لا يأتيه رجلان."[٢٠] أما خارجها فبقي ولاة أبي بكر قضاته، و لم يفصل السلطتين القضائية، والتنفيذية.[٢١]

وفي زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه توسعت رقعة الدولة الإسلامية، وازدادت الحاجة إلى تفرغ القضاة، فعين بعض القضاة دون الولاية، إلا أن السلطة القضائية كانت تابعة له، فهو رئيس القضاة.[٢٢] وبذلك يكون عمر بن الخطاب أول من فصل القضاء عن الولاية، ووضع دستوراً يُعدّ أساس علم المرافعات.[٢٣] ومن أهم أعمال علي بن أبي طالب فصل القضاء عن الولاية، وتخصيص رجالٍ للقضاء، واختياره أفضل الرجال من أجل ضمان الحكم العادل.[٢٤]

---

[١٨] أبو داوود، سليمان. **سنن أبي داوود**، تحقيق: محمد محيي الدين، دمشق، دار الفكر، د.ت، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ج٣، ح٣٥٩٢، ص٣٠٣.

[١٩] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، عمان: دار الفرقان، د.ت.، ج٣، ص٢٠١.

[٢٠] ابن الأثير الجرزي، عز الدين. **الكامل في التاريخ**، بيروت: دار صادر، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ج٢، ص٤٢٠.

[٢١] الطبري، أبو جعفر محمد. **تاريخ الأمم والملوك**، د.م.، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج٤، ص٥٠.

[٢٢] المرجع السابق، ج٤، ص١٤٠-١٤٣.

[٢٣] حسن، حسن إبراهيم. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩م، ج١، ص٤٩٨.

[٢٤] عزام، عبد العزيز محمد. **النظام القضائي في الإسلام**، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، د.ت.، ج١، ص٤٤.

وفي عهد معاوية رضي الله عنه أصبح عمل القاضي مقتصراً على إصدار الحكم، فيما التنفيذ من مهمة الحكام، وبهذا تم فصل السلطة القضائية عن التنفيذية، مع العلم أن للقضاة استقلالهم عن السياسة، ولهم مطلق الحق في التصرف، وكلمتهم نافذة على الحكام أنفسهم،[٢٥] واستمر الوضع في العصر العباسي بتعيين الخلفاءِ للقضاة، وربطهم بهم، فأصبح القاضي قاضي أمير المؤمنين،[٢٦] إلا أن الخليفة ممثل السلطتين التنفيذية، والقضائية.[٢٧]

باستقراء التطورات التي حصلت لمنصب تولي القضاء، يتبين أن القاضي في السابق امتلك خاصيتين بارزتين، لا يمكن الفصل بينهما: القدرة على المعرفة وبيان العدل، وهي ذهنية، والقدرة على الإلزام بالتنفيذ والإجبار عليه، وهي مادية. ومع تطور الأنظمة السياسية تخلى القاضي تدريجياً عن القدرة على الإلزام والإجبار، لتقتصر مهمته على بيان الحكم الشرعي العادل، وبهذا استقر مناط القضاء على العلم بالعدل.

ثانياً: مكانة العدل ضمن منظومة المقاصد

١. السمات الرئيسية للعدل التي تؤهله لمرتبة مقاصد الشريعة:

أ. سبب إرسال الرسل وتشريع الشرائع السماوية تحقيق العدل:

هناك آيات قرآنية كثيرة تشير إلى أنَّ إرسال الرسل، وتنزيل الكتب السماوية إنَّما هو من أجل تحقيق العدل، يقول عز وجل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، ويقول: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ (الشورى: ١٧).

---

[٢٥] حسن. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠٠. انظر أيضاً: – واصل. **السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام**، مرجع سابق، ص٦٦-٦٧.

[٢٦] الكساسبة، حسين فلاح. **السلطة القضائية في العصر العباسي الأول**، العين: مركز زايد، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص١٤٩.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٦٩.

وتأمر الآيَة الكريمة الآتية النبيَّ محمداً عليه الصلاة والسلام، ومن بعده أمته بإقامة العدل: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾ (المائدة: ٤٢)، والآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ﴾ (المائدة: ٨).

وتصف الآية الآتية الرسالة الإلهية بأنَّها رسالة عدل: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾(الأنعام: ١١٥)، وتمدح الآية الآتية الأمة التي تقيم العدل: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨١).

وبهذا تتبين إرادة الشارع بإقامة العدل، يقول الطاهر بن عاشور: "أنبأنا استقراء الشريعة من أقوالها، وتصرفاتها بأنَّ مقصدها أن يكون للأمَّة ولاةٌ يسوسون مصالحها، ويقيمون العدل فيها."[٢٨] فالعدل مقصود الشرائع كما يبين ابن قيم الجوزية: "بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أنَّ مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط."[٢٩]

ب. تحقيق العدل سبب نصر الأمم:

باستقراء آيات كثيرة مثل الآية: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ﴾ (الكهف: ٥٩). والآية: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾ (الأنبياء: ١١). والآية: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓاْ﴾ (النمل: ٥٢). والآية: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ﴾ (القصص: ٥٩) يتبين ترتب الهلاك على الظلم.

وقد عرض القصصُ القرآني مآلات الظلم، وأنَّه سببُ سقوط الدول، وانهيارِها، كما يتجلى في الحديث عن قوم فرعون ومن سبقهم، يقول عز وجل: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَكُلٌّ كَانُواْ ظَٰلِمِينَ﴾ (الأنفال: ٥٤). وفي المثل السائر: "العدل أساس الحكم". ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية معادلة النصر بقوله: "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا

[٢٨] الميساوي. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٦٣.

[٢٩] ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، المملكة العربية السعودية: مكتبة المدني بجدة، د.ت.، ج٣، ص١٤.

ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة،"[٣٠] فإذا اختل العدل اختل الحكم، وهو ما وضحه عز وجل بقوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٧)، و لم يقل عز وجل: "السماء رفعها ووضع الإيمان"، وكأنَّ اختلال ميزان العدل سوف يؤدي إلى سقوط السماء من عليائها.

ت. العدل مطلوب دائماً:

أرسى الله سبحانه وتعالى قاعدة إقامة العدل، وتحريم الظلم مبتدئاً بنفسه، فقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ (آل عمران: ١٨). وفي الحديث القدسي: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا."[٣١] فالله تعالى حرّم الظلم على نفسه؛ لأنه من أقبح القبائح، ومنكر شرعاً وعقلاً. فالله تعالى حرم أموراً كثيرة على الإنسان وأباحها لنفسه، ومثاله التكبر، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر،"[٣٢] بينما أباحه لذاته بله جعله إزاره، ورداءه كما في الحديث القدسي: "العز إزاري والكبر ردائي، فمن ينازعني واحداً منهما ألقيه في النار."[٣٣] تلك المقدمة تؤدي إلى القول: إن العدل واجب، والظلم محرم على الجميع، ولا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال التغاضي عن هذه الحقيقة.

وقد حرَّم الله عزَّ وجلَّ الظلم على الإنسان في جميع علاقاته، ابتداءً بعلاقته بربِّه: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣)، ثم علاقته بنفسه وأهله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ (النساء: ١٣٥)، وفي حكمه بين الناس: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، وفي تجارته وعمله: ﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ

[٣٠] ابن تيمية، أحمد. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد، الرباط: مكتبة المعارف، د.ت.، ج٢٨، ص٦٣.

[٣١] مسلم. **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، ج٤، ح٢٥٧٧، ص١٧٧.

[٣٢] مسلم. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد سالم هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر، ج١، ح١٤٧، ص٣٢٩.

[٣٣] مسلم. **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البر والصلة، باب تحريم الكبر، ج٤، ح٢٦٢٠، ص١٩٦.

﴿بِٱلْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾ (هود: ٨٤). كما أمره بالعدل مع من يكره: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: ٨)، والعدل مع من يحب: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟﴾ (النساء: ١٣٥)، والعدل مع من يخالفنا في العقيدة: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦٤).

يقول ابن تيمية محلِّلاً العلاقة الجدلية بين العدل والثواب، والظلم والعقوبة، في المعادلة الربانية: "ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي، وقطع الرحم، فالباغي يصرع في الدنيا وإن كان مغفوراً له مرحوماً في الآخرة، وذلك أنَّ العدل نظام كلِّ شيء. فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة"[٣٤] لأنَّ عقوبة الكفر تكون بين العبد وربه، فقد يؤخِّره له إلى ما بعد الحياة، أما جزاء الظلم فهو دنيوي أولاً؛ لأنَّه من حقوق العباد التي لا تسامح فيها ولا غفران، وإذا لم يستوعب المسلمون هذه العلاقة فلن تقوم لهم قائمة، ولن يستطيعوا استعادة أمجادهم الغابرة.

٢. انتماء العدل إلى منظومة الضروريات:

أراد المتقدمون عند تحديدهم الضروريات إثباتها عن طريق التعبير عن كونها بدهية مسلمة: "وعلمها عند الأمة كالضروري، و لم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين،"[٣٥] كما أن جميع الشرائع والملل دعت للحفاظ عليها: "وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة، والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من

---

[٣٤] ابن تيمية. **الحسبة**، مرجع سابق، ص١٥٥.

[٣٥] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز، عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، مج١، ج١، ص٢٦.

الشرائع."[٣٦] والضابط فيها هو فقدان النظام عند اضطرابها: "فالمصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها، وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش."[٣٧]

يتصف العدل بأمور ثلاثة، فهو ضروري مسلَّمٌ به، ودعت إليه جميع الشرائع والملل، والأمر الثالث الأهم والضابط في مرتبة الضروريات، هو اضطراب النظام عند اختلاله. يقول الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات."[٣٨] وذلك على النحو التالي:

أ. ترتب الضروريات على الأمر والنهي القطعي المتواتر:

تواتر الأمر بالعدل، والنهي عن الظلم، كما ظهر في الآيات السابقة؛ إذ ورد ذكر العدل والنهي عن الظلم في القرآن الكريم سبعاً وأربعين مرة،[٣٩] وكانت الصيغة في هذه الآيات صيغة الوجوب مثل: "أمر"، و"كتب"، وأفعال الأمر مثل: "كونوا"، "اعدلوا"، "فاحكم"، "أوفوا"، و"زِنُوا"، ولام الأمر مثل: "ليتق"، "ليكتب"، و"فليملل". وحروف نهي عن الظلم مثل: "لا تظلموا"، "لا تنقصوا"، و"لا تبخسوا". وهي كلها إشارات إلى وجوب العدل وتحريم الظلم. والوجوب القطعي أو التحريم القطعي أحد الأدلة على كون العدل واقعاً في مرتبة الضروريات في المنظومة المقاصدية.

ب. توافق الضروريات مع المكافأة أو العقوبة المترتبة على الفعل أو الترك:

القيام بالعدل والحكم به يؤدي إلى نوال الخير: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٥)، وحب الله: ﴿وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾

[٣٦] الغزالي، أبو حامد محمد. **المستصفى**، تحقيق: نجوى ضو، بيروت: دار إحياء التراث العالمي، د.ت.، ج١، ص٢١٦.

[٣٧] الميساوي، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢١٠.

[٣٨] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٦.

[٣٩] لحام، حنان. **مقاصد القرآن الكريم**، دمشق: دار الحنان، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٧١.

(الحجرات: ٩). وفي الآخرة يكون المتصفون بالعدل في أعلى درجات النعيم: (إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن -وكلتا يديه يمين- الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا)،[٤٠] وهم آمنون في ظل الرحمن يوم لا ظل إلا ظله: (سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل...الحديث).[٤١]

أما مقارنة الظلم، فيترتب عليه العذاب الدنيوي: ﴿قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا﴾ (الكهف: ٨٧)، والهلاك والتدمير: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (الأنبياء: ١١)، وخواء بيوتهم: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً﴾ (النمل: ٥٢)، وسوء المنقلب: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٧). وفي الآخرة التعذيب بنار جهنم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (النساء: ١٠)، والخيبة عند لقاء الله عز وجل: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ (طه: ١١١).

ت. العدل مهيمن على الكليات الخمس:

يمكن القول إنّه بإقامة العدل في علاقة الإنسان بربه، تتم رعاية مقصد الحفاظ على الدين. فبعدل الإنسان مع نفسه، تتم رعاية مقصد الحفاظ على النفس، والعقل، وبعدل الإنسان مع أهله، يتم الحفاظ على كلية العرض والنسل، وبعدل الإنسان في عمله، تتم رعاية مقصد الحفاظ على المال، وبعدل الإنسان في قضائه، تتم رعاية مقصد الحفاظ على الدين، والنفس، والمال.

فمقصد إقامة العدل مهيمن على الضروريات الخمس وحاكم عليها؛ لأنه مطلوب في كل علاقات الإنسان؛ مع نفسه، ومع غيره، وفي علاقاته المالية، وفي علاقاته بأهله، وأولاده، مما يوجب القول إن مصلحة إقامة العدل تنتسب إلى المنظومة المقاصدية، وتحتل مكانتها في مرتبة الضروريات.

---

[٤٠] مسلم. **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ج٣، ح١٨٢٧، ص٢٢٥.
[٤١] مسلم. **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، ج٢، ح١٠٣١، ص١٠٣.

فمن أحل إقامة العدل أرسلت الرُّسل، وشرعت الشرائع، كما يوضح ابن قيم الجوزية: "إن الشريعة عدل كلها... فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور... فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده."[٤٢] والعدلُ فرض مطلوب في جميع الأحوال، يترتب على تركه الخسارة في الدنيا، والعذاب في الآخرة، ومقصد مهيمن على الضروريات، لكونه أكثر من ضروري، ومقدس لأنه صفة من صفات الله عز وجل، لذا وجب على أفراد الأمة طلبه، والتمسك به، وإزالة الأسباب المانعة لتحقُّقه؛ لأنه شرع الله: "فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر عن وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله، ودينه."[٤٣]

ثالثاً: الآراء الفقهية المختلفة في حكم تولي المرأة منصب القضاء

عند النظر في آراء الفقهاء في تولي المرأة منصب القضاء نجدها في أربعة اتجاهات هي:

١. الرأي الأول: عدم جواز تولي المرأة منصب القضاء:

وهو رأي الجمهور والحنابلة على الإطلاق، والشافعية باستثناء من قال بالضرورة، والمالكية باستثناء ابن القاسم، ورواية عن مالك.

فمن المالكية؛ نفى الدسوقي صحة توليتها القضاء، بل وجعل حكمها غير نافذ: "(لا أنثى ولا خنثى)؛ أي فلا يصح توليتهما القضاء، ولا ينفذ حكمهما."[٤٤]

ومن الشافعية يقول الهيتمي: "(ذكر) فلا تولى امرأة، ولو فيما تقبل فيه شهادتها، ولا خنثى لخبر البخاري، وغيره: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، وصح أيضاً (هلك

---

[٤٢] ابن قيم الجوزية. **أعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص١.

[٤٣] المرجع السابق، ج٣، ص١٢.

[٤٤] الدسوقي، محمد بن أحمد. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/٢٠٠٣م، ج٦، ص٣.

قوم ولوا أمرهم امرأة)."[٤٥] لأنها لا تلي الإمامة كما يقول الأنصاري: "لأن المرأة لا تلي الإمامة الخاصة بالرجال، فكيف تلي الإمامة العامة التي تقتضي البروز، وعدم التحرز."[٤٦] فالمرأة ناقصة عن الولايات: "وأما المرأة فلنقص النساء عن رتب الولايات."[٤٧] وهو ما قام الإجماع عليه: "ولا اعتبار بقول يرده الإجماع مع قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ (النساء: ٣٤)"[٤٨] كما أنهن ناقصات عقل ودين كما ذكر النووي: "ولأن النساء ناقصات عقل ودين."[٤٩]

ومن الحنابلة يقول أبو يعلى الفراء في شرح سبب كون الذكورة شرطاً: "أما الذكورية، فلأن المرأة تنقص عن كمال الولايات، وقبول الشهادات،"[٥٠] ويقول ابن قدامة المقدسي معدداً الأسباب المانعة من توليها القضاء: "ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، ولأن القاضي يحضره محافل الخصوم، والرجال، ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلها ما لم يكن معهن رجل، وقد نبه الله تعالى على ضلالهن ونسيانهن بقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ولا تصلح للإمامة العظمى، ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يولِّ النبي صلى الله عليه وسلم، ولا أحد من خلفائه، ولا من بعدهم امرأةً قضاءً، ولا ولاية بلد فيما بلغنا، ولو جاز لم يخل جميع الزمن منه غالباً،"[٥١] ورآى نقصاً في رأي المرأة،

---

[٤٥] الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٤٤.

[٤٦] الأنصاري، أبو يحيى زكريا. **أسنى المطالب شرح روض الطالب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٨، ص٢٦٥.

[٤٧] الماوردي، أبو الحسن علي. **الأحكام السلطانية**، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، محمد إبراهيم الزغلي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص١٠٧.

[٤٨] المرجع السابق، ص١٠٧.

[٤٩] النووي، أبو زكريا يحيى. **روضة الطالبين ومعه المنهاج السوي**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج٨، ص٨٢.

[٥٠] الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٦٠.

[٥١] ابن قدامة المقدسي، موفق الدين. **المغني**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: هجر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج١٤، ص١٢. انظر أيضاً:

فهو يقول: "والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلاً لحضور الرجال، ومحافل الخصوم."[٥٢]

٢. جواز توليها القضاء للضرورة عند عدم وجود قاضٍ:

يقول العجيلي في حاشية الجمل: "(فإن فقد الشرط) المذكور بأن لم يوجد رجل متصف به (فولى سلطان ذو شوكة مسلماً غير أهل) كفاسق، ومقلد، وصبي، وامرأة (نفذ) قضاؤه (للضرورة) لئلا تتعطل مصالح الناس."[٥٣]

٣. جواز توليها القضاء فيما تجوز شهادتها فيه:

يجوز قضاء المرأة عند الحنفية فيما تجوز شهادتها فيه: "ويجوز قضاء المرأة في كل شيء إلا في الحدود، والقصاص اعتباراً بشهادتها فيهما؛"[٥٤] لأن الأهلية للشهادة هي الأصل في أهلية القضاء: "فلأن حكم القضاء يستقى من حكم الشهادة؛ لأن كل واحد منهما من باب الولاية، فكل من كان أهلاً للشهادة يكون أهلاً للقضاء، وما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء."[٥٥] فأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة وجوداً وعدماً، كما يقول الكاساني: "وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة؛ لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة، إلا أنها لا تقضي بالحدود، والقصاص، لأنه لا شهادة لها في ذلك، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة."[٥٦]

– الشيباني. **المعتمد**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١١.

[٥٢] المقدسي، بهاء الدين. **العدة شرح العمدة**، تحقيق: خليل مأمون شيحا، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص٦٠١. انظر أيضاً:

– الشيباني. **المعتمد**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٤٧.

[٥٣] العجيلي، سليمان بن عمر. **حاشية الجمل على شرح المنهج**، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج٨، ص٣٥٩.

[٥٤] المرغيناني، أبو الحسن علي. **الهداية شرح بداية المبتدي**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ت.، ج٣، ص١٠٧.

[٥٥] المرجع السابق، ج٣، ص١٠١.

[٥٦] الكاساني. **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٧، ص٦.

إلا أن بعضهم أثَّمَ من ولاّها، كما في مجمع الأنهر: "(ويجوز قضاء المرأة) في جميع الحقوق، لكونها من أهل الشهادة، لكن أُثِّم المولِّي لها، للحديث: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة) (في غير حدٍّ وقَوَد)."[٥٧] وكما في در المختار: "(والمرأة تقضي في غير حدٍّ وَقَوَد وإن أثم المولِّي لها) لخبر البخاري "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" (وتصح ناظرة) لوقف (ووصية) ليتيم (وشاهدة)."[٥٨]

٤. جواز توليها مطلقاً:

وردت عدة روايات بجواز قضاء المرأة عند بعض المالكية، ففي مواهب الجليل: "وروى ابن أبي مريم عن بن القاسم جواز ولاية المرأة، قال ابن عرفة، قال ابن زرقون: أظنه فيما تجوز فيه شهادتها، قال ابن عبد السلام: لا حاجة لهذا التأويل لاحتمال أن يكون ابن القاسم قال كقول الحسن، والطبري بإجازة ولايتها القضاء مطلقاً."[٥٩] وعن ابن حجر العسقلاني: "وأطلق بعض المالكية الجواز،"[٦٠] وفي تحفة الأحوذي رواية عن الإمام مالك بجواز قضائها: "وأجازه الطبري، وهي رواية عن مالك."[٦١]

وأجاز ابن حزم الظاهري ولايتها: "وجائز أن تلي المرأة الحكم، وهو قول أبي حنيفة، وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه ولّى الشفاء امرأةً من قومه السُّوقَ، فإن قيل: قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة، قلنا إنما قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمر العام وهو الخلافة، برهان ذلك قوله

---

[٥٧] ابن سلمان، عبد الله الشيخ محمد. **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج٢، ص١٦٨.

[٥٨] ابن عابدين، محمد أمين. **رد المحتار على الدر المختار**، تحقيق: محمد خير حسن الحلاق، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج٨، ص١٢٧.

[٥٩] الحطاب، أبو عبد الله محمد. **مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل**، د.م.، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ج٦، ص٨٧-٨٨.

[٦٠] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، القاهرة: دار المطبعة السلفية، ١٤٠٧هـ، ج١٣، ص٦١.

[٦١] المباركفوري، محمد عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، قرص ليزر مضغوط، ج٦، ص٥٤٢.

عليه الصلاة والسلام: (المرأة راعية على مال زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها)،[٦٢] وقد أجاز المالكيون أن تكون وصية، ووكيلة، و لم يأت نص من منعها أن تلي بعض الأمور."[٦٣]

وأجاز الطبري قضاءها على الإطلاق، كما ورد في كتابه اختلاف الفقهاء: "وشذ ابن جرير الطبري فجوَّز قضاءها في جميع الأحكام."[٦٤]

رابعاً: إشكاليات الأدلة الداعمة لحكم التحريم

١. إشكاليات فهم النصوص المعتمد عليها:

أ. إشكالية الاستدلات بالحديث المحوري المحرِّم:

الدليل الرئيسي المعتمد هو حديث أبي بكرة الثقفي: حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكرة قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل، بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال: لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملَّكوا عليهم بنت كسرى قال: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة).[٦٥]

وقد تعرّض هذا الدليل لانتقادات كثيرة من أصحاب وجهات النظر المجوِّزة، لذا يجب إيضاح جميع الملابسات المرافقة له. فراوي الحديث هو أبو بكرة نفيع بن الحارث بن كلدة بن عمرو بن علاج بن أبي سلمة، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، من فقهاء الصحابة.[٦٦] وقد أجمعت الأمة على قبول روايته مع رد شهادته.[٦٧] لما حصل

[٦٢] مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ج٣، ح١٨٢٩ص١٤٥٩.

[٦٣] ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد. **المحلى بالآثار**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.، ج٩، ص٤٢٩-٤٣٠.

[٦٤] ابن جرير الطبري، أبو جعفر. **اختلاف الفقهاء**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص١٨.غ

[٦٥] البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، مرجع سابق، قرص ليزر مضغوط، ج٤، ص١٦١٠، رقم الحديث ٤١٦٣

[٦٦] الذهبي، شمس الدين. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مأمون صاغرجي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٣، ص٦.

في قصته المشهورة مع المغيرة بن شعبة.[٦٨] وسبب عدم توبة "أبو بكرة" أنه لم يكن قاذفاً، وإنما كان شاهداً.[٦٩] ورفضه التوبة التي عرضها عليه عمر بن الخطاب[٧٠] أدى إلى تفسيقه، فقد روى أنّ: "أبا بكرة قال لرجل أراد أن يستشهده: استشهد غيري فإن المسلمين فسَّقوني."[٧١]

أمّا القضية الثانية المتّصلة براوي الحديث، فهي أن أبا بكرة تذكر الحديث عندما حصلت موقعة الجمل، ففي فتح الباري: "وأخرج أبو بكر بن أبي شيبة من طريق عمر ابن سجنع عن أبي بكرة، وقيل له: ما منعك أن تقاتل مع أهل البصرة يوم الجمل؟ قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يخرج قوم هلكى لا يفلحون قائدهم امرأة في الجنة، فكأن أبا بكرة أشار إلى هذا الحديث فامتنع من القتال معهم، ثم استصوب رأيه في ذلك الترك لما رأى غلبة علي. وأخرج عمر بن شبة من طريق مبارك ابن فضالة عن الحسن أن عائشة أرسلت إلى أبي بكرة فقال: إنك لأم، وإن حقك لعظيم، ولكن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لن يفلح قوم تملكهم امرأة."[٧٢]

والقصّة التي استدعت سَوْق الرسول ﷺ لهذا الحديث هي: عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بكتابه إلى كسرى مع عبد الله بن حذافة السهمي، فأمره أن يدفعه إلى عظيم البحرين، فدفعه عظيم البحرين إلى كسرى، فلما قرأه مزقه -فحسبت أن ابن المسيب قال- فدعا عليهم رسول الله ﷺ أن يُمَزَّقوا كلَّ مُمزَّق، وبعد فترة علم الرسول ﷺأنهم ملكوا ابنته بوران فقال قولته المشهورة: (لن

---

[٦٧] ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين. **البداية والنهاية**، تحقيق: أحمد عبد الوهاب فتيح، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٨، ص٥٧. انظر أيضاً:
- ابن قدامة المقدسي. **المغني**، مرجع سابق، ج١٢، ص٨٧.

[٦٨] يمكن الرجوع إلى فتح الباري لقراءة قصة أبو بكرة رضي الله عنه مع المغيرة بن شعبة. انظر:
- ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٠٢.

[٦٩] الذهبي. **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، ج٣، ص٧.

[٧٠] ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٠٣.

[٧١] الشافعي، أبو عبد الله محمد. **الأم**، مصر: دار الفكر، د.ت.، ج٧، ص٤٧.

[٧٢] ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، ج١٣، ص٦٠.

يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة).[٧٣] ثم إن أصحاب تحريم تولي المرأة منصب القضاء احتجوا به بوصفه دليلاً قوياً مروياً في صحيح البخاري.[٧٤]

بالتدقيق في هذا الحديث وهو الدليل الأساسي الذي استند إليه من حرّم تولي المرأة منصب القضاء، يتبين وجود إشكاليات تاريخية، تعود بالدرجة الأولى لوجود خلاف حول التاريخ الذي تمت فيه مراسلات النبي صلى الله عليه وسلم إلى الأمراء.

ففريق يرى أن المراسلات كانت في السنة السابعة للهجرة،كما ورد عن الواقدي: "وكان قتل كسرى على يدي ابنه شيرويه ليلة الثلاثاء لعشر مضين من جمادى الآخرة من سنة سبع للهجرة لست ساعات مضت منها."[٧٥]

وفريق آخر يرى أنها كانت في السنة التاسعة للهجرة بعد غزوة تبوك، وهو ما أشار إليه ابن حجر العسقلاني: "وقد ذكر أهل المغازي أنه صلى الله عليه وسلم لما كان بتبوك كتب إلى قيصر، وغيره."[٧٦] وساق رواية الطبراني دليلاً: "خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أصحابه فقال: إن الله بعثني للناس كافة فأدوا عني، ولا تختلفوا عليَّ، فبعث عبد الله بن حذافة إلى كسرى، وسليط بن عمرو إلى هوذة بن علي باليمامة، والعلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوى بهجر، وعمرو بن العاص إلى جيفر، وعباد الجلندي بعمان، ودحية إلى قيصر، وشجاع بن وهب إلى بن أبي شمر الغساني، وعمرو بن أمية إلى النجاشي، فرجعوا جميعاً قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم غير

[٧٣] المرجع السابق، ج٧، ص٧٣٢.

[٧٤] يقول الألباني: "والحسن هو البصري وهو مدلس، وقد عنعنه في جميع الطرق المشار إليها، لكن للحديث طرقاً أخرى عن أبي بكرة أخرجه أحمد عن طريق عيينة،...، وعيينة هو ابن عبد الرحمن بن جوشن وهو ثقة وأبوه." انظر:

- الألباني، محمد ناصر الدين. **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ /١٩٨٥م، ج٨، ص١٠٩.

- في مسند أحمد: "حدثنا يحيى عن عيينة أخبرني أبي عن أبي بكرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة." انظر:

- ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: السيد أبو المعاطي وآخرون، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ج٦، ح٢٠٦٧٣، ص٨٢٣.

[٧٥] الحافظ بن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٥.

[٧٦] ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، ج٧، ص٧٣٤.

عمرو بن العاص."[٧٧] فالوفود إلى الملوك كانت قبل وفاة الرسول ﷺ بفترة ليست بطويلة، لأنه لا يمكن أن يستمر غياب عمرو بن العاص أكثر من ثلاث سنوات، فيما إذا افترضنا أن المراسلات تمت سنة ست للهجرة.

ونقل ابن كثير عن السهيلي: "وكان قتله ليلة الثلاثاء لعشر خلون من جمادى الأول سنة تسع من الهجرة،"[٧٨] وذكر ابن خلدون،[٧٩] وابن الأثير،[٨٠] أحداث غزوة تبوك ضمن الأحداث الحاصلة في السنة التاسعة للهجرة، وكذلك المباركفوري في الرحيق المختوم.[٨١] كما أن ابن كثير ذكر أحداث تولية بوران ضمن أحداث السنة الثالثة عشرة للهجرة.[٨٢]

فإذا كانت مراسلة النبي ﷺ إلى كسرى في سنة تسع، ثم تولّى ابنه شيرويه ومات مسموماً بعد ستة أشهر على الأقل، ثم تولى ابنه أزدشير بن شيرويه، وكان عمره سبع سنوات لمدة سنة ونصف، ثم استولى شهريار على الملك وقتل أزدشير فقتله الناس؛ لأنهم تشاءموا منه يوم ملك، ثم ملكت بوران ابنة كسرى لمدة سنة وأربعة أشهر.[٨٣] فكيف بلغ النبي تمليكهم بوران وهو قد توفي سنة عشر للهجرة؟ وبهذا يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسمع بتولية ابنة كسرى بوران مما يطعن في صحة الحديث.

ولفضّ هذا الإشكال، يمكن التأمل في الرواية التي نقلت عن الرسول ﷺ حول خروج عائشة رضي الله عنها عام الجمل: "يخرج قوم هلكى لا يفلحون، قائدهم امرأة في الجنة."[٨٤] فيفهم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبر عن حوادث مستقبلية؛ لأنه لم يرَ عائشة رضي الله عنها، وإنما علم عن طريق الوحي، وبهذا يكون تفسير الأمر

[٧٧] المرجع السابق، ج٧، ص٧٣٤.

[٧٨] ابن كثير. **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٥.

[٧٩] كانت غزوة تبوك سنة تسع من الهجرة. انظر:
– ابن خلدون، عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون**، بيروت: مؤسسة جمال، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، مج٢، ص١٨١.

[٨٠] ابن الأثير. **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٦.

[٨١] المباركفوري، صفي الرحمن. **الرحيق المختوم**، بيروت: دار القلم، د.ت.، ص٤٨٢.

[٨٢] ابن كثير. **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج٧، ص١٦-١٧.

[٨٣] ابن خلدون. **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨١.

[٨٤] ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، ج١٣، ص٦٠.

كالتالي: ستهلك الطائفة التي من أوصافها أنها تقودها امرأة، هي السيدة عائشة رضي الله عنها وهي تقاتل. فالحديث من النبوءات، و لم يكن استنكاراً، أو تحريماً لتولي النساء مراكز قيادية، ولو كان من المحرمات -إذ رأى بعض العلماء أن من تتولّى إمامة الناس تستتاب[٨٥]- لعلمت بهذا السيدة عائشة رضي الله عنها، و لم تفعله. فصيغة هذه الرواية إخبارية، وليست إنشائية، ويقاس عليها حديث: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة.

ب. إشكالية الاستدلال بالآيات القرآنية:

استدل المانعون لتولي المرأة منصب القضاء بعدة آيات، إلا أن البحث يثبت عدم مناسبتها لموضع الاستدلال، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ (النساء: ٣٤)، فبالنظر إلى سبب نزول الآية الكريمة والسياق وما يوحي به من معانٍ، يمكن التحقّق من كونها وردت في مجال تنظيم الحياة الزوجية فقط. يقول الآلوسي في سبب النزول: "نزلت في سعد بن الربيع، وفي امرأته حبيبة بنت زيد بنت أبي زهير، وذلك أنها نشزت عليه فلطمها. فانطلق أبوها معها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أفرشته كريمتي فلطمها. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لتقتص من زوجها. فانصرفت مع أبيها، فقال النبي: ارجعوا، هذا جبريل عليه السلام أتاني، وأنزل الله هذه الآية، فتلاها، ثم قال: أردنا أمراً، وأراد الله تعالى أمراً، والذي أراده الله تعالى خير".[٨٦] فالآية تفيد أن الأمر مرتبط بقوامة الزوج على زوجته، وليست قوامة كل رجل على كل امرأة، فهذا محال.

كما أن الطبري أورد شرح الآية في مجال الأسرة، و لم يتطرق إلى أمور أخرى كالولايات: "الرجال أهل قيام على نسائهم في تأديبهن، والأخذ على أيديهن فيما

---

[٨٥] يقول ابن عابدين: "وأما تقريرها في نحو وظيفة الإمام فلا شك في عدم صحته لعدم أهليتها خلافاً لما زعمه بعض الجهلة أنه يصح، وتستتاب". انظر:
- ابن عابدين. **رد المحتار**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٤٠.

[٨٦] الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٤، ص٣٥. انظر أيضاً:
- ابن العربي، أبو بكر محمد. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج١، ص٥٣٠.

يجب عليهن لله ولأنفسهم، وأمرهم نافذ عليهن فيما جعل الله إليهن من أجورهن، والقوامة للرجال عليهن: (بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) من دفعهم المهور، وإنفاقهم الأموال على نسائهم، وكفايتهم إياهن مؤنتهن."[٨٧]

ثم إن تتمة الآية تشير إلى كون المراد منها تنظيم العائلة بتعيين الواجبات، والحقوق. فالمهر، والنفقة من واجبات الزوج التي تؤهّله للقوامة: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ (النساء: ٣٤)، وله الطاعة على زوجته بالمعروف: ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ (النساء: ٣٤)، أما في حال النشوز، فللرجل حق التأديب: ﴿وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾ (النساء: ٣٤)، فالموضع هنا تنظيم الأسرة في القانون الإسلامي، وليس تنظيم الدولة في القانون السياسي.

وكذلك القول في الآية الكريمة التي استشهد بها المانعون، وجعلوها سبب قولهم بضلال المرأة عن رؤية الحق والحكم به: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ (البقرة: ٢٨٢) فهي تشير إلى شهادة المرأة في الأموال، فلا يجوز تعميم الحكم وهو الضلال على جميع أحوال المرأة. ثم إن الضلال المقصود هنا هو النسيان، بدليل الآية الكريمة: ﴿فِى كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ (طه: ٥٢) فجعل الله عز وجل النسيانَ مرادفاً للضلال. قال سيبويه: "أن تضل إحداهما: أن تنسى."[٨٨] ويقول القرطبي: "والضلال عن الشهادة إنما هو نسيان جزء منها، وذكر جزء."[٨٩]

فلو كانت المرأة ضالة لما اهتدت آسية زوجة فرعون بالله إلى الحق، حتى استحقت أن يضرب بها المثل لألوف المؤمنين من الرجال على مر الأجيال: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ

---

[٨٧] ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: صلاح عبد الفتاح الخالدي، دمشق: دار القلم، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٢، ص٥٨٦.

[٨٨] الماوردي، أبو الحسن علي. **النكت والعيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية، د.ت.، ج١، ص٣٥٦.

[٨٩] القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٠.

وَنَجِّنِي مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (التحريم: ١١) ولو كانت المرأة ضالة عن رؤية الحق، لما كان أول من آمن بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم امرأة، هي خديجة رضي الله عنها[٩٠] ومثل السيدة خديجة صحابيات كثيرات سبقن أزواجهن إلى الإسلام.[٩١]

٢. إشكالية دليل الإجماع:

تبدو إشكالية الإجماع في إنكار وقوعه من مجموعة معتبرة من العلماء، والمثال عليه ابن رشد: "وكذلك اختلفوا في اشتراط الذكورة، فقال الجمهور: هي شرط في صحة الحكم، وقال أبو حنيفة رحمه الله: يجوز أن تكون المرأة قاضياً في الأموال، قال الطبري: يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء."[٩٢] كذلك ما رواه ابن حجر العسقلاني: "وخالف ابن جرير الطبري فقال: يجوز أن تقضي فيما تقبل شهادتها فيه، وأطلق بعض المالكية الجواز."[٩٣] وذكره المباركفوري في تحفة الأحوذي: "وأجازه الطبري، وهي رواية عن مالك، وعن أبي حنيفة عما تلي الحكم فيما تجوز فيه شهادة النساء."[٩٤]

فلو كان هناك إجماعٌ لما نقلَ الخلافَ في الأمر علماءُ لهم موثوقيتهم العلمية، وعدالتهم، كما أن القول إن هناك إجماعاً شذّ عنه الطبري غير ممكن؛ لأن الإجماع لا يكون إلا من قِبَلِ جميع أهل العلم، يقول الشوكاني: "إذا خالف أهلَ الإجماع واحدٌ من المجتهدين فقط، فذهب الجمهور إلى أنه لا يكون إجماعاً، ولا حجة، قال الصيرفي: ولا يقال لهذا شاذ."[٩٥]

---

[٩٠] ابن سعد، أبو عبد الله. **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، د.ت.، ج٨، ص١٧.

[٩١] المرجع السابق، ج٨، ص٢٢٣.

[٩٢] ابن رشد القرطبي (الحفيد)، أبو الوليد محمد. **شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: عبد الله العبادي، مصر: دار السلام، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٤، ص٢٢٩١.

[٩٣] ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، ج١٣، ص٦١.

[٩٤] المباركفوري. **تحفة الأحوذي**، مرجع سابق، ج٦، ص٥٤٢.

[٩٥] الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص١٦٠.

كما أن أصحاب الرأي القائل بحرمة تولي المرأة منصب القضاء استعانوا بكون التاريخ لم ينقل لنا تولية امرأة منصباً عاماً، وهو كالإجماع العملي. فلو أراد القائل أن الزمان كله خلا من نساء تولين المناصب العامة، فقوله عارٍ عن الصحة؛ لأنّ التاريخ روى الكثير عن نساء تولين مناصب عامة، أهمهن ملكة سبأ التي ذكرها القرآن، وغيرها كثير. أما لو أراد القائل أنَّه لم يروَ في التاريخ تولية النبي صلى الله عليه وسلم امرأة في منصبٍ، فهذا أمر صحيح له مبرراته التاريخية والثقافية، فقد أدّى العرف دوراً رئيسياً في عدم تولي المرأة منصب القضاء عند العرب في الجاهلية، وفي صدر الإسلام. ثم إنَّ التاريخ أثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم تولى أمور القضاء في وقته، ولم يولِّ أحداً رجلاً –حتى كبار الصحابة– أو امرأةً وظيفة تدعى القضاء. أما ولاته، فهم يبعثون إلى أماكن بعيدة، ويقومون بمهمة الانتداب عنه، وهذه المهمات لا مكان للنساء فيها، ومع ذلك فقد حدث وأن تولت بعض النساء بعض الأمور مثل سمراء بنت نهيك الأسدية التي أدركت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعمرت، وكانت تمر في الأسواق، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها.[٩٦]

ثم إنَّ القول إنَّ ترْكَ النبي ﷺ لهذا الأمر حجةٌ ليس بصحيح؛ لأنَّ الترك ليس من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنَّما ما صدر عنه من قول، أو فعل، أو تقرير كما يقول الآمدي في تعريف السنة: "ويدخل في ذلك أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، وأفعاله، وتقاريره."[٩٧] ثم إنَّ الترك ليس بحجة في الأمور السياسية خاصة، كما يقول ابن قيم الجوزية: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك "إلا ما وافق الشرع"؛ أي لم يخالف ما ينطق به الشرع فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابة، وهذا موقع مزلة

[٩٦] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ج٤، ص٤١٩.

[٩٧] الآمدي، سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج١، ص١٤٥.

أقدام، ومضلة أفهام، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق، والتنفيذ له."[٩٨]

٣. إشكالية دليل القياس:

قاس العلماء حكم تولي المرأة القضاء على الإمامة العظمى، التي هي الخلافة المركزية للأمة الإسلامية كما دلت عليه أقوالهم، مثل قول الخطابي: "المرأة لا تلي الإمارة، ولا القضاء،"[٩٩] والجامع بينهما "الولاية العامة".

من أجل تحقيق القول في دقة الحكم الشرعي الناتج عن قياس المتقدمين، تتوجب مقارنة مناط القضاء مع مناط الخلافة العظمى. فمناط الخلافة العظمى يمكن استخلاصه من تعريفها عند الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا."[١٠٠] وقول ابن عابدين: "رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم."[١٠١] فهو: الزعامة، والخلافة الدينية. وتتضمن الأولى: الحاكمية، والقدرة على الإلزام، وقيادة الجيوش، والدفاع عن الديار. وتتضمن الثانية العلم الشرعي، بما فيه المعرفة بمقاصد الشريعة والعدل، والاجتهاد، وإقامة الصلوات، وإصدار الفتاوى. فمناط الإمامة العظمى أوسع من مناط القضاء، فكل خليفة قاضٍ، إلا أنَّه ليس كل قاضٍ خليفة. فيكون القياس مع الفارق مقبولاً في أزمانهم، عندما كان القاضي تَلْزَمُه قدرة الإجبار لذلك لكونه ذكراً، لأن المرأة لا تملك قدرة الإجبار.

أما في الوقت الحاضر، وقد استقّر معنى القضاء على مفهوم واضح، وصريح، وهو معرفة العدل، أصبح هذا الفارق في القياس متسعاً، ويزيد من اتساع الهوة توزع المهمات في العصر الحالي. فرئيس الدولة ليس خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم،

---

[٩٨] ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص١٣.

[٩٩] ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، ج٧، ص٧٣٥.

[١٠٠] الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٥.

[١٠١] ابن عابدين. **رد المحتار**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٠.

ولا يقيم الصلوات، ولا يقود الجيوش، ولا يحكم في الخصومات، ولا يصدر الفتاوى، فلم يعد يشمل منصب القضاء، فليس كل رئيس قاضياً، وهكذا يتعذر القول بأن الحكم الشرعي لمنصب القضاء يمكن قياسه على الولاية العامة.

كما استدل أصحاب هذا الرأي بقياس ولاية القضاء على ولاية التزويج، وعدّوا الرأي القائل بعدم ولايتها على نفسها في عقد الزواج دليلاً على قصورها عن الولايات. إلا أنّ هناك اختلافاً واضحاً؛ لأن مناط الولاية الخاصة في الزواج هو محاولة تعيين الأفضل لها، والقيام مقامها حتى تبقى حيية، وتقديم الدعم المادي، والمعنوي. والفرق بينهما أن الأولى تقتضي العلم، والفقه، والحكمة، أما الثانية فلا تتطلبه، ولا تقتضيه، وكم من والد جاهل سفيه تولى عقد نكاح ابنته.

ويضعف القياس وجود أربعة آراء في ولايتها على نفسها عند الزواج، نقله ابن رشد في قوله: "اختلف العلماء هل الولاية شرط من شروط صحة النكاح أم ليست بشرط، فذهب مالك إلى أنه لا يكون نكاح إلا بولي، وأنه شرط في الصحة في رواية أشهب عنه، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة وزفر والشعبي والزهري: إذا عقدت المرأة نكاحها بغير ولي وكان كفؤاً جاز. وفرَّق داود بين البكر والثيب، فقال باشتراط الولي في البكر، وعدم اشتراطه في الثيب. ويتفرّع على رواية بن القاسم عن مالك في الولاية قول رابع. أن اشتراطها سُنَّة لا فرض."[١٠٢] كما أن بعض الشافعية أجاز عقدها الأنكحة في حالة استيلائها على السلطة، كما في حاشية عميرة: "استثنى بعضهم ما لو تغلبت امرأة على الإمامة العظمى، فإنها تنفذ أحكامها للضرورة. فلها على هذا مباشرة عقد الأنكحة."[١٠٣] وأباح آخرون عقد نكاح مَنْ في ملكها، أو تحت وصايتها: "قال الزركشي: ولا يعتبر إذنها في نكاح غيرها إلا في ملكها، أو سفيه، أو مجنون هي وصية عليه."[١٠٤]

---

[١٠٢] ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج٢، ص٧.

[١٠٣] المحلي. جلال الدين محمد بن أحمد. **حاشيتا شهاب الدين القليوبي وشهاب الدين البرلسي، على كنز الراغبين للإمام المحلى شرح منهاج الطالبين للإمام النووى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٣، ص٣٣٦.

[١٠٤] المرجع السابق، ج٣، ص٣٣٦.

وقياس ولاية القضاء على ولاية الشهادة قياس مع الفارق؛ لأنَّ مناط الشهادة نقل الحادث بأمانة، وصدق دون أي تغيير، أو تحوير. ويمكن تمثيل الفارق بين ولاية القضاء وولاية الشهادة بما تتطلبه كل واحدة منهما من عمليات ذهنية؛ فالأولى: يتم فيها نقل ما يجري مثل آلة التصوير، والثانية: المحاكمة العقلية التي تستلزم الاستقراء في الأدلة، والاستنتاج من المقدمات المنطقية، والافتراض المبني على رؤية وجهات نظر مختلفة من زوايا مختلفة. فالأولى عملية بسيطة آلية بالرّغم من استلزامها الأمانة والصدق، وقد يقوم بها طفل صغير جداً. أما الثانية فلا يقوم بها إلا إنسان ناضج عالم. فشتان بين أدنى العمليات الذهنية درجةً وهي النقل البسيط أو الشهادة، وأعلاها درجةً وهي المحاكمة الذهنية المعقدة أو القضاء. لذلك لا يصح قياس ولاية القضاء على ولاية الشهادة.

ويضعِّف هذا القياس اختلافُ العلماء في صحة نقص المرأة عن قبول الشهادات، فمنهم من يرى أن الأصل قبول شهادتها، لكن ورد النص بخلافه. يقول الزيلعي: "وكان ينبغي أن تقبل شهادتهن مطلقاً كالرجال، ولكن جاء النص بخلافه كيلا يكثر خروجهن."[١٠٥] كما يقول ابن قيم الجوزية راداً على من شكك في شهادة المرأة، واتهمها بالضعف: "والمرأة العدل كالرجل في الصدق، والأمانة، والديانة، إلا أنها لما خيف عليها السهو، والنسيان قوينا بمثلها، وذلك قد يجعلها أقوى من الرجل الواحد، أو مثله."[١٠٦]

ويجيز ابن تيمية شهادة المرأة الواحدة عند الأداء؛ إذ يفرق بين التحمّل والأداء: "ولو قيل يحكم بشهادة امرأة، ويمين الطالب لكان متوجهاً. قال: لأن المرأتين إنما أقيمتا مقام الرجل في التحمُّل: لئلا تنسى إحداهما، بخلاف الأداء فإنه ليس في الكتاب، ولا في السنة أنه لا يحكم إلا بشهادة امرأتين، ولا يلزم من الأمر باستشهاد المرأتين وقت التحمّل ألا يحكم بأقل منهما... وقد ثبت في الصحيح عن النبي أنه سأل عقبة بن

[١٠٥] الزيلعي. **تبيين الحقائق**، مرجع سابق، ج٥، ص١٥١.
[١٠٦] ابن قيم الجوزية. **الطرق الحكمية**، ج١، ص٢٣٦.

الحارث فقال: إني تزوجت امرأة فجاءت أمة سوداء، فقالت إنها أرضعتنا، فأمره بفراق امرأته، فقال إنها كاذبة، فقال: دعها عنك.[١٠٧] ففي هذا قبول شهادة المرأة الواحدة، وإن كانت أمة، وشهادتها على فعل نفسها."[١٠٨]

٤. إشكالية الإطار الزماني المكاني أوالعُرف السائد:

بالرجوع إلى كتابات المتقدمين، يتبين أن هناك نظرة سائدة بين العلماء حول كون مناصب الحكم بيد الرجال. يقول الرازي في تفسيره لآية القوامة: "واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة، بعضها صفات حقيقية، وبعضها أحكام شرعية. أما الصفات الحقيقية، فاعلم أن الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها إلى أمرين: إلى العلم، وإلى القدرة، ولا شك أن عقول الرجال، وعلومهم أكثر، ولا شك أن قدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل. فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل، والحزم، والقوة، والكتابة في الغالب، والفروسية، والرمي، وأن منهم الأنبياء، والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى، والصغرى، والجهاد، والأذان، والخطبة، والاعتكاف، والشهادة في الحدود، والقصاص بالاتفاق."[١٠٩] ويقول القرطبي: "وأيضاً فيهم الحكام، والأمراء، ومن يغزو، وليس ذلك في النساء."[١١٠] ويقول أبو حيان في البحر المحيط: "مفضلون عليهن في الديات، والصلاحية للنبوة، والخلافة، والإمامة."[١١١] ويقول الشوكاني: " إنما استحقوا هذه المزية لتفضيل الله الرجال على النساء من كون فيهم الخلفاء، والسلاطين، والحكام، والأمراء."[١١٢] ويقول الآلوسي: "ولذا خصوا

---

[١٠٧] سبق تخريجه.

[١٠٨] ابن قيم الجوزية. **أعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٣.

[١٠٩] الرازي. **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج١٠، ص٧١.

[١١٠] القرطبي، أبو عبد الله محمد. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج٥، ص١١٨.

[١١١] أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٣، ص٢٤٩.

[١١٢] الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، بيروت: عالم الكتب، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ج١، ص٣٠٨.

بالرسالة، والنبوة على الأشهر، وبالإمامة الكبرى، والصغرى، وإقامة الشعائر،...، وبالشهادة في أمهات القضايا."[١١٣]

فالأعراف في ذلك الوقت، كانت تأبى حكم النساء، ولذلك تم تفسير آيات القرآن الكريم قطعية الثبوت والدلالة بحديث آحاد، وهو ما يخالف المنطق بشكل عام، والمنهج الأصولي بشكل خاص.

والحديث يتعارض مع القرآن في مدحه ملكة سبأ في موضعين؛ الأول حين استشارت قومها: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَؤُا أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ (النمل:٣٢). والموضع الثاني حين أسلمت وقادت قومها إلى الفلاح: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (النمل: ٤٤). يروي ابن كثير في البداية والنهاية: "فكان رأيها أتم وأسد من رأيهم."[١١٤] مع أن تعارض الحديث مع القرآن لا يمكن أن يحدث كما يقول الشيخ القرضاوي: "فإن النبي ﷺ قرأ على الناس في مكة سورة النمل، وقص عليهم في هذه السورة قصة ملكة سبأ التي قادت قومها إلى الفلاح والإيمان بحكمتها وذكائها، ويستحيل أن يرسل حكماً في حديث يناقض ما نزل عليه من وحي."[١١٥]

كما أنَّ دلالة الحديث على الحكم ليست قطعية عند الجمهور؛ لأنه ذكره في سياق النفي، فهو يفيد العموم، وكل عام يخصص. والسبب في تجاهل كل هذه الإشكاليات التي أحاطت بالحديث -ومنها عدم سماع النبي صلى الله عليه وسلم بتولي بوران- والأخذ به، واتخاذه دليلاً، هو أنه لاقى رضى في نفوسهم وفي أعرافهم، وهو منع النساء من الولايات العامة، فولايتها سبب في عدم الفلاح، يقول الصنعاني: "فيه

---

[١١٣] الألوسي. **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣.

[١١٤] المرجع السابق، ج٢، ص٢٢.

[١١٥] القرضاوي، يوسف. "نظرات في فقه الشيخ الغزالي ومرتكزاته"، **مجلة المسلم المعاصر**، القاهرة: مؤسسة المسلم المعاصر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، العددان٧٥-٧٦، السنة التاسعة عشرة، رجب- ذو الحجة١٤١٦هـ/ فبراير- يوليو ١٩٩٥م، ص٣٣.

دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأحكام العامة بين المسلمين، والحديث إخبار عن عدم فلاح من ولي أمرهم امرأة، وهم منهيون عن جلب عدم الفلاح لأنفسهم، مأمورون باكتساب ما يكون سبباً للفلاح."[١١٦]

وباستقراء التاريخ نجد أن بوران لم تجلب لقومها الهلاك، بل على العكس كانت أفضل ممن قبلها من الرجال. فقد روي أن كسرى برويز الذي كان زمن النبي صلى الله عليه وسلم علا، وتجبر، وظلم الرعية، وبلغ عدد السجناء في عصره خمسة وثلاثين ألف سجين، وأن ابنه شيرويه سيء الأخلاق، وأن بوران أحسنت السيرة لما ملكت، وكذلك أختها أرزميدخت التي قالوا عنها إنها أظهرت العدل، والإحسان.[١١٧] يقول الطبري عن بوران: "قالت يوم ملكت: البر أنوي، وبالعدل آمر، وأحسنت السيرة في رعيتها، وبسطت العدل فيهم."[١١٨] ثم إن الملك يزدجرد من الفرس هو الذي قاد مملكة الفرس إلى الزوال بضعفه، فاستولى المسلمون على بلاده في عهد عثمان بن عفان سنة إحدى وثلاثين للهجرة: "كان آخر ملوكهم الذي سلب منه الملك يزدجرد بن شهريار بن أبرويز بن هرمز بن أنو شروان، وهو الذي انشق الإيوان في زمانه."[١١٩] فهل بوران هي التي قادت قومها إلى عدم الفلاح؟

خاتمة:

أدَّى الاستقراء في تطوُّر مهمَّة القضاء، عبر العصور الإسلامية المتتالية، إلى القول إنه تضمن ناحيتين أساسيتين؛ الأولى: القدرة على معرفة العدل، وهي ذهنية. والثانية: القدرة على الإلزام بالتنفيذ وهي مادية. ومع تطور الأنظمة السياسية تقلصت إلى قدرة واحدة تمثلت في القدرة الذهنية، فمناط القضاء هو العلم بالعدل.

---

[١١٦] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج٤، ص٢١٩.

[١١٧] ابن خلدون. **تاريخ بن خلدون**، مرجع سابق، مج٢، ص١٨١-١٨٢.

[١١٨] ابن جرير الطبري. **تاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٨.

[١١٩] ابن كثير. **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٤.

ولدى استقرائنا في آيات القرآن الكريم، تبين أنَّ العدل مقصدٌ مهيمن على الضروريات الخمس في حفظ: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، وحاكمٌ عليها؛ لأنَّه مطلوب في كل علاقات الإنسان؛ مع نفسه، ومع غيره، وفي علاقاته المالية، وفي علاقاته بأهله، وأولاده. ومقدس لأنَّه صفة من صفات الله عزّ وجل، لذا يجب التمسك به سواء صدر من ذكرٍ أو أنثى.

وأمكن استقراء أقوال الفقهاء وذهابهم إلى أربعة آراء متباينة؛ الرأي الأول: تحريم تولي المرأة منصب القضاء، وهو للجمهور. والثاني: جواز قضائها في حالة الضرورة. والثالث: جواز قضائها فيما تجوز شهادتها فيه مع قول بعضهم بإثم من يوليها، وهو للحنفية. والرابع: جواز تولي المرأة منصب القضاء مطلقاً وهو رأي الطبري، وابن حزم الظاهري، ورواية عن مالك.

بعد تحليل الأدلة الشرعية المعتمد عليها، تبين وجود إشكاليات متعددة يمكن تصنيفها إلى أربعة أنواع؛ إشكاليات في فهم النصوص، إشكاليات في إجماع العلماء، إشكاليات في دليل القياس، وإشكاليات ناشئة عن الخلفية الثقافية السائدة.

تظهر إشكاليات فهم النصوص في الملابسات التاريخية التي أحاطت بالحديث المحوري: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) بثبوت تولية بوران بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. كما أنَّ الآية الكريمة: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ (النساء: ٣٤) تدور حول أحكام الأسرة، وليس في مجال الدولة والسياسة.

أمّا دليل الإجماع، فقد نفى ابن رشد قيام الإجماع وأكد وجود آراء متعددة. وبالنسبة لقياس ولاية القضاء على ولاية النكاح فهو قياس غير صحيح؛ لأن ولاية القضاء تقتضي العدل، والعلم، أما ولاية النكاح فتقتضي تقديم الدعم المالي والمعنوي. أما قياس القضاء على الشهادة فغير ممكن؛ لأن القضاء عملية ذهنية معقدة تقتضي

الاستنتاج والاستقراء، وليس كذلك في الشهادة التي تقتضي النقل الصحيح، وهو أبسط العمليات الذهنية.

مما سبق يتبين أنَّ للعرف أثراً كبيراً على تحريم تولي المرأة مناصب سياسية ومنها القضاء؛ لأنَّه لم تتوفر أدلة كافية لهذا التحريم، والتحريم لا يكون إلا بأدلة قوية قطعية الثبوت والدلالة، لذا يجب الخروج من هذه الدائرة المغلقة بفتح باب الاجتهاد أمام ولاية المرأة، لما في ذلك من خير على الأمة الإسلامية بشكل عام، وعلى النساء بشكل خاص.

المتعلِّقاتُ الأخلاقية للحكم الشرعي: نموذج الزواج بنِيَّةِ الطلاق

ماهر حسين حصوة*

الملخص

تناولت هذه الدراسة المتعلِّقات الأخلاقية للحكم الشرعي، التي ينبغي النظر فيها قبل بناء الحكم الشرعي لتحقيق مقصود الشارع من الحكم، من خلال تناول الموضوع من ناحية التأصيل والتطبيق. وقد اشتملت الدراسة على أربعة مباحث؛ أهمية الجانب الأخلاقي في تشكيل الأحكام الشرعية وبنائها وتعليلها؛ والمتعلقات الأخلاقية التي ينظر فيها لبناء الحكم وهي الباعث وخصائصه وأهميته وضوابطه وعلاقته بالتكييف الفقهي؛ ومآلات الأفعال وأثرها في بناء الحكم الشرعي، وعلاقتها بالجانب الأخلاقي، وصلتها بتحقيق المناط، وبالبواعث؛ وأخيراً قضية حكم الزواج بنية الطلاق، بصفتها تطبيقاً للتعلقات الأخلاقية بالحكم الشرعي. وانتهت الدراسة إلى حرمة الزواج بنية الطلاق لمنافاته لمقصد الشارع ولاقترانه بالتدليس، ولإعطائه صورة منافية لقيم الشريعة الإسلامية وأخلاقها.

الكلمات المفتاحية: المتعلقات الأخلاقية، الحكم الشرعي، الباعث، مآلات الأفعال، الزواج بنية الطلاق.

Abstract

This paper aims to investigate moral implications of legal rulings. These implications should be taken into consideration before issuing a legal ruling, in order to achieve the intention of shari'ah. This issue has been studied based on original sources and on practical aspects. The study includes four sections; the importance of moral implications on the structuring and justifying of legal rulings; moral implications namely motive of action and its importance, controls and jurisprudic adaptation; the consequences of actions and its impact on shaping up shari'ah ruling; and finally the issue of divorce-intended marriage as a practical example of studying moral implication of shari'ah ruling. The paper concludes that getting married with the intention of divorce is prohibited in shari'ah, simply because it is strongly connected with lying, and contradicts the Islamic values and morals.

Keywords: moral implications, shari'ah ruling, motive of action, consequences of action, divorce intended marriage.

---

* أستاذ الفقه وأصوله المساعد في جامعة الدمام، كلية التربية بالجبيل. البريد الإلكتروني: maherhaswa@yahoo.com. تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٧/١٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٣/٨م.

تمهيد:

للحكم الشرعي أركانٌ، تتمثل في: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه،[١] فالإنسان هو المحكوم عليه، والفعل الإنساني هو الذي يتم الحكم فيه. وهناك ارتباط وثيق بين هذه الأركان؛ فالفعل الصادر من المحكوم عليه (المكلَّف) تكتنفه جوانب متعددة، من حيث: النظر إلى باعث المحكوم عليه، وقصدِه، ومدى توافقِ مقصدِه وباعثِه مع مقصد الحاكم (الشرع). ومن نظريَّة الباعث بين قصد المكلف وقصد المشرع تفرَّعت مسائل للنظر الاجتهادي في الحكم الشرعي، تتمثل في: النظر إلى مآل الحكم، ونظرية التعسف في استعمال الحق، ونظرية الظروف الطارئة، والنظرة الكلية إلى الحكم الشرعي دون عزله عن المؤثرات الأخرى المحيطة به. فالحكم الشرعي له جوانب اجتماعية وأخلاقية وعقدية، ولذلك كان الحكم الشرعي محصلة النظر في المسألة المنظورة بظروفها الملابسة لها، دون عزلها عن قواعد الشرع الكلية، ومقاصده الأساسية.

وفي ظنِّي أنَّ ثمَّة إشكاليةً في النظرة الاجتهادية في الحكم الشرعي. وتتمثَّل هذه الإشكالية في الفصل بين مكونات التشريع، وتكريس التقسيم والانفكاك بينها؛ فرأينا من يقسم تعاليم الدين إلى عقيدة وأخلاق وشريعة، وإن كان هذا التقسيم مقبولا من حيث التناول والاختصاص، غير أنّ الإشكالية فيه تتمثّل في الفصل الكبير -عند النظر الاجتهادي- بين الجانب الأخلاقي، والجانب العقدي، والجانب التشريعي، مع أننا في حالة استقراء مقاصد التشريع والقواعد الكلية والنصوص الجزئية نجد الارتباط الكلي بين هذه الجوانب؛ فمفهوم البدعة في الأحكام الشرعية، وما أصابه من أخذ وردّ يتعلق جانب كبير منه بالجانب الاعتقادي. وموضوع النية والباعث كذلك، فيه جانب اعتقادي وجانب أخلاقي. وكان من ثمار هذه النظرة تاريخياً ما اصطلح عليه بالحيل

[١] التفتازاني، مسعود بن عمر الملقب (سعد الدين). **التلويح على التوضيح**، القاهرة: مكتبة صبح، د.ت، ج٢، ص٢٤٦.

الشرعية،[٢] وفي واقعنا نجد صدى لهذه النظرة في بعض الفتاوى، ومنها على سبيل المثال الإفتاء بإباحة الزواج بنية الطلاق.

يهدف البحث إلى بيان الخطأ المنهجي الذي يقترفه بعض الفقهاء عندما يفصلون الأحكام الفقهية عن أبعادها الأخلاقية. ويؤكد البحث توطيد الصلة بين الاجتهاد والقيم الأخلاقية؛ فالقيم الأخلاقية تدخل في حيثيات الاجتهاد من خلال باعث المكلَّف، ومن خلال مآل الفعل، وهذا يجعل القيم الأخلاقية ركيزة أساسية لا تنفك عن ذات الاجتهاد. فتغييب هذه الصلة المنهجية في الاجتهاد أدت إلى إشكاليات كبيرة ظهرت في الواقع المعيش، وفي فتاوى تبتعد عن روح الشرع ومقصوده. وتظهر أهمية هذه الدراسة في تكريس منهجية متكاملة في النظر إلى النصوص الشرعية جملة وعدم عزل جوانبها بعضها عن بعض؛ يقول القرضاوي في معرض حديثه عن سمات المدرسة الوسطية في الاجتهاد: "إنّ من أراد أن يفقه الشريعة حقاً، ويعرفها على حقيقتها كما أراد منزلها، وكما دعا إليها رسول الله، وكما فهمها أصحابه وتابعوهم بإحسان، فإن عليه ألا ينظر في نصوصها وأحكامها مجزأة مبعثرة، لا رابط بينها ولا صلة لبعضها ببعض، بل عليه أن يربط بين أجزائها بعضها ببعض، وينظر في أحكامها نظرة شمولية مستوعبة، ولا ينبغي أن يستهويه تقسيم الفقهاء قديماً، أو القانونيين حديثاً، أبواب الشريعة وأحكامها إلى عبادات، وأنكحة... فإن الفقيه الحق، يجد بين هذه الأبواب

---

[٢] يقصد بالحيل الشرعية: تقديم عمل ظاهره الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيه خرم قواعد الشريعة في الواقع. فالتحيل المنهي عنه هو ما آل بالتصرف المتحيَّل إلى هدم أصل شرعي ذي مقصد كلي، ومناقضة مصلحة شرعية جزئية، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: "إذا ثبت هذا، فالحيل التي تَقَدَّمَ إبطالُها وذمُّها، والنهيُ عنها، ما هَدَم أصلاً شرعياً، وناقضَ مصلحة شرعية، فإن فرضنا أنَّ الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً ولا تناقض مصلحة، شهد الشرع باعتبارها، فغير داخل في النهي، ولا هي باطلة." انظر:

– الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٤، ص٢٠١.

وهذا التحيل الذي قوامه تلك العناصر هو الذي جرت أقوال العلماء في ذم أهله، والتحذير منه، وإبطاله، وهو الذي أراده الإمام البخاري رحمه الله في كتابه "الحيل" من الجامع الصحيح، وأخرج فيه من الأحاديث الدالة على إبطاله. انظر:

– جحيش، بشير بن مولود. **في الاجتهاد التنزيلي**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، ع٩٣، ٢٠٠٣م، ص٨٦.

كلها ترابطاً في كثير من الأمور، بحيث يؤثر بعضها في بعض، ويستمد بعضها من بعض، ويفسر بعضها بعضاً، ويخدم بعضها بعضاً. ومن عرف هذه الخصيصة استطاع أن يحل كثيراً من المشكلات التي تقف معقدة أمام غيره."[٣]

ويُعدُّ القرضاوي ممن ركز على هذا الجانب، من خلال جملة كتبه، منها كتاب "دراسة في مقاصد الشريعة" المقتبس منها النص السابق، وأيضاً كتاب "دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي"، ويدور الكتاب جملة وتفصيلاً حول مرجعية الاقتصاد إلى الأخلاق والقيم في كل محاور الاقتصاد الإسلامي. ويُعدُّ هذا البحث امتداداً لهذه المنهجية من خلال التأصيل والتفصيل.

أولاً: الجانب الأخلاقي وأهميته في تشكيل الأحكام الشرعية وبنائها وتعليلها

إنَّ تكريس التقسيم والفصل بين مكونات الشريعة إلى فقه وعقيدة وأخلاق، أوجد تبايناً في كثير من الأحكام التشريعية، ومن ثمّ غاب الجانب المقاصدي والحِكَم المتوخاة من تلك الأحكام، مع أنَّ القيم الخُلُقية تُعدّ حجر الزاوية في الفقه الإسلامي، وأثرها واضح في الأحكام الشرعية كما في النهي عن الإضرار بالجار، والخِطبة على الخِطبة، وما في معناها، ونكاح التحليل، والربا، وحرمة الاستغلال وحرمة بيع المضطر، ومنع الاحتكار، إلخ. وعلى الجملة أثرها في تقييد كل حق يمنع الإضرار بالغير. وبعض الأحكام الخلقية قد تحولت إلى أحكام تشريعية قضائية تأكيداً لنفي الضرر عن الناس، بما يكسب الحق معنى اجتماعياً لتدعيم أواصر التضامن والتكافل الاجتماعي.[٤] والقواعد الفقهية ترجمة للتداخل بين القيم والأحكام بوصفها حكماً كليّاً يضم مجموعة كبيرة من الجزئيات، من خلال الاستقراء واتحاد النسق الفقهي الذي يجمعها، مثل: قاعدة الأمور بمقاصدها، ولا ضرر ولا ضرار، وما يتفرع منها من قواعد تتطبيقية، تؤكد التداخل بين القيم والأحكام الشرعية.

---

[٣] القرضاوي، يوسف. **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٧م، ص١٤٩.

[٤] الدريني، محمد فتحي. **الحق ومدى سلطة الدولة في تقييده**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٧م، ص٨٣.

١. الجانب الأخلاقي في التشريع من المحكمات التي ترد إليه المتشابهات:

مكارم الأخلاق من صلب الشريعة الإسلامية، بل هي سِرُّ الشرائع كلها، كما أخبر ﷺ أنَّ الرسالة كلها، والبعثة بأكملها؛ من أجل مكارم الأخلاق، فقال ﷺ: "إنَّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق؛"[٥] أي إنَّ المقصد الأساس من بعثة النبي ترسيخ الجانب الخلقي في المجتمع، سواء في ذات الفرد، أو في تصحيح التصورات والمفاهيم، أو في الجانب التنظيمي والتشريعي. يقول ﷺ: "البِرُّ حسن الخُلُق."[٦] وقد بيّن الله لنا أن مفهوم البِرّ في نظر الإسلام لا ينفك عن الجانب الأخلاقي؛ فالأخلاق لا تنفك عن الإيمان كما أخبر النبي في كثير من الأحاديث، ومنها على سبيل المثال قوله عليه الصلاة والسلام: "لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له."[٧] والأخلاق لا تنفك عن التشريع، فالطلاق مثلا إما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، ويحرم إرجاع المطلقة بقصد الإضرار كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٣١)، والصدقة لا أجر فيها ولا مثوبة إذا لحقها المنّ

---

[٥] البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة، دار الباز، ١٩٩٤م، حديث رقم٢٠٥٧١، ج١٠، ص١٩١. وقد خرجه الزركشي، فقال: ذكره مالك في الموطأ، وقال ابن عبد البر هو متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره، ورواه الطبراني في معجمه. انظر:
– الزركشي، محمد بن عبد الله. **اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة**، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، بيروت: المكتب الإسلامي،د.ت، ج١، ص٩٨. ذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير برقم (٢٣٤٩).

[٦] مسلم، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تفسير البر والإثم، حديث رقم٢٥٥٣.

[٧] ابن حنبل، أحمد. **المسند**، مذيل بأحكام الشيخ شعيب الأرنؤوط، القاهرة: مؤسسة قرطبة، مسند الصحابي أنس بن مالك، رقم١٢٤٠٦. قال عنه الشيخ شعيب: حديث حسن. وذكر الطبراني عن ابن مسعود قول الرسول "لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له، والذي نفس محمد بيده لا يستقيم دين عبد حتى يستقيم لسانه، ولا يستقيم لسانه حتى يستقيم قلبه، ولا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه، قيل: يا رسول الله وما البوائق؟ قال: غشمه وظلمه. وأيما رجل أصاب مالاً من غير حله، وأنفق منه لم يبارك له فيه، وإن تصدق لم تقبل منه، وما بقي فراده إلى النار. إن الخبيث لا يكفر الخبيث ولكن الطيب يكفر الخبيث." انظر:
– الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، حديث رقم١٠٥٥٣.

والأذى، يقول تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧) وكل هذه الجوانب الخيرية من الإيمان باليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، خبر عن البِرّ؛ إذ هو من مجموع تلك السلسة من فضائل الأعمال والواجبات، ولا تكون هذه الأعمال براً إن لم يقترن بها حسن الخلق، فالجامع المشترك الذي يجمعها جميعاً حسن الخلق، ولذلك عبر النبي عن البر بحسن الخلق.

إذاً: حسن الخلق هو البر، والبر هو كل الخصال الكريمة التي قد تكون أصولاً أو فروعاً مقترنة بحسن الخلق. يقول سيد قطب: "البِرّ تصورٌ وشعور وأعمال وسلوك؛ تصورٌ يُنشِئ أثرَه في ضمير الفرد والجماعة؛ وعمل يُنشئ أثرَه في حياة الفرد والجماعة. ولا يغني عن هذه الحقيقة العميقة تولية الوجوه قِبَل المشرق والمغرب... سواء في التوجه إلى القبلة هذه أم تلك؛ أو في التسليم من الصلاة يميناً وشمالاً، أو في سائر الحركات الظاهرة التي يزاولها الناس في الشعائر... وهكذا تجمع آية واحدة بين أصول الاعتقاد، وتكاليف النفس والمال وتجعلها كُلاً لا يتجزأ، ووحدة لا تنفصم."[٨]

وبناء على ما تقدم، فالأخلاق تشكل ثابتاً من ثوابت الشريعة، وكليّةً من كلياتها، ومقصداً أساساً من مقاصدها، ومعياراً للترجيح الاجتهادي، وعليه فإنّ إغفال المتعلقات الأخلاقية عند الاجتهاد يتصادم مع الثوابت التي تجسد الوحدة الفكرية والشعورية والعملية للأمة. وهذه الثوابت هي التي تجعل منها أمة واحدة في الاتجاه والغاية والفكرة.[٩] ويقول الدريني في تأكيد ذلك: "من جملة ما يقع في دائرة المحكمات التي يرد إليها المتشابهات النصوص الدالة على أحكام هي من أمهات الفضائل، وقواعد الأخلاق التي تقرها الفطر السليمة، ولا تستقيم حياة الأمم من دونها، فهي الأساس

[٨] قطب، سيد. **في ظلال القرآن الكريم**، القاهرة: دار الشروق، ط٣٣، ٢٠٠٤م، ج١، ص١٥٩.

[٩] القرضاوي، يوسف. **دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٥م، ص١٨.

المكين لكل مجتمع إنساني في أي عصر، كالوفاء بالعهد والعدل وأداء الأمانة، والمساواة أمام القانون... فهي قواعد أساسية أبدية لا تحتمل تأويلاً ولا نسخاً منذ أوحي بالنصوص التي تقررها، بل هي محكمة عقلاً."[١٠] وكذا النصوص التي تحرم أضدادها من الظلم والخيانة، والكذب، والنكث في العهد، وعقوق الوالدين، إلخ.

ويقول ابن القيم: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله...."[١١] فالعدل والرحمة هي هدف الرسالات السماوية جميعاً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد:٢٥) وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبيَاء:١٠٧) فالعدل والرحمة قيم أخلاقية حاكمة على النصوص.

٢. بناء الأحكام مرتبط بالجانب الأخلاقي:

لو رجعنا من خلال استقراء النصوص إلى الحكم والعلل التي جاءت النصوص الشرعية ببيانها لوجدناها لا تخرج عن الجانب الأخلاقي، الذي هو ثمرة من ثمار التدين، فعلى سبيل المثال، حرّم الإسلام الربا بشقيه؛ ربا الديون وربا الفضل؛ لما يترتب على كل منهما من ضرر اجتماعي واقتصادي خطير؛ لأن الإسلام لا يعترف إلا بالتجارة والعمل طريقاً للكسب، ويحارب التحكم وانتهاز الفرص لاستغلال الضعفاء المعسرين، وقد دعا إلى أن يكون الموقف تجاههم موقف تعاون وتسامح، بل وتنازل عن الحق كلاً

[١٠] الدريني، محمد فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، دمشق: دار الكتاب الحديث، ط١، ١٩٧٥م، ص٦٤.

[١١] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت، ١٩٦٨م، ج٣، ص٢.

أو بعضاً تجاه من كان في عسرة، ودعا بعبارة أخرى إلى الانتقال من العدل إلى الفضل[١٢] لقوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٨٠).

ومن أمثلة الأحكام التشريعية التي جاءت معلَّلة بالجانب الأخلاقي ما جاء عن أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ،وَلاَ تَنَاجَشُوا،وَلاَ يَبِيعُ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ،وَلاَ يَخْطِبُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ، وَلاَ تَسْأَلُ الْمَرْأَةُ طَلاَقَ أُخْتِهَا لِتَكْفَأَ مَا فِي إِنَائِهَا."[١٣]

وعلَّة حرمة بيع الحاضر للباد هي الرفق بالناس، حتى تنخفض الأسعار ولا يُتلاعب بها، وهو معنى أخلاقي، وعلّة حرمةِ النجش التدليسُ، وكذا حرمة بيع الرجل على أخيه حتى لا يوغر صدره، وكذا خطبة الرجل على أخيه، وكذا سؤال المرأة طلاق أختها فيه معنى الأثرة والأنانية، وكلها فيها جانب أخلاقي.

ومنها ما رواه مسلم عن أَبِى الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَوْ بِعْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَمَرًا، فَأَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَلاَ يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا؛ بِمَ تَأْخُذُ مَالَ أَخِيكَ بِغَيْرِ حَقٍّ."[١٤]

والجائحة: هي الآفة التي تصيب الثمر فتهلكه. وهي المسألة المعروفة بوضع الجوائح. وهي فيما إذا أصيب الثمر، قبل التقاطه وبعد البيع، بآفة سماوية، فعلى البائع أن يُرجع ما أخذه من المشتري، خاصة إذا أصبح المشتري محتاجاً وفقيراً، جراء ما

---

[١٢] الدريني. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، مرجع سابق، ص١٣٣.

[١٣] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق وترتيب: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، د.ت، كتاب: البيع، باب لا يبيع على بيع أخيه، حديث رقم٢١٤٠. ومعنى تكفأ ما في إنائها، من كفأت الإناء أكفأه، إذا كببته؛ لتفرغ ما فيه. وهذا مَثَلٌ لاستمالة الضرة حق صاحبتها من زوجها إلى نفسها، وسعيها في إفساد حظها منه. انظر:

– الحميدي، محمد بن نصر. **تفسير غريب ما في الصحيحين**، تحقيق: زبيدة محمد سعيد، القاهرة: مكتبة السنة، د.ت، ص١٢٧.

[١٤] مسلم، ابن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الجيل، د.ت، كتاب البيع، باب وضع الجوائح، حديث رقم٤٠٥٨.

حصل دون تقصير منه كما ورد في بعض الروايات، يقول النووي في شرحه هذا الحديث: وفيه؛ أي الحديث: "التعاون على البر والتقوى، ومواساة المحتاج ومن عليه دين، والحث على الصدقة عليه، وأن المعسر لا تحلُّ مطالبته، ولا ملازمته، ولا سجنه، وبه قال الشافعي ومالك وجمهورهم."[١٥]

يقول الدريني: "الدعامة الخلقية لها أثر في تقييد الحق، وتلك القواعد ترمي إلى التسامح في الاقتضاء، وإلى التسوية والاشتراك في منافع الحق، بل ويَحمل المعنى الخلقي والديني الفرد على إيثار غيره على نفسه."[١٦]

٣. اقترانُ الأحكام التشريعية بالصبغة الأخلاقية ميزة الفقه الإسلامي:

الفقه الإسلامي –وهو يعالج قضايا الخلق بميزان الحق– يبني أحكامه على ثلاثة جوانب رئيسة، غير منفكَّة، تمثِّل التكامل الذي لا حيدة عنه لصالح البشر في دنياهم ومعادهم. وهذه الجوانب الثلاثة هي: الجانب العقدي والأخلاقي والتشريعي. وأي فصل عند المعالجة الفقهية لهذه الجوانب يؤدي إلى اختلال بيِّنٍ في النتائج. يقول محمود شلتوت: "العقيدة هي الأصل الذي تبنى عليه الشريعة، ومن ثم لا وجود للشريعة في الإسلام إلا بوجود العقيدة، والعقيدة والشريعة من غير خُلق شجرةٌ لا تثمر، والأخلاق دون عقيدة وشريعة ظِلٌّ لشبح غير مستقر."[١٧] ويقول الدريني عن الشريعة واقتران الأخلاق بها: "تمثل المبادئ الخلقية فيها حجر الزاوية، وتصطبغ أحكامها الدنيوية بالصبغة الدينية التي تعتمد على نبل الغاية، وشرف الباعث، حتى امتزجت مبادئ الخلق بمبادئ التشريع، وهو أمر ظل يسعى إلى تحقيقه فقهاء القانون الوضعي، ولكنه ما زال حلماً."[١٨]

---

[١٥] النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث، ط٢، ١٣٩٢ه، ج١٠، ص٢١٨.

١٦ الدريني. **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، مرجع سابق، ص٢٥٠.

[١٧] شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**، بيروت: دار القلم، د.ت، ص٥.

[١٨] الدريني. **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، مرجع سابق، ص١٧.

ويؤكد القرضاوي هذه الخصيصة في الفقه الإسلامي: "مما يميز الإسلام عن الأنظمة المادية الأخرى أنه لا يفصل أبداً بين التشريع والأخلاق، كما أنه لم يفصل بين العلم والأخلاق ولا بين السياسة والأخلاق، ولا بين الحرب والأخلاق، فالأخلاق لحمة الحياة وسداها؛ لأن رسالة الإسلام رسالة أخلاقية، حتى قال النبي ﷺ: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق."[١٩] كما أنه لم يفصل بين الدين والدولة، أو بين المادة والروح. إنه يؤمن بوحدة الحياة، ووحدة الإنسان، ولهذا لا يقبل بحال ما قبلته أوروبا من الفصام النكد، والانفصال المشؤوم بين الدين والدنيا، وما نادت به الرأسمالية وغيرها من الانفصال بين الاقتصاد والأخلاق."[٢٠]

وقد فقه علماؤنا أهمية مراعاة الجانب الأخلاقي في الحكم والفتوى، من خلال تأصيل هذا الجانب من الناحية الأصولية، وأدرجوا له عدة مباحث، تضبط عملية الاجتهاد في هذا الإطار، تتشكل في جملتها في وعاء المنهج المقاصدي الذي يراعي مقصد الشارع في بناء الحكم، وموافقة مقصد المكلَّف مع مقصد الشارع. وتفرع عن هذا المنهج المقاصدي مباحث كثيرة من ضمنها "نظرية الباعث" التي تبحث في جزء منها الجانب الأخلاقي ما قبل إعطاء الحكم، ومآلات الأفعال التي تبحث في نتائج الحكم، وعليه يتشكل الحكم الشرعي بعد أخذ هاتين الناحيتين بالحسبان.

ثانياً: الباعث وأثره في بناء الحكم الشرعي

١. تعريف الحكم الشرعي:

الحكم الشرعي هو: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخييراً أو وضعاً.[٢١]

من النظرة الأولى للتعريف نجد أن الحكم يتناول الفعل دون القصد، ولكن الفعل يتشكل بناء عن إرادة وقصد، ولذلك يدخل القصد والباعث في مفهوم الحكم

[١٩] سبق تخريجه.

[٢٠] القرضاوي. **دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٧.

[٢١] وهذا تعريف جمهور الأصوليين. انظر:

– السبكي، علي بن عبد الكافي. **الإبهاج شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج١، ص٤٩.

ويتشكل منه ضمناً. يقول السنهوري: "على الرغم من أن الفقه الإسلامي تجاه نظرية السبب -يقصد الباعث والإرادة- ذو نزعة موضوعية بارزة، يعتدّ بالتعبير عن الإرادة دون الإرادة ذاتها؛ أي يأخذ بمبدأ الإرادة الظاهرة لا بمذهب الإرادة الباطنة، ...إلا أنه من جهة أخرى فقهٌ تتغلب فيه العوامل الأدبية والخلقية والدينية، وهذا يقتضي أن يُعتدَّ فيه بالباعث الذي يقاس به شرف النوايا وطهارتها، فكان ينبغي أن يكون لنظرية السبب -وهي خلقية في المقام الأول- مكان ملحوظ."[٢٢]

يقصد السنهوري هنا في حديثه ما كان يجري عليه التقاضي في زمنه من الاعتداد فقط بالظاهر دون التطرق إلى الباعث، ولكنه يشير ويؤكد على أن النظرة الفقهية بما لها من ارتباط بالعوامل الأدبية والخلقية تقتضي أن يكون للباعث دور في الحكم الشرعي.

٢. تعريف الباعث:

الباعث: هو القصد الدافع للمكلَّف إلى تحقيق غرض وغاية معينة.[٢٣]

فالباعث يُعدّ روح الفعل، وغاية المكلَّف ومقصوده من وراء العمل سواء أكان قولاً أم فعلاً. وعليه؛ فالباعث يكون وراء الإرادة؛ يوجهها لتحقيق غرض أو مصلحة. والباعث أمر نفسي خفي يختلف من شخص لآخر، ومن ثمّ؛ يكون في حالة التعاقد خارجاً عن نطاق التعاقد؛ لأنه ليس ركناً في التصرف داخلاً في ماهيته، ولا شرطاً يتوقف عليه وجود.[٢٤]

٣. خصائص الباعث:

يتميز الباعث بأنه:

أ. ذاتي، بمعنى أنه يختلف من شخص لآخر، فصورة الفعل في الواقع الخارجي تكون متشابهة، والتمايز يقع بناء على القصد والنية (الباعث) للمكلف من فعله، كما

[٢٢] السنهوري، عبد الرزاق. **مصادر الحق في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الهنا للطباعة، ط١، ١٩٥٧م، ج٤، ص٥٣.

[٢٣] الكيلاني، عبد الله. **نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرفات**، عمان: مطابع وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، د.ت، ص٢٨.

[٢٤] الدريني، محمد فتحي. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٧م، ص٢٠.

بين النبي ﷺ في حديث الهجرة، فمن الناس من هاجر نصرة لله ورسوله، ومنهم من هاجر لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها؛ فبين أن من اتجهت نيته لنصرة الله ورسوله فهو في سبيل الله،[٢٥] ومن ثمّ استحق المدح والأجر والثواب.

ب. خارج عن نطاق التعاقد؛ لأنه خفي ويصعب ضبطه؛ بمعنى أنه لا يُنظر إلى الباعث في حالة التعاقد؛ لأنه مما يخفى على المتعاقدين ويصعب ضبطه، والكلام – حسب اجتهادي– متجه في حالة لم تظهر إرادة العاقدين من العقد، أما إذا ظهرت إرادة العاقدين بما يخالف مقاصد الشارع، فيصبح للباعث دور في الحكم الفقهي، ولا أدل على ذلك من النهي عن بيع العنب لمن سيتخذه خمراً، والنهي عن بيع العينة على سبيل المثال.

ت. متغير، وهذه نتيجة لكونه أمراً نفسياً ذاتياً؛ فالإنسان متقلّب، فقد تنقلب نيته من وقت لآخر بناء على عوامل عدة.[٢٦]

٤. مكانة الباعث في النظر الشرعي:

يقول ابن القيم: "فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو حراما، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة ومعصية، ودلائل ذلك تفوق الحصر."[٢٧]

وقد أفرد الإمام الشاطبي نصف الجزء الثاني من كتابه الموافقات للبحث في مقاصد المكلَّف وموافقتها لمقاصد الشرع. يقول الشاطبي: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصد الله في التشريع، فإذا لم يكن موافقاً، بأن قصد استعمال الحق في غير ما شرع له، كان مناقضاً لقصد الشرع، والمناقضة مبطلة للعمل."[٢٨]

[٢٥] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب بدء الوحي، باب: بدء الوحي إلى الرسول، حديث رقم١، ج١، ص٣. انظر أيضاً:
– مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب الإمارة، حديث رقم١٩٠٧.

[٢٦] الدريني. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مرجع سابق، ص٢٠٦. انظر أيضاً:
– الدريني، محمد فتحي. **النظريات الفقهية**، دمشق: منشورات جامعة دمشق، ط٤، ١٩٩٧م، ص٢٣٩ بتصرف.

[٢٧] ابن القيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٤.

[٢٨] الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠١.

وقد تنبه الدريني لأهمية هذا النظر، وفصَّل ذلك وأوعبه في نظريته المسماة نظرية "التعسف في استعمال الحق"، فقال في تعريف التعسف: "هو مناقضة قصد الشارع في تصرُّفٍ مأذون فيه شرعاً بحسب الأصل."[٢٩]

ويقول مجلياً أهمية هذه النظرة للحكم الشرعي: "ليست العبرة بصورة الفعل وهيئته الشرعية الظاهرة، بل العبرة بقصد المكلَّف في العمل والباعث عليه، فإنّ قَصْدَ الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصد الله في التشريع."[٣٠]

فاستعمال الحق في غير ما شرع له من المصلحة تعسف؛ لأنه مناقضة لقصد الشارع، ومناقضة قصد الشرع باطلة بالإجماع، فما أدى لذلك باطل، وعلى هذا؛ فاستعمال الحق لمجرد قصد الإضرار، أو دون مصلحة تعود على صاحبه، أو لتحقيق أغراض تافهة أو ضئيلة لا تتناسب مع الأضرار اللاحقة بالغير من الفرد أو الجماعة، أو اتخاذ الحق ذريعة لتحقيق مصالح غير مشروعة بالتحايل على قواعد الشريعة، كل ذلك تعسف محرَّم في الشرع، لمناقضته قصد الشارع في التشريع.[٣١]

٥. مدى ظهور القصد في المعاملات وأثره في الحكم الشرعي:

لا خلاف بين العلماء على أنه لا يجوز التذرع بأمرٍ ظاهرِ الجواز لتحقيق أغراض غير مشروعة؛ لما في ذلك مناقضة الشرع عيناً بهدم قواعد الشريعة. غير أن الخلاف فيما يتحقق به التذرع، أو بعبارة أخرى؛ الخلاف يكمن في المنهج الذي سلكه كل فقيه في الكشف عن الباعث غير المشروع.[٣٢]

أ. منهج الشافعية:

ذهب الشافعية إلى أنه لا اعتداد بالباعث غير المشروع، ما دام لم يتضمنه التعبير. والتصرف صحيح بالنظر لسلامة كيانه الفني التعبيري ظاهراً، من حيث هو تصرف مستكمل لأركانه وشروطه الشرعية.[٣٣]

[٢٩] الدريني. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مرجع سابق، ص٨٧.
[٣٠] المرجع السابق، ص٨٨.
[٣١] الدريني. **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، مرجع سابق، ص٢٥.
[٣٢] الدريني. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مرجع سابق، ص١٧٩ بتصرف.
[٣٣] المرجع السابق، ص٢١١.

ويقول الشافعي: "ولو نكح رجل امرأة عقداً صحيحاً، وهو ينوي ألا يمسكها إلا يوماً، أو أقلَّ، أو أكثر، لم أفسد النكاح، وإنما أفسده أبدا بالعقد الفاسد"[٣٤] وقال في موطن آخر: "وإن قدم رجل بلداً، وأحب أن ينكح امرأة، ونيّته ونيّتها أن لا يمسكها إلا مقامه بالبلد، أو يوماً، أو اثنين، أو ثلاثة، كانت على هذا نيّته دون نيّتها، أو نيّتها دون نيّته، أو نيّتهما معاً ونيّة الولي، غير أنهما إذا عقدا النكاح مطلقاً لا شرط فيه فالنكاح ثابت. ولا تُفسد النيّة من النكاح شيئاً؛ لأن النيّة حديث نفس، وقد وضع عن الناس ما حدثوا به أنفسهم، وقد ينوى الشيء ولا يفعله، وينويه ويفعله، فيكون الفعل حادثاً غير النيّة، وكذلك لو نكحها ونيّته ونيّتها، أو نيّة أحدها دون الآخر أن لا يمسكه إلا قدراً يصيبها؛ فيحللها لزوجها ثبت النكاح. وسواء نوى ذلك الولي معهما، أو نوى غيره، أو لم يَنْوِه ولا غيره، والوالي والولي في هذا لا معنى له أن يفسد شيئاً، ما لم يقع النكاح بشرط يفسده."[٣٥]

والأساس في عدم الاعتداد بالباعث في المعاملات عند الشافعية، وعلى صورة أضيق نوعاً ما عند الحنفية[٣٦] هو استقرار المعاملات والعقود بين الناس، وتضييق دائرة النزاع بين الأطراف.[٣٧]

ب. منهج جمهور العلماء الأخذ في الباعث ولو لم يظهر في صلب العقد:[٣٨]

يَعتَدُّ جمهور العلماء بالباعث، ولو لم يتضمنه التعبير عن الإرادة، فلو تبين أنَّه غير مشروع، ولو عن طريق القرائن أبطل الالتزام، ولا يترتب عليه أثر.

---

[٣٤] الشافعي، محمد بن إدريس. **كتاب الأم**، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٣٩٣ه، ج٣، ص٧٤.

[٣٥] المرجع السابق، ج٥، ص٨٦.

[٣٦] هناك اختلاف بين فقهاء الحنفية بين المتقدمين منهم والمتأخرين، فالمتأخرون منهم عدّوا القرائن للكشف عن الباعث، بينما المتقدمون لم يعتدوا بالقرائن، واكتفوا فقط إذا نص عليها في العقد. انظر:
- الكيلاني. **نظرية الباعث**، مرجع سابق، ص٩٦.

[٣٧] المرجع السابق، ص٩٦.

[٣٨] يرجع تفصيل ذلك في الدراسة المعدة من قبل عبد الله الكيلاني وهي بعنوان نظرية الباعث المشار إليها سابقاً؛ إذ استخلص ذلك من خلال الفروع الفقهية، من مثل نكاح التحليل وبيع العينة وبيع السلاح لأهل الحرب، وبيع العنب للخمار وغيرها.

يقول ابن القيم: "القصد روح العقد ومصحِّحه ومبطله، فاعتبار القصود في العقود أولى من اعتبار الألفاظ؛ فإن الألفاظ مقصودة لغيرها، ومقاصد العقود هي التي تراد لأجلها، فإذا ألغيت واعتبرت الألفاظ التي لا تراد لنفسها، كان هذا إلغاء لما يجب اعتباره، واعتباراً لما قد يسوغ إلغاؤه، وكيف يقدم اعتبار اللفظ الذي قد ظهر كل الظهور أن المراد خلافه."[٣٩]

ولا يُحتج في نظر الحنابلة بسلامة العبارة وخلوّها مما يدل على المعصية -كما في الزواج مثلاً بنية الطلاق- فإن الوصول إليها بطريق الغش والخديعة وعلى وجه الخفاء قد يكون أشد نكراً، وأعظم إثماً من الوصول إليها بطريق ظاهر علني؛ لأن الأمر المعلن قد يمكن تداركه وتلافيه والحذر منه، بخلاف الأمر الخفي.[٤٠]

ويشترط الحنفية علم الطرف الآخر بالباعث غير المشروع الذي لم يذكر في العقد.[٤١]

٦. ضابط الباعث:

بما أن الباعث كما أسلفنا عامل نفسي ذاتي، يختلف باختلاف الأشخاص، وبما أنه خارج عن نطاق التعاقد، لا بدّ من ضابط له؛ حتى لا يكون سبباً في حدوث بلبلة واضطراب وعدم استقرار في المعاملات، ولذا رأينا الفقهاء مختلفين في ضبطه، فمنهم من اشترط أن يكون منصوصاً عليه في صلب العقد، وهم الشافعية وبعض الحنفية، ومنهم من لم يشترط، بل اكتفى بعلم المتعاقد الآخر، أو بوجود قرائن يفترض معها هنا العلم، وهذا هو مذهب الحنابلة والمالكية والحنفية، ومنهم من اكتفى بمظنة الباعث البعيدة، فلم يشترط وجود الباعث غير المشروع في كل معاملة من المعاملات التي يكثر

---

[٣٩] ابن القيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٢.

[٤٠] المرجع السابق، ج٣، ص١٧٠. انظر أيضاً:
- الدريني. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مرجع سابق، ص١١٠.

[٤١] الدريني. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مرجع سابق، ص١١٠ بتصرف.

فيها هذا القصد، اكتفاء بالكثرة دون غلبة الظن، عملاً بالاحتياط الذي يوجب اعتبار هذه الكثرة في مرتبة الأمور الظنية الغالبة، وهو رأي عند المالكية.[٤٢]

٧. الباعث وصلته بالحكم إطلاقاً وتقييداً وتعميماً وتخصيصاً:

يُعدُّ الباعث ركيزة أساسية في استظهار الحكم الشرعي والكشف عنه، ولا أدل على ذلك من أنَّ النبي ﷺ رخَّص في العرايا أن تباع بخرصها كيلاً،[٤٣] استثناء من الأصل العام؛ لأن الباعث لدى مَن يتعاملون بذلك هو التيسير والحاجة والتعاون، وعدم الاسترباح. وهذا معنى أخلاقي كان له أثر في الاستثناء.

وقد ذهب بعض العلماء إلى تعميم هذا النهج في الاجتهاد، بناء على معرفة بواعث المكلف من الفعل. فقد ذهب محمد بن الحسن الشيباني من الحنفيَّة إلى جواز استقراض الخبز بين الجيران وزناً وعدداً، وإن كان متفاوتاً في الوزن؛ إذ تختلف الأرغفة بالوزن ضرورة؛ بناء على اختلاف صانعها، وفي ذلك شبهة الربا، ولكن الإمام جوّز اقتراض الخبز بين الجيران بالرغم من هذا التفاوت رفعاً للحرج، ومَسْنَدُ الإمام محمد أن الجيران قد أهدروا تفاوته للحاجة والتعامل.[٤٤]

وقال المالكية: يجوز قرض الخبز وزناً وعدداً لحاجة الناس إليه، والمماثلة في العدد مما يُتسامح فيه.[٤٥]

وذهب الشافعية والحنابلة في أصح الوجهين إلى جواز قرض الخبز عدداً ووزناً.[٤٦] واستند ابن قدامة في ترجيح الجواز إلى أحاديث وردت في ذلك، منها رواية عائشة

---

[٤٢] الدريني. **النظريات الفقهية**، مرجع سابق، ص٢٣٩. انظر رأي المالكية في:
- الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦١.

[٤٣] الحديث متفق عليه من رواية زيد بن ثابت. انظر:
- البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، باب تفسير العرايا، حديث رقم٢٠٨٠.
- مسلم. **صحيح مسلم**، مرجع سابق، باب تحريم بيع الرطب بالتمر، حديث رقم١٥٣٩.

[٤٤] ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٧، ص٣٧. وقد رجح صاحب الكتاب رأي محمد المذكور، خلافاً لرأي أبي حنيفة وأبي يوسف.

[٤٥] الدسوقي، محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٢، ص٢٢٥.

رضي الله عنها قالت: "قلت: يا رسول الله، إن الجيران يستقرضون الخبز، والخمير، ويردون زيادة ونقصاناً، فقال: لا بأس، إنّ ذلك من مرافق الناس، ولا يراد به الفضل." ذكره أبو بكر الشافي بإسناده عن عائشة رضي الله عنها،[٤٧] وفيه أيضاً بإسناده عن معاذ بن جبل "أنه سئل عن استقراض الخبز والخمير، فقال: سبحان الله، إنما هذا من مكارم الأخلاق، فخذ الكبير، وأعط الصغير، وخذ الصغير وأعط الكبير، خيركم أحسنكم قضاء، سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك."[٤٨] يقول عبد الله الكيلاني معلقاً على جواز اقتراض الخبز: "فانتفت فكرة الاسترباح، وكانت البواعث لا علاقة لها بالربح أو الترابي، وإنما الهدف منها التعاون وسد حاجة الجيران، فكانت إجازة التصرف؛ وهو الاقتراض موافقة لمراد الشارع بتحقيق التعاون بين الجيران."[٤٩]

ويمكن الاستدلال والتأصيل لما ذهب إليه جمهور العلماء بالقياس على الترخيص في العرايا بجامع الحاجة لذلك، وعدم قصد الاسترباح. ويُعدُّ هذا القياس من جنس المناسب الملائم.[٥٠] وهو الذي لا يشهد له دليل الشارع بالاعتبار بذاته، ولكن يشهد دليل شرعي من نص أو إجماع على اعتبار جنس الوصف علّة لجنس الحكم، وجنس الوصف هنا هو الحاجة وعدم قصد الاسترباح، وجنس الحكم الترخيص والإجازة.

على أنه يجدر التنبيه إلى عدم الاستناد إلى الوصف إذا كان طردياً أو ملغىً، فعندئذٍ لا عبرة بالباعث الحسن في ذلك. ومن أمثلة الأوصاف الطردية والملغاة ما

---

[٤٦] الرملي، ابن شهاب. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، بيروت: دار الفكر للطباعة، ط١، ١٩٨٤م، ج٤، ص٢٢٧. انظر أيضاً:
– ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **المغني**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٥ه، ج٤، ص٢١٠-٢١١.

[٤٧] ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١١. لم أعثر على رواية عائشة في كتب الحديث.

[٤٨] الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٩٨٣م، حديث رقم١٨٩، ج٢٠، ص٩٦. وقال في تخريجه الحافظ الهيثمي فيه سليمان بن سلمة الخبائري ونسب إلى الكذب. انظر:
– الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٢م، حديث رقم٦٦٨٣.

[٤٩] الكيلاني. **نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرفات**، مرجع سابق، ص٧٣.

[٥٠] أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الفكر العربي، د.ت، ص٢٤٢.

يسمى بقتل الرحمة؛ إذ طالبت فئات غربية بإجازة إنهاء حياة إنسان مريض يعاني معاناة شديدة من الألم وشارف على الموت، ولم يصل إلى الوفاة الفعلية بعد، ويئس من حياته، إما بإزالة الأجهزة أو بإعطائه إبرة قاتلة، بهدف تخفيف المعاناة الحاصلة له. فهذا الباعث الذي في ظاهره الرحمة وفي باطنه العذاب غير معتبر شرعاً؛ لأن الحياة والموت بيد الله وحده، فضلاً على أن معيار الرحمة لا يقاس بالمنظور الدنيوي فقط، فقد يكون مرضه رحمة له من جهة تحمّله للمرض، والصبر عليه سبيلاً لتكفير سيئاته ورفع درجتاه عند الله.

٨. الباعث وعلاقته بالتعسف في استعمال الحق:

تبيّن لنا أن التعسف يرجع إلى مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون فيه شرعاً بحسب الأصل، والتعسف يرجع في قسم كبير منه إلى باعث المكلَّف غير الشرعي المناقض لقصد المشرع. وعليه؛ فالباعث يشكّل في حال مناقضته قصدَ المشرع وجهاً من وجوه التعسف. وليس ثمة تناقضاً بين وصف الفعل بكونه مشروعاً في الأصل، ثم وصفه بأنه متعسَّف فيه؛ لأن الجهة منفكة، فلا يلزم التناقض؛ إذ المشروعية منصَّبة على ذات الفعل، والتعسف منصبٌّ على كيفية استعماله، إما بالنظر إلى الباعث عليه، أو مآله. وعلى ذلك؛ لا يلزم التناقض أو التضاد لتعدد الجهة.[٥١]

٩. الباعث وصلته بالتكييف الفقهي:

التكييف الفقهي هو: تحرير الوصف الشرعي أو القانوني للواقعة لبيان ما تقتضيه من حكم.[٥٢]

وعملية التكييف الفقهي خطوة مهمة للفقيه عند النظر في المسألة التي يتناولها في البحث؛ إذ يقوم بالتحليل ثم التركيب. وهذه العملية الاجتهادية تحتاج إلى دقة متناهية؛

---

[٥١] الدريني. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مرجع سابق، ص٤٨.

[٥٢] حصوة، ماهر حسين. **فقه الواقع وأثره في الاجتهاد**، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٨.

إذ يقوم الفقيه بربط المسألة بالأصل الذي ترجع إليه، وهذا بدوره -أي تحرير الوصف الشرعي للواقعة- يستلزم معرفة بواعث المكلف من وراء الفعل؛ لأن كثيراً من الصور متشابهة في الإطار الخارجي، وما يميزها هو باعث المكلَّف. ومن الأمثلة على ذلك بيع النجش،[٥٣] وبيع المزايدة، فصورتهما واحدة، لكنّ الأول محرم؛ لأن فيه معنى التغرير والتدليس والغش؛ إذ يهدف المبتاع في النجش إلى أن يزيد في السلعة من باب التغرير بالمشترين، وإيهامهم بأن السلعة تساوي المبلغ المزاد. والثاني؛ أي بيع المزايدة، مباح؛ لأن المبتاع يقصد الاستملاك، ولا يقصد التغرير بالمشترين، فهو صادق في قصده من تملّك السلعة. وطريقة التمييز بينهما عن طريق الباعث، فيعرف النجش من خلال القصد، فمن يزيد في السلعة دون قصد شرائها إنّما يكون فعله -في الحقيقة- النجش، بما يتضمنه من تغرير للآخرين.أما بيع المزايدة فباعث المكلف فيه هو استملاك السلعة، فافترق بذلك عن النجش.

وما قيل في التفرقة بين النجش والمزايدة يقال في التفرقة بين بيع الوضيعة والتوُّرق المصرفي؛ فبيع الوضيعة هو من بيوع الأمانة؛ إذ يهدف البائع إلى بيع السلعة بخسارة لأسباب كثيرة، منها تقلّبات السوق أو حصول الكساد، أو حاجته الماسة إلى المال. بينما التوُّرق المصرفي يتم عن طريق عقد المرابحة للآمر بالشراء؛ إذ يقوم المصرف بشراء سلعة بأمر من الواعد بالشراء (المتوِّرق)، الذي تحكمه مع المصرف لاحقاً علاقة مديونية، ثم يقوم المصرف ببيع السلعة نيابة عن المشتري، ثم يسلم النقد للمتوِّرق. ومن حيث المآل، يكون العميل (المتوِّرق) قد شغلت ذمته بدين للمصرف يفوق المبلغ النقدي الذي تسلّمه عاجلاً من المصرف.[٥٤] وقد أجاز الفقهاء بيع الوضيعة، وحرّم مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي عملية التوّرق المصرفي؛ لأن فيه التفافاً عن طرق معاملات صورية تؤول على كونها تمويلاً محضاً بزيادة ترجع على

[٥٣] النَّجْشَ:هُوَ أَنْ يَزِيد أَحدٌ فِي سِلْعَةٍ، وليس فِي نَفْسه شِرَاؤُها، يُرِيدُ بذلكَ أَنْ يَنفعَ البائِعَ ويضرَّ المُشترِيَ.

[٥٤] عويضة، عدنان. **نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٠م، ص٢٣٨.

الممول، وهو عين الربا.[٥٥] ومن أمثلة ذلك الرجعة للزوجة المطلقة؛ إذ يختلف حكمها تبعاً لمقصد المطلق، إن كان يريد حقيقة إرجاعها أم إيذائها بإطالة عِدّتها. فالصورة الخارجية واحدة ولكن الحكم يختلف تبعاً للمقصد والباعث. ومن هنا يفهم ما روي عن رسول الله كما في مسند الإمام أحمد "عن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله ﷺ، فقال: جئت تسأل عن البِرّ والإثم، قلت: نعم، قال: استفت قلبك واستفت نفسك ثلاث مرات، البِرّ ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردَّد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك."[٥٦] فالمستفتي قد يلبّس على المفتي أموراً منها ما يتعلق بحقيقة باعثه من الفعل، فيقوم المفتي بتكييف المسألة بناء على الظاهر المخالف لحقيقة الأمر، مما يجعل تكييف المسألة غير منطبق على واقع الحال، وبالتالي يسوِّغ المستفتي لنفسه ما لا يحل، وهذا ما أشار إليه الحديث، والله أعلم.

ثالثاً: مآلات الأفعال وأثرها في بناء الحكم الشرعي

١. مفهوم مآلات الأفعال:

يُراد بمفهوم مآلات الأفعال: أن ينظر المجتهد في تطبيق النص؛ هل سيؤدي إلى تحقيق مقصده أم لا؟ فلا ينبغي للناظر في النوازل والواقعات التسرع بالحكم والفتيا إلا بعد أن ينظر إلى ما يؤول إليه الفعل، فالمآل والنتيجة لها أثر في تكييف الحكم.

وقاعدة اعتبار المآل أصل ثابت في الشريعة، دلّت عليها النصوص الكثيرة بالاستقراء التام، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى

---

[٥٥] مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته السابعة عشرة، مكة المكرمة: في المدة ١٣-٢٠٠٣/١٢/١٧م.

[٥٦] ابن حنبل. **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم١٨٠٣٥، ج٤، ص٢٢٨. قال عنه الشيخ شعيب: إسناده ضعيف من أجل الزبير أبي عبد السلام. وقد ذكره ابن رجب في:
- ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **جامع العلوم والحكم**، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٠٨ه، ج١، ص٢٤٩. وقال عنه حديث حسن.

﴿ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨) وكما جاء عن النبي ﷺ حين أشير إليه بقتل من ظهر نفاقه، فقال: "أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه،"[٥٧] وقوله: "لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم،"[٥٨] وغيرها من النصوص في اعتبار هذا الأصل.

قال الشاطبي مبيناً أهمية النظر في مآلات الأفعال: "النظر في مآلات الأفعال معتبَرٌ مقصودٌ شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفه، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة قد تُستجلب أو لمفسدة قد تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحه تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من انطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة مثلها أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغِبّ، جارٍ على مقاصد الشريعة."[٥٩]

ويحتاج فقه تطبيق النص إلى معرفة الظروف المحيطة، فقد تُنشئ هذه الظروف مناطاً جديداً يستدعي حكماً آخر، ويصبح مناط تحقيق الحكم الأول غير متوفر. وهذا يقودنا إلى مسألة أصولية فصّل فيها الشاطبي ومن بعده من علماء الأصول، وهي: تحقيق المناط.

---

[٥٧] البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب المناقب، باب ما ينهى عن دعوة الجاهلية، حديث رقم٣٢٥٧. انظر أيضاً:
– مسلم. **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، حديث رقم٤٦٨٢.

[٥٨] البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، حديث رقم١٢٦.

[٥٩] الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٤.

٢. تحقيق المناط وصلته بمآلات الأفعال:

إن عملية المزاوجة بين الحكم النظري وفقه تطبيقه على الواقعة المنظورة تستلزم الإحاطة بحكمة الحكم الشرعي ومقصده، وكذلك فقه واقع تطبيق الحكم، فإذا تحقق لدى المجتهد انطباق ظروف تطبيق الحكم مع مقصده تحقَّق مناط الحكم العام. وإذا كان مقصد الحكم النظري منطبقاً مع واقعه التطبيقي؛ فيستثمر المصلحة الشرعية، وهي مقصود الشارع. أما إذا كانت ظروف التطبيق بما يستجد منها لا تحقق مقصد الحكم وتؤول إلى نتيجة ليست هي مقصودة للمشرع، فيستدعى الأمر عندئذ ما أسماه الشاطبي "تحقيق المناط الخاص". يقول الشاطبي: "الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة. والثاني، يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله."[٦٠] فالحكم الشرعي يحصل في الذهن كلّياً، والمطلوب أن يطبق على أفراد الأفعال والصور، وهي جزئية مشخَّصة، وهي أيضاً متشابهة، ومتداخلة، وهو ما يتطلب تحقيقاً في الأعيان الواقعية، لتبين ما هو أفراد للحكم الكلي فيطبق عليها، وتستبعد ما ليست أفراداً له مما قد يُظنُّ أنها أفراد فلا يجري عليها.[٦١]

ويلخص لنا عبد الرحمن الكيلاني مفهوم تحقيق المناط الخاص عند الشاطبي بقوله: "وخلاصة الأمر فيه؛ أن المجتهد في تحقيق المناط الخاص يراعي الظروف المحتفَّة بالواقعة أيما مراعاة، ويترجم ذلك من خلال القيود التي يضيفها إلى الحكم العام، حتى يكون بعد التطبيق موصلاً إلى غايته وحكمته التي شرع من أجلها ابتداءً، ولا يكتفي بمجرد انطباق المناط العام عليها؛ لأن الظروف التي احتفَّت بها قد جعلت لها وصفاً خاصاً، تنفرد به عن سائر نظيراتها، الأمر الذي يستدعي التخصيص والتقييد."[٦٢]

---

[٦٠] المرجع السابق ج٤، ص٤٦٤.

[٦١] النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي في المغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ت،١٩٩٢م، ص١٩٧.

[٦٢] الكيلاني، عبد الرحمن. "تحقيق المناط عند الأصوليين"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، ع٥٨، ٢٠٠٤م، ص١٠٦.

وهكذا يتبين لنا أن تحقيق المناط العام هو انطباق الواقعة المدروسة على حكم عام، دون النظر إلى معرفة نتائج التطبيق ومآلات الأفعال. وتحقيق المناط الخاص هو إعادة تكييف المسألة بظروفها الجديدة، التي تستدعي حكماً آخر يحقق مقصد الشارع من تشريعه.

٣. صلة مآلات الأفعال بالبواعث:

كثيراً ما تكون مآلات الأفعال ناتجة عن بواعث غير مشروعة، ويدلُّ على ذلك ما روي عن ابن عباس، كما في تفسير عبد بن حميد، أن رجلاً سأله: أللقاتل توبة؟ فقال له: لا توبة للقاتل وجزاؤه جهنم. فلما مضى السائل، قال له أصحابه: ما هكذا كنا نعرفك تقول، إلا أن للقاتل التوبة! فقال لهم: إني رأيته مغضباً؛ وأظنه يريد أن يقتل، فقاموا فطلبوه، وسألوا عنه فإذا هو كذلك.[٦٣]

نلاحظ أن ابن عباس رضي الله عنه نظر إلى مآل الحكم من خلال باعث المكلَّف عن طريق قرائن الأحوال، وهي هنا الغضب الذي تبدّى في ملامح وجهه، ففطن ابن عباس لمقصده، فاستدعى حكماً خاصاً لهذا الرجل ليردعه عن جريمة قتل، وهذا الحكم الخاص هو ما أطلق عليه -كما عند الشاطبي- "تحقيق المناط الخاص" الذي ينظر إلى الظروف المحيطة، وإلى مآل الفعل.

وقد تكون مآلات الأفعال ليست ناتجة عن بواعث المكلَّف، وإنما موازنة بين تحقق مقصد الشارع من عدمه في الواقعة المخصوصة بظروفها المحيطة بها. ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن القيم عن شيخه ابن تيمية بقوله: "سَمِعْتُ شَيْخَ الْإِسْلَامِ ابْنَ تَيْمِيَّةَ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ وَنَوَّرَ ضَرِيحَهُ يَقُولُ: مَرَرْت أَنَا وَبَعْضُ أَصْحَابِي فِي زَمَنِ التَّتَارِ بِقَوْمٍ مِنهُمْ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ، فَأَنْكَرَ عَلَيْهِمْ مَن كَانَ مَعِي، فَأَنْكَرْتُ عَلَيْهِ، وَقُلْت لَهُ: إنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ

[٦٣] ابن عطية، الأندلسي. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ج٢، ص١١٣.

الْخَمْرَ لِأَنَّهَا تَصُدُّ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ، وَهَؤُلَاءِ يَصُدُّهُمْ الْخَمْرُ عَن قَتْلِ النُّفُوسِ وَسَبْيِ الذُّرِّيَّةِ وَأَخْذِ الْأَمْوَالِ فَدَعْهُمْ."[٦٤]

وعليه فمآلات الأحكام والأفعال ينبغي أن تراعى عند الاجتهاد، فإن أدت إلى نتائج مخالفة لمقصود الشارع، أو ترتب عليها ضرر أكبر من المصلحة المتوخاة، أو آلت إلى مفسدة اجتماعية أو أخلاقية، فعندئذ ينظر إلى هذا المناط الجديد بظروفه، فيستدعى حكم جديد. وقد أسلفنا القول إنّ الجانب الأخلاقي والقيمي يُعدُّ من المحكمات التي تُردّ إليها المشتبهات، ومن ثمّ فإنّ النظر إلى المآل الأخلاقي والقيمي له أثر في الاجتهاد وبناء الحكم.

رابعاً: نموذج تطبيقي فقهي للمتعلقات السابقة

الزواج بنية الطلاق:

من المسائل التي تكاد تعطينا صورة كاملة عن المتعلقات السابقة، وتصلح استدلالاً على ما قدَّمنا مسألةٌ قديمة حديثة، ولها صدى كبير في واقعنا، وتكاد تشكل ظاهرة، لا سيّما عند الطبقة المترفة، وكذا عند من يقيم في الغرب، ولا سيّما من الطلبة، وهي الزواج بنيَّة الطلاق. وقد أثارت هذه المسألة بلبلة كبيرة في أوساط المجتمعات الإسلامية، بعدما أفتى عدد من العلماء به.[٦٥] وصورة المسألة تكمن فيما إذا أضمر الخاطب نية الطلاق و لم يبينها في العقد دون علم الطرف الآخر.

١. مذاهب الفقهاء وأدلتهم:

يمكن أن نجمل آراء الفقهاء في هذه المسألة على النحو التالي:

---

[٦٤] ابن القيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص٥.

[٦٥] انظر ما جاء في **صحيفة الرياض** بعد فتوى الشيخ عبد الله المطلق بالترخيص فيه، العدد١٤١٥١، ٢٠٠٧/٣/٢٣م. انظر أيضاً:

- **جريد الشرق الأوسط** وترخيص الشيخ صالح السدلان كذلك. ع١٠٠٠٥، ٢٠٠٦/٤/٢٠م.
- تعليقات القراء على ما جاء في تلك الصحف في المواقع الإلكترونية للصحيفتين المذكورتين.

أ. صحة الزواج بنية الطلاق. وممن ذهب إلى هذا القول الشافعية،[٦٦] والحنفية،[٦٧] وابن قدامة من الحنابلة،[٦٨] ومن المعاصرين ابن باز.[٦٩]

ب. صحة العقد مع الحرمة والإثم على العاقد. وممن ذهب إلى هذا الرأي ابن عثيمين.[٧٠]

ت. بطلان الزواج بنية الطلاق، وعدّه من صور زواج المتعة، وهو رأي الإمام الأوزاعي،[٧١] ومحمد رشيد رضا،[٧٢] ولم يجزه كذلك مجمع الفقه الإسلامي في

---

[٦٦] الشافعي. **كتاب الأم**، مرجع سابق، ج٥، ص٨٦. انظر أيضاً:
– الرملي. **نهاية المحتاج**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧٧.

[٦٧] ابن الهمام، الكمال. **شرح فتح القدير**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ص٣٤٩.

[٦٨] ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٧١. يقول ابن قدامة: "وإن تزوجها بغير شرط إلا أن في نيته طلاقها بعد شهر أو إذا انقضت حاجته في هذا البلد، فالنكاح صحيح في قول عامة أهل العلم، إلا الأوزاعي. قال: هو نكاح متعة، والصحيح أنه لا بأس به، ولا تضر نيته وليس على الرجل أن ينوي حبس امرأته، وحسبه إن وافقته وإلا طلقها."

[٦٩] ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. **مجموعة فتاوى عبد العزيز بن باز**، جمع وطباعة: محمد بن سعد الشويعر، السعودية: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، د.ت ج٥، ص٤٢. ونص كلامه: "أما الزواج بنية الطلاق ففيه خلاف بين العلماء، منهم من كره ذلك كالأوزاعي رحمه الله، وجماعة وقالوا إنه يشبه المتعة فليس له أن يتزوج بنية الطلاق عندهم. وذهب الأكثرون من أهل العلم كما قال الموفق ابن قدامة رحمه الله في المغني إلى جواز ذلك إذا كانت النية بينه وبين ربه فقط وليس بشرط، كأن يسافر للدارسة أو أعمال أخرى وخاف على نفسه فله أن يتزوج ولو نوى طلاقها إذا انتهت مهمته، وهذا هو الأرجح إذا كان ذلك بينه وبين ربه فقط من دون مشارطة ولا إعلام للزوجة ولا وليها، بل بينه وبين الله! فجمهور أهل العلم يقولون لا بأس بذلك كما تقدم وليس من المتعة في شيء؛ لأنه بينه وبين الله، ليس في ذلك مشارطة."

[٧٠] ابن عثيمين، محمد بن صالح. **الشرح الممتع على زاد المستنقع**، الرياض: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٧هـ، ج١٢، ص١٨٥. قال في حكم النكاح بنية الطلاق: "إن النكاح صحيح، لكنه آثم بذلك من أجل الغش، وهو مثل ما لو باع الإنسان سلعة– بالشروط المعتبرة شرعاً– لكنه غاش فيها: فالبيع صحيح، والغش محرم."

[٧١] ابن قدامه. **المغني**، مرجع سابق ج٧، ص٥٧١.

[٧٢] سابق، سيد. **فقه السنة**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٨، ١٩٨٧م، ج٢، ص٤٢. قال: "هذا وإن تشديد علماء السلف والخلف في منع "المتعة" يقتضي منع النكاح بنية الطلاق، وإن كان الفقهاء يقولون إن عقد النكاح يكون صحيحاً إذا نوى الزوج التوقيت، ولم يشترطه في صيغة العقد، ولكن كتمانه إياه يعد خداعاً وغشّاً، وهو أحدر بالبطلان من العقد الذي يشترط فيه التوقيت الذي يكون بالتراضي بين الزوج والمرأة ووليها، ولا يكون فيه من المفسدة إلا العبث بهذه الرابطة العظيمة التي هي أعظم الروابط البشرية، وإيثار التنقل في مراتع الشهوات بين الذواقين والذواقات، وما يترتب على ذلك من المنكرات، وما لا يشترط فيه ذلك يكون على اشتماله على ذلك غشّاً وخداعاً تترتب عليه مفاسد أخرى من العداوة والبغضاء وذهاب الثقة حتى بالصادقين الذين يريدون بالزواج حقيقته، وهو إحصان كل من الزوجين للآخر وإخلاصه له، وتعاونهما على تأسيس بيت صالح من بيوت الأمة."

جدة،[٧٣] ومجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.[٧٤] وهي فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية؛ إذ جاء في الفتوى، الزواج بنية الطلاق زواجٌ مؤقت، والزواج المؤقت زواج باطل؛ لأنه متعة، والمتعة محرمة بالإجماع، والزواج الصحيح: أن يتزوج بنية بقاء الزوجية والاستمرار فيها، فإن صلحت له الزوجة وناسبت له وإلا طلقها، قال تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩) وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم."[٧٥]

٢. الأدلة:

أ. أدلة القائلين بصحة الزواج بنية الطلاق:

وقد استند القائلون بهذا الرأي إلى أمور هي:

– أنّ العقد اكتملت فيه جميع شرائطه، والنية المستقبلية للتطليق لا تضر، فهي احتمالية، فربما يتغير رأيه، وتتغير نيته فيبقي على زوجته إذا رأى منها ما يحب.[٧٦]

– النية حديث نفس، وقد وُضِعَ عن الناس ما حدَّثوا به أنفسهم لصحة حديث "إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها."[٧٧] وقد يقدم الرجل الزواج بهذه النية، وبعد ذلك تتعدل نيته، ولسنا مأمورين بالنظر في النيات، فكم من رجل تزوج امرأة وفي نيته دوام المعاشرة، وبعد مدة تفسد نيته ويطلقها أو تتغير نيته ويطلقها.[٧٨]

---

[٧٣] قرارت وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي للدورات (١-١٠)، ص٤٦. قرار رقم٢٣ المؤتمر الثالث المنعقد في عمان في الأردن. عام ١٩٨٦، انظر أيضاً:
– الرابط www.fiqhacademy.org.sa

[٧٤] الدورة الثامنة عشرة المنعقدة في مكة سنة ١٤٢٧هـ تحت موضوع أحكام عقود النكاح المستحدثة. انظر:
– الرابط على موقع المجمع الإلكتروني www.thernwl.org

[٧٥] الدويش، أحمد عبد الرزاق. **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، السعودية: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، د.ت، ج١٨، ص٤٤٩. والفتوى موقعة من بكر أبو زيد، صالح الفوزان، عبد الله بن غديان، مفتي المملكة عبد العزيز آل الشيخ.

[٧٦] قدمنا الاستدلال بهذا الأدلة العقلية على النصية الواردة بعده كونها أقوى في الاستدلال مما جاء في النصوص الجزئية.

[٧٧] مسلم. **صحيح مسلم**، مرجع سابق، باب تجاوز الله عن حديث النفس، حديث رقم١٢٧، ج١، ص١١٦.

[٧٨] الشافعي. **كتاب الأم**، مرجع سابق، ج٥، ص٨٦.

– الطلاق حق من حقوق الزوج لا يمنع منه، وليس واجباً عليه أن يحبس زوجته.[٧٩]

– الاستدلال بالحديث الذي رواه الشافعي عن ابْنِ سِيرِينَ: أَنَّ امْرَأَةً طَلَّقَهَا زَوْجُهَا ثَلاَثًا. وَكَانَ مِسْكِينٌ أعرابي يَقْعُدُ بِبَاب الْمَسْجِدِ، فَجَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: هَلْ لَكَ فِي امْرَأَةٍ تَنْكِحُهَا فَتَبِيتَ مَعَهَا اللَّيْلَةَ، وَتُصْبِحَ فَتُفَارِقَهَا، فَقَالَ: نَعَمْ، فَكَانَ ذَلِكَ. فَقَالَتْ لَهُ امْرَأَتُهُ: إِنَّكَ إِذَا أَصْبَحْتَ فَإِنَّهُمْ سَيَقُولُونَ لَكَ فَارِقْهَا فَلاَ تَفْعَلْ ذَلِكَ، فَإِنِي مُقِيمَةٌ لَكَ مَا تَرَى. وَاذْهَبْ إِلَى عُمَرَ رضي اللَّهُ عَنْهُ. فَلَمَّا أَصْبَحَتْ، أَتَوْهُ وَأَتَوْهَا فَقَالَتْ: كَلِّمُوهُ؛ فَأَنْتُمْ جِئْتُمْ بِهِ، فَكَلِّمُوهُ، فَأَبَى، فَانْطَلَقَ إِلَى عُمَرَ رضي اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: الْزَمِ امْرَأَتَكَ فَإِنْ رَابُوكَ بِرَيْبٍ فأتني، وَأَرْسَلَ إِلَى الْمَرْأَةِ التِي مَشَتْ لِذَلِكَ، فَنَكَّلَ بِهَا. ثُمَّ كَانَ يَغْدُو عَلَى عُمَرَ وَيَرُوحُ فِي حُلَّةٍ فَيَقُولُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الذي كَسَاكَ يَا ذَا الرُّقْعَتَيْنِ حُلَّةً تَغْدُو فِيهَا وَتَرُوحُ." قَالَ الشافعي رضي اللَّهُ عَنْهُ: "وَسَمِعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ مُسْنَدًا إِسنادًا متصلاً عَنِ ابْنِ سِيرِينَ يُوصِلُهُ عَنْ عُمَرَ بِمِثْلِ هَذَا الْمَعْنَى."[٨٠]

ووجه الاستدلال: أن عمر لم يبطل العقد، مع أن العاقد: الزوج، كانت نيته تتجه لليلة واحدة، كما اتفق مع تلك المرأة الوسيطة بينهم، فدلّ ذلك على أن الزواج بنية الطلاق ينعقد صحيحاً ولا شيء فيه.

– واستدلوا بدليل آخر، وهو: ما أخرجه البخاري في صحيحه من "أن امرأة رفاعة القرظي أتت إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله! إن رفاعة طلقني فبت طلاقي، يعني: انتهت التطليقات التي هي له عليّ، وإني تزوجت بعده بـ عبد الرحمن ابن الزبير، فوالله يا رسول الله ما معه إلا مثل الهدبة –وأشارت إلى هدبة من طرف ثوبها– لا يغني عني شيئاً –أي: إن ذكره قصيرٌ لا يشبعها– فتبسم النبي ﷺ، وجاء

---

[٧٩] ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٧١. بقوله وليس عليه حبس زوجته.

[٨٠] الشافعي. **كتاب الأم**، مرجع سابق، ج٥، ص٨٠. انظر أيضاً:

– البيهقي. **السنن الكبرى**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب من عقد النكاح مطلقاً لا بشرط فيه، حديث رقم١٣٩٧٥، ج٧، ص٢٠٩. وقد ورد في مصنف عبد الرزاق أن عمر بن الخطاب أمره أن يقيم عليها ولا يطلقها، وأوعده بعاقبة إن طلقها. انظر:

– عبد الرزاق، أبو بكر الصنعاني. **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق: عبد الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ، باب ما جاء في المحل والمحل له، حديث رقم١٠٧٨٦، ج٦، ص٢٦٧.

زوجها الجديد عبد الرحمن بن الزبير، فقال: يا رسول الله! إنها والله امرأةٌ ناشـــز، وإني أنفضها نفض الأديم، وأتى معه بولدين، فرأى إليهما النبي ﷺ فإذا بهما أشبه بأبيهمـــا كما أن الغراب يشبه الغراب، فقال: هذا الذي تزعمين أن ما معه إلا مثل الهدبـــة، لا، حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتك."[٨١]

ووجه الاستدلال، أن النبي ﷺ قال للمرأة: (لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة)، فتزوجت عبد الرحمن وفي نيتها أن تُطلّق، لكن النبي ﷺ صحَّح العقد، ولم يقـــل: إن العقد باطل.[٨٢]

ب. أدلة القائلين بصحة العقد مع الحرمة:

واستند القائلون بهذا الرأي إلى أمور، هي:

– أنّ العقد مكتمل الأركان والشروط، وبالتالي هو صحيح، والحرمة هي لأمـــر خارج عن العقد، وهو الغش والتدليس.

– أنّهم استدلوا بالقياس على "الغش في البيع" أو "الصلاة بأرضٍ مغصوبة" فإنه لا يقال ببطلان البيع ولا الصلاة، لكن بحرمتهما.[٨٣]

ت. أدلة القائلين ببطلان العقد:

واستدلّ القائلون بهذا الرأي إلى أمور، هي:

– اعتبار النكاح بنية الطلاق شكلاً من أشكال المتعة، ومن ثمّ هو زواج متعـــة، وزواج المتعة باطل، فلذلك الزواج بنية الطلاق باطل حكماً. يقول محمد رشيد رضا: "وهو –أي الزواج بنية الطلاق– أجدر بالبطلان من العقد الذي يشترط فيه التوقيت[٨٤]

---

[٨١] البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، باب الثياب الخضر، حديث رقم٥٤٨٧، ج٥، ص٢١٩٢. ومعنى: لأنفضها نفض الأديم: أي الجلد، كناية عن بلوغه الغاية في جماعها. انظر:

– ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، تحقيق: علي حسين البـــواب، الرياض: دار الوطن، د.ت، ١٩٩٧م، ص١١٦٤.

[٨٢] الشافعي، **كتاب الأم**، مرجع سابق، ج٥، ص٨٠.

[٨٣] ابن عثيمين. **شرح الممتع على زاد المستنقع**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٨٥.

[٨٤] أي زواج المتعة.

الذي يكون بالتراضي بين الزوج والمرأة ووليها، ولا يكون فيه من المفسدة إلا العبث بهذه الرابطة العظيمة التي هي أعظم الروابط البشرية."[٨٥]

– قياس الزواج بنية الطلاق على زواج التحليل بجامع أن العاقد في كلا العقدين لا يريد استمرارية العقد، وإنما يريده لأجل، مع أن إرادته الأجل لم تشترط في صيغة العقد. وكما أن زواج التحليل باطل، فذلك الزواج بنية الطلاق.

– الأصل في عقد الزواج دوام الاستمراية، وإقامة أسرة مستقرة مالم يطرأ طارئ يحول دون استمراه، والزواج بنية الطلاق مخالف لمقصد الزواج بنيته الطلاق مسبقاً.[٨٦]

– الزواج بنية الطلاق فيه غش وخداع وتغرير بالمرأة وذويها، وكل ذلك من المحرمات، كما أن إباحته مداعاة للفساد وذهاب الثقة بين الناس. وجعل رابطة الزوجية في مهب الريح![٨٧]

٣. المناقشة والترجيح:

ما قدمناه في ثنايا هذا البحث من متعلقات النظر المقاصدي في الحكم الشرعي يكاد ينطبق على هذه المسألة، ونبدأ بأدلة المجيزين للزواج بنية الطلاق؛ إذ استندوا إلى أن النية ليس لها دور في العقد، وأن النية حديث نفس، وأن النية متغيرة. وأرى أن النية لها اعتبار في العقد؛ إذ إن الفعل يصدر عن إرادة. وما قلناه في الباعث وما يتعلق به نقوله هنا، ولكن السؤال: كيف يمكن الكشف عن باعث العاقد؟ والإجابة سأفصلها لاحقاً بعد استكمال المناقشة.

ثم هناك فرق بين حديث النفس، والإرادة، والنية، فحديث النفس يسبق النية، والنية مرحلة متقدمة تسبق الفعل، فالمجاوزة عن حديث النفس مقرون إذا لم يخرج إلى حيز الإرادة والفعل.

---

[٨٥] سابق. **فقه السنة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٢. نظر أيضا:
– **فتاوى اللجنة الدائمة**، مرجع سابق، رقم الفتوى ٢١١٤٠، ج١٨، ص٤٤٩.

[٨٦] **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي للدورات**، (١–١٠)، ص٤٦. قرار رقم٢٣ المؤتمر الثالث المنعقد في عمان في الأردن. عام ١٩٨٦.

[٨٧] انظر كلام محمد رشيد رضا في:
– سابق. **فقه السنة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٢.

أما قولهم: ليس على الإنسان لزوم حبس زوجته، فهذا صحيح في حال حصول ما يستدعي الفرقة كعلاج، وليس على إطلاقه. وهنا فرق بين زوج قصد إنشاء أسرة وحدث ما يخل بمقصده من جهة، ومن لم يقصد إنشاء أسرة ابتداء، وقصد التلاعب بهذه الرابطة الزوجية من جهة أخرى.

أما الاستدلال بحديث ذي الرقعتين، فالحديث ضعيف؛ لأنه منقطع؛ إذ قال عنه الإمام أحمد: ليس له إسناد، بمعنى أن ابن سيرين لم يذكر إسناده إلى عمر بن الخطاب. وقال عنه أبو عبيد هو مرسل،[٨٨] وقد ضعَّفه ابن تيمية من عدة وجوه، فقال: "وقال أبو عبيد هذا حديث مرسل لابن سيرين، وإن كان مأموناً لم يرَ عمر، و لم يدركه. فأين هذا من الذين سمعوه يخطب على المنبر لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما. قلت: وقد رويناه عن ابن عمر أنه سئل عن تحليل المرأة لزوجها، فقال: ذلك السِّفاح. لو أدرككم عمر لنكلكم. وأحاديث ابن عمر كلها تبين أن نفس التحليل المكتوم زنا وسفاح، وقد أخبر عن أبيه بأنه لو أدرك ذلك، لنكل عليه. وسائر الآثار عن عثمان وعلي وغيرهما تبين أن التحليل عندهم: كل نكاح أراد به أن يُحلّها. وقد ثبت عن عمر أنه خطب هؤلاء فقال لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما، فعلم أن عمر أراد التحليل مطلقاً وإن كان مكتوماً، فالمنقطع إذا عارض المسند لم يلتفت إليه."[٨٩]

وعلى فرض صحة الحديث، فقد جاء عن عمر رضي الله عنه أنه أمر ذا الرقعتين بأن يبقيها، وأوعده بعقابة إن طلقها.[٩٠] ويستدل أيضاً بقاعدة: يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء،[٩١] فكون عمر رضي الله أجاز العقد لا يعني جواز الاتفاق على هذه الصورة ابتداء، بدليل أن عمر أمر بالتنكيل بالمرأة التي كانت واسطة بينهما.

---

[٨٨] ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٧٤.

[٨٩] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: حسنين مخلوف، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ١٣٨٦هـ، ج٦، ص٢٤٢ وما بعدها. وقد رد ابن تيمية على استدلال الشافعية بهذا الحديث من ستة وجوه فلينظر.

[٩٠] عبد الرزاق. **مصنف عبد الرزاق**، مرجع سابق، كتاب الزواج، باب ما جاء في المحل والمحلل له، حديث رقم١٠٧٨٦، ج٦، ص٢٦٧.

[٩١] القاعدة رقم٥٥ في مجلة الأحكام العدلية. انظر:

أما حديث امرأة رفاعة القرظي، فالحديث صحيح ولا وجه للاستدلال بـــه؛ لأن نية المرأة لا تؤثر في الطلاق بشيء، فإن الطلاق بيد الرجل. ولا يوجد في الحديث مـــا يشير إلى أنّ نية الزوج الثاني كانت الزواج بنية الطلاق.

أما ما استدل به ابن عثيمين على الحرمة بما يتضمنه من غـــش وتغريـــر، فهـــذا صحيح، والحرمة منعقدة لذلك، وتصحيح العقد بناء على أن الأصل الصحة؛ لأن النية لم تكشف في العقد؛ حتى تستقر الأحكام لدى الناس. ولكـــن الســـؤال: مـــا هـــي الاحترازات التي ينبغي تفعيلها في الكشف عن نية هذا العاقد؟ فالقول هنا أنّ: هنـــاك قرائن كثيرة، سأتطرق إليها في نهاية المناقشة. ولكن إذا وجدت القرائن وظهرت قبـــل العقد، فينبغي عدم تصحيحه، بناء على قاعدة الدفع أسهل من الرفع.

أما ما استدل به المبطلون للعقد، فالكلام متجه في الحرمة في كل ما استدلوا بـــه. أما ما يتعلق ببطلان العقد، فيتجه استدلالهم في حال ظهرت إرادة العاقد من خـــلال القرائن، أو التصريح بذلك قبل العقد ولو لم يتضمنه العقد. وأزيد في تأكيد ما توصلوا إليه: أن مآل هذا الزواج مآل سيئ من حيث فقد الثقة في الشباب المسلم، خاصة لدى الغرب، نتيجة مثل هذه الزيجات، ووسم الإسلام بعدم المصداقية، والغش والخـــداع. وهذا المآل يقوّي جانب الحرمة، أضف إلى ذلك أن عقد الزواج هو عقد اجتماعي – كما يصفه فتحي الدريني– يترتب عليه بناء الأسرة، وتأسيس القرابات، وليس عقـــد ثنائي الطرف فحسب، ينشيء رابطة بين الزوجين بحيث تنصرف المصلحة فيه إليهمـــا وحدهما.[٩٢] وعليه في الجملة؛ فإنّ الزواج بنية الطلاق محرم من حيث الباعث، كـــون قصد العاقد لا يتوافق مع قصد المشرع، ومن حيث المآل والتبعة لهذا الزواج سواء على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع، أو على الصورة المنعكسة عن مصداقية المسلم والتزامه الأخلاقي، ومن حيث الجانب الأخلاقي والاجتماعي والحضاري.

– حيدر، علي. **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج١، ص٥٠.

[٩٢] الدريني. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، مرجع سابق، حاشية الكتاب، ص٤٣١.

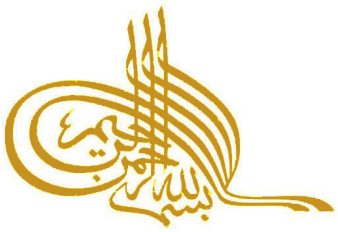
وفيما يتعلق بالاحترازات التي يمكن أن تُفعّل للكشف عن باعث العاقد، فأقول: ينبغي أن يوضَّح ويعلن جهاراً بحرمة هذا العقد؛ لأن كثيراً من المقدمين على الزواج بهذه الصورة -وخاصة الشباب المغترب- يقدم بناء على تسويغ ممن يصحِّحون هذا العقد ويجيزونه. أمّا ما يتعلق بالدول العربية التي بدأ ينتشر فيها مثل هذا الزواج، وخاصة الأثرياء الذين يذهبون لدول عربية أخرى فقيرة، فطلبهم للزواج دون بحث ما يتعلق بالسكن والإشهار بعيداً عن ذويهم في بلدهم الأم، قرينة قوية على عدم الجدية في الزواج. ويمكن أن يضبط ذلك من خلال القنصليات؛ بأخذ الموافقة قبل عقد الزواج من القنصلية، والقنصلية بدورها تبين للمخطوبة حال هذا الخاطب المتعلق بتاريخه السابق مع عدد الزيجات، خاصة أن عقود الزواج في كثير من الدول، لا سيّما الدول الغنية موثقة إلكترونياً، وإن لم يكن الأمر كذلك فالقنصلية تستطيع مخاطبة الجهة المسؤولة للإفادة بحال مقدم الطلب، مما يحدّ كثيراً من تفشي هذه الظاهرة. والأمر من السهولة بمكان مع التقدم التقني والتكنولوجي الذي يتيح وصول المعلومات بكل سهولة ويسر. فإن كان هذا ديدنه من خلال تكرر حالات الزواج والطلاق فيمنع من العقد؛ لأن ذلك قرينة قوية على الزواج بنية الطلاق، والدفع هنا أسهل من الرفع. والسياسة الشرعية تتيح لولي الأمر تقييد المباح، فضلاً عن منع الحرام. وإن لم تكن هذه الإجراءات كفيلة بالحدّ من هذه الظاهرة، فعلى الجهة المسؤولة أن توجد من التدابير ما ينهي، أو يحدّ من هذه الظاهرة الدخيلة على قيمنا الإسلامية.

خاتمة:

دعت هذه الدراسة إلى إعادة اللحمة والصلة بين مكونات التشريع، من خلال تكريس التكامل بين الجانب الأخلاقي والجانب الاجتهادي التشريعي؛ فبيّنت أن التشريع لحمة واحدة تتمثل في الثوابت والكلّيات الحاكمة على الفروع والجزئيات. ومن هذه الثوابت الجانب الأخلاقي للحكم، وأن الجانب الأخلاقي في التشريع هو من المحكمات التشريعية التي لا يجوز تجاوزها أو عدم مراعاتها. وبيّنت الدراسة أن الجانب الأخلاقي في التشريع راعاه المجتهدون، وعالجوه أصولياً من خلال النظر والنية والقصد

والباعث، وما تفرع عنه في ما يسمى التعسّف في استعمال الحق، والتكييف الفقهي، ومن خلال مراعاة مآلات الأفعال وما تفرع عنه من مباحث منها: تحقيق المناط العام والخاص.

وقد قامت الدراسة بإبراز مراعاة الجانب الأخلاقي من خلال هذه المباحث، فالجانب الأخلاقي له صلة بالحكم، تتمثل في التكييف والتحقيق والتعميم والتخصيص والإطلاق والتقييد. وقد ناقشت الدراسة حكم الزواج بنية الطلاق بوصفها تطبيقاً على تلك المتعلقات الأخلاقية. وتبين أن الزواج بهذه النية فيه تدليس وإغفال للقيم الأخلاقية الحاكمة على التشريع، وتؤكِّد الدراسة أهمية إيجاد التدابير الشرعية التي تحدّ من تفشي هذه الظاهرة، وعليه؛ تدعو الدراسة إلى إعطاء الجانب الأخلاقي للحكم دوره في الاجتهاد، من خلال إيجاد وسائل استظهار القصد والباعث في كثير من المعاملات قبل بناء الحكم، لما له من صلة في تكييف المسألة وبناء الحكم السليم لها، كما تدعو إلى تعميق الدراسات الشرعية، خاصة في جانب المعاملات المصرفية التي تتخذ في كثير منها جوانب شكلية بعيدة عن بواعث المكلفين، ومآلات تلك المعاملات على الجوانب الاقتصادية، مما يضفي شرعية على معاملاتٍ هي في حقيقتها ربوية، كما -على سبيل المثال- في مسألة التورُّق المصرفي.



المسلم المعاصر

عدد خاص
عن العلاقات الدولية في الإسلام

- من المفاهيم الحضارية للعلاقات بين الأمم. — أ. مدحت ماهر
- الأمة، العالم الإسلامي، الدولة الإسلامية إشكالية العلاقة بين المفاهيم. — مجموعة باحثين
- منظومة الدعوة، القوة، الجهاد، من مفاهيم العلاقات الدولية في الإسلام. — أ. د. نادية مصطفى
- الأمة، كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية. — أ. د. أماني صالح
- الدولة، وحدة التعامل الخارجي في الإسلام. — أ. د. مصطفى منجود
- «أمتي في العالم» نحو منهج للنظر في قضايا الأمة في العلاقات الدولية. — أ. مدحت ماهر
- قضية القدس بين سياسات التهويد وتخاذل عالم المسلمين والصمت الدولي. — أ. أمجد إبراهيم جبريل
- الفوضى الأمريكية الخلاقة أو الإصلاح من خلال الفوضى. — د. شريف عبد الرحمن

العدد (١٣٧/١٣٨) السنة الخامسة والثلاثون

ربيع ثاني- جماد الأول- جماد الآخر
رجب - شعبان - رمضان ١٤٣١ هـ
يوليو - أغسطس - سبتمبر
أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ٢٠١٠ م

هاتف: ٠١٠ ٥٤٣٣٥٧٠

E-mail: con_muslim@yahoo.com

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب
القيم الإسلامية في المنظومة التربوية:
دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها[*]
تأليف: خالد الصمدي[**]

بلال التليدي[***]

مقدمة:

دَأَبَت المنظوماتُ التربوية، سواءً منها تلك التي اعتمدت مقاربة الأهداف أو التي تبنت مقاربة الكفايات، على التأكيد على أهمية ترسيخ القيم وإدماجها في المقررات الدراسية. وحرصت هذه المنظومات، في مختلف البلدان العربية، على تصدير ديباجتها بالتنصيص على القيم التي تحرص على تحقيقها وترسيخها، من خلال البرامج والمناهج الدراسية. بيد أنَّ التأكيد على أهمية القيم في المنظومة التربوية، والتنصيص عليها لم يتجاوز مستوى النوايا المعلنة والأهداف المرجوة، بحكم أنَّ الاستناد إلى مقولة "تعذُّر وجود معايير لقياس تحقق القيم" كان دائماً يدفع المهتمين بالتربية إلى التركيز على الكفايات المعرفية والتواصلية وغيرها، ممَّا يسهل وضع معايير لتقويمها، ومعرفة مدى تحصليها واكتسابها.

---

[*] الصمدي، خالد. **القيم التربوية في المنظومة التربوية: دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها**، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة الإيسيسكو، ط١، ٢٠٠٨م.

[**] رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في المغرب.

[***] باحث في المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة وكاتب في قضايا الفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: talidi22@yahoo.fr. تم تسلّم المراجعة بتاريخ ٢٠٠٩/١٠/٢٧م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠٠٩/١٢/١٩م.

ويأتي كتاب الدكتور خالد الصمدي "القيم الإسلامية في المنظومة التربوية: دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها"، بوصفه مساهمة نظرية وتطبيقية، ليضع حداً لهذه المقولة التي عطَّلت جانباً مهماً من الكفايات التربوية، وفصَلت التربية عن التعليم، وجعلت التعليم أشبه ما يكون بمحطة لإذاعة معلومات ومعارف خالية من أي بعد تربوي. ويأتي هذا الإسهام النظري المهم، ثمرة للجهود الفكرية التي قدمها المؤلف في مشروع التربية على القيم الذي بدأت ملامحه الأولى تبرز من خلال كتابين متخصصين "إدماج القيم الإسلامية في المناهج الدراسية"[١]، و"خطاب التربية الإسلامية في عالم متغير: تجديد الفلسفة وتحديث الممارسة"[٢]. كما برزت مفاصل المشروع بشكل بارز في مقالات عديدة. ويأتي هذا الكتاب، مستوعباً لكل النظرات المتجددة، لكن هذه المرة ضمن نسق نظري حاول المؤلف تسويغَهُ علمياً.

والكتاب يضم مقدمتين: الأولى: كتبها المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، والثانية:كتبها المؤلف، وهو مقسم إلى بابين رئيسين: خصص الأول للجانب النظري، والثاني للجانب التطبيقي. وقد تناولت مقدمة المؤلف ثلاث نقاط أساسية: تمثلت الأولى في محاولة تفسير بعض الظواهر القيمية التي أصبحت تهدد الوسط المدرسي، وضرورة التنبّه إلى أهمية المقاربة القيمية ضمن مشروع علمي منظم ومندمج في المشروع التربوي للمؤسسة التعليمية. وتناولت في النقطة الثانية تقويم موقف المؤسسات التعليمية من مشروع التربية على القيم (ثلاثة مواقف نبسطها بالتفصيل في مراجعة الكتاب)؛ إذْ ينتهي المؤلف إلى أن التجارب التي تستند إلى إطار علمي وتربوي وإداري واضح، وممارسة عملية وتطبيقية تكاد تكون نادرة، مع توجه أغلب الأبحاث والدراسات إلى الجانب الميداني. ويخلص في النقطة الثالثة -انطلاقاً من جهد التفسير والتقويم الذي يستهدف جهود المؤسسات ومبادراتها في اتجاه تنزيل التربية على

[١] الصمدي، خالد. **إدماج القيم الإسلامية في المناهج الدراسية**، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسسكو، ٢٠٠٣م.

[٢] الصمدي، خالد. **خطاب التربية الإسلامية في عالم متغير: تجديد الفلسفة، وتحديث الممارسة**، منشورات المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية عن مطبعة طوب بريس بالرباط، ٢٠٠٦م.

القيم- إلى تأصيل الحاجة إلى أن تصبح هذه التربية مشروعاً مندمجاً، ورسالة، ورؤية واضحة للمؤسسات التعليمية، وهو ما يمثّل الدافع إلى تأليف الكتاب.

وقد بسط المؤلف ضمن مقدمته فرضيته الأساسية، أو ما أسماه الأسئلة التي يقدم الكتابُ أجوبته عنها، وهي: ما هو مفهوم القيم الإسلامية؟ وكيف يمكن تحديد وحصر القيم الإسلامية من منظور تربوي؟ وما هي الأسس النظرية للتربية على القيم في المنظومات التربوية؟ وما هي الخطوات العملية لتعزيز هذه القيم في سلوك الناشئة وتقويمها؟

وقد ضم الباب الأول، المخصص للإطار النظري العام، أربعة فصول أساسية: تناول الفصل الأول المقدمات المفاهيمية، وفيه عرض لجدلية القيم والمرجعيات، والقيم في المرجعية الإسلامية ومفهوم القيم، وحضور القيم في المقاصد الكبرى لأنظمة التربية والتعليم في العالم الإسلامي من خلال نماذج.[٣] وانتقل في الفصل الثاني إلى الحديث عن ثلاثة نماذج من مشروع التربية على القيم، ويتعلق الأمر بنموذج مشروع "القيم في مناهجنا" الذي أصدرته وزارة التربية والتعليم في المملكة العربية السعودية، ونموذج مشروعين في المملكة المغربية: يتعلق الأول بإدماج قيم مدونة الأسرة في المناهج الدراسية، والثاني بمشروع الوسيط في التربية على القيم الإسلامية الذي أنجزه المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية.[٤] أما الفصل الثالث في هذا الجهد النظري فقد خصصه المؤلف لمصفوفة القيم وآليات حصرها وتصنيفها التربوي، وهو الفصل الذي أبدع فيه المؤلف؛ إذ قسَّم فيه القيم إلى: مركزية، وفرعية، وحدَّد فيه القيم ضمن الدوائر الأربع، واعتمد فيه السلوك مؤشراً للتقويم، وأصَّل فيه العناصر المكوِّنة لمصفوفة القيم التي اعتمدها، مبرزاً أهمية البناء الذي اعتمده وفائدتَهُ، مع ذكر نماذج تمثيلية تنسحب على جميع مستويات التحصيل الدراسي، بدءاً بالتعليم الأساسي إلى التعليم

[٣] الصمدي. **القيم الإسلامية في المنظومة التربوية**، مرجع سابق، ص١٣ وما بعدها.
[٤] المرجع السابق، ص٢٥ وما بعدها.

الثانوي. ولم ينس أن يذكر في كل مرحلة من المراحل المفاهيم المركزية والفرعية، والمؤشرات السلوكية التي يمكن أن تعتمد للتقويم.[٥]

وقد خصص المؤلف الباب التطبيقي للخطوات العملية لبناء القيم الإسلامية وتعزيزها في المنظومة التربوية، وقد ضمنه أربعة فصول: تناول في الأول إدماج القيم الإسلامية في المناهج الدراسية من خلال بحث الخيارات التربوية واستراتيجية البناء. وتناول في الفصل الثاني خطوات إعداد مشروع التربية على القيم الإسلامية وتنفيذِهِ، من خلال استفادته من العديد من الخطَّاطات العملية الناظمة للتدريب. فيما خصَّص الفصل الثالث لاستراتيجية تقويم القيم، مستنداً إلى آلية شبكات التقويم، التي تأخذ بعين الاعتبار ضبط مؤشرات التقويم، ومراحل تطور القيمة في وجدان المتعلم، وتحديد فضاءات التقويم، واستثمار الوسائل المعينة في التقويم. أما الفصل الرابع، فقد تناول آليات تعزيز القيم، من خلال بحث الامتداد والتكامل مع المجالات والمؤسسات الأخرى، لا سيَّما مؤسسة الإعلام والتواصل، ومؤسسة الأسرة، ومؤسسة التوعية الثقافية والاجتماعية؛ الأهلية والحكومية.

في المدرسة العربية

ينطلق الصمدي من تشخيص واقع المدرسة العربية وموقع القيم ضمن اهتماماتها التربوية. وقد خلص من خلال خبرته الميدانية إلى أن مواقفها من مشروع التربية على القيم تحدد وفق ثلاثة تصورات:[٦]

١. مؤسسات تعليمية تعتقد أنَّ مهمتها الرئيسة توفير فضاء تعليمي مريح للمتعلمين، ومساعدتهم على أداء المهام التعليمية في أحسن الظروف، مع التركيز على اللغات الحية، وتكنولوجيا الإعلام والاتصال، وتمكين التلاميذ من مستويات تعليمية تؤهلهم لمتابعة دراساتهم العليا في أكبر المعاهد والجامعات. في حين لا تتعدى التربية

[٥] المرجع السابق، ص٣٦ وما بعدها.

[٦] انظر إشكالية الموضوع المفصلة في مقدمة كتاب:
– الصمدي. **القيم الإسلامية في المنظومة التربوية**، مرجع سابق، ص٧ وما بعدها.

على القيم ضرورة احترام القوانين الإدارية والتنظيمية للمؤسسة، مع اعتبار قضايا الهوية والانتماء والإنسية[٧] من مسؤولية الأسرة، والمجتمع، والخطاب الديني خارج المؤسسة التعليمية.

٢. مؤسسات تتشابه من حيث اهتماماتها مع المؤسسات السابقة، غير أنها ترى أنَّ التربية على القيم -على أهميتها- لا تحتاج إلى أكثر من التذكير بها، من خلال الاحتفال بالمناسبات الوطنية والدولية؛ للإشعار بقيم المواطنة وحقوق الإنسان والبيئة والأسرة وغيرها؛ إذ تُنظّم أنشطة ثقافية وترفيهية ظرفية دون أن تكون التربية على القيم مجهوداً تربوياً/ بيداغوجياً مندمجاً في البرامج والمناهج والأنشطة التعليمية وفق خطط واضحة.

٣. مؤسسات لا تختلف عن المؤسسات السابقة في توفير ظروف الجودة والإتقان في بناء المعارف والمهارات، لكنها تُقدِّرُ أن مشروع المؤسسة لا يكتمل إلا بتكامل ثلاثة أضلاع (معارف/مهارات/ قيم)، وأن المجهود الذي ينبغي أن يُبذَل في التربية على القيم لا يقل أهمية عن المعارف والمهارات؛ مما يدفعها إلى البحث عن تجارب نظرية وعملية تطبيقية في التربية على القيم وإدماجها في مشروعها التربوي لتحقيق رؤيتها المتكاملة.

ويأتي هذا الكتاب ضمن المقاربة التي تهدف إلى أن تصبح التربية على القيم جزءاً لا يتجزأ من كل نشاط تعليمي في مختلف المواد الدراسية، في سياق مشروع مندمج ورسالة ورؤية واضحة للمؤسسات التعليمية، لا تكتفي فقط بتحديد الإطار النظري الذي يدرس موقع القيم في المنظومة التربوية وأهمية ترسيخها وإدماجها في البرامج

---

[٧] كان المفكر المغربي علاَّل الفاسي أول من استعمل مصطلح الإنسية humanisme للدلالة على الهوية المغربية التي كان يسعى إلى إبراز خصوصياتها الدينية واللغوية والفكرية والاجتماعية، في مقابل المشروع الاستعماري بالمغرب، انظر:

- الفاسي، علاَّل. **النقد الذاتي**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٨م، وقد فصل عناصر هذه الهوية في الفصل الثاني من الباب الرابع ص٢١٢ وما بعدها بعنوان "المجتمع المغربي"، والفصل الثالث من نفس الباب ص٢١٧ بعنوان "كيف نفكر بالمجتمع المغربي، من كتابه "النقد الذاتي".

والمناهج التربوية، ولكن تمضي إلى تحديد الخطوات العملية لتعزيز هذه القيم في سلوك الناشئة وتقويمها.

الإطار النظري العام لمشروع التربية على القيم:

اختار الكتاب أن يصَدِّر الإطار النظري لمشروع التربية على القيم بطرح إشكالية العلاقة بين القيم والمرجعيات، ويرصد أهم التحديدات المعرفية التي قاربت الموضوع، وينتهي إلى أنَّ الاتفاق الحاصل "كونياً" حول القيم ينقلب إلى اختلاف في فهم دلالاتها ومفاهيمها، وأنَّ حضور المرجعية مركزي في بناء منظومة القيم؛ إذ إنَّها هي التي تحدد المفهوم وتعمل على ترسيخه في المجتمع، وهي الإطار الذي يحكم أي منظومة تربوية تعمل على نقل القيم وترسيخها في نفوس الناشئة. ومن ثم، يحدد الكتابُ المرجعية التي يعتمدها في مشروع التربية على القيم، الذي يقترحه في "المرجعية الحضارية للأمة المستندة إلى أصولها النظرية من القرآن والسنة والاجتهاد المنفتح على الإيجابي في كل الثقافات والحضارات الإنسانية"[٨] ويختار -بعد أن يقف على تعريفات متعددة لبعض الباحثين ساقها في مجال التربية- مفهوم القيم الذي أورده الدكتور أحمد المهدي عبد الحليم في بحثه "تعليم القيم فريضة غائبة" الذي تُعدّ فيه القيم "معايير عقلية ووجدانية تستند إلى مرجعية حضارية، تمكِّن صاحبها من الاختيار بإرادة حرة واعية وبصورة متكررة نشاطاً إنسانياً يتسق فيه الفكر والقول والفعل، يرجحه على ما عداه من أنشطة بديلة متاحة فيستغرق فيه، ويسعد له، ويحتمل فيه ومن أجله أكثر مما يحتمل في غيره دون انتظار لمنفعة ذاتية."[٩] ويرى الصمدي أن هذا المفهوم أوفى المفاهيم التي ساقها، يأخذ بعين النظر الأبعاد كلها، ويتضمن خصائص مميزة للمفهوم تُعدّ معايير ضابطة لكل ما يدخل تحته.

---

[٨] الصمدي. **القيم الإسلامية في المنظومة التربوية**، مرجع سابق، ص١٤.

[٩] عبد الحليم، أحمد المهدي. "تعليم القيم فريضة غائبة"، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٦٥، ٦٦، ١٩٩٢م/١٩٩٣م. نقلاً عن كتاب: **القيم الإسلامية في المنظومة التربوية**، مرجع سابق.

وبعد اعتماده لهذا المفهوم، ينتقل الكتاب إلى عرض نماذج دول عربية (سوريا، والإمارات العربية المتحدة، والسعودية، والمغرب) أكدت في أنظمتها التربوية على الحضور المركزي للقيم ضمن مقاصدها الكبرى، بمختلف تجلياتها وأبعادها الوطنية والقومية والإنسانية، على اختلاف في ترتيب الأولويات، وعلى اختلاف في استيعاب متغيرات المحيط الإقليمي والدولي ومتطلباته. ثم ينتقل بعد ذلك إلى استعراض بعض النماذج في تفعيل هذه المقاصد وتنزيلها في شكل مشاريع متخصصة في التربية على القيم، سواء ما أنجزته جهات حكومية أم أنجزته منظمات غير حكومية مهتمة بالتربية. وسجل الكتاب بهذا الصدد وجود مشاريع أولت اهتماماً خاصاً بقيم محددة؛ انطلاقاً من وقائع ومستجدات معينة (مشروع إدماج قيم مبادئ مُدوَّنة الأسرة في المناهج الدراسية، الذي أنجزته وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي وتكوين الأطر والبحث العلمي في المملكة المغربية، بالتعاون مع منظمة اليونيسيف بعد صدور مدونة الأسرة في المغرب).[١٠] وسجلت في البلد نفسه مشروع إدماج تكنولوجيا الإعلام والاتصال في البرامج والمناهج التعليمية (مشروع الوسيط في التربية على القيم الإسلامية، الذي أنجزه المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية).[١١] وسجل مشروع "القيم في مناهجنا"، الذي أعده قسم التطوير التربوي في وزارة التربية والتعليم في المملكة العربية السعودية،[١٢] الذي تتبع حضور القيم الإسلامية في مناهج التعليم السعودية، وجعل الآية "بالتي هي أحسن" شعاراً له، وهو مشروع يهدف إلى إبراز مدى حضور قيم

[١٠] شارك الدكتور خالد الصمدي في إنجاز المشروع ضمن فريق عمل بالوزارة المذكورة، وتم إصدار كتابين أولهما بعنوان دليل بيداغوجي حول إدماج مبادئ مدونة الأسرة في المناهج التربوية، والثاني دليل تكوين المدرسين، وصدر الكاتبان ضمن منشورات الوزارة ومنظمة اليونيسيف سنة ٢٠٠٤م.

[١١] تم إنجاز المشروع من طرف فريق عمل مكون من الدكتور خالد الصمدي والدكتور محمد الراضي والدكتور السعيد الزاهري وفريق من الطلبة الباحثين من تخصصي الدراسات الإسلامية والإعلاميات بالمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان سنة ٢٠٠٦م، وتم تقديم المنتوج المنجز في صورة كتاب إلكتروني للتربية على القيم في المؤتمر الدولي المنظم بالكويت سنة ٢٠٠٧م في موضوع "التعليم الإلكتروني الآفاق والتحديات."

[١٢] قسم التطوير التربوي، **القيم في مناهجنا**، الرياض: وزارة التربية والتعليم بالمملكة العربية السعودية سنة ٢٠٠٢م، ويندرج المشروع ضمن خطة متوسطة المدى للتربية على القيم تمتد من ٢٠٠٢م إلى ٢٠١٤م.

التسامح والتعايش والحوار والوسطية والاعتدال في مختلف المواد الدراسية والأنشطة التعليمية.

مصفوفة القيم وآليات حصرها وتصنيفها التربوي

بيد أنَّ أهم ما جاء به الكتاب ضمن الإطار النظري هو مصفوفة القيم، والتصنيف التربوي لها الذي انتهى إليه المؤلف بعد مناقشته لقضايا ست:

- القضية الأولى: تتعلق بتصنيف القيم إلى مركزية وفرعية: فالقيم تكون مركزية في مواقف وظروف معينة، وتكون فرعية في مواقف وظروف أخرى. وضمن هذه القضية يرى المؤلف أنَّه بالرغم من الاختلافات والتقديرات التي تتحكم في تصنيف القيم إلى مركزية وفرعية، إلا أنَّ المعايير الفكرية التي يفرضها التأصيل النظري والتنزيل العملي، وكذا حاجات الناشئة والآثار والانعكاسات الإيجابية المتوقعة على الحياة في المستقبل، تساعد على تحديد القيم المركزية وتضييق شُقَّة الخلاف فيها. وبناء على ذلك، يذهب المؤلف مذهب كثير من المفكرين المسلمين وزعماء الحركات الإصلاحية في النظر إلى قيم التوحيد والتزكية والعمران بوصفها ثلاث قيم مركزية ضمن مصفوفة القيم التي اقترحها.[١٣]

- القضية الثانية: المجال القيمي والدوائر الأربع: ذلك أن مستويات القيم تتسع وتتطور بحسب التطور العقلي والعاطفي والنفسي للمتعلم، كما تتطور بتطور احتكاكه مع المحيط من الأسرة إلى الأقران، فالوسط الاجتماعي العام، ثم الاهتمامات الوطنية والإنسانية. وبناء على ذلك تعتمد مصفوفة القيم أربعةَ أبعاد للقيمة هي: البعد الذاتي، والبعد المجتمعي، والبعد الوطني، والبعد الإنساني.[١٤]

- القضية الثالثة: السلوك بوصفه مؤشراً للتقويم: ينطلق الكتاب من ضرورة التمييز بين القيمة والسلوك، وتجاوز الخلط بينهما، فالقيمة معيار مطلق تستند في مفهومها إلى مرجعية محددة، في حين أنَّ السلوك هو التجلي العملي القولي أو الفعلي

[١٣] أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة الإرادة والوجدان المسلم**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م، ص٦٨.
[١٤] الصمدي. **القيم الإسلامية في المنظومة التربوية**، مرجع سابق، ص٣٨.

أو الوجداني، الدال على مستوى وجود القيمة أو غيابها في الواقع، ضمن دوائرها الأربع (الفرد، والمجتمع، والوطن، والعالم). وبناء على هذا التحديد، يذهب المؤلف إلى أنَّ السلوك بمختلف تجلياته يُعدّ مؤشراً للتقويم، وحتى القيم الوجدانية يمكن قياسها بمؤشرات خارجية متكررة تظهر في سلوك الفرد، ويستند في ذلك إلى قول النبي (ص): "إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان."[١٥]

- القضية الرابعة: بين الأهداف الوجدانية والتربية على القيم: وفيه ينتقد المؤلف المقاربات التي تختزل القيم في تحقيق الأهداف الوجدانية، ويؤكد أنَّ التربية على القيم تتجاوز هذه الأهداف إلى المجال المعرفي والمهاري أيضاً؛ إذ يستهدف المشروع تمكين المتعلمين من تصورات ومفاهيم معرفية حول القيم، في مختلف أبعادها المادية والمعنوية، وتدريبه على التعبير عنها (الجانب المهاري) بمختلف صيغ ووسائل التواصل الممكنة، وفي وضعيات مختلفة.[١٦]

- القضية الخامسة: تتعلق بنظام بناء مصفوفة القيم؛ إذ يستند بناء مصفوفة القيم إلى ما تحصَّل في القضايا الأربع السابقة من: تحديد القيم المركزية وفق الإطار النظري (التوحيد، والتزكية، والعمران)، وتحديد معظم القيم الفرعية المرتبطة بها، وتحديد مؤشرات دالة قابلة للملاحظة والرصد على كل قيمة فرعية، وتنويع هذه المؤشرات إلى قولية وحسية وحركية وانفعالية، وترتيب هذه المؤشرات حسب الفئات العمرية (من ٥ إلى ٩) ومن (٩ إلى ١٣) ومن (١٣إلى ١٦)، وذلك تبعاً لتطور القدرات العقلية والنفسية للمتعلمين.

- القضية السادسة: ناقش المؤلف فيها فائدة بناء المصفوفة وفق الخطوات السابقة، وحصرها في تمكين المشتغلين ببناء المناهج من برمجة مشروع التربية على القيم وفق أهداف جزئية محددة، وكذا وفق خطوات متدرجة بتدرج المؤشرات التي تشتمل عليها المصفوفة من البسيط إلى المركب، ومجالات القيم التي تأخذ بعين الاعتبار الفئات

[١٥] المرجع السابق، ص٤٠. والحديث رواه ابن ماجة في سننه
[١٦] المرجع السابق، ص٤٠.

العمرية للمتعلمين وتطور مستواهم العقلي والنفسي، وتطوير المؤشرات المعرفية والمهارية والوجدانية لدى المتعلمين، من خلال أنشطة تعليمية في مختلف المواد الدراسية وفي الأنشطة اللاصفية.[١٧]

الخطوات العملية لبناء القيم الإسلامية في المنظومة التربوية وتعزيزها

بعد هذا الجهد النظري الذي انصرف إلى بناء مصفوفة القيم وتسويغ أسسها النظرية، انتقل الكتاب إلى الجانب التطبيقي، مقترحاً في البدء مصفوفات عملية للقيم على جميع المستويات العمرية للمتعلمين، بدءاً بالقيمة المركزية الأولى: التوحيد، مع ذكر ما يرتبط بها من قيم فرعية: الإيمان، والإخلاص، والتواضع، والأمانة، والتوكل على الله، والطاعة، وحب العلم...، وتحديد المؤشرات الدالة على وجود القيمة حسب الفئات العمرية، وهكذا دواليك مع القيمة المركزية الثانية: التزكية، ثم مع القيمة المركزية الثالثة: العمران.

وضمن الإطار العملي والتنزيلي، يختار المؤلف المقاربة الاندماجية التي تعتمد إدماج القيم في سياق المواد الحاملة، ويرى أن هذه المقاربة هي أكثر غنى وتعدداً من حيث الإمكانات التي تتيحها لاستيعاب متجدد للقيم والمفاهيم، بالقياس إلى المقاربة التي تصرف إدماج القيم عبر تخصيص مادة مستقلة إلى المواد المكونة للمنهاج التربوي.

وترتكز عناصر استراتيجية إنجاز هذه المقاربة على خطوات أساسية: في الخطوة الأولى يتم تحديد مقاصد الإدماج في المجال المعرفي والمهاريِّ وفي مجال الاتجاهات والقيم، وفي الخطوة الثانية يتم تحديد مرجعيات الإدماج ومنطلقاته، وتركز الخطوة الثالثة على بناء شبكة القيم المراد إدماجها وتصميم خطة الإدماج، وتنتهي الاستراتيجية بخطوة رابعة هي تأليف الكتاب المدرسي بإدماج القيم الإسلامية فيه، ثم تأتي الخطوة الخامسة التي تتعلق باستراتيجية التقويم التي تُعْنَى بضبط مؤشرات التقويم، وضبط مراحل تطور القيمة في وجدان المتعلم، وتحديد فضاءات التقويم، واستثمار المعينات والوسائل المساعدة في التقويم.

[١٧] المرجع السابق، ص٤٣ وما بعدها.

ويقترح الكتاب في كلٍّ من استراتيجية الإنجاز واستراتيجية التقويم شبكات تحدد القيم المركزية والفرعية، والمستوى الدراسي، والمواد الحاملة، والأنشطة، والوسائل، ومؤشرات التقويم، وأساليب التعزيز، والتغذية الراجعة، ومراحل تطور القيمة (مرحلة التقويم)، ومجال التقويم ووسائله، والتقدير.

وإذا كان الباحثون يؤكدون أنَّ هناك صعوبات في تقويم القيم باعتبارها قناعات داخلية، فإنَّ أهم ما جاء به الكتاب هو وضع استراتيجية لتقويم القيم، تبدأ بما أسماه بِسُلَّم المراقي الست، الذي يعين على معرفة مراحل تطور القيمة لدى المتعلم،[١٨] ويحصرها المؤلف في:

١. الانتباه: وفي هذه المرحلة يشعر المتعلم بشيء جديد يُعرَضُ عليه: إما في صورة، أو قصة، أو مشهد سمعي بصري، أو أرقام إحصائية وبيانية.

٢. الاهتمام: وهي المرحلة التي ينتقل فيها المتعلم بمساعدة المدرس ومشاركة زملائه في الصف إلى الإسهام في بلورة معطيات جديدة حول القيمة، قد لا تكون موجودة بالضرورة في الوثيقة الأصلية.

٣. التفاعل: وهي المرحلة التي تُظهر مؤشرات جديدة أرقى من سابقتها، وتتعلق بالانخراط في تحليل القيمة ومناقشتها وتفسيرها، وتجلياتها في الواقع إيجاباً وسلباً.

٤. الاقتناع: وفي هذه المرحلة تظهر مؤشرات دالة على التوجهات والاختيارات والمواقف والقناعات، ويتجلى ذلك من خلال تبني المتعلم لموقف معين من القيمة بناء على معطيات وحجج.

٥. الدفاع: وهي التي تختبر فيها قناعات المتعلم، ويثبت في وضعيات مختلفة قدرته على توظيف المعارف والمهارات والأدوات المنهجية التي اكتسبها في الدفاع عن اختياراته وقناعاته.

---

[١٨] المرجع السابق، ص٩٤ وما بعدها.

٦. نقل القيمة: وهي المرحلة التي ينتقل فيها المتعلم إلى المبادرة إلى نشر القيمة ونقلها إلى غيره دون الحاجة إلى مؤثر خارجي.

ولا يكتفي الكتاب بالتأصيل النظري لسُلَّم المراقي المشار إليه، بل يقترح شبكة تضم تطور مؤشرات تقويم القيم في علاقاتها بالمجالات المعرفية والسلوكية والانفعالية، كما يقترح مؤشرات واضحة للتقويم في كل مرحلة من المراحل الست. ويعرض – أيضا– نموذجاً لشبكة تقويم اتجاهات المتعلمين نحو القيم، ويشير إلى الوسائل التي يمكن استثمارها في رصد القيم وتتبعها لدى المتعلمين.[١٩] ويختم الكتاب مشروعه للتربية على القيم بالتأكيد على ضرورة تعزيز هذا المشروع من خارج المؤسسة التعليمية، لا سيَّما مؤسسة الإعلام والتواصل، ومؤسسة الأسرة، ومؤسسات التوعية الثقافية والاجتماعية الأهلية والحكومية، ويرى أنَّ تضافر الجهود وتكامل الأدوار بين المؤسسة التعليميَّة وهذه المؤسسات هو الكفيل بتعزيز القيم وترسيخها لدى المتعلمين.

وعلى العموم، فالكتاب يقدم إضافة نوعية للمكتبة التربوية الإسلامية وللجهود التأصيلية، فضلاً عن أنَّهُ يشكل إسهاماً علمياً رصيناً في بناء مشروع للتربية على القيم، يعتمد أسساً علمية في تصنيف القيم، وفي بناء مؤشرات قياسها ورصدها، وفي بناء استراتيجية لإدماجها في المشروع التربوي للمؤسسات التعليمية، كما أنَّه يقدم نماذج تطبيقية للمدرسين للاستعانة بالشبكات المقترحة في مجال بناء استراتيجية إدماج القيم واستراتيجية تقويمها، يسهل البناء عليها وتعميمها.

[١٩] المرجع السابق، ص١٠٢ وما بعدها.

أزمة الحداثة الغربية وإبداع الحداثة الإسلامية

مراجعة لكتاب: روح الحداثة[*]

تأليف: طه عبد الرحمن[**]

مسعود بودوخة[***]

مقدمة:

يكتسب كتاب (روح الحداثة) لطه عبد الرحمن أهميته من كونه أول محاولة جادة في نقد الحداثة الغربية، وفق رؤية فكرية فلسفية، تستند إلى الغايات التي سعى إليها منظّرو هذه الحداثة، والحلم الجميل الذي كان يحدوهم، فتبدّت سرابيَّتُه في كثير من الجوانب وفي بدائل الحداثة الإسلامية التي قدّمها، مما يجعلها السبيل الذي يمكّن من درء الآفات الخلقية التي لصقت بالحداثة الغربية، من حيث إنَّ الحداثة الإسلامية تقوم على جعل الاعتبارات الأخلاقية في صلب العلاقات التي تؤسسها، وتربط الأشياء والإمكانات التقنية بالقيم الخلقية التي تنطوي عليها، والمقاصد والمآلات التي تنتهي إليها وتوجّهها.

وينطلق طه عبد الرحمن من التفريق بين واقع الحداثة الغربية، وروح الحداثة، التي يفترض أنَّ هذا الواقع الحداثي يسعى إلى تجسيد قيمها ومبادئها التي يجملها في: النقد والرشد والشمول. ولكن هذه القيم والمبادئ أسيء تمثّلها وتجسيدها في سياق الواقع الحداثي الغربي، فأتت بنتائج تضاد مقصود أصحابها المتفائل، وهذا هو سبب الأزمات المتلاحقة التي يعانيها البشر، وتهدد مستقبلهم.

---

[*] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م.

[**] دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون في فرنسا، أستاذ المنطق واللسانيات في جامعة محمد الخامس بالرباط، مفكر له العديد من الكتب والبحوث المتميزة.

[***] أستاذ محاضر بجامعة سطيف- الجزائر. البريد الإلكتروني: abudoukha@yahoo.fr. تم تسلّم المراجعة بتاريخ ٢٠١٠/١/٣١م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١١/٣/٨م.

وظاهرٌ أنَّ منشأ هذه الأزمات والآفات التي برزت في واقع الحداثة الغربية هو القصور والفقر الروحي والمعنوي، الذي طبع النسخة الغربية للحداثة، والنزعة المادية الآلية التي طغت عليها، فضيَّقت أفقها، وأفقدت الإنسان الإحساس بالأمان والاطمئنان والمعنى، وولَّدت لديه الشعور بالخوف واليأس والتشرد واللاجدوى.

ومن أبرز مواضع القصور التي طبعت الحداثة في نسختها الغربية، وفي مظهرها العولمي بالذات، تغليب الجانب الاقتصادي والمنفعة المادية على كل اعتبار، وجعلهما مقياساً وحيداً لكل تنمية وتطور، فكان أن طغت التقنية والتجريب، وغابت الحكمة والمقصد عن كل نشاط علمي أو عملي، وغلبت الآلية والتراكمية والإعلانية على عمليات الاتصال التي جاءت بها هذه العولمة.

أما واقع المجتمعات الإسلامية فإنَّه -مع الأسف- يشهد بأنَّها أقرب إلى الحداثة المقلِّدة منها إلى الحداثة المبدعة. وكأنها اقتنعت بأنَّ التطبيق الغربي للحداثة واقع حتمي لا فكاك منه، وانطلت على كثير من مثقفيها -بله عامتها- تلك المسلَّمات والمغالطات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة.

والخلاصة التي ينتهي إليها طه عبد الرحمن هي أنه لا بديل عن التطبيق الإسلامي لقيم الحداثة، التي تشكل روحها. فهذا التطبيق هو القادر على تجنيب البشرية نكسة التطبيق الغربي للحداثة؛ لأنَّ زمن الحداثة الغربية هو الزمن الأخلاقي للإسلام، الغني بأبعاده الأخلاقية المعنوية على مستوى الفعل، وأبعاده الروحية على مستوى العقائد والتصورات، وأبعاده الإحسانية على مستوى المقاصد والنيَّات، وهو عين ما افتقدته وتفتقده حداثة الغرب.

أولا: الحداثة... شروطها وتجاذباتها

توزَّع كتاب طه عبد الرحمن (روح الحداثة) على مقدمة ومدخل وثلاثة أبواب. ففي المقدمة تحدث عن التيه الفكري الذي يواجهه المجتمع المسلم إزاء المفاهيم المتوارِدة عليه من

المجتمعات الأخرى، التي جعلت طائفة من أبنائه يسلكون سبيل التقليد، ظناً منهم أنَّه المخرج من هذا التيه، فكان منهم مقلِّدة للمتقدمين، ومنهم مقلِّدة للمتأخرين.[١]

وقد انطلق طه عبد الرحمن من قاعدتين منهجيتين تتمثلان في أنَّ كلَّ أمر منقول معترَض عليه، حتى تثبت بالدليل صحَّته، وكلُّ أمرٍ مأصول مسلَّم به حتى يثبت بالدليل فساده. فهذان المبدآن هما القاعدتان اللتان بنى عليهما طه عبد الرحمن نقده للحداثة الغربية، ذات التوجه المادي. ويعني هذا أنَّ الحداثة إمكانات متعددة وليست إمكاناً واحداً، بما يجعل الحديث عن حداثات كثيرة ممكناً. وهذا يقودنا إلى نتيجة مهمة؛ وهي أنَّ السياق الإسلامي ينبغي أن يكون له أثره الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث. فكما أنَّ هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية، وهو ما أراد المؤلف بسطه في كتابه، وما أراد التدليل عليه من أنَّ الفعل الحداثي يجد رقيه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها.[٢] وفي هذه المقدمة بسط المؤلف منهجه في مُساءلة الحداثة، وأصّل قواعد نقده للحداثة الغربيّة، وأشكالها، وأطرّ اجتهاداته في صياغة نموذج حداثي إسلاميّ في كل مجالاته التداولية.

وفي المدخل التنظيري العام، (روح الحداثة وحق الإبداع) عرض المؤلف المبادئ العامة لروح الحداثة، فذكر تعدُّد التعريفات التي وضعت لمفهوم الحداثة؛ فثمّة من يعدّها حقبة تاريخية معينة، وثمّة من يركز على توجهات بعينها ميزت هذه الحقبة كالعقلانية والتقدمية والتحرر والعلمانية والديمقراطية، وثمّة من يجعلها قطيعة مع الدين والتراث والمقدس. ولكن علينا -كما يقول طه عبد الرحمن- أن نفرق بين جانبين اثنين يتصلان بالحداثة هما: "روح الحداثة" و"واقع الحداثة"، فإذا كانت روح الحداثة هي جملة القيم المبادئ النظرية العامة التي يفترض أنَّ الواقع الحداثي يطبقها، فإنَّ واقع الحداثة هو ما آل إليه هذا التطبيق في واقع الحداثة الغربية بالتحديد.

---

[١] طه. **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١١.
[٢] المرجع السابق، ص١٣-١٤.

ويجمل طه عبد الرحمن مبادئ روح الحداثة في ثلاثة مبادئ هي: الرشد، والنقد، والشمول.[٣]

فمبدأ الرشد يعني الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، ويتكون من ركنين هما: "الاستقلال" و"الإبداع".[٤] ويقتضي الاستقلال استغناء الإنسان الراشد عن كل وصاية أو سلطة تحول بينه وبين ما يريد أن ينظر فيه، والتطلع إلى أن يشرّع لنفسه مطلِقاً بذلك حركتَه وذاتَه. وأما الإبداع فهو أن يسعى الإنسان الراشد إلى إبداع أفكاره وأقواله وأفعاله، وتأسيسها على قيم يبدعها أو يعيد إبداعها باستمرار.

أمّا مبدأ النقد فيعني به: الانتقال من مرحلة الاعتقاد إلى مرحلة الانتقاد، ويتكون أيضاً من ركنين هما: "التعقيل" و" التفصيل"؛[٥] فالتعقيل؛ إخضاع الظواهر والمؤسسات والسلوكات والموروثات لمبادئ العقلانية؛ بغية الإحاطة بها (أي بالظواهر). وتُعدُّ العلوم الطبيعية والبيروقراطية والرأسمالية أبرز صور التعقيل الحداثي. أما التفصيل فيقصد به: تحويل العناصر المتشابهة إلى عناصر متباينة. وقد ظهرت أشكال هذا التفصيل في ميادين شتى: المعرفة، والقانون، والفنون، والاقتصاد وغيرها، ويمكن أن يُضمَّ إلى هذا أشكال أخرى من الفصل اقترنت بالحداثة، مثل: الفصل بين الدين والدولة، والفصل بين الدين والأخلاق، والفصل بين الدين والعقل، والفصل بين الأخلاق والسياسة.

ويرى طه عبد الرحمن أن "مبدأ الشمول" يقوم على الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول، سواء أكانت تلك الخصوصية خصوصية مجال أم خصوصية مجتمع. وبهذا فإنَّ الشمول يتكون أيضاً من ركنين هما: "التوسع" و"التعميم"؛[٦] فالتوسع يعني امتداد أفعال الحداثة إلى كل مجالات الحياة والسلوك؛ الفكر، والعلم، والدين، والأخلاق، والقانون، والسياسة، والاقتصاد. وأما التعميم فالقصد به ارتحال منتجات الحداثة وقيمها

[٣] المرجع السابق، ص٢٤-٢٨.
[٤] المرجع السابق، ص٢٥.
[٥] المرجع السابق، ص٢٦، ٢٧.
[٦] المرجع السابق، ص٢٨، ٢٩.

إلى عامة المجتمعات، وعملها على محو الفروق بينها. وقد تجلى هـذا بوضـوح في مبـدأ العولمة.

وتترتب على تعريف روح الحداثة على هذا النحو نتائج أساسية، تتلخص في أنَّ روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة؛ لأنَّ روح الحداثة مبدأ لا يستنفده تطبيق واحد، فلا بدّ أن يكون له تطبيقات مختلفة مرتبطة بسياقات وافتراضات خاصة. وبناء عليه؛ فإنَّ واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة.[٧] وإذا كانت روح الحداثة متأصـلة إنسانياً وتاريخياً، فإنَّ هذه الروح ليست من صنع المجتمع الغربي، وإنَّما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، وقابلة للتحقق في مجتمعات أخرى غير المجتمع الغربي الحاضر.

وهكذا فإنَّ الأمم الحضارية كلها تستوي في الانتساب إلى روح الحداثة.[٨] ولا يـدل تراكم المعارف وتجدد القيم، ولا حتى تأخر التطبيق –بالضرورة– على الأفضـلية ومزيـد التحقق بروح الحداثة، فها هو التطبيق الغربي دخلت عليه آفات مختلفة جعلت نتائجـه في كثير من الحالات مضادة لمقصود أصحاب الحداثة وتوقعاتهم ومراهنـاتهم، ولا أدلّ علـى هذا من الأدواء غير المسبوقة، والإشعاع النووي، وانتشار أسلحة الدمار الشامل، وتلـوث البيئة، والاحتباس الحراري، والأزمات المالية والاقتصادية المختلفة.

ويذهب طه عبد الرحمن إلى أنَّ واقع المجتمعات الإسلامية يشهد أنَّه أقرب إلى الحداثة المقلَّدة منه إلى الحداثة المبدِعة، فلا حداثة مع وجود التقليد؛ إذ إنّ الحداثة لا تنقـل مـن الخارج، وإنَّما تبتكر من الداخل،[٩] ولا تُنال إلا بطريق الإبداع. ومن هنا صـار ابتكـار الحداثة الإسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغـرب لـروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح.[١٠]

وأهم هذه المسلمات هي: الاستقلال، والإبداع، والتعقيل، والتفصـيل، والتوسـع، والتعميم.

---

[٧] المرجع السابق، ص٣٠.
[٨] المرجع السابق، ص٣١.
[٩] المرجع السابق، ص٣٤.
[١٠] المرجع السابق، ص٣٥.

١. الاستقلال: فالاستقلال يتطلب إزالة وصاية الأقوى الخارجي؛ لأنَّها وصاية مستعمر. فالوصاية الفكرية المهيمنة للاستعمار خاصة والغرب عامة على المسلمين، هي التي يجب التخلص منها، لا وصاية الفقهاء أو رجال الدين كما يعتقد بعض المقلّدين، لأنَّ هؤلاء الفقهاء لم يكونوا يوماً مصادرين أو محتكرين للسلطة السياسية. والوصاية الداخلية التي يُخشى منها ليست وصاية رجال الدين، وإنَّما وصاية رجال الاستعمار، فالاستقلال لا يُطلب منه أن يكون استقلالاً عن الوصاية الدينية، وإنما استقلالاً عن الوصاية الأجنبية.[١١]

٢. الإبداع: والإبداع لا يقتضي الانقطاع المطلق، لأنَّ الحداثة الحقة هي حداثة قيم لا حداثة زمن.[١٢] فقد شاع بين المسلمين تقليد سلبي عاد عليهم بالضرر، وحال بينهم وبين الإبداع، وجعلهم يتلقون ما أبدعه الغرب تلقِّي العاجز المنبهر، مع أنّ ما أبدعه الغرب نفسه بحاجة إلى ما يمكن أن نسمّيّه إعادة الإبداع. فهو إبداع لا يقطع صلته بإبداع السّابقين، وإنّما يحافظ على ما لم يستنفد مكامن الإبداع فيه، كما أنّ الإبداع لا يقتضي الاختراع المطلق للحاجات؛ لأنّ الحاجات الحقيقيّة هي الحاجات الرّوحية، ولا هو أخيراً يقتضي ازدهار الذّات المطلق، لأنّ الازدهار الحقيقي هو ما تعدى نفعه إلى الغير.[١٣] وهذا هو منطق الإبداع الإسلامي؛ إذ لا يقتصر همُّه على اختراع الحاجات المادية وازدهار الذات، بل يسعى إلى إشباع الحاجات الروحية والمعنوية، وتعدية النفع والازدهار للآخر أيضاً.

٣. التعقيل: مارس المسلمون تعقيلاً نقدوا فيه تراثهم وتاريخهم ومؤسساتهم نقداً نقلوه عن غيرهم دون تمحيص، فوقعوا في مغالطات ومتاهات كثيرة، في حين أنَّ التعقيل -وفق المنظور الإسلامي- لا يكتفي بالاستخدام التقني من أجل مزيد التحويج إلى الآلات والملذات، بل يبتغي تحقيق قيم ترقى بالإنسان، فهو تعقيل يطلب المعارف ويصنع الآلات على مقتضى القيم المتغلغلة في الوجدان الإنساني. كما أن التعقيل الإسلامي تعقيل ينبني

[١١] المرجع السابق، ص٣٦، ٣٧.
[١٢] المرجع السابق، ص٣٨، ٣٩.
[١٣] المرجع السابق، ص٤١.

على ميثاق كوني شامل، يشمل العوالم كلها المرئي منها وغير المرئي، ولذلك لا يصارع الطبيعة ولا يتسلط عليها، وإنما يخاطبها ويوادها ويراحمها، وعلاقته بها علاقة الأم بولدها، فالعقل لا يمكن أن يعقل كل شيء، ولا ينقد كل شيء، و لا يسود الطبيعة؛ لأنها أمّ الإنسان وليست أمَّةً له.[١٤]

٤. التفصيل: استهوت فكرة التفصيل والانفصال كثيراً من الدارسين الحداثويين – كما يقول طه عبد الرحمن– من أبناء المسلمين، فراحوا يبحثون ويحثون على الانفصال والانقطاع عن تاريخهم وتراثهم، وتحمسوا إلى فكرة فصل الحداثة عن التراث، وفصل السياسة عن الدين، مع أن إبداعات المسلمين في الفكر والعلم هي التي أسهمت في بث روح الحداثة في أهل الغرب، كما أن دائرة الدين لا تنحصر في اللامعقول بل تتسع لمعقولات ومدركات كثيرة، ويمكن أن تؤسس لفكر عقلاني جديد يسد ثغرة عقلانية الحداثة الغربية. كما أن علاقة الإنسان بالعالم وفق الرؤية الإسلامية لا تقوم على إزالة طلاسمه لتسخيره، وإنما على كشف أسراره لتعميره، يعامل الظواهر على أنها طريق إلى بواطن العالم وآياته، وهذا ما يضفي على العالم معناه، ويكسب الثقة بمآله، ويهوِّن الموت في أحضانه. ومن هنا لا يمكن الحديث عن فصل مطلق بين الحداثة والدين؛ لأن أهل الحداثة توسلوا بمفاهيم دينية، فضلاً عن أن رجال الدين أسهموا في بناء الحداثة.كما أنه لا إطلاق في الفصل بين العقل والدين، لأن العقلانية مراتب، ينزل الدين إحداها. وأخيراً لا محو للقدسية من أفق الإنسان، لأن الإنسان كائن متصل، ولأن العالم جملة من الآيات، فضلاً عن كونه جملة من الظاهرات.[١٥]

٥. التوسع: لم تستوعب الحداثة في المجتمعات الإسلامية كل مجالات الحياة، ولكنها مسّت بعض الجوانب العلمية والاقتصادية بطريقة سطحية، فكان أن اتخذ مسار الحداثة في المجتمعات الإسلامية اتجاهاً معاكساً لمسار الحداثة الصحيح، الذي ينطلق من تحديث الأخلاق إلى تحديث الأفكار، ثم تحديث المؤسسات فتحديث الآلات.

---

[١٤] المرجع السابق، ص٤٢-٤٦.
[١٥] المرجع السابق، ص٤٧-٥٤.

والتطبيق الغربي لروح الحداثة ليس واقعاً حتمياً -كما يقول طه عبد الرحمن- فهذا الواقع الحداثي لم يفرض عليه فرضاً، وإنما وضع قواعد بنائه بمحض إرادته، ولذلك فبإمكانه أن يصلح هذا الواقع ويغيَّر مساره الحالي، مقاوماً العوائق التي تعترضه، كما قاوم العوائق التي اعترضت نشأة واقعه الحداثي؛ لأن الإنسان أقوى من هذا التطبيق.[١٦]

كما أنه لا يورث القوة الشاملة؛ لأن جسمانية الإنسان بقيت منقطعة عن روحانيته،[١٧] فحداثة الغرب ورَّثت أهلها ضعفاً روحياً فاحشاً على قدر هذه القوة المادية الساحقة. وأخيراً، ليست ماهية الحداثة ماهية اقتصادية؛ لأن ماهية الإنسان الحقيقية هي ماهية أخلاقية،[١٨] ولذلك فإن التنمية الاقتصادية ينبغي أن لا تكون هي الغاية.

٦. التعميم: الأصل في روح الحداثة أنها لا توجب التفكير الفرداني، ولكنها توجب التفكير المتعدي المناسب للمجتمع العالمي. ومع ذلك، خرجت الحداثة الغربية من رتبة الإنسان إلى رتبة الفرد، خروجاً استبدل مكان صفات الكمال صفات الأَثَرة والأنانية. أما المنظور الإسلامي فيوجب على المسلمين أن يفكروا على أساس أن فكرهم يتعلق بغيرهم بقدر ما يتعلق بهم؛ إذ المجتمع العالمي -الذي بدأت معالمه تتشكل- لا ينفع معه إلا التفكير المتعدي، حتى يستحق أن يكون تطبيقاً سليماً لروح الحداثة لا يقع فيما وقع فيه تطبيقها الغربي.

كما أن الحداثة العلمانية لا تحفظ حرمة الأديان؛ لأنها تنفي عنها عقلانية الآلات، وتنكر عليها عقلانية الآيات،[١٩] أما التطبيق الحداثي الإسلامي فإنه يستفيد من الإمكانات العقلية التي يولِّدها التفكير المتعدي، من أجل إنشاء عقلانية موسعة بديلة لعقلانية الآلات. وشتان بين عقل يرى في الآلة ذاتها آية ذات غاية ومقصد، وعقل لا يرى فيها إلا آلة صماء.

---

[١٦] المرجع السابق، ص٥٤-٥٦.
[١٧] المرجع السابق، ص٥٦-٥٨.
[١٨] المرجع السابق، ص٥٩.
[١٩] المرجع السابق، ص٦٣.

وليست كونية قيم الحداثة الغربية كونيةً إطلاقية، وإنما كونية سياقية؛ لأن التطبيق الحداثي الغربي الذي نشهده ونحياه غير كوني، وإنما هو تطبيق محلي تولّى أصحابه إلزام الشعوب به، وفرضه على واقعها، فهو محلي رُفع عنوة إلى رتبة الكوني.[٢٠]

ثانياً: عولمة الحداثة ودرء آفاتها

وفي الباب الأول (التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد الحداثي) تناول طه عبد الرحمن نظام العولمة والتعقيل الموسع، فبين الآفات الخُلُقية للعولمة؛ بوصفها (العولمة) فعلاً حضارياً متواصلاً يتجه إلى إقامة رابطة واحدة بين سكان المعمورة عبر تعقيل مخصوص، يخُضع التنمية لسلطان الاقتصاد، ويخُضع العلم لسلطان التقنية، ويخضع الاتصال لسلطان الشبكة، وقعت في آفات خلقية ثلاث تختلف باختلاف هذه الوجوه من الإخضاع التي مارسها التعقيل العولمي، وتتلخص هذه الآفات في الإخلال بمبادئ التزكية والعمل والتواصل.[٢١]

فآفة الإخلال بمبدأ التزكية تقوم على تقديم المنفعة المادية على المصلحة المعنوية؛ ذلك أنَّ الاقتصاد في الغرب غدا مقياس كل تنمية، وحصل اقتناع بإمكان أن يحل النمو الاقتصادي كل المشكلات، ويجلب كل تقدُّم، ويقرب الفقراء من الأغنياء. وأنتج هذا التوجه شركات وهيئات مالية لا تعترف إلا بقانون المصلحة المادية والربح، بلا حدّ ولا قيد غير مادي (معنوي)، وبهذا يتأكد تعارض هذا التوجه مع مبدأ "التزكية"، التي تقوم على الصلاح والأخلاق، لا على المنفعة المادية فحسب، ولا تطلب عموم المنافع بل تطلب الصالح منها.

وآفة الإخلال بمبدأ العمل تستند إلى تقديم الإجراء الآلي على العمل المقصدي؛[٢٢] وذلك حين انعكست العلاقة بين العلم والتقنية، فأصبح العلم النظري تابعاً لها بعد أن كانت تابعة له، وصار وسيلة في يدها، توجهه بحسب الحاجيات الاستهلاكية المتزايدة.

---

[٢٠] المرجع السابق، ص٦٥.
[٢١] المرجع السابق، ص٩٧.
[٢٢] المرجع السابق، ص٩٧.

وهنا حدث طغيان التجريب والإجراء على المقاصد والأعمال التي تقوم على الجمع بين مقتضى التحكّم ومقتضى الحكمة.

أما آفة الإخلال بمبدأ التواصل فتستند إلى تقديم المعلومة البعيدة على المعرفة القريبة، فالشبكة الدولية "الإنترنت" التي سهّلت عمليات الاتصال بين البشر، ووفّرت كمّاً هائلاً من المعلومات جعلت فعل الاتصال يتم بين آلتين أكثر مما يتم بين آدميِّين، كما أن هذا الاتصال طغى فيه الطابع "الإعلاني" على الطابع "الإعلامي"، والنتيجة أن هذا النمط من تناقل المعلومات فشل في تحقيق تجاوب البشر من حيث هم ذوات.[٢٣]

ولا قدرة لنظام العولمة على دفع هذه الآفات بنفسه ومن داخله؛ لأنه لا يفرز إلا قيماً أخلاقية من جنسه، في حين يحتاج هذا الدفع إلى قيم أخلاقية من غير جنسه؛ ولا وجود لها إلا في الدين الإلهي. وأحق الأديان بهذه المهمة التقويمية وأقدرها عليها هو الدين الإسلامي، نظراً لثبوت توسُّع تعقيله ودخول العولمة في زمنه الأخلاقي.[٢٤] فكل مسلم معاصر مسؤول (مسؤولية غير مباشرة) عن العولمة ولو لم يكن صانعها التاريخي؛ إذ الزمن الأخلاقي زمنه هو دون سواه؛ لأنه زمن القيم التي تجددت تجددها الآخر مع دينه. وإبراء ذمته من هذه المسؤولية يحتم عليه تعقب مظاهر العولمة، وتفحص مواضع القصور الخلقي فيها، ليدفعها ويحذر منها ويغيِّرها ما استطاع.

ثم فصَّل طه عبد الرحمن المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة، فأكّد أن واجب الدين الخاتم -كما قال- هو أن يرتقي بالاتجاه المادي المضيّق الذي أخذ به أرباب العولمة إلى مجال موسَّع يعيد الاعتبار للأخلاق في العلاقات التي تقيمها العولمة بين أفراد البشرية، عاملة على توحيد نمطهم في الحياة. وأهم المبادئ التي تسعف في هذا المجال ثلاثة: ابتغاء الفضل، والاعتبار، والتعارف.

فمبدأ ابتغاء الفضل يقضي بإعادة النظر في المفهومين الاقتصاديين؛ مفهوم "التنمية الاقتصادية" ومفهوم "المنفعة"، فليست كل تنمية اقتصادية ضرورية، ولا كل منفعة مادية

---

[٢٣] المرجع السابق، ص٩٧.

[٢٤] المرجع السابق، ص٩٧.

صالحة؛[٢٥] إذ إنّ التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية، مع دوام اتصاله بالأفق الروحي. وإذا كان اقتصاد السوق يقوم على مطلق "التجارة" التي تتلخص في أفعال البيع والشراء مجردة من الاعتبار الخلقي، فإن "ابتغاء الفضل" كائن تحت مظلة الأخلاق. والفضل لا يعني الخير المادي الصرف، وإنما هو الخير الذي تتحقق به الفضيلة، مادياً كان أو معنوياً، وينتج عن هذا أن التنمية وفق المنظور الإسلامي تنمية مزدوجة، "تزكية للمال" و"تزكية للحال"، تتكامل مع ضروب التنمية الأخرى التي ترتقي بالإنسان وتخلق بيئة عالمية سليمة.

ومبدأ ابتغاء الفضل –وفق هذا المفهوم– يقتضي تبعية الاقتصاد لمقومات التنمية الأخرى، وتبعية المنفعة للأفق الروحي للإنسان. ومتى تقررت هذه التبعية للمقومات الأخرى وللأفق الروحي، صار بالإمكان الارتقاء من نطاق التنمية الضيق إلى رحاب التزكية الواسعة، التي تردّ كل فضل إلى المتفضل الأسمى سبحانه، وتذكّر الإنسان بأن الله هو المالك الحقيقي الذي يتكرم على الإنسان بما شاء من فضله حتى يتقرب به إليه، كما أن هذا الإحساس هو الذي يخفف من غلواء المادية الكامنة في السلع، ويبرز معناها الروحي. وهكذا يجعل طه عبد الرحمن مبدأ ابتغاء الفضل القيم الأخلاقية والروحية في صلب عملية التنمية الاقتصادية، وهو ما افتقده واقع الحداثة الغربية.[٢٦]

أما مبدأ الاعتبار فيوجب إعادة النظر في المفهومين العلميين: مفهوم "التطبيق التقني للعلم" ومفهوم "البحث العلمي"؛ فليس كل تطبيق نافعاً ولا كل بحث مشروعاً،[٢٧] وفي سياق "النظر الاعتباري" –وفق الرؤية الإسلامية– تربط أسباب الأشياء بالقيم الخلقية التي تنطوي عليها، وترفع المعرفة عن أن تكون جملة من الإمكانات التقنية قد تنفع أو تضر لكي تصبح إمكانات عملية تنفع ولا تضر.

ومن مقتضيات الاعتبار تقرير تبعية الأسباب في الأشياء للحكم التي من ورائها، وتبعية أحوالها للمآلات التي تنتهي إليها؛ ومتى تقررت هذه التبعية للحكم والمآلات، صار

[٢٥] المرجع السابق، ص٩٧.
[٢٦] المرجع السابق، ص٩٧.
[٢٧] المرجع السابق، ص٩٨.

بالإمكان الارتقاء من نطاق الإجراء الآلي إلى رحاب العمل المقصدي؛[٢٨] فالمعيار الذي تأخذ به المعرفة في سياق النظر الاعتباري هو المآل لا مجرد الحال. وتكون هذه المعرفة مقبولة إذا ظهر أن مآلها يعود بمزيد من التخلق، ومردودة إذا ظهر أنها تعود بنقصانه، بينما يصر التطبيق الإجرائي على تطبيق المعارف والتقنيات مهما كانت مآلاتها. وبهذا يتبين أن مبدأ "الاعتبار" الإسلامي من شأنه أن يحد من التطبيقات غير المنضبطة للتقنية، ويعدل مفهوم البحث العلمي حتى يبقيه خادماً للحاجات لا خالقاً لها، وخاضعاً للمقاصد والمآلات لا للأسباب والأحوال.

وأما مبدأ التعارف فيقضي بإعادة النظر في المفهومين الاتصاليين: مفهوم "الاستزادة غير المحدودة من المعلومات" ومفهوم "المعلومة المجردة"؛ فليست كل زيادة في المعلومات مطلوبة، ولا كل معلومة محايدة.[٢٩] فإذا كان التواصل المعلوماتي تواصلاً خبرياً –فقط– لا اعتبار فيه للقيمة الخلقية، فإن التعارف (الإسلامي) تواصل خبري لا ينفك عن القيمة الخلقية المحمودة. ففي سياق التعارف لا ينفك الخبر عن الخير والنفع، وهذا يتطلب قيوداً وآداباً لا تتوفر في المعلومات المجردة، وهذا المبدأ يهوّن من شأن التجميع المتسارع للمعلومات دون إعمال النظر في جدواها ونفعها.

كما أن عملية التواصل –وفق منظور التعارف– يقضي بتبعية نقل الخبر لفعل المعروف، وتقرير تبعية العلاقة بين المخبر والمتلقي لاعتراف أحدهما بالآخر؛ ومتى تقررت هذه التبعية للمعروف والاعتراف، صار بالإمكان الارتقاء من نطاق الاتصال المعلوماتي إلى رحاب التواصل الحقيقي.[٣٠] ذلك أن العلاقة بين الملقي والمتلقي يفترض أن تكون علاقة أخلاقية تقوم على المعاملة بالحسنى والاحترام، والانفتاح والتسامح، والتعاون والتقارب والتوادد، مع اعتراف المتلقي بفضل الملقي واختلافه عنه. وفي هذا إقرار بالتميز الثقافي والخصوصية الحضارية للملقي، وهذا ما يحقق مشروعية عملية التواصل والتعاون.

---

[٢٨] المرجع السابق، ص٩٨.
[٢٩] المرجع السابق، ص٩٨.
[٣٠] المرجع السابق، ص٩٨.

ثالثاً: الأسرة والحداثة؛ الانقلاب على الذات

وفي الفصل الثاني عرض طه عبد الرحمن مبدأ التفصيل وتطبيقاته على نظام الأسرة الغربية، ليخلص إلى ما يشبه المفارقة بخصوص نظام هذه الأسرة؛ فأسرة ما بعد الحداثة هي مثل الأسرة الحداثية وضدها في ذات الوقت، (وليدتُها وضرَّتُها معاً)، فهي انبنت على ما انبنت عليه الأسرة الحداثية من مبادئ فصل الأخلاق عن الدين؛ أي مبدأ التوجه إلى الإنسان، ومبدأ التوسل بالعقل، ومبدأ التعلق بالدنيا، ولكنها في الوقت ذاته أخذت بأخلاق الإمّعية؛ إذ أخذت الأسرة الحداثية بأخلاق المروءة، وأخذت بأخلاق الحظ، حيث أخذت هذه بأخلاق الإلزام، وأخذت بأخلاق اللعب، حيث أخذت هذه بأخلاق السعادة.[٣١]

وعلّة هذا الانقلاب -في رأي طه عبد الرحمن- هي أن الأسرة الحداثية رغبت في الحمل بما لا طاقة لها بحمله؛ فقد رغبت في أن تحمل رُوح مُثُلٍ أخلاقية عليا، ولكنها لم تقدر على حمل سرّ هذا الروح فهي رغبت في حمل روح المعية الرافعة، و لم تطق حمل سرّ التعالي، ورغبت في حمل روح الالتزام القيم، و لم تطق حمل سر الفطرة، ورغبت في حمل روح الحياة الطيبة المتصلة، و لم تطق حمل سر الخلود، وحمل الروح بغير سر هو بمنزلة حمل جسم بلا روح. والأسرة الما بعد حداثية هي هذا الجسم بلا روح، فقد نشأت على المعية الخافضة، وهي معية لا روح فيها، وعلى الالتزام الهين، وهو التزام لا روح فيه، وعلى الحياة المنفصلة، وهي حياة لا روح فيها. والعبرة في كل هذا أن الأسرة الحداثية قد خرجت عن مقصودها، وكل خروج عن المقصود هو تنبيه على وجوب الدخول في التصحيح، ولا تصحيح للأسرة بغير عودة الروح إليها، وهذه الروح لا تنفخها فيها إلا قيم التعالي والفطرة والخلود.[٣٢]

والحاصل أنه لا يمكن للأسرة الحداثية أن تحفظ نفسها من انقلاب مقصودها إلى ضده إلا إذا تخلت عن التفصيل المطلق، وسلكت طريق التفصيل الموجه الذي تأخذ به الحداثة

[٣١] المرجع السابق، ص١٣٨.
[٣٢] المرجع السابق، ص١٣٩.

الإسلامية، فهو الذي بمقدوره أن يجعل معية الأفراد داخل هذه الأسرة تتشبه على أجمل وجه بمعية المتعالي مع خلقه، فيكون كل فرد مع غيره بكل غيريته مع تمام حفظه لخصوصيته الأخلاقية، كما أنه بمقدوره أن يجعل التزامات كل واحد من أفراد الأسرة تحفظ على أفضل وجه القيم الحسنى التي تتكون منها الفطرة الإنسانية، فيقوم كل منهم بأفعاله على اعتبار أنه لا تزيد في أخلاقيته وإنسانيته داخل أسرته هو فحسب، بل إنها تزيد في أخلاقية وإنسانية الخلق جميعاً داخل العالم كله، وهو الذي بمقدوره أن يجعل حياة كل واحد من أفراد هذه الأسرة تتشبه بحياة الخلود، عندما يعي أن أفعاله تتعدى حياته إلى مستقبل يمتد إلى الأبد.[٣٣]

رابعاً: الترجمة؛ التكافؤ وذوبان الهوية

وفي الباب الثاني (التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد الحداثي) ركز طه عبد الرحمن حديثه على الترجمة الحداثية والقراءة الحداثية للقرآن؛ إذ خص كل قضية منهما بفصل من فصلي الباب.

فالترجمة -كما رأى طه عبد الرحمن- هي أحد البابين اللذين يدخل منهما العربي اللسان إلى كنف الحداثة وتجديد اتصاله بالآخر، على شرط أن لا تكون ممارسة الترجمة دخولاً في التبعية للأصول المنقولة، وإنما تكون على العكس من ذلك، تحملاً لمسؤولية الاستقلال عنها بما يضمن للمترجم وللمتلقي لترجمته تحصيل أسباب الإبداع.[٣٤]

من هنا يظهر أن بعض مسلّمات التجربة الثانية من الترجمة العربية، التي اقترنت بالنهضة الحديثة، باطلة، فلا يصح قياس هذه التجربة على التجربة الأولى التي شهدها العصر العباسي الأول، كما لا يصح حصر الترجمة في واحدة، سواء تعدد المترجمون أو كان المترجم واحداً، كما يظهر أن التحديث بمعنى "الاقتباس الخارجي" تدخل عليه شبهات كثيرة، كالخلط بين ما ينبغي اقتباسه وما لا ينبغي، وضعف الاستدلال على

[٣٣] المرجع السابق، ص١٣٩.
[٣٤] المرجع السابق، ص١٧٢.

مشروعية الاقتباس، وإحلال التراث المقتبس مكان التراث الأصلي، والبقاء على حال الاقتباس وتمييع الهوية. وهكذا فإن الترجمة التي تعد نموذج الاقتباس الخارجي ما انفكت تتبع طريق الاستنساخ الذي يحول دون تحديث حقيقي للفكر الإسلامي العربي.[٣٥]

لذا وجب أن تسلك الترجمة طريقاً آخر للوصول إلى هذا التحديث، وهو ما أسماه طه عبد الرحمن بـ"الطريق الاستكشافي"، إذ من شأنه أن يرشد المتلقي المسلم ذا اللسان العربي إلى السبل التي توصله إلى إبداع نظائر للنص الأصلي، ومن ثم يفتح له باب تحديث الفكر الإسلامي العربي من الداخل. ويقضي هذا الطريق الجديد بأن يضع المترجم للنص الواحد ترجمات ثلاث، تختلف فيها درجة التصرف فيه، متحملاً مسؤولية الاستقلال عنه؛ وهي على الترتيب: "الترجمة المنطقية" وتبرز بناه العقلية، و"الترجمة الدلالية" وتبرز بناه المعنوية، و"الترجمة التركيبية" وتبرز بناه النحوية.[٣٦]

ويلزم من هذا أن التصور الاستكشافي للترجمة -كما يراه طه عبد الرحمن- يقلب التصور الاستنساخي لها رأساً على عقب. فإذا كانت الترجمة الاستنساخية تجعل الرتبة الأولى لتراكيب النص الأصلي، والرتبة الثانية لمعانيه، والرتبة الثالثة لأدلته، ليكون التركيب مؤثراً في المعنى، ويكون المعنى مؤثراً في الدليل، فإن الترجمة الاستكشافية على العكس من ذلك، تقدم اعتبار الدليل على اعتبار المعنى، وتقدم اعتبار المعنى على اعتبار التركيب، فيصير الدليل مؤثراً في المعنى، والمعنى مؤثراً في التركيب. ولا يبدأ الإبداع الفكري الحق إلا مع البدء بتحصيل الأدلة في النصوص المترجمة، ولا تحديث للفكر الإسلامي العربي إلا بوجود هذا الإبداع ودوامه.[٣٧]

خامساً: الحداثة والمدارسة القرآنية:

وفي الفصل الرابع تناول طه عبد الرحمن المدخل الثاني الذي يمكن أن يلج منه المسلمون كنفَ الحداثة، وهو تجديد تفسير القرآن، أو بالاصطلاح الحديث: أن يجددوا

[٣٥] المرجع السابق، ص١٧٣.
[٣٦] المرجع السابق، ص١٧٣.
[٣٧] المرجع السابق، ص١٧٣.

قراءته، سالكين فيها طريق الإبداع الموصول الذي يميز التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، لا طريق الإبداع المفصول الذي سلكته بعض القراءات الحداثية للآيات القرآنية.[٣٨]

فهذه القراءات الحداثية تبتغي أساساً ممارسة النقد على هذه الآيات، واتبعت في هذا النقد خططاً ثلاث، هي: "خطة التأنيس" و"خطة التعقيل" و"خطة التأريخ"؛ واختصت خطة التأنيس منها بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، قاصدة إلغاء القدسية منها، فصارت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن وسواه من النصوص البشرية. واختصت خطة التعقيل بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات والنظريات الحديثة، قاصدة إلغاء الغيبية منها، فانتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية. وأخيراً اختصت خطة التأريخ بوصل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلفة، قاصدة إلغاء الحكمية فيها، فتأدت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص.[٣٩] ومن هنا فإن هذه القراءات الحداثية إنما هي تفسيرات مقلِّدة، اقتبست كل مكونات خططها من الواقع الحداثي الغربي في صراعه مع الدين؛ هذا الصراع الذي آل إلى ترك العمل بقيم "الألوهية" و"الوحيانية" و"الأخروية" والأخذ بقيم "الإنسانية" و"العقلانية" و"الدنيوية".

فلزم عندئذ -كما يرى طه عبد الرحمن- طلب قراءة حداثية للآيات القرآنية تكون قراءة مبدعة حقاً، ولا يمكن أن يتحقق هذا الإبداع إلا إذا كان إبداعاً موصولاً؛ أي آخذاً بأسباب تراثنا التفسيري والثقافي. وخطط هذه القراءة المبدعة وإن اتفقت مع خطط القراءة المقلدة في بعض الأركان، فإنها تختلف عنها في أخرى. والركن الذي تتفق معها فيه هو "الآليات التنسيقية"؛ إذ بواسطتها يحصل ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني. أما الركن الذي تختلف معها فيه فهو "الأهداف النقدية"؛ إذ تقصد "تكريم الإنسان" بدل "نزع القدسية" و"توسيع العقل" بدل "نزع الغيبية" و"ترسيخ الأخلاق" بدل "نزع الحكمية"؛ وبفضل هذه الأهداف يحصل تجديد الفعل الحداثي، ويتجلى هذا التجديد في

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٠٥.
[٣٩] المرجع السابق، ص٢٠٥.

رفع الكرامة الإنسانية إلى رتبة التمثيل الإلهي، تحققاً بـ"مبدأ الاستخلاف"، كما يتجلى في رفع إدراك الوقائع إلى رتبة إدراك القيم، تحققاً بـ"مبدأ التدبر"، ويتجلى أخيراً في رفع مفهوم الحكم إلى رتبة الخلق، تحققا بـ"مبدأ الاعتبار."[٤٠]

سادساً: الحداثة وقيم المواطنة

أما الباب الثالث (التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول الحداثي) فتناول فيه الحديث عن مفهومين اشتهرا في الفكر السياسي الحداثي، هما مفهوما المواطنة والتضامن. فالمواطنة تشكل -كما يقول طه عبد الرحمن- المجال الذي تجلَّى فيه على وجه أفضل تطبيق ركن التوسع من أركان الحداثة، وقد جعل التطبيق الغربي لهذا الركن من المواطنة سلوكاً مبْنِيًّاً على مبدأ إقامة العدل في المجتمع؛ إذ كانت محل تصورين حداثيين أساسيين هما: التصور "الليبرالي" والتصور"الجماعاني". وقد ظهر أن التصور "الليبرالي" يفضي إلى إيقاع المواطنة في انفصال مثلث هو: "انفصال الذات عن الواقع" حين يطلب منه أن تكون مشاركته السياسية والاجتماعية فعلية، على حين لا يطلب منه الدخول في ممارسة سلوكية حية؛ و"انفصالها عن الآخر" حين يُجعل المواطنون ذواتاً فردية داخل المجتمع لا يعنيها غير تحصيل الحقوق المادية وتوسيع دائرتها؛ و"انفصالها عن نفسها" بفقدانها المقاصد والرؤى الأخلاقية التي يتولد عنها اختلاف الرؤى الأخلاقية باختلاف المواطنين، بل باختلاف أحوال المواطن الواحد.[٤١]

كما ظهر أنَّ التصور "الجماعاني" يفضي إلى إيقاع المواطنة في انغلاق مثلث هو: "انغلاقها في الجماعة"، بالولاء للجماعة والتعصب الأعمى لها، و"انغلاقها في الخصوصية"، بالتركيز على الفوارق بين الجماعة وبين غيرها، و"انغلاقها في العادات" بالانغماس في التقليد والجمود حرصاً على التميز المزعوم.[٤٢]

---

[٤٠] المرجع السابق، ص٢٠٦.
[٤١] المرجع السابق، ص٢٣٤.
[٤٢] المرجع السابق، ص٢٣٤.

أما المواطنة الصالحة فلا تكون إلا مواطنة متصلة ومنفتحة؛ أي عبارة عن مؤاخـــاة؛[٤٣] ذلك أن هذه المواطنة (الصالحة) تقوم على مفهومين أساسيين هما: الإخـــلاص والتجـــرد. فأما الإخلاص فهو الذي يؤدي إلى التخلص من الأسباب التي تبعث على الظلـــم؛ ظلـــم الإنسان لنفسه، وظلمه لغيره. كما أن إخلاص المواطنة في مفهومها الإســـلامي ممارســـة لا تنتهي؛ لأن العدل فيها ليس رتبة واحدة وإنما هو رتبٌ متعددة.

والحال أن المواطنة الموصولة والمفتوحة؛ أو المؤاخـــاة، لا تتحقـــق إلا مـــع التطبيـــق الإسلامي لركن التوسع، ذلك أن المبدأ الذي يقوم عليه هذا التوسع الخـــاص؛ أي "مبـــدأ الإخلاص"، يحقق للمواطن الاتصال، فيجد نفسه موصولاً بالعـــدل، لا فعـــلاً أو صـــفة فحسب، بل ذاتاً علية قائماً بحقوقها، وأيضاً موصولاً بالآخر متولياً دفع الظلم عنه، وأخيراً موصولاً بنفسه، مشتغلاً بدفع ظلمها.[٤٤]

كما أن مبدأ الإخلاص الذي تقوم عليه يجعل المواطن مطمئناً إلى واقعيـــة مشـــاركته وأصالتها، متيقناً من سلامة أصلها الروحي (الإلهي) وخيريته، ويجعل المـــواطن ينظـــر إلى حقوقه على أنها حظوظ، وإلى حقوق غيره على أنها واجبات، وهذا يدعوه إلى أن يقـــدم اعتبار واجباته على اعتبار حقوقه، لعلمه أن الحق لا يضيع والواجب لا ينتظـــر. فالمواطنـــة الإسلامية القائمة على مبدأ "الإخلاص"، مواطنة متصلة ترتقي إلى مرتبة المؤاخاة.

أما المبدأ الثاني الذي يقوم عليه هذا التوسع هو "مبدأ الأمـــة"؛ إذ يحقـــق للمـــواطن الانفتاح، فيجد نفسه منفتحاً على الإنسانية، خارجاً عن نطاق الفروق والحدود، ومنفتحاً كذلك على الأخلاقية، واعياً بأصالتها واتساعها، ومنفتحاً أخيراً على أفق الإبداع، مجـــدداً ترتيب القيم. وكل ذلك يمد المواطنة بروحانية عالية، جاعلاً منها مؤاخاة حقيقية، قـــادرة على أن تتحمل وتتجاوز الأزمات التي يتعثر في تطبيقها التطبيق الغربي لروح الحداثـــة، لا سيّما في طوره العولمي، الذي أخذ يُلبِس كل العلائق بين بني البشر -أقـــارب كـــانوا أو أباعد- لباس الأغراض المادية.[٤٥]

[٤٣] المرجع السابق، ص٢٣٤.
[٤٤] المرجع السابق، ص٢٣٥.
[٤٥] المرجع السابق، ص٢٣٦.

فالوجود الجماعي للأمة وفق الرؤية الإسلامية هو تجمع غايته القيام بمزيد من الواجبات، لا تحصيل المزيد من الحقوق، وبهذا تغدو الأمة فضاء للتحقق بالماهية الأخلاقية، والقيام بشرط الآدمية ذاتها، بالتمرس على أسمى القيم الأخلاقية.

وبهذا يمكن للقيم السلوكية أن تثمر قيماً معرفية تنير العقل، وتنهض بالحقيقة الإنسانية على أكمل وجه، صارفة عنها كل ما يقيد انطلاق طاقات الخير فيها، مرتقية بالأخلاق عن إسار التقليد والجمود بذلك القبس الروحي الذي تشعه أخلاق الإحسان.

وهكذا فإنَّ المواطنة القائمة على مبدأيْ "الإخلاص" و"الأمة" ترتقي إلى رتبة المؤاخاة، مما يؤهلها لدفع التحديات التي يتعرض لها عالم اليوم، التي عجزت الحداثة الغربية عن دفعها؛ فدوام التوجه إلى المتجلي بالعدل يسهم في دفع التحديات الروحية، وتوفير الطمأنينة للنفوس، وسد فراغات القلوب. ودوام التجرد من أسباب الظلم يسهم في دفع التحديات المادية المتمثلة في آفات الفقر والتهميش والاستغلال، التي تفتك بثلاثة أرباع سكان العالم. والتحقق بالماهية الأخلاقية يساعد على رفع التحديات الاقتصادية والاجتماعية، ما دام كل تقدم مادي يتطلب تقدماً روحياً يفوقه قوة أو يساويه حتى يحصل الانتفاع به.

وكل تنمية اقتصادية ينبغي أن تصاحبها تزكية للنفس على قدرها. والقدرة على إبداع القيم يساعد على رفع التحديات العلمية التي تتسبب فيها التجارب الجينية، والنشاطات الإشعاعية، والتحولات البيئية؛ وما أحوج العالم اليوم إلى أن يحيي قيماً طواها النسيان، وأن يبدع قيماً جديدة تكون بمنزلة المقاصد الإنسانية التي ينبغي أن يسترشد بها العلماء.

سابعاً: التضامن الحداثي والرؤية الإسلامية

أما مبدأ التضامن الحداثي فقد وقع -كما يرى طه عبد الرحمن- في أزمة انفصال خطيرة، نتجت من أنَّ التطبيق الغربي لروح التعميم، من أركان روح الحداثة، يقصره على الآدميين، ولا يتعدى به إلى غيرهم من الكائنات، بل إنه يقطعهم عنها محدثاً انفصالات

جوهرية ثلاثة، وهي: "الانفصال عن التراث" حين ألغيت حرمة التراث بزعم تحرير إرادة الإنسان حتى يشرع لنفسه بنفسه. و"الانفصال عن الطبيعة" حين ألغيت حرمة هذه الطبيعة ونزعت القداسة على العالم قصد إرادة السيادة على الكون، وهكذا لم يبق جانب من الطبيعة لم تمسه وسائل التقنية بهدف تحرير قدرة الإنسان على الإنتاج وتلبية حاجاته. و"الانفصال عن الحيز" حين ألغيت حرمة الحيز بنوعيه الجغرافي والفيزيائي عن طريق الشركات العالمية ووسائل الاتصال، وكان القصد تحرير قدرة الإنسان على الحركة حيثما أراد سياحة أو سباحة.[٤٦]

ولزم من هذا أنَّ تضامن الآدميين الذي تجلى فيه هذا التطبيق كان تضامناً ضد غيرهم من الكائنات؛ إذ أفضى إلى آفات ثلاث هي: "آفة التزلزل"، و"آفة الخوف"، و"آفة التشرد".[٤٧]

فآفة التزلزل جاءت من أنَّ الانفصال عن التراث أطْلَق عقلَ الإنسان من عقاله، ولكنَّه أغرقه في بحر من الظنون والشكوك التي لا تنتهي. وآفة الخوف مردها إلى ما نتج عن إلغاء حرمة الطبيعة والثورة عليها، حين لم يستطع الإنسان أن يضمن لنفسه ما يدفع به الأخطار التي تتولد من التقدم المخيف في مجال التكنولوجية النووية، والهندسة الوراثية، والصناعة الكيماوية وغيرها، فهذه الأخطار تهدد الحياة والبيئة والأرض جميعاً.

أما آفة التشرد فنتجت عن إطلاق تعامل الإنسان الحديث من قيوده، وانفتاح باب التواصل مع أي شيء، ولكنه لم يستطع أن يزوده بما يحفظ مركزيته وخصوصيته، بل أضاعه في فضاء واسع من المعلومات وأفقده إحساسه بدوره الإنساني.

في حين أن التطبيق الإسلامي لهذا الركن يجعل التعميم يسع الموجودات كلها، محوّلاً الانفصالات القاطعة إلى انفطامات واصلة، ذلك أن مبدأ التراحم الذي يتجلى فيه هذا التطبيق الثاني تتفرع عليه واجبات رحمية كونية، تقضي كلها بإيجاد عالم تكون فيه

[٤٦] المرجع السابق، ص٢٦٠.
[٤٧] المرجع السابق، ص٢٦٠.

العلاقات بين الأحياء والأشياء جميعاً علاقات بين أقرباء؛ أقرباء فيما بينهم وأقرباء من الرحمن الذي يتجلى عليهم، لا بقهره وإنما برحمته، فيتفكرون في مظاهر رحمته ويتشبهون بأخلاقه، وتكون الواجبات فيما بينهم، لا واجبات الأجانب، وإنما واجبات الأقارب.[٤٨]

وبفضل هذا التوجه يضمحل همّ القضاء على التراث؛ لأن أحد مقاصد التراث هو أن يزود الإنسان بقوة الماضي، متمثلة في حفظ ذاكرته بعدِّها قيمة تجلب للإنسان الثبات الذي لا تزلزل معه، كما يضمحل همّ القضاء على الطبيعة التي من مقاصدها تزويد الإنسان بقوة المستقبل بحفظ ذريته بوصفها قيمة تكسب الإنسان الأمن الذي لا خوف معه، ويضمحل همُّ القضاء على الحيز الذي يزود الإنسان بقوة الحاضر بحفظ هويته حفظاً يحقق الإقامة التي لا تشرد معها.

وهكذا، تكون مسؤولية المسلمين في زمن الحداثة –كما يرى طه عبد الرحمن– أعظم من أي وقت مضى، لأنهم يملكون من أسباب التعقيل الموسع، القادرة على التصدي لانحرافات العولمة، ما لا يملكه غيرهم، فضلاً عن أن مسؤولية العولمة تقع عليهم أكثر مما تقع على هؤلاء، ولو أنها ليست مما كسبت أيديهم، وذلك لظهورها في الزمن الأخلاقي الذي خلق لهم من دون سواهم، ولا خوف عليهم من زحفها ولا من هولها متى سارعوا إلى النهوض بهذه المسؤولية؛ فهمّة الإنسان أكبر من أن تقهرها قوة العولمة، وعُدَّة المسلم أقوى من أن تقهرها عظمة المسؤولية.

ويختم طه عبد الرحمن كتابه بسؤال جوهري: "لم الاشتعال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، وقد انتقلت الإنسانية من طور الحداثة إلى طور "الما بعد حداثة."[٤٩] ولا يقل هذا السؤال أهميّة عمّا سبق سرده من واقع الحداثة وتطبيقاتها، لهذا فإنّ إجابات المؤلّف كانت أكثر حسماً، كونها إعادة تفعيل للمفاهيم والمضامين والآليات التي تضبط الفعل الحداثيّ، وتذكرّ بالاستنتاجات التّي أصّل لها المؤلف في مهاد كتابه، ولا سيّما، في الجانب التنظيري منه.

[٤٨] المرجع السابق، ص٢٦١.
[٤٩] المرجع السابق، ص٢٦٥.

ويقف المؤلف في هذه الخاتمة عند عدد من المفاهيم التي ينبغي أخذها بالحسبان، عند الترجيح بين عناصر الحداثة، وعناصر الما بعد حداثة، واتخذت هذه المفاهيم طابعاً تحذيرياً من الوقوع في المغالطات، أو التهويل، أو قلب الحقائق، فتطبيق "روح الحداثة" يقتضي دفع ما يترتب على سؤال المشروعية الحداثية، بالحلول في فكرة التجاوز والارتقاء نحو فضاء مفهومي عالمي للحداثة يكتسب مشروعيته من الفكرة الإسلامية المبدعة التي تدمج في أعطافها ليس البشر وحدهم، بل كلّ الموجودات التي يتضمنها العالم.

تقارير مؤتمرات

دورة منهجية التكامل المعرفي

عمّان: ١-٥ ربيع الثاني ١٤٣٢هـ/ ٦-١٠ آذار(مارس) ٢٠١١م

أحمد أبو سمك*

نظّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن بالتعاون مع جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن دورة علمية تكوينية تدريبية بعنوان (منهجية التكامل المعرفي) في الفترة من ١-٥ ربيع ثاني ١٤٣٢هـ، الموافق ٦-١٠ آذار ٢٠١١م. وكان عدد المشاركين فيها ثلاثين مشاركاً من بلدان مختلفة شملت المغرب والسودان ومصر والعراق وليبيا وقرغيستان والأردن، منهم ثلاثة وعشرون مشاركاً يحملون درجة الدكتوراه في تخصصات مختلفة، وسبعة طلبة يدرسون في برامج الدكتوراه. وتضمنت الدورة مجموعة من الجلسات بلغ عددها (١٦) جلسة توزعت على خمسة أيام، وقد تولّى الدكتور فتحي حسن ملكاوي المدير الإقليمي للمعهد إدارة الدورة وتدريب المشاركين طيلة أيام الدورة.

وعقدت الدورة في قاعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في عمّان، وتم بث الجلسات التدريبية بثاً مباشراً على الشبكة العنكبوتية على موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن.

وهدفت الدورة إلى تمكين المتدربين من امتلاك خصائص الثقافة المنهجية والوعي المنهجي لدى الأستاذ الجامعي، والتعرُّف عناصر علم المنهجية الإسلامية: مفاهيمها، ومصادرها، ومبادئها، وأدواتها، ومدارسها، واستخلاص مبدأ التكامل المنهجي، وممارسة المنهجية: تفكيراً وبحثاً وسلوكاً في مجالات الحياة وفي المجالات المعرفية المختلفة، وإكساب المشاركين مهارة التدريب في قضايا منهجية التكامل المعرفي.

---

* دكتوراه في مناهج تدريس التربية الإسلامية، باحث في قضايا البحث التربوي. البريد الإلكتروني: abusamak@yahoo.com.

وكانت مواد الدورة قد أرسلت إلى المشاركين قبل موعد انعقاد الدورة بأربعة أسابيع، وتضمنت المادة الأساسية للدورة وهي المادة التي أعدها مدير الدورة الدكتور فتحي حسن ملكاوي بعنوان (منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية)، والمواد الإضافية وتضمنت مختارات من كتاب (المنهجية الإسلامية)، ومتطلبات الدورة التي تضمنت الطلب من كل مشارك أن يختار مشروعاً بحثياً علمياً قائماً على فكرة منهجية التكامل المعرفي، على أن يتم الانتهاء منه بعد انتهاء أعمال الدورة بثلاثة أشهر للنظر في إمكانية نشره، كما طُلب من المشاركين تحديد ثلاثة عناوين لبحوث تستفيد من فكرة التكامل المعرفي، لكي يفيد منها طلبة الدراسات العليا.

وبدأت أعمال الدورة بجلسة افتتاحية عقدت في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، تضمنت كلمة الأستاذ الدكتور ناجي أبو رميلة نائب رئيس جامعة العلوم الإسلامية العالمية، ثم تحدث الدكتور عبد المقصود نائب رئيس جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عميد كلية الدعوة وأصول الدين. وألقى الدكتور فتحي حسن ملكاوي مدير الدورة؛ المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي كلمة أكد فيها على أن الهدف من هذه الدورة يتمثل في تمكين المتدربين من الوعي بعلم منهجية التكامل المعرفي وأهميته، وممارسة التفكير والبحث والسلوك في مجالات الحياة، وفي المجالات المعرفية المختلفة، فهماً وتوظيفاً وتقويماً. كما ألقى الدكتور إبراهيم كيدو من المغرب كلمة نيابة عن المشاركين في الدورة شكر فيها كلاً من المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية على تنظيم هذه الدورة، متمنياً أن تحقق أهدافها لدى جميع المشاركين.

ومن الجدير بالذكر أن جلسات الدورة ركزت على الجانب التدريبي والمناقشات العامة والعمل في مجموعات؛ إذ اهتم المدرب الرئيس الدكتور فتحي حسن ملكاوي بربط موضوعات الدورة باختصاصات المشاركين، فقد أتاح لكل مشارك فرصة المشاركة بموضوع أو أكثر من موضوعات الدورة، وأدار النقاش فيه، وربطه بتخصصه العلمي.

وانتظمت أعمال اليوم الأول (الأحد ٦ مارس ٢٠١١م) في جلستان صباحيتان وثالثة ليلية. وجاءت الجلسة الأولى بعنوان (مفهوم المنهاج والوعي المنهجي)؛ إذ نوقشت خلالها المفاهيم المرتبطة بالمنهج (المنهاج والمنهج والنهج والمنهاجية)، وأهمية الوعي المنهجي وتمثلاته في واقع الأفراد وفي الواقع الاجتماعي، وموقع المنهجية في مشروع إصلاح الفكر الإسلامي.

ونوقش في الجلسة الثانية موضوع (الخلل المنهجي وتمثلاته في واقع الأمة)، وقد شارك في إدارة الجلسة كل من: الدكتور صالح أزوكاي المدرس بكلية الآداب في جامعة ابن زهر بأغادير/ المغرب، والدكتور محمد البوشواري المدرس بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية في جامعة ابن زهر بأغادير/ المغرب؛ إذ تُطرق إلى مفهوم الخلل المنهجي، ومظاهر هذا الخلل المتمثلة في الخلل في فهم الواقع والعمل به، وفي ربط الأسباب بالنتائج، وفي النظرة الكلية والشمولية، وفي معرفة الحقيقة وعدم العمل بمقتضاها.

واختتم اليوم التدريبي الأول للدورة بجلسة ليلية عقدت في فندق توليدو في عمان حيث يقيم معظم المشاركين، أدارها الدكتور رائد عكاشة والدكتور أحمد أبو سمك، تم خلالها تناول طعام العشاء، ثم نوقشت طريقة ملء بطاقات الجلسات التدريبية؛ إذ طُلب من المشاركين ملء بطاقة لكل جلسة يلخص فيها بلغته الخاصة أهداف الجلسة والكلمات المفتاحية وأهم النتائج، كما يقترح مواقف تدريبية للجلسة.

وبدأت فعاليات اليوم الثاني بالجلسة الثالثة المعنونةبـ: (تطور مفهوم المنهاج في الفكر الإسلامي)، وقد شارك في إدارة الجلسة: الدكتور أحمد بن العياشي السنوني أستاذ أصول الفقه بمؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا. ونوقشت فيها خصائص المنهجية في عصر النبوة، ثم تطور علوم الأمة وتمايز مناهجها، وأهم خصائص مناهج المحدثين والأصوليين والفقهاء والمفسرين والمتكلمين والفلاسفة، كما تم استخلاص لبعض الأصول المنهجية في القرآن الكريم.

وتمحورت الجلسة الرابعة حول (تطور مفهوم المنهاج في الفكر الغربي)، وشارك في إدارتها كل من: الدكتور محمد جيدور من جامعة ابن زهر بأغادير- المغرب،

والدكتور قيس محمود حامد أستاذ فلسفة العلوم بمعهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة بالسودان، والدكتور عثمان آيت واراس من جامعة ابن زهر بأغادير- المغرب، والدكتور رائد جميل عكاشة المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن. وهدفت الجلسة إلى استخلاص المنهجية السائدة في الفكر الغربي في مراحل زمنية مختلفة (مناهج اليونان قبل سقراط، الجدل السوفسطائي، أرسطو، فرانسيس بيكون، رينيه ديكارت، المنهج الوضعي، الحداثة وما بعد الحداثة).

وجاءت الجلسة الخامسة حول (المفاهيم الكلية ذات العلاقة بالمنهاج)، وشارك في إدارتها كل من: الدكتور خالد الصمدي أستاذ التعليم العالي في مناهج وطرق تدريس التربية الإسلامية في المدرسة العليا للأساتذة بجامعة عبد الملك السعدي بتطوان بالمغرب، والدكتور علي بن بريك أستاذ التعليم العالي ومدرس الفكر الإسلامي والعقيدة والأديان بكلية الآداب بأغادير- المغرب، والدكتور محمد بابكر العوض نائب عميد معهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة بالسودان. ونوقشت فيها المفاهيم الأساسية ذات العلاقة بالمنهاج وهي: رؤية العالم، والنظام المعرفي ونظرية المعرفة، والنموذج الإرشادي البرادايم، والنموذج التفسيري، ثم نظام الإسلام ومكوناته.

واختتمت فعاليات اليوم الثاني بجلسة ليلية في فندق توليدو في عمان، أدارها كل من: الدكتور خالد الصمدي والدكتور إبراهيم كيدو، وتمحورت حول مناقشة الخطة البحثية التي طُلب من المشاركين تقديمها.

وبدأت فعاليات اليوم الثالث بالجلسة السادسة المعنونة بـ: (مصادر المنهجية). وشارك في إدارتها كل من: الدكتور محمد الخوالدة-كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، والدكتور وليد مصطفى شاويش المدرس في قسم الفقه وأصوله في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، والأستاذ سامر الهواملة المرشد الديني في مديرية الأمن العام. وناقش المشاركون فيها الموضوعات الآتية: مفهوم المصدر، ومصادر المنهجية التي تتمثل في مصدرين لا ثالث لهما هما: الوحي (القرآن الكريم والسنة المشرفة)، والكون (الكون الطبيعي، والكون الاجتماعي، والكون النفسي)، والتكامل بين مصدري المنهجية.

وجاءت الجلسة السابعة تحت عنوان (أدوات المنهجية)، وقد شارك في إدارتها كل من: الدكتور إبراهيم كيدو المدرس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بأغادير، والدكتور إبراهيم واحمان أستاذ التعليم العالي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بأغادير، والدكتور محمد بوعجاجة المدرس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة ابن زهر بأغادير. وتضمنت الجلسة مناقشات حول مفهوم الأداة، وأداتي المنهجية وهما: العقل والحس، وكيفية عمل العقل في الوحي، وكيفية عمل الحس في الوحي، والتكامل بين قراءة العقل للوحي وقراءة الحس للوحي.

وكان عنوان الجلسة الثامنة (مدارس المنهجية)، وشارك في إدارتها كل من: الدكتور موسى عمير أبو سويلم الأستاذ المساعد في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، والدكتور أحمد عبد العزيز أبو سمك المتخصص في مناهج وطرق تدريس التربية الإسلامية وناقشت الجلسة مفهوم الرؤية الواحدية وعوامل شيوع هذه الرؤية للمنهج، ومفهوم الرؤية التوحيدية للمنهج التي تتضمن استعمال أكثر من منهج في البحث الواحد، وأمثلة على المدارس المنهجية (مناهج أهل الرأي، والحديث، والمتصوفة، وعلماء الاجتماع).

واختتمت أعمال اليوم بجلسة تدريبية ليلية في فندق توليدو بعمان، أدارها الدكتور محمد بابكر العوض والدكتور رائد عكاشة، تم فيها مناقشة تحديد قائمة بأولويات البحث في المستقبل.

أما فعاليات اليوم الرابع، فقد بدأت بالجلسة التاسعة حول (مبادئ المنهجية)، وشارك في إدارتها الأستاذ الدكتور محمد علي الجندي أستاذ الفلسفة بكلية الدعوة وأصول الدين في جامعة العلوم الإسلامية العالمية وتمحور الحديث حول مفهوم المبادىء وموقعها ومستوياتها في قضايا المنهجية، وتطرقت الجلسة إلى مبادىء المنهجية في التفكير ومبادىء منهجية البحث ومبادىء منهجية السلوك.

وجاءت الجلسة العاشرة بعنوان (قيم المنهجية)، وشارك في إدارتها الدكتور الحسن بنعبو أستاذ التعليم العالي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأغادير. ونوقشت فيها

العلاقة بين المبادىء والقيم، ومنظومة القيم الحاكمة التي تضمنت التوحيد والتزكية والعمران، وما يتفرع عن كل منها من قيم فرعية.

أما الجلسة الحادية عشرة فحملت عنوان (منهجية التفكير والبحث والسلوك)، وشارك في إدارتها الدكتور جمال أبو حسان أستاذ التفسير بكلية الشريعة والقانون في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، والأستاذ الدكتور محمد علي الجندي؛ إذ تم توضيح العلاقة بين هذه المفاهيم وضبط الأولويات بينها، كما تم مناقشة مبادىء منهجية التفكير والبحث والسلوك.

واختتمت أعمال اليوم بجلسة تدريبية ليلية في فندق توليدو، أدارها الدكتور فتحي حسن ملكاوي والدكتور أحمد أبو سمك، نوقشت فيها نماذج تقويم الدورة التدريبية الختامية الكمية والنوعية.

وبدأ اليوم الأخير من الدورة، بالجلسة الثانية عشرة المعنونة بـ: (معادلة التكامل المعرفي)، ونوقشت فيها عناصر معادلة التكامل المعرفي التي تم التوصل إليها من خلال موضوعات الدورة، وقد شارك عدد كبير من المشاركين في طرح موضوعات نقاشية حول موضوع الدورة بشكل عام.

واختتمت فعاليات الدورة بلقاء تقويمي للدورة شارك فيه جميع المتدربين؛ إذ تم تعبئة النماذج الكتابية الكمية والنوعية، وكذلك تم عمل تقويم شفوي للدورة؛ إذ ترك المجال لكل مشارك أن يعلق على أعمال الدورة. وقد أبدى الجميع سرورهم البالغ بالمشاركة في هذا الدورة وشكروا القائمين عليها على حسن التنظيم والأداء والفائدة التي تحققت منها. كما أوصى المشاركون بضرورة استمرار التعاون والتواصل بين المشاركين بعد الدورة، وعمل مجموعة بريدية مشتركة للمشاركين في هذه الدورة، وموقع الكتروني لخدمة موضوعات الدورة. كما أوصى المشاركون بتنظيم هذه الدورة لمجموعات أخرى من المتدربين، والتأكيد على أهمية انعكاس مادة الدورة على ممارسة التعليم الجامعي.

وفي نهاية الدورة وزعت الشهادات على المشاركين.

مؤتمر فقه الانتماء إلى المجتمع والأمّة

عمّان: ١٧ – ١٨ ربيع ثاني ١٤٣٢هـ / ٢٢ – ٢٣ آذار(مارس) ٢٠١١م

مكتب الأردن

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن، والجامعة الأردنية، مؤتمراً علمياً دولياً بعنوان "فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة"، وذلك يومي الثلاثاء والأربعاء ١٧-١٨ ربيع الثاني ١٤٣٢هـ الموافق ٢٢-٢٣ آذار (مارس) ٢٠١١م.

وهدف المؤتمر إلى ضرورة ترسيخ مفهوم الانتماء إلى المجتمع والأمة، وتفعيل قيمة الانتماء من أجل تعزيز الدور الحضاري للمجتمع والأمة في تحقيق أمانة الاستخلاف، وتوضيح دوائر الانتماء وبيان صور التكامل فيما بينها، وتشخيص معيقات الانتماء إلى المجتمع والأمة، ومحاولة تقديم البرامج والخطط التي تعمل على تنمية قيمة الانتماء إلى المجتمع والأمة.

وشارك في المؤتمر ثمانية عشر باحثاً، يمثلون خمس دول هي: الأردن والجزائر وسوريا والمغرب ومصر.

وقد تحدث في الجلسة الافتتاحية الدكتور رائد عكاشة المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، نيابة عن اللجنة التحضيرية، فنوّه بأهمية التعاون والعمل الجماعي، وأوضح المراحل والإجراءات الإدارية والعلمية التي قامت بها اللجنة على ملخصات المؤتمر وأوراقه. وركّز الدكتور فتحي ملكاوي؛ المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي على أهمية موضوع المؤتمر في الوقت الحاضر، وأمّل أن يكون هذا المؤتمر محفّزاً على التخطيط والبرمجة لترشيد الحراك السياسي والاجتماعي، وتوجيهه نحو القضايا الكبرى وتأصيل هذه القضايا. وأكّد الدكتور محمد القضاة؛ عميد كلية الشريعة في الجامعة الأردنية على أن الانتماء فريضة شرعية وضرورة بشرية، وعدّ والولاء والانتماء والمواطنة الصالحة من أهم عوامل الإصلاح الاجتماعي.

وتواصلت أعمال اليوم الأول (الثلاثاء ٢٢ آذار) في ثلاث جلسات عمل؛ إذ ترأس الدكتور فتحي ملكاوي الجلسة الأولى، التي قدمت فيها أربعة بحوث. وتحدث فيها الدكتور زكريا بيومي، من مصر، عن "مفهوم الانتماء إلى المجتمع والأمة في الإسلام على ضوء القرآن والسّنة"، وتناول فيها تطور مفهوم الانتماء لدى الجنس البشري، وركّز على ضرورة الانتماء العقدي بوصفه جزءاً من الإيمان بالرسالة الإسلامية.

وتناول الدكتور إسماعيل الحسني، من المغرب، "مقاربات ومسائل من فقه الانتماء إلى واقع المجتمع والأمة"؛ واستعرض آراء الفقهاء والسياسيين والمفكرين حول المعيار الذي نقرّ من خلاله بانتماء مجتمع ما إلى الإسلام، وعالج ثلاث قضايا مهمة هي: علاقة الانتماء بوحدة الأمة، وعلاقته بالاستبداد والحرية، وعلاقته بواقع التجنّس.

وجاء بحث الدكتور الحاج دواق، من الجزائر، عن "الانتماء إلى الأمة في الرؤية التوحيدية من شرطية الطبيعة والخِلْقَة إلى أفق القيمة"؛ فعرض مفهوم الانتماء من خلال التأسيس القيمي المعنوي، بعيداً عن الشروط المادية لتكوين التجمعات، ودعا إلى الانخراط في المعنى القيمي المشدود إلى التجربة الدينية المولِّدة للانتماء والمؤطِّرة له؛ ضماناً لنجاحه.

وانتهت الجلسة بورقة الدكتور سفير الجراد، من سوريا، المعنونة بـ: "الهوية بين ضرورات الذات وتطورات العصر". فبيّن المنهج الفكري والعملي لتأصيل فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة، من خلال التركيز على مفهوم الهوية والتراث، ورأى أن الانتماء ظاهرة إنسانية، وهي فصل نوعي بين الإنسان صاحب الهوية، واللامنتمي. وأكّد على ارتباط الانتماء بالشعور بالكرامة الإنسانية والحرية.

وفي الجلسة الثانية التي ترأسها الأستاذ الدكتور محمد القضاة؛ تحدث الدكتور عمار جيدل، من الجزائر، عن "الطائفية والانتماء إلى الأمة"، فأوضح كيف تحوّل واقع الأمة من المذهب إلى الطائفة، وبيّن السمات العقلية للطائفية وآليات صناعتها ومستنداتها، وكشف عن الحاجة إلى نشر أصول ثقافة الأمة، ودعا إلى أن تأخذ

القيادات الفكرية والسياسية دورها الحقيقي في التحرر من الواقع، الذي يحرص على التجزئة والفُرقة.

وكشف الدكتور صالح نعمان، من الجزائر، عن "دور العقيدة الإسلامية في تحقيق التكامل بين دوائر الانتماء ومقتضياته العملية: عقيدة الإيمان باليوم الآخر نموذجاً"، فرأى ضرورة تفعيل عامل العقيدة في مشاعر أفراد الأمة وممارساتهم وطموحاتهم، كي تحلّ التناقض بين المصالح الفردية والجماعية، وتخلق الظروف الموضوعية التي تدعو إلى تحرّك الإنسان وفق مصالح الجماعة.

وعرض الأستاذ عمران سميح نزال، من الأردن، بحثاً بعنوان: "فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة بين المفهوم العقدي والإجرائي"؛ فبيّن أن أساس الانتماء في الإسلام هو الأساس المعرفي، الذي يبدأ إيماناً وعملاً صالحاً، ثم الانتماء الاجتماعي من الناس وفق أحكام وقيم وأخلاق سامية. ورأى أن الإسلام أسّس لمفهوم الأمة عقدياً؛ لضبط العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة، وجعل الدولة إحدى مظاهر وجود الأمة وقوتها وعزتها.

وعقدت في الوقت نفسه جلسة موازية باللغة الإنجليزية، ترأسها الدكتور عدنان العساف؛ عميد معهد دراسات الإسلام في العالم المعاصر. وعرضت فيها ثلاثة بحوث؛ الأول للدكتوره سميرة الخوالدة، من الأردن، بعنوان: "الدين والقومية في فكر محمد إقبال"؛ فتناولت الباحثة مفهوم الانتماء بوصفه محوراً أساسياً في أدب إقبال، وإشكالية التوفيق بين الدين والقومية التي ظهرت مبكراً في كتاباته، والعوامل التي أثّرت في فكره، وألقت الضوء على العلاقة في فكر إقبال بين الانتماء إلى الإسلام والولاءات الفطرية الأخرى.

وجاء بحث الدكتوره دعاء فينو، من الأردن، بعنوان: "معوقات عملية الانتماء؛ مراجعة مفهوم القوامة بوصفه مفهوماً مفتاحياً في انتماء المرأة المسلمة لأمّتها"؛ فرأت الباحثة أن دلالة مفهوم القوامة هو القيام بضمانة تحقيق العدالة بين الأفراد، وهو ليس خاصاً بجنس بعينه، وما التأويلات المتداولة إلا نقل للمفهوم الذي يقدّمه النص القرآني

والأنموذج النبوي من الإيجابية إلى السلبية التي تنعكس على العلاقة بين الجنسين، وعلى انتماء المرأة المسلمة إلى أمّتها.

وتحدث الدكتور علاء الدين عدوي، من الأردن، عن "الهدي القرآني والنبوي في التغلب على المعوقات النفسية للانتماء"، فرصد مجموعة من العوامل التي عززها الدين الإسلامي في الأفراد للتغلب على هذه المعوقات، مما يجعل انتماءه إلى الدين فوق كل انتماء، ومهيمناً على دوائر الانتماء الأخرى.

قد بدأت جلسات اليوم الثاني (الأربعاء ٢٣ آذار) بجلسة ترأسها الأستاذ الدكتور حمود عليمات؛ عميد معهد العمل الاجتماعي. وجاء البحث الأول بعنوان: "علاقة الانتماء بالعمران البشري والتحضر الإنساني: للدكتور عبد الله الكيلاني والدكتوره رولا الحيت، من الأردن؛ فتناول البحثُ الصلةَ بين الانتماء إلى الأمة، ومراحل العمران الإنساني، ونظرة الإسلام إلى تنوع الروابط الاجتماعية، ومحفزات الانتماء إلى المجتمع والأمة، وقد نبه البحث إلى أهمية بناء المؤسسات التي تمثل المجتمع، ليكون الانتماء فاعلاً.

وتحدث الدكتور عبد القادر عبد العالي، من الجزائر، عن "أزمة الانتماء على ضوء مقاصد الشريعة والنظريات الاجتماعية والسياسية"، فرأى ضرورة وجود نظرية معيارية تحدد ما ينبغي أن تكون عليه الانتماءات وكيف تتكامل، وهذا ما تحقق في الاقتراب المقاصدي، ومن خلال سعي الشريعة إلى حفظ مقومات الانتماء عند الإنسان، وتوسيع دوائره، وتهذيبه من عيوب التعصب والشعوبية والقبلية. أما الدكتور منذر زيتون، من الأردن، فجاء بحثه "عن الحرمان من حقوق المواطنة أو الانتقاص منها وأثره على الانتماء"؛ فبيّن طبيعة العلاقة بين المواطنة والانتماء، وأن كلاً منها يتأثر بالآخر، وأن الانتقاص من حقوق المواطن يعني حدوث المشاكل النفسية والاجتماعية، ويؤدي إلى إنتاج الفرد اللامنتمي.

وختمت الجلسة ببحث للأستاذ إبراهيم غرايبة، من الأردن، عن "قيم الانتماء عند أهل الحرف والمهن والوظائف العامة". وقد حاول البحث أن يستوعب قيم الانتماء في هذا المجال في محاور أربعة: المنظومة الأخلاقية العامة المنظمة لسلوك الجماعات

والمجتمعات العربية والإسلامية وقيمها في الانتماء، والمنظومة الثقافية العامة للمجتمعات والطبقات الوسطى، وقيم الانتماء في الطبقة الوسطى والمدن والتمدن، وقيم الانتماء الإسلامية المتصلة بأسلوب الحياة والسلوك الاجتماعي العام للمدن وأهلها.

أما الجلسة الثانية، التي ترأسها الأستاذ الدكتور محمد المجالي؛ عميد كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، فعرضت فيها ثلاثة بحوث، أولها للدكتور حسان عبد الله حسان، من مصر، وهي بعنوان: "المذهبية والأمة من التأزم إلى محاولات التقارب؛ دراسة تحليلية نقدية لمجلة رسالة الإسلام"؛ فتناول البحثُ التصورَ الفكري للأزمة المذهبية، ومنهجية الإصلاح المذهبي، وقضايا الإصلاح المذهبي كما تضمنتها مجلة رسالة الإسلام، ودور المجلة في تأسيس الوعي التقريبي في المشهد الإسلامي، وختمت بنظرة نقدية للمضامين التقريبية للمجلة.

وعرض الدكتور إحسان سمارة، من الأردن، بحثاً بعنوان: "مفهوم الأمة الإسلامية ومقوماتها في هدي المصطفى صلى الله عليه وسلم"، ناقش فيه مفهوم الأمة الإسلامية، من خلال تحليل بنود وثيقة المدينة، وجرى التركيز على بيان الفرق بين الرابطة الأمّتية الإسلامية وغيرها من الروابط، وتم عرض مقومات الأمة الإسلامية بالاتساق مع ما جاء في الكتاب والسنة.

وختمت الجلسة بورقة للأستاذة شفاء الفقيه، من الأردن، بعنوان: "قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودورها في تعميق مفاهيم الانتماء إلى المجتمع والأمة". عالجت فيها أثر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تعزيز مفاهيم الانتماء، وفي تعزيز الإيجابية والغيرة والإحساس بالمسؤولية في نفوس الأفراد، من خلال سعي الفرد إلى إصلاح مجتمعه.

واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية تضمنت كلمة المعهد، وكلمة الجامعة، وكلمة المشاركين، وتحدث نيابة عنهم الأستاذ الدكتور زكريا سليمان بيومي. ثم تلا الدكتور رائد عكاشة المستشار الأكاديمي للمعهد البيان الختامي، الذي تضمن التوصيات الآتية:

١. دعوة المؤسسات الأكاديمية والبحثية ومؤسسات المجتمع المدني، إلى نشر ثقافة الانتماء إلى المجتمع والأمة وأدبياتها، من خلال المناهج التربوية والتعليمية والبرامج الإعلامية.

٢. القيام ببحوث علمية جماعية تعتمد تكامل الخبرات وتبادلها، وتعميق الجهود المعرفية لدراسة ظواهر الانتماء والعوامل المؤثرة فيها، وتدريب الأطر التكوينية لتطوير القدرات البحثية في قضايا الانتماء إلى المجتمع والأمة.

٣. التأكيد على التداخل والتكامل بين دوائر الانتماء إلى المجتمع والأمة، بما يوسع آفاق الفكر ويقيم جسور الثقة، ويعزز القواسم المشتركة بين فئات المجتمع والأمة.

٤. طباعة أعمال المؤتمر في كتاب يفيد منه طلبة العلم والمؤسسات الأكاديمية والبحثية، وذلك بعد إدخال الباحثين للملاحظات التي أبداها المعقبون والمتداخلون.

مؤتمر السيرة النبوية ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة

عمّان، ٢٨ – ٢٩ ربيع ثاني ١٤٣٢هـ / ٢ –٣ نيسان (أبريل) ٢٠١١م

مكتب الأردن

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن بالتعاون مع جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، مؤتمراً علمياً دولياً بعنوان "السيرة النبوية ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة"، وذلك يومي السبت والأحد ٢٨-٢٩ ربيع الثاني ١٤٣٢هـ الموافق ٢-٣ نيسان (أبريل)٢٠١١م.

وهدف المؤتمر إلى التأكيد على أهمية السيرة النبوية في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة، وتشخيص المشكلات التي تعاني منها أدبيات السيرة النبوية وطرق عرضها، وبيان المنهج الذي اتبعه الرسول صلى الله عليه وسلم في بناء شخصية الصحابة، وتوظيف ذلك المنهج في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة من خلال البرامج والمشروعات.

وشارك في المؤتمر واحد وعشرون باحثاً، يمثلون خمس دول هي: الأردن والكويت والعراق والسعودية والسودان.

وقد تحدث في الجلسة الافتتاحية الدكتور رائد عكاشة المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي ركزّ على أهمية المؤتمرات النوعية في تمثّل الوعي اليقظ، وأنَّ الحديث عن السيرة ليس استجابة لمثال في الماضي أو تحقيقاً لأمل في المستقبل فقط، بل هو ضرورة حياتيه ووجودية للمسلم. ورأى أن النقد البنّاء لا يكتفي بإلقاء الضوء على مواطن الخلل، وإنما يسعى إلى طرح حلول جدية تؤدي إلى تطوير عملي للواقع. وأوضح الدكتور فتحي حسن ملكاوي؛ المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي على فكرة المؤتمر وأهدافه والحاجة إلى تأكيد أهمية السيرة النبوية، بوصفها

قراءةً تطبيقية للقرآن الكريم، وتجسيداً عملياً لأحكامه وتوجيهاته، فهي من أجل ذلك قادرةٌ على الإسهام في بناء الشخصية الإسلامية في كل عصر. ورأى أنه لا بدّ من تشخيص المشكلات التي تعاني منها أدبيات السيرة النبوية وطرق عرضها، ومناهج التعامل معها، ولا بدّ من معالجة هذه المشكلات عن طريق البرامج المناسبة في كل ميدان من ميادين الإصلاح. ورأى الأستاذ الدكتور سلطان العكايلة، رئيس جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، أنَّ السيرة النبوية تشكل مصدراً أساسياً من مصادر البناء الثقافي الإسلامي، وتستمد هذه الأهمية من كونها سجلاً للأحداث والأخبار التي تروى عن أشرف الخلق منذ ولادته وحتى وفاته صلى الله عليه وسلم، ولكنها الآن مُغيّبة عن أن تؤدي دورها في البناء الحضاري، وذلك بسبب غياب التطبيق. وركّز ضيف شريف المؤتمر الدكتور محمود النادي عبيدات، أستاذ الحديث الشريف غير المتفرغ في الجامعة الأردنية، على أهمية اتّباع السيرة والسنة النبوية في الأقوال والأفعال، لتغدو عاملاً جوهرياً في تأسيس الشخصية الإسلامية وتشكيلها، وضَرَب أمثلة متعددة من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم تجسّد منهجه في صوغ الشخصية الإسلامية.

وتواصلت أعمال اليوم الأول (السبت ٢ أبريل) في ثلاث جلسات عمل؛ إذ ترأس الدكتور فتحي ملكاوي الجلسة الأولى، التي قدمت فيها أربعة بحوث. تحدث فيها كل من الدكتوره نماء البنا، من الجامعة الأردنية؛ فتطرقت إلى الجدلية القائمة "بين السنة والسيرة"، واقترحت ضرورة بناء رؤية جديدة للسيرة النبوية عن طريق إعادة كتابة السيرة النبوية من مصادرها بنظرة حديثية أو بعيون المحدثين، من خلال منهجهم في رواية روايات المغازي والتفسير، لا من خلال منهجهم في رواية أحاديث الأحكام، وتنقية كتب السيرة مما علق بها من مرويات موضوعة أو متروكة أو الإسرائيليات.

أما الدكتور مشعل الحداري، من جامعة الكويت، فقد تحدث عن "الأساليب النبوية في إدارة الخلاف"، بوصفها ضرورة ملحة في علم الإدارة الحديثة. ورأى أنه لا

بدّ من الاستفادة من البعد الديني القيمي لتفعيل إدارة الخلاف، واستثمار أثره على الفرد والمجتمع، مما يستدعي معرفة المنهج النبوي في إدارة الخلاف.

وتحدث الأستاذ محمد خليفة صديق، من جامعة القرآن الكريم في السودان، عن "هدي النبي ﷺ في تكوين الرأي العام في السيرة النبوية، وأثر ذلك في تكوين الشخصية الإسلامية المعاصرة"؛ وكشف عن مدى اتساق تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع الرأي العام مع النظريات المعاصرة لهذا العلم، ومعرفة حجم تأثير ذلك التعامل النبوي على تكوين الشخصية المسلمة في ذلك العصر والعصور اللاحقة.

وانتهت الجلسة بورقة الدكتور جمال الخالدي والدكتور ماجد حرب، من جامعة الزيتونة الأردنية، المعنونة بـ: "إدارة الانفعالات الوجدانية لتحقيق مستوى أفضل من العلاقات الاجتماعية، دروس مستقاة من السيرة النبوية". وقد ركّزت الدراسة على أهمية اتّباع المنهج النبوي الشريف في إدارة الذات وضبط انفعالاتها، التي تحقق إيجابية التواصل الاجتماعي في تعامل المنهج الإسلامي مع النفس البشرية، بما يحسن التصرف مع باقي مخلوقات الكون.

وفي الجلسة الثانية، التي ترأسها الأستاذ الدكتور محمد عقلة الإبراهيم؛ عميد كلية الشريعة في جامعة اليرموك/الأردن، تحدث فيها الدكتور هاني عبد الله الجبير، من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، عن "استشراف المستقبل في ضوء السيرة النبوية"؛ فأبرز عناية الإسلام بقضايا المستقبل وتجاوز الدنيا لما بعدها. وتطرق إلى تجليات الشمائل النبوية في مجال استشراف المستقبل. وتحدث الدكتور أحمد غالب الخطيب، من دائرة الإفتاء في الأردن، عن "مقاصد سفارة النبي ﷺ" في تحقيق مبدأ التعايش بين الدولة الإسلامية مع غيرها، مبرزاً طبيعة الخطاب النبوي مع الآخر من الجانبين الديني والسياسي.

وعرض الدكتور سعيد بواعنة، من جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، "ملامح المنهج النبوي في بناء الشخصية العسكرية" من حيث الجانب النفسي والبدني والقيادي للفرد المسلم، وذلك في ضوء ما ثبت وصح من أحداث السيرة النبوية الشريفة، على نحو يسهم في زيادة أواصر الترابط بين ما جرى لصاحب السيرة، وأصحابه وأتباعه، بصورة تجعل من السيرة خارطة حياة حقيقية للأمة في كل شؤونها.

أما الجلسة الثالثة، التي ترأسها الأستاذ الدكتور أمين القضاة؛ أستاذ الحديث الشريف في الجامعة الأردنية، فقد بُدئت بورقة للدكتور محمد دوجان العموش، من جامعة آل البيت في الأردن، عن" حياة الرسول ﷺ الأسرية"، وكيف يمكن أن تتأسى الأسرة اليوم بمواقف الرسول صلى الله عليه وسلم مع زوجاته وأبنائه وأحفاده، لتتفادى الأسرة ما يواجهها من خلافات وخصومات ونزاعات تؤدي إلى انهيار هذا الكيان الأساسي في المجتمع.

وكشف الدكتور محمد مصلح الزعبي، من جامعة آل البيت في الأردن، عن "الجانب العاطفي في حياة النبي ﷺ الزوجية"؛ وذكر أن السيرة النبوية تتضمن أنموذجاً للعلاقة الزوجية السليمة التي تقوم على المحبة والمودة والتسامح. ورأى أن إحداث التوازن بين العقل والعاطفة يؤدي إلى ضبط الانفعالات النفسية بما يحقق السعادة في الحياة الزوجية. ثم تحدث الدكتور شاكر العاروري، من وزارة الأوقاف في الأردن، عن "شخصية النبي ﷺ الأسرية"؛ وأوضح كيف أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم أقام في بيته وآله نموذجاً للأسرة المثالية في تهذيب العقل والنفس والسلوك، مما جعل ثمار شخصيته ظاهرة في الأسرة والمجتمع.

وانتهت الجلسة بورقة الدكتور صلاح الدين الراوي، من جامعة الأنبار في العراق، وهي عن "المنهج النبوي في الاستشارة من خلال السيرة النبوية"، فقد أكّد على مبدأ الاستشارة في النظام الإسلامي، الذي اتّبعه الرسول ﷺ، وبين كيف أن هذا المبدأ

هو طريق إلى وحدة الأمة ووحدة المشاعر وقوة المشاركة في تحقيق التوجهات الجماعية، من خلال تبادل الرأي الأرجح، والبديل الأمثل، والاختيار الأنسب والأفضل، من بين عدة خيارات وآراء مطروحة في القضية الواحدة.

وبدأت جلسات اليوم الثاني (الأحد ٣ أبريل) بجلسة ترأسها الأستاذ الدكتور محمد القضاة؛ عميد كلية الشريعة في الجامعة الأردنية. وجاء البحث الأول بعنوان: "الشمائل النبوية دراسة قرآنية: الحكمة نموذجاً" للدكتور أحمد البشايرة، من جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن؛ إذ تناول البحثُ تجليات الحكمة في المواقف النبوية: في مسار الدعوة إلى الله تعالى، وفي حياته العسكرية، وفي معالجة المكائد والفتن التي يلقيها الأعداء، وفي معالجة النفوس بتعليمها وتهذيبها واستئصال المرض منها، وفي الحياة الاجتماعية.

ثم تحدث الدكتور يحيى زكريا معابدة، من جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، عن "الرعاية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وإعداده للرسالة ودوره في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة"، فأكّد البحث على الرعاية الربانية بصورة شمولية منذ اللحظة الأولى لولادة النبي صلى الله عليه وسلم وهيّأ له من الأمور بما يؤهل شخصيته لتحمل أعباء الدعوة قبل أن يبعث. ورأى الباحث بأن هذه الرعاية لها دور في بناء شخصية المسلم نفسياً وتربوياً.

وختمت الجلسة ببحث للدكتور عامر الملاحمة، من جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، عن "محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة والأنجيل"؛ فجاء البحث دراسة تحليلية للبشارات الواردة في التوارة ومواقف اليهود منها، وكذلك الأناجيل ومواقف النصارى منها، مع بيان أثر هذه البشارات على أهل الكتاب وبناء الشخصية الإسلامية، لا سيما في المجال السلوكي والأخلاقي.

أما الجلسة الثانية، التي ترأسها الأستاذ الدكتور محمد المجالي؛ عميد البحث العلمي في الجامعة الأردنية، فعرضت فيها ثلاثة بحوث، أولها للأستاذ الدكتور محمد عيد الصاحب، من الجامعة الأردنية، وهي بعنوان: "هدي النبي صلى الله عليه وسلم في رعاية الأطفال وبناء شخصيتهم" فتناول الباحث التشريعات والسنن التي أطلقها النبي صلى الله عليه وسلم كونها إرشادات وتوجيهات تؤمِّن للطفل الرعاية الكاملة، وأثر الرعاية النبوية في بناء شخصية الطفل، ودورها في معالجة الانحراف والانجراف في متاهات الفسق والفجور والمعاناة نفسياً واجتماعياً واقتصادياً.

وعرض الدكتور ياسين علي المقوسي، من جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، بحثاً بعنوان: "المضامين التربوية والاجتماعية لرعاية الأسرة والمتضمنة في السيرة النبوية المطهرة: دراسة تحليلية"، طالب فيها بدراسة السيرة دراسة استراتيجية في مختلف الحالات الاجتماعية والتربوية والعلمية والإدارية والسياسية والاقتصادية والحركية والأمنية والثقافية، وربط السيرة بحاضر الأمة وواقعها المعاصر، لتكون المرشد والضابط للعلاقات الزوجية للمسلمين.

وختمت الجلسة بورقة للدكتور علي إبراهيم عجين، من جامعة آل البيت في الأردن، بعنوان: "دور السيرة النبوية في بناء الشخصية الإبداعية". وقد أثار الباحث تساؤلات حول النماذج الإبداعية في السيرة النبوية، وما هي الوسائل النبوية المتبعة في تحفيز التفكير الإبداعي، مع بيان التأصيل الإسلامي "للإبداع" وإبراز دور السيرة النبوية في تكوين الشخصية الإسلامية الإبداعية المعاصرة.

وفي الجلسة الثالثة والأخيرة التي ترأسها الأستاذ الدكتور محمد عيد الصاحب، أستاذ الحديث الشريف وعلومه في الجامعة الأردنية، عرضت فيها ثلاثة أبحاث، أولها للأستاذ الدكتور سلطان العكايلة، من الجامعة الأردنية، تحت عنوان "مدخل لدراسة السيرة النبوية"، بيّن فيها فضل بعض المناهج في كتابة السيرة النبوية، ثم نبّه إلى خطورة

مناهج المستشرقين في تناول السيرة النبوية، واستعرض بعض النماذج التي توضح شروط الفهم الجاد لهذه السيرة.

ثم تحدثت الدكتوره دعاء فينو، الباحثة في الخطاب الشرعي حول المرأة، من الأردن، عن "السيرة النبوية وقضايا التوثيق وأثرها على تشكيل صورة المسلم المعاصر: نماذج تطبيقية"؛ فنظرت الباحثة بعين النقد لمنهجية توثيق السيرة المتداولة في الكتب وآليتها، وأثر ذلك التوثيق على ركون المسلم المعاصر إليها. واختارت بعض النماذج من روايات أحداث السيرة ذات الأثر، التي خضعت للدراسة والنقد، وتتبعتها في كتب السيرة المعتمدة، ثم عرضتها على صحيحي البخاري ومسلم، وناقشت الفروق التي تحملها وجوداً وعدماً، وأثر ذلك في تعامل المسلم المعاصر معها في استنباط مواضع العبرة وتمثلها.

وفي ختام الجلسة استعرض الدكتور أمجد علي سعادة، من الجامعة الأردنية، بحثه المعنون بـ: "المدارسة التطبيقية أنموذجاً عملياً لتدريس السيرة النبوية". وقد سطّر فيها الباحث تجربة عملية لتدريس السيرة النبوية لفئة كانت غالباً ما تدّرس السيرة النبوية لها بصبغتها التاريخية تبركاً وإعظاماً لصاحبها صلى الله عليه وسلم، أضاف البحث عليها مقصداً مهماً من خلال التطبيق على الواقع ومعالجة المشكلات في تعليم السيرة النبوية في المؤسسات التعليمية والتربوية، وطبيعة البرامج والمناهج والكتب المستعملة فيها.

واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية وتوصيات تضمنت كلمات كل من: الدكتور سلطان العكايلة رئيس جمعية الحديث، والدكتور فتحي ملكاوي المدير الأقليمي للمعهد، والدكتور محمود النادي عبيدات ضيف شرف المؤتمر. ثم تلا الدكتور رائد عكاشة المستشار الأكاديمي للمعهد البيان الختامي، الذي تضمن عدداً من التوصيات منها:

١. دعوة المؤسسات الأكاديمية والبحثية ومؤسسات المجتمع المدني إلى نشر الوعي بأهمية السيرة النبوية في بناء الشخصية الإسلامية بين أفراد المجتمع، ضمن أعمال ومشاريع جماعية تتكامل فيها الجهود المعرفية.

٢. إيلاء الجانب التطبيقي أهمية كبيرة في التعامل مع السيرة النبوية، من خلال المناهج التربوية والتعليمية والبرامج الإعلامية والدورات التكوينية والتدريبية.

٣. الإفادة من العلوم الاجتماعية والإنسانية في مناهج عرض السيرة النبوية، من خلال التعاون المثمر بين أصحاب العلم الشرعي والعلماء المتخصصين في العلوم المعاصرة.

٤. الدعوة إلى تطوير مساق دراسي جامعي بعنوان السيرة النبوية وبناء الشخصية، يكون متطلباً إجبارياً لطلبة الجامعات.

٥. طباعة أعمال المؤتمر في كتاب يفيد منه طلبة العلم والمؤسسات الأكاديمية والبحثية. وذلك بعد الاستفادة من المناقشات التي جرت في جلسات المؤتمر.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **اليقيني والظني من الأخبار؛ سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعري والمحدثين**، حاتم بن عارف العوني، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م، ١٤٢ صفحة.

إنَّ من أكثر سجالات الفكر الشرعي على مرّ القرون الإسلامية شيوعاً وتشعُّباً وطولاً: مسائل الاحتجاج بالأخبار؛ لأنَّها متعلّقة بالمصدر الثاني من مصادر التشريع، وهو السُّنة النبويّة المشرّفة. وعلى كثرة ما كُتب في علوم السُّنة من مصنفات فإنّ مجال البحث والتنقيب عن أسرار علومها ما زال قائماً. ومن المسائل المتعلّقة بالأخبار، التي شغلت المنهج الحديثي والفكر الأصولي والبحث الكلامي قضايا القطعي والظني في السنّة النبوية، وأقسام السنة باعتبارهما، وطريقة تمييز الخبر بأحدهما عن الآخر، حتى غدت هذه المسألة مثار معارك علمية، ما زالت تؤثر في الساحة الشرعية أعظمَ الأثر وأعمقه. يسلط الكتاب الضوء على مواقف الاتفاق والافتراق بين منهج الإمام "أبي حسن الأشعري"، ومنهج المحدّثين في التفريق بين اليقيني والظني من الأخبار، وفي منهجهم في الاحتجاج بهما، وذلك بالرجوع إلى أصول تلك السجالات العلمية، وبيان ما إذا كان أبو الحسن الأشعري نقطةَ تحوّلٍ فيها، أو أنّه كان امتداداً لمنهج المحدثين قبله.

٢. **الخطاب الأشعري؛ مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، سعيد بن سعيد العلوي، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٠م، ٣١١ صفحة.

أصل الكتاب رسالة دكتوراه، قدمها المؤلف، وهو الأمين العام المساعد لمركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، ويسعى المؤلف إلى الكشف عن الآليّات المعرفية التي تحكم الخطاب الأشعري في عصره

الكلاسيكي. ويسهم بالدرجة الأولى في دراسة الثقافة العربية الإسلامية في دائرة الفكر السنّي، في العصر الوسيط الإسلامي وفي زمان مرجعي معلوم. كما يسعى إلى التعرف على التراث العربي الإسلامي من خلال جوانب الغنى والقوة أولاً، وجوانب الضعف والقصور ثانياً. ولا يتوخّى الكتاب التقويم وإصدار الأحكام، والمفاضلة بين رأي وآخر، أو الانتصار لمذهب على آخر، وإنما يسلك سبيل المواكبة بالرصد والتسجيل وتدوين ما يلزم من الملاحظات، بهدف الوقوف، في خطاب الأشاعرة، عند الثابت والقارّ، والوقوع على الكلّي والمشترك في أقوالهم. وبما أن تعيين سبيل هذا المنهج يحتاج إلى مزيد بيان، وخطته تستدعي مزيد توضيح، يبادر المؤلف فيشرح، ما يقصده في هذا القول بمعاني: العصر الكلاسيكي ومغزاه، والفكر السُنّي، ثم الخطاب وكيفية تحليله.

٣. **الوسطية في السُّنة النبوية**، عقيلة حسين، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١١م، ٢٩٨ صفحة.

المؤلفة هي أستاذة في كلية أصول الدين في جامعة الجزائر. مع ازدياد الحديث عن الوسطية في الإسلام، في وقتنا الحالي، وما يدور حولها من جدل مثير بين العلماء والباحثين، من مختلف المدارس والاتجاهات الفكرية، وجدت المؤلفة ضرورة البحث في مفهوم "الوسطية" من حيث المصطلح، ودراسة أسسها ومجالاتها. ولتحقيق ذلك، تبرز أهمية الرجوع إلى مصادر الشريعة الإسلامية، والسنة النبوية الشريفة، بوصفها المصدر الثاني بعد القرآن الكريم والشارحة له، ومن هنا تحدد موضوع هذا البحث بتناوله تحديد مفهوم الوسطية ودلالتها ومجالاتها وآثارها من خلال السُّنة.

٤. **مقالات في المرأة المسلمة والمرأة في الغرب**، صلاح عبد الرزاق، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٠م، ١٤٤ صفحة.

المرأة في الإسلام؛ عنوانٌ يحتلّ مكانة ومساحة لا يستهان بها في الفكر الإنساني، وفي النقاشات اليومية بين المثقفين والسياسيين، أو وسائل الإعلام الغربية والعربية، وغيرها. وتتخذ وسائل الإعلام الغربية، وقسم من العلمانيين، ومنظمات تحرير المرأة في

الدول العربية والإسلامية، من أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية، وسيلة للهجوم على الإسلام، بحجة أن الإسلام يقمع المرأة ويضطهدها، ويمنع تكاملها الروحي والنفسي والعقلي والفكري والعلمي. يتضمن الكتاب مجموعة من الأفكار والآراء والتفسيرات المتعلقة بشؤون المرأة في الشريعة الإسلامية، فضلاً عن متابعات لقوانين الأحوال الشخصية وقضايا فقهية واجتماعية. ومن الأمثلة على مقالات الكتاب نذكر العناوين الآتية: تولي المرأة السلطة في الإسلام، المرأة والقضاء، المرأة والاجتهاد، تعديل قوانين الأحوال الشخصية :ضرورة أم موضة؟ التحفظات الغربية على اتفاقيات حقوق الإنسان.

٥. **الإسلام والمرأة**، سعيد الأفغاني، دمشق: دار البشائر للطباعة والنشر، ٢٠١٠م، ١٤٤ صفحة.

الكتاب مدخلٌ لدراسة تاريخ المرأة في الإسلام منذ عصر البعثة وحتى اليوم. وهو أساس وتمهيد لكل دراسة عن المرأة العربية خاصة والمسلمة عامة، جعل المؤلف كتابه في بابين: الأول في (المرأة العربية في نشأة الإسلام)، والثاني في الطبقة المختارة من النساء، وهي: أمهات المؤمنين. وعَنِي المؤلف ببيان الشخصية الحقوقية للمرأة في المجتمع الإسلامي وأكثر من الشواهد والوقائع والنصوص لتكون الأحكام برهانية لا خطابية.

٦. **النساء العربيات في العشرينيات حضوراً وهوية**، مجموعة من الباحثين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م، ٥٧٤ صفحة.

يُشكل عقد العشرينيات من القرن المنصرم مرحلة ذات طابع استثنائي في التاريخ العربي الحديث عامة، وتاريخ النساء العربيات خاصة. ورغم الأهمية المفصلية لتلك المرحلة فإنَّ دراستها بصورة وافية تأخرت زمنياً. يتضمن هذا الكتاب أعمال مؤتمر علمي مهم عقده "تجمع الباحثات اللبنانيات" لبحث تلك المرحلة، التي كانت مرحلة تأسيس للوعي الوطني، ووعي المرأة بقضيتها الاجتماعية. وتبين الدراسات المنشورة في هذا الكتاب أنَّ الحداثة الغربية لم تكن دائماً في صالح النساء، وأن وضع النساء ازداد

سوءاً في ظل الاستعمار الأوروبي، وبعد تشكُّل نظام الدولة الحديثة ووضع دساتيرها تحت تأثير الرعاية الأجنبية، كما أظهرت هذه الدراسات صورة جديدة للمرأة العربية، تفيد انتماءهن العضوي إلى مجتمعاتهن، وسعيهن الدؤوب إلى التحرر السياسي والاجتماعي وتحديث السلوكيات والأفكار.

7. *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations,* Massimo Campanini, USA: Routledge; 1 edition, 2010, 160 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**القرآن: التفسيرات الإسلامية الحديثة**". يقدم "ماسيمو كامبانيني" أستاذ تاريخ البلاد العربية في جامعة نابولي- إيطاليا، عرضاً للكيفيات التي قرأ بها المسلمون القرآن الكريم في القرنين العشرين والواحد والعشرين، بما فيها القراءة السلفية، وقراءة حركات التنوير الإسلامية، ومقارنة التفسيرات التقليدية بما يسمى بالتفسيرات العلمية. كما يستكشف المؤلف الأفكار (الراديكالية) لسيد قطب وأتباعه، وهم جزء مهم مما عرف بالإسلام السياسي، إلى جانب استكشافه لفكرة التأويل في علم اللاهوت التحرري، من خلال أعمال فريد إسحاق، وأمينة ودود. يُعدّ الكتاب مرجعاً مهماً لطلبة مساقات تفسير القرآن، وللمهتمين بمعرفة فهم المسلمين للقرآن في العصر الحديث. وهو يتألف من مقدمة وأربعة فصول: هي الشروحات القرآنية السلفية والتقليدية والعلمية، ودراسة القرآن بوصفه نصاً أدبياً، والتفسيرات (الراديكالية) للقرآن: سيد قطب، والقرآن وتأويلات الحرية.

8. *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview (Culture and Civilization in the Middle East),* Damian Howard, USA: Routledge, 2011, 240 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**أن تكون إنساناً في الإسلام: أثر رؤية العالم التطورية**". من النادر نسبياً التعامل مع الأنثروبولوجيا الإسلامية بوصفها مجالاً يتطلب اهتماماً خاصاً، على الرغم من الجدل المعاصر الدائر حول التحديث في الإسلام. فتقبله لحقوق الإنسان، والديمقراطية، خلق افتراضات ضمنية حول الطريقة التي يتصور بها المسلمون الإنسان، الأمر الذي دفع "داميان هوارد"، القس اليسوعي الإنجليزي،

والمحاضر في اللاهوت في جامعة لندن، إلى محاولة استكشاف، أثر انتشار نظرية التطور على معتقدات المسلمين المعاصرين، فيما يخص هوية الإنسان وقدراته ومصيره، وذلك من خلال استطلاعه لعدد من فروع الفكر الإسلامي. يرى "هوارد" أن ردود فعل المسلمين على الأزمة الدينية التي قدمتها رؤية العالم التطورية، قد ظهرت في أربعة أشكال مختلفة، اختلطت فيها الأفكار التقليدية بالمعاصرة. ويقوم المؤلف بتقويم محتوى هذه الأشكال الأربعة وتأثيرها، ومدى نجاحها، متسائلاً كيف يمكن للمسلمين المضي قدماً لمعالجة التحديات العميقة، التي فرضتها النظرية التطورية في إعادة بناء فكرهم الديني؟ مقارناً بالتطورات التي حصلت في المسيحية، للمساعدة في تعزيز التفاهم بين أبناء الديانتين. يتألف الكتاب من مقدمة وأربعة فصول تحمل العناوين الآتية: "التطور، والإنساني، والفكر الإسلامي"، "بيرجسون والمسلمين"، "تحدي الإطار الجوهري"، "أسلمة العلوم".

9. *The Relationship of Philosophy to Religion Today*, Paolo Diego Bubbio and Philip Andrew Quadrio, UK- Cambridge Scholars Publishing; New edition, 2011, 240 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**علاقة الفلسفة بالدين اليوم**". محررا الكتاب هما: "باولو دييجو بوبيو" فيلسوف إيطالي يعمل حالياً في جامعة سدني في أستراليا، و"فيليب كوادريو" فيلسوف يقطن في سدني، وصاحب كتاب: "السياسة والدين في القرن الجديد". تتمثل علاقة الفلسفة بالدين، في يومنا الحاضر، في مجموعة من النصوص التي ألفها فلاسفة مهتمون بفلسفة الدين المعاصرة، من ناحية مزاياها وحدودها. وحاول كتاب الفصول أن يقدموا رؤاهم حول القضايا المختصة بعلاقة الفلسفة بالدين، في عصرنا الحالي، دون تفضيل أي توجه فلسفي أو ديني. يتضمن الكتاب ثمانية فصول هي: "فلسفة الدين في عصر علماني"، "الفلسفة والالتزام الديني"، "الإيمان يتماشى مع العقل: نقد محاضرة البابا بندكت السادس عشر في ريجنسبرغ"، "التأمل: ما بعد وما وراءه"، "الإلحاد الجديد مقابل الوطنية المسيحية"، "الإلحاد الجديد، والإلحاد القديم وعقلانية المعتقدات الدينية"، "المسوغات الدينية في الحوار السياسي:

جيفري ستوت وتقاليد الديمقراطية"، "الهوية الدينية وإنكار الغيرية: التعددية ومشكلة الإقصائية".

10. *Early Islamic Theology: the Mu`tazilites and Al-ash`ari: Texts and Studies on the Development and History of Kalam (*Variorum Collected Studies Series), Richard M. Frank (Author), Dimitri Gutas (Editor), UK: Ashgate Variorum, 2007, 400 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**علم الكلام الإسلامي المبكر: المعتزلة والأشعرية: نصوص ودراسات حول تطور وتاريخ علم الكلام**". وهو المجلد الثاني من ثلاثة مجلدات أُعيد فيها طباعة مجموعة من الأوراق لـ"ريتشارد فرانك"، الأستاذ المتفرّغ في قسم اللّغات الساميّة والمصرية والآداب، في الجامعة الكاثوليكية في الولايات المتحدة الأمريكية. قُدمت فيه مجموعة من أوراقه البحثية، نُشر بعضها في عدد من المجلات التي يصعب تتبعها، حول علم الكلام المبكر عند المعتزلة، وتطور الفكر عند الأشعري. يتضمن الكتاب تسعة فصول تحمل العناوين الآتية: "ميتافيزيقا المخلوق وفقاً لأبي الهذيل العلاف: دراسة فلسفية لعلم الكلام الأقدم"، "الصفات الإلهية وفقاً لتعاليم أبي الهذيل العلاف"، "عدة افتراضات أساسية لمدرسة البصرة المعتزلية"، "المعدوم والموجود والممكن عند أبي هاشم وأتباعه"، "نظرية الأحوال عند أبي هشام: بنيتها ووظيفتها"، "عناصر في تطوير تعاليم الأشعري"، "بنية السببية عند الأشعري: تحليل لكتاب اللُّمع"، "مفهوم الطبيعة عند الأشاعرة، ودور الاستدلال التأملي في اللاهوت"، "كتاب الحث على البحث للأشعري: نصه وترجمته".

11. *Hardship and Deliverance in the Islamic Tradition: Mu'tazilism, Theology and Spirituality in the Writings of Al-Tanukhi,* Nouha Khalifa, UK: Tauris Academic Studies, 2010, 304 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**المشقة والخلاص في التقاليد الإسلامية: الاعتزال وعلم الكلام والروحانية في كتابات التنوخي**". كان التنوخي قاضياً من مواليد البصرة، عاش في بغداد خلال القرن العاشر، كتب ثلاثة كتب، جمعت بين الشعر، والقصص، والنوادر، والأحاديث النبوية. يُعدّ هذا الكتاب، مقدمة لأعمال التنوخي

وأفكاره، حددت فيه المؤلفة، نهى خليفة؛ الحاصلة على الدكتوراه في الدراسات الشرقية والأفريقية من جامعة لندن، والمحاضرة في اللغة العربية وآدابها في كلية "بيركيك" بالجامعة ذاتها، الموضوع المركزي(المشقة والخلاص) ضمن نطاق أوسع من حياة التنوخي وما فيها من حب وكرم وترحال. كان التنوخي معنياً بالدرجة الأولى، بالكيفية التي يُمكن للبشر من خلالها، تخفيف المشقة والمعاناة في حياتهم، وتحقيق الخلاص لذلك جاء موضوع المشقة والخلاص أساس الكتاب. اعتقاد التنوخي الراسخ بضرورة الخلاص كان متجذراً في المذهب المعتزلي. ويُعدّ الكتاب شرحاً جيداً للثقافة والتاريخ والفلسفة والفكر الديني لمنطقة "الشرق الأوسط" في القرون الوسطى. يتضمن الكتاب أربعة فصول حملت العناوين الآتية: مصادر التنوخي، الرحلة، الحب، الكرم، إلى جانب المقدمة والخاتمة.

12. *Isma'ili Modern: Globalization and Identity in a Muslim Community*, Jonah Steinberg, The University of North Carolina Press, 2011, 256 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الإسماعيلي المعاصر: العولمة والهوية في مجتمع مسلم**". يُمثّل الإسماعيليون طائفة كبيرة من المسلمين الشيعة، ويشكّلون في تنظيمهم الاجتماعي المنفتح، مجتمعاً مثيراً للاهتمام. يقوم "جون ستنبرغ"، أستاذ مساعد في الأنثروبولوجيا في جامعة "فيرمونتن"/الولايات المتحدة، في كتابه بدراسة أتباع الفرقة الإسماعيلية وتطور هياكلهم العالمية المميزة والمنتشرة جغرافياً، ونظرياتهم في المواطنة- العابرة للحدود، والعولمة، من خلال دراسة إثنوجرافية في مناطق الهيمالايا في قازاغستان وباكستان، وكذلك في أوروبا. ويلقي نظرة خاصة، على المنظمات الإسماعيلية العالمية في أوروبا، بقيادة الإمام الأمير كريم آغا خان ذي الشخصية الكارزمية. ويناقش المؤلف قُدرة هذه الشبكة، المعقدة للغاية، في إبراز نوع جديد من الهوية المشتركة، والمواطنة، ويُلاحَظ الطريقة التي يُقدِّم بها الإسماعيليون أنفسهم، خلافاً للصفات المشتركة التي تبرزها وسائل الإعلام عن الإسلام والمسلمين.

13. *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam Al-din Al-nisaburi,* Robert G. Morrison, Routledge; 2011, 312 pages.

عنوان الكتاب باللّغة الإنجليزية: "**الإسلام والعلم: الأعمال الفكرية لنظام الدين النيسابوري**". يمثل الكتاب أول دراسة مهمة، باللّغة الإنجليزية، لأعمال نظام الدين النيسابوري (١٢٧٠-١٣٣٠). يرى المؤلف علاقة العلم والإسلام، تتمثل في ميتافيزيقية علوم النيسابوري، والنصوص التي وضعها في شروحاته للقرآن الكريم، وفي غيرها من الكتابات غير العلمية. ويقول إنّ النيسابوري بدأ ممارسة مهنته العلمية، بإدخاله العلوم الأساسية إلى المدارس الدينية، وأنّه وجد تشابها منهجياً بين علم الفلك النظري والفقه الإسلامي. وتوصل مؤلف الكتاب وهو أستاذ مساعد في الديانات في كلية "وايت مان" في الولايات المتحدة الأمريكية، إلى أن النيسابوري يرى أنَّ العلم يقدم تذوقاً للمعرفة الإلهية، إلا أن دراسة العلوم والفلسفة الطبيعية وحدها لا تقود إلى الاتحاد الروحي مع الله؛ فالممارسة الصوفية والنظرية الصوفية هي الوحيدة القادرة على تحقيق ذلك. يتألف الكتاب من سبعة فصول هي: إعادة النظر في التعليم المبكر، الفكر العلمي المبكر، الفكر الديني المبكر عند النيسابوري، المحركات المحفّزة لعلم التنجيم، الفكر العلمي اللاحق للنيسابوري، أثر العلم على الفكر الديني النيسابوري، وحدود هذا التأثير.

14. *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason,* John Walbridge, Cambridge University Press, 2010, 228 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**الله والمنطق في الإسلام: خليفة العقل**". والمؤلف أستاذ لغات وثقافات الشرق الأدنى في جامعة إنديانا، ومؤلف تسعة كتب عن الإسلام والثقافة العربية. يتقصّى المؤلف الدور المركزي للعقل في الحياة الفكرية الإسلامية. فعلى الرغم من وصف الإسلام، على نطاق واسع، أنه نظام معتقدي يستند فقط على الوحي، فإن مؤلف الكتاب، يرى بأن المناهج العقلية، وليست الأصولية، قد وسمت الشريعة الإسلامية، والفلسفة، والتعليم منذ فترة العصور الوسطى، وأن هذه التقاليد الإسلامية العقلانية في العصور الوسطى قوبلت بمعارضة من الحداثيين والأصوليين،

أدّت إلى انهيار عام في الحياة الفكرية الإسلامية التقليدية. ومع ذلك، فإن مصادر هذه التقاليد الإسلامية العلمية، بقيت جزءاً لا يتجزأ من التراث الفكري الإسلامي، وستبقى حيوية بما يكفي لإحيائها. فمستقبل الإسلام، وفق "ولبرج"، مرهون بعودة العقلانية. يتألف الكتاب من ثلاثة أجزاء، تحمل العناوين الآتية: "تشكيل التراث الإسلامي للعقل"، و"المنطق، والتعليم، والشك"، و"سقوط العقلانية الإسلامية ومستقبلها".

15. *Muslim Women of Power: Gender, Politics and Culture in Islam,* Clinton Bennett, London: Continuum, 2010, 256 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**النساء المسلمات في السلطة: النوع الاجتماعي، والسياسة، والثقافة في الإسلام**". المؤلف محرر في موسوعة العالم الجديد، وأستاذ الدراسات الدينية في جامعة نيويورك، وهو يقدم عملاً مثيراً يتضمن تحدياً لتصور واسع الانتشار، ينظر للمرأة المسلمة بأنها مقموعة في مجتمعاتها، إذ يَعرِض الكتاب لخمس نساء تولين مناصب قيادية عليا في أربع دول إسلامية، هن: "بنازير بوتو" في الباكستان، وكل من "خالدة ضياء" و"الشيخة حسينة" في بنغلادش، و"تانسو تشيلر" في تركيا، و"ميجاواتي سوكارنو بوتري" في إندونيسيا. ويطرح أسئلة حول مدى تأثير الخلفية العائلية، والمهارات والصفات الشخصية، في صعودهن إلى السلطة. وعرضت الدراسة دور الثقافة والنوع الاجتماعي في الإسلام، وطبيعة الدولة الإسلامية. تضمن الكتاب مقدمة بعنوان: خمس نساء، أربع دول، إلى جانب ستة عناوين تعرّض أولها لجدل تولي المرأة مناصب القيادة، وخصص بقيتها لعرض نماذج القياديات السابق ذكرهن، واختتم الكتاب بطرح قضية النوع الاجتماعي، والسياسة والثقافة في الإسلام.

16. *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements,* Sherine Hafez, New York: NYU Press, 2011, 208 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**إسلامها: إعادة النظر في الدين والعلمانية في الحركات النسائية الإسلامية**". ترى المؤلفة أنّ النسوة اللواتي يتّخذن من الإسلام أداة

للتغيير على المستويين الفردي والاجتماعي، هن متدينات يعتنقن أيديولوجية تحـــرمهن الكثير من الحريات العصرية، أو نسويات يسعين للتمكين عبر رفض الـــدين، وتـــبني الخطاب العلماني، علماً بأنّ نشاطات المرأة المسلمة المستندة إلى الإسلام تتماشى علـــى أرض الواقع مع المبادئ العلمانية. وتحاول المؤلفة وهي أستاذ مساعد في دراسات المرأة في جامعة كاليفورنيا، ومؤلفة كتاب "شروط التمكين: النشاط الإسلامي النســـائي في القاهرة"، التركيز على النشاطات النسائية الإسلامية في مصر، للتصـــدي للتمثـــيلات المزدوجة للشخصيات الدينية والعلمانية، بالاستناد إلى سنوات من البحث الإثنوجرافي الميداني داخل الحركة النسائية الإسلامية في القاهرة، قامت حافظ خلالهـــا، بتحليـــل الطرق التي تتحدث فيها النساء المشتركات في النشاطات الإسلامية عـــن أنفســـهن، ويعبّرن عن رغباتهن، ويجسّدن الخطابات التي تكون فيها الحدود بين الديني والعلمـــاني غير واضحة.

17. *When Muslim Marriage Fails: Divorce Chronicles and Commentaries,* Suzy Ismail, USA: amana publications; First edition, 2010, 136 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**عندما يفشل زواج المسلم: الطلاق والســـجلات والتفاسير**". تقدم سوزي إسماعيل، الحاصلة على دكتوراه في الاتصال المنظم الـــبين-ثقافي من جامعة "روتجرز"، والمدرسة في قسم الإتصال بجامعة "ديفـــري"/الولايـــات المتحدة، كتاباً مهماً حول انهيار زيجات المسلمين في الغرب، باستخدم نهـــج الســـرد القصصي، ويقدم الكتاب للقارئ نظرة في خمسة نماذج من الزيجات الفاشلة، تعـــرض فيها وجهات نظر كل من الأزواج ثم الزوجات على التوالي، يتبعها تعليقات المؤلفـــة حول أسباب فشل الزواج. ورغم اختلاف كل قصة عن الأخرى، إلا أن الموضـــوع المشترك بينها هو سوء التواصل، وغياب الرؤية المشتركة للحياة. وتتراوح القصص بين أزواج حديثي عهد بالزواج، فشلوا في إدارة المراحل الأولى مـــن الـــزواج، إلى آبـــاء

وأمهات تركوا بعضهم بعد عقود من العلاقة الخالية من مشاعر الحب. كما تطرقت القصص إلى قضايا العنف الأسري، والاختلافات الثقافية، والخيانة الزوجية.

18. *Women Under Islam: Gender, Justice and the Politics of Islamic Law*, by Chris Jones-Pauly and Abir Dajani Tuqan UK: I. B. Tauris, 2011, 232 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**المرأة في ظل الإسلام: النوع الاجتماعي والعدالة، وسياسات الشريعة الإسلامية**". ترى المؤلفتان أنه كثيراً ما يُساء عرض مفهوم "الشريعة الإسلامية"، بوصفه مفهوماً أحادياً متجانساً، بدلاً من عدّه مجموعة من التفسيرات والممارسات المختلفة، وأنه من الضروري تحديد الكيفية التي تعمل بها الشريعة الإسلامية بشكل حقيقي، أساساً لأي تقدّم في نقاش موضوع الشريعة الإسلامية والنوع الاجتماعي. ويستكشف الكتاب الظروف المهيئة لاستدامة التفسيرات الأكثر ليبرالية للشريعة الإسلامية في قضايا النوع الاجتماعي، من خلال دراسة تفسيرات وتواريخ وممارسات مختلفة في بلدان مختلفة. ووجد أن الاستقلال السياسي للمؤسسات القضائية هو العامل الأكثر أهمية من المحافظة (conservativism) النسبية للمجتمع. يتضمن الكتاب أربعة فصول تحمل العناوين الآتية: "تونس: الإصلاح الإسلامي المثالي"، "مصر: الإصلاح المحافظ المتزايد"، "باكستان: الحداثة الأرثوذكسية"، "جنوب أفريقيا: الطعون الدستورية للشريعة الإسلامية".

19. *Citizenship, Faith, and Feminism: Jewish and Muslim Women Reclaim Their Rights* Jan Feldman, USA: Brandeis, 2011, 256 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**المواطنة، والإيمان والنسوية: النساء اليهوديات والمسلمات يستعدن حقوقهن**". تعيش النساء المتدينات في الديمقراطيات اللّيبرالية حالة من "المواطنة المزدوجة"، نتيجة تناقض انتماء هؤلاء النسوة إلى مجتمع مدني، ومجتمع

ديني في الوقت ذاته؛ فالمجتمع المدني يمنحهن الضمانات الدستورية، والحقوق المتساوية، بوصفهن مواطنات بغض النظر عن الجنس، بينما تتوزع في المجتمع الديني التقليدي، أدوارهن وسلطاتهن بناءً على نوعهن الاجتماعي (الجندر). وتبين المؤلفة وهي الأستاذة المشاركة في العلوم السياسية، في جامعة "فيرمونت"/الولايات المتحدة، كيف أن صاحبات هذه "المواطنة المزدوجة" سواء كنَّ من النساء اليهوديات الأرثوذكس في إسرائيل، أو النساء المسلمات في الكويت، أو النسوة من كلتا الديانتين في الولايات المتحدة الأمريكية، قد نَشرنَ الوعي بحقوقهن في المواطنة المدنية بشكل متزايد، في محاولة منهن للإصلاح، لكن، دون التعرض لدياناتهن بالضرر. والخيار بالنسبة لهن، لا يكون بالخروج عن الأعراف الجندرية التقليدية الدينية ولا بالإذعان لها. وبدلاً عن ذلك، فإنهن يستخدمن نصوص المواطنة المدنية جنباً إلى جنب، مع النصوص الأصلية لديانتهن، لإيجاد قراءة بديلة تحسّن من أوضاعهن.

صدر حديثاً

نظرية الحسم الزمني
في الاقتصاد الإسلامي

د. مجدي علي محمد غيث

الطبعة الأولى

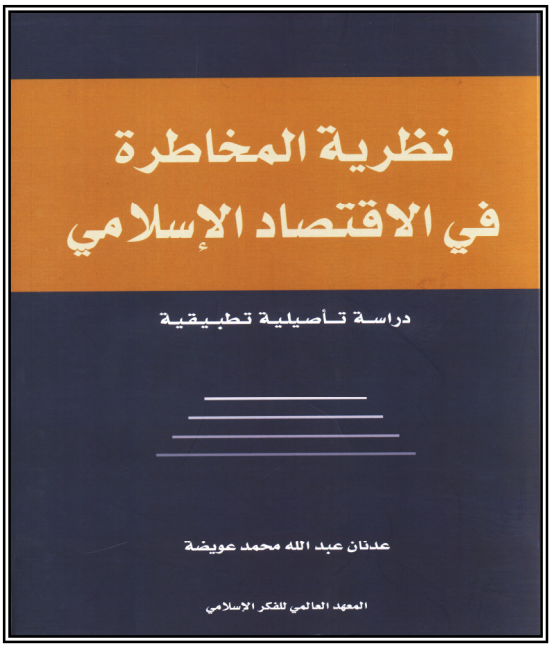
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

عدد الصفحات : ٢٨٨

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

نظرية الحسم الزمني هي النظرية التي توضح معنى الربا وأهمية تحريمه في النظام المالي الاقتصادي الإسلامي، وتضع حدوداً لما يقع فيه الربا وما لا يقع فيه. وتمثّل هذه النظرية نظاماً حقوقياً موضوعياً ينطوي تحته جزئيات موزعة في أبواب الفقه المختلفة، وتتضمن أركاناً، وشروطاً، وأحكاماً، تجمعها وحدة موضوعية، ذات أدلة شرعية. أظهرت هذه النظرية تفسيراً لقيمة الزمن في البيوع؛ إذ يمكن أن يزداد الثمن بسبب الزمن كما في بيع التقسيط، أو يخفض كما في بيع السَّلم؛ لمزية الزمن، وقدمت تفسيراً لعدم اعتبار القيمة المادية للزمن في القرض، وأوضحت طبيعة الحسم للديون المؤجلة بسبب تعجيل السداد، فحصرته في الديون المؤجلة الناجمة عن بيوع لا عن قروض. ويحاول الباحث من خلال هذا الكتاب الإجابة على التساؤلات الآتية: - هل تتضمن المبادئ التشريعية في الإسلام منطقاً تشريعياً واحداً ومنضبطاً إزاء الزمن؟ - وهل وجد في التراث الفقهي، وفي أدبيات الإقتصاد الإسلامي، تطبيقات فقهية واقتصادية، تعطي للزمن أهمية وقيمة محددة يمكن إحتسابها؟ - وهل يقبل الإقتصاد الإسلامي فكرة الحسم؟ وكيف نميزه إذاً من الربا؟ - وإنْ قَبِلَها، فما هو المعيار الذي يكون موافقاً للتشريع؟ وما هو تحليلها وتسويغها النظري والشرعي؟

صدر حديثاً



نظرية المخاطرة
في الاقتصاد الإسلامي
دراسة تأصيلية تطبيقية

د. عدنان عبد الله محمد عويضة

الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

عدد الصفحات : ٣٥٢

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يتناول هذا الكتاب "المخاطرة" باعتبارها نظرية فقهية اقتصادية مبتكرة، مصدرها النصوص التشريعية، وتجاليد الفقه الإسلامي، وغايتها استجلاء المنطق التشريعي للتحليل والتحريم في أبواب الفقه المالي؛ تحقيقاً للعدالة التوزيعية، ورفعاً للكفاءة الإنتاجية، وتوحيداً لمسعى الإستمثال لدى أطراف الفعالية الاقتصادية؛ من خلال المشاركة في اقتسام الناتج. يجيب هذا الكتاب عن تساؤلات تنقدح في أذهان المهتمين بالظاهرة المصرفية الإسلامية، منها: - هل يصح فصل الملكية عن المخاطرة؟ - وهل تعدُّ المخاطرة شرطاً كافياً للسلامة الشرعية؟ - أم إنها شرط ضروري غير كاف للسلامة الشرعية؟ - وهل تعدُّ معياراً ضابطاً يحتم التلازم بين استحقاق الربح وتحمُّل المخاطرة؟ - وهل الاستعداد لتحمل نتائج العملية الاستثمارية ربحاً أو خسارة، هو الفرق الجوهري المفقود في المعاملة الربوية المحرمة؟ وأخيراً تحاكم الدراسة مناشط الأسواق المالية، ومناشط المصرفية الإسلامية، وفقاً لمعايير نظرية المخاطرة، وتوصي الدراسة المصرفية الإسلامية بتعبئة المدخرات وتوظيفها على أساس الملكية المخاطرة؛ لتحافظ على مزيَّتها ولتحقق أهدافها المنشودة.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah

Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1401AH - 1981AC

Vol. 16 No. 64 Spring 1432 AH / 2011AC

ISSN 1729- 4193