إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السنة عند المجتهدين وتطبيقاتها المعاصرة — غالية بوهدة
- تأصيل الإمام الشافعي لحجية السنّة النبوية وثبوتها: دراسة في ملامح النظرية الأصولية — نجم الدين قادر الزنكي
- المطلق والنسبي في السنة النبوية — عبد الرحمن حللي
- العنف ضد المرأة: استراتيجيات مواجهته وأساليب تعليمها في ضوء السنة النبوية: دراسة تحليلية — زياد خميس التح وبكر مصطفى بني ارشيد

قراءات ومراجعات

- نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي/ تأليف: عدنان المقراني — عامر الحافي
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ/ تأليف: عبد المجيد الشرفي — صابر الحباشة

تقارير مؤتمرات

- ثقافة الإنجاز التربوي/ الأردن — مكتب الأردن
- التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي/ الجزائر — أبو بكر محمد أحمد
- أدب الطفولة/ القاهرة — خالد عبد المنعم
- الوعي الحضاري: فاعلية وتمكين وشهود/ الشارقة — صالح محمد زكي اللهيبي

السنة السادسة عشرة — العدد 61 — صيف 1431هـ / 2010م

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 محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السادسة عشرة **العدد ٦١** **صيف ١٤٣١هـ/٢٠١٠م**

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	محيي 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 — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السنة عند المجتهدين وتطبيقاتها المعاصرة — غالية بوهدة — ١١
- تأصيل الإمام الشافعي لحجية السّنة النبوية وثبوتها: دراسة في ملامح النظرية الأصولية — نجم الدين قادر الزنكي — ٤٣
- المطلق والنسبي في السنة النبوية — عبد الرحمن حللي — ٧٩
- العنف ضد المرأة: استراتيجيات مواجهته وأساليب تعليمها في ضوء السنة النبوية: دراسة تحليلية — زياد خميس التح وبكر مصطفى بني ارشيد — ١١١

قراءات ومراجعات

- نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي/ تأليف: عدنان المقراني — عامر الحافي — ١٤٣
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ/ تأليف: عبد المجيد الشرفي — صابر الحباشة — ١٧١

تقارير مؤتمرات

- ثقافة الإنجاز التربوي/ الأردن — مكتب الأردن — ١٩١
- التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي/ الجزائر — أبو بكر محمد أحمد — ١٩٩
- أدب الطفولة/ القاهرة — خالد عبد المنعم — ٢٠٥
- الوعي الحضاري: فاعلية وتمكين وشهود/ الشارقة — صالح محمد زكي اللهيبي — ٢١٣

عروض مختصرة — أسماء حسين ملكاوي — ٢١٩

استكتاب

- فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة — المعهد العالمي للفكر الإسلامي — ٢٣١

كلمة التحرير

هيئة التحرير

تبدأُ مجلةُ إسلاميَّة المعرفة بهذا العَدَدِ سنتَها السادسة عشرة من عُمُرها المديد إنْ شاء الله. وقد يكونُ من المناسب، ونحن نَغُذُّ الخطى، أن نُلقِي نظرةً عل حصيلة الخبرة الغنيّة التي تمثّلت في إصدار ستين عدداً من المجلة، فنحمَدُ الله سبحانه أَن وفَّقنا إلى إصدار المجلة بصورة منتظمة، وأعانَنا على الالتزام بما ألزمْنا أنفسنَا به من تحقيق مستوى علمي "أكاديمي" راق؛ في المضمون الفكري، والأداء اللغوي، والإخراج الفنِّي. لكنَّ هذا المستوى من الرضا عن أدائنا السابق لا يَعْني غيابَ التطلّع إلى مزيد من النموّ نحو الأحسن. ذلك أنّ العملَ الفكري والعلمي تزدادُ قيمتُه مع تراكم الخبرة والتجربة، كما تزداد مسؤوليتُنا عن توظيفِهِ في ترشيد الجهود، وتعميق الأسس، وإعلاء البناء، وأنَّ حركةَ الأفكار التي تنطلق من مبادئ ثابتة وتتَّجهُ نحو مقاصدَ محدَّدة، تتضمَّنُ بالضرورة ألواناً من العطاء المتجدِّد والاجتهاد المتنوِّع، الذي تتسع له مسيرة الإصلاح الفكري وجهود النهوض الحضاري للأمة. وقد توّجنا هذا الجهد الدؤوب بالوصول إلى العالمية؛ إذ نزف للباحثين والأكاديميين نبأ حصول المجلة على صفة العالمية، مما يتيح لها تواصلاً أكبر مع الباحثين.

وهذه مناسبةٌ لتأكيد دعوتِنا إلى المفكرين والعلماء والباحثين أن يُعْطُوا لهذه المجلة نصيباً من إنجازاتهم فيما يخصُّ الرؤيةَ الكونية الحضارية ذات المرجعية القرآنية، وما تهدي إليه هذه الرؤية من معالجات معرفية ومنهجية لقضايا الفكر الإسلامي المعاصر.

وهي مناسبةٌ كذلك للتأكيد على أننا لم نقصد فيما ننشره في المجلة إنتاجَ "خطاب أحادي" تتطابق فيه الاجتهادات، وتتّحد فيه الألفاظ والمصطلحات، وتُختزل فيه الأمَّة إلى حزب أو مذهب، ولكنَّنا قصدنا بناءَ "خطاب توحيدي" تتعدَّد فيه الاجتهادات،

وتتنوَّع فيه مدارسُ الفكر، وتتَّسعُ فيه دوائر الخطاب لتشمل الأمَّةَ كلَّها. وما دام الخطاب التوحيدي ينطلق من مبادئَ ثابتةٍ، ويتوجَّهُ إلى مقاصدَ محدَّدةٍ، وتَحْدُوه قلوبٌ وعقول مفتوحة ونوايا خالصة، فلا ضير من أن يكون الطريقُ بين المبدأ والمقصد عريضاً، يتَّسِعُ للاجتهاد الذي يعتريه الصواب والخطأ، ويوظِّف التحليل النقدي لسعي الساعين إلى خير الأمَّة، ويستعين بالمراجعة والتقويم للخبرات والتجارب.

وحين استقرَّ الرأيُ على اختيار "إسلامية المعرفة" عنواناً لهذه المجلة، كان واضحاً أنَّنا بصدد مشروع للنهوض الحضاري، يكون بديلاً فكرياً ومعرفياً وثقافياً وحضارياً يمكن للإسلام أن يقدمه للناس في هذا العالم، المسلمين منهم وغير المسلمين. وكان هذا الاختيار تعزيزاً لما استقر عليه الرأي من قبل عند اختيار "إسلامية المعرفة" عنواناً لهذا المشروع، فأصبحت المجلة بذلك اللسان الناطق للمشروع. ونحن لا نريد أن نكون الوحيدين في حمل همِّ الأمة والسعي من أجل نهوضها الحضاري، ولا نريد أن ننفرد في إعطاء الاهتمام للبعد الفكري (بتمثلاته الثقافية والتعليمية)، ولذلك وجدنا عناوين ومصطلحات أخرى لمشاريع إصلاحية فكرية تقترب بدرجات متفاوتة من مشروع إسلامية المعرفة، كان منها مثلاً: التأصيل الإسلامي للعلوم، وتوجيه العلوم وجهةً إسلامية، وإعادة كتابة العلوم من منظور إسلامي، والنظام المعرفي الإسلامي، وإسلام المعرفة، وعلم العلوم، ونظرية المعرفة الإسلامية، وفلسفة العلوم بنظرة إسلامية...إلخ. ونظرنا إلى هذه التسميات بوصفها طرقاً مختلفة للتعبير عن قضية واحدة، وهي قضية الإصلاح الفكري والمعرفي في العالم الإسلامي، بوصفها قاعدة للنهوض الحضاري الإسلامي.

لقد أرْسَت المجلةُ عبر أعدادها الستين السابقة رؤيةً في الفكر ومنهجاً في البحث، ورسَّخت أعرافاً وممارسات في الكتابة والتنظيم والتحرير، لفَتَتْ نظرَ الكثير من الباحثين ومحرري المجلات العلمية "الأكاديمية" الأخرى. لكنَّ الذي يهمُّنا التنويه به

والتأكيد عليه هو تلك الصفات التي تُميِّزُ الباحثَ الذي يكتب وينشر في إطار مشروع إسلامية المعرفة ومجلة إسلامية المعرفة. هذا الباحث هو الذي يستوعب رؤيـــة العـــالَم الإسلامية، وما تمنحه تلك الرؤية من عمقِ فهمٍ وحسنِ تَمَثُّل لفروع المعرفة الإسلامية اللازمة لتخصصه العلمي، سواءً كان في مجالات العلوم الإســـلامية أو الاجتماعيـــة أم الطبيعية والتقانية، ويجمع إلى هذا الاستيعاب وعياً كافياً على متطلبات التكامل المعرفي، والقدرة على تشغيل هذا التكامل في بحوثه ودراساته في موضوعات تخصصه العلمي.

ويَخْرُج من هذا التحديد بالضرورة ثلاثةُ أنواع من الباحثين: الأول، مَنْ يمتلـــك معرفةً تخصصية في علم من علوم الشريعة، دون فِقْه التكامل بين هذه المعرفة المتخصصة والمعارف المتخصصة في علوم الشريعة الأخرى. والثاني، شبيه بالأول ولكنَّه لا يمتلـــك فقهَ الحياة وفقهَ الواقع الذي تتعلق به معرفته الشرعية. والثالث مـــن يمتلـــك معرفـــة تخصصية في علم من العلوم المعاصرة: الاجتماعية والإنسانية أو الطبيعية والتقانية، دون إلمام كاف بالمبادئ والمقاصد الإسلامية ذات العلاقة بتخصصه العلمي، أو قدرة تحليلية نقدية لإعمال الرؤية الإسلامية في معرفته التخصصية.

وإذا كانت مجلةُ إسلامية المعرفة قد لَفَتَتْ انتباه الباحثين "الأكـــاديميين" إلى رقـــيّ مستواها العلمي والمنهجي، فإنَّها لفتت أيضاً انتباه كثير مـــن المخلصـــين مـــن ذوي الاهتمام الفكري والثقافي العام الذين يقدِّرون قيمةَ المجلة الإسلامية "الملتزمة"، ولكنّهم انتقدوا الرصانة المعرفية والصرامة المنهجية للمجلَّة، ووصفوها بأنَّها خاصَّة بالنخبـــة، وليست في متناول المثقف العام. وقد يكون هذا الوصف صحيحاً؛ فخطابُ إســـلامية المعرفة، مشروعاً ومجلةً، هو خطابٌ موجَّهٌ إلى النخبة من العلماء والمفكرين والبـــاحثين ونخبة المثقفين من أبناء الأمة. وهو بهذه المواصفات خطابٌ مقصود، يسعى إلى الرقـــيِّ بالمسلم، المفكر والباحث والعالِم، حتى يكون أكثرَ رصانةً وصرامة علمية ومنهجية من غيره! لكنَّ ذلك لا يعني أنَّ مضمون الخطاب يفتقد التفاعل مع هموم الأمة وقضـــاياها

في واقعها المشهود، صوب أهداف النهوض الحضاري لهذه الأمة في مستقبلها المنشود! ونتذكر هنا صياغة شيخنا طه العلواني للمسألة: إذا كان خطابُ الإصلاح خطابَ نخبة، فإنّ إنجاز الإصلاح هو إنجاز أمة!

وسوف نجد على الدوام من يتساءل: ماذا حققت مجلة إسلامية المعرفة ومن ورائها رسالة إسلامية المعرفة ومشروعها الذي حملت اسمه؟ وفي الإجابة عن هذا التساؤل حسبنا في هذا المقام أن نردد ما سبق لشيخنا عبد الحميد أبو سليمان أن كتبه في هذه المجلة:

"إنّ إسلامية المعرفة ليست كتاباً يُكتب... ولا ندوة تعقد، ولا كلمة فصل تنطق، ولكنها مهمّة فكرية تبدأ وتبقى وتستمر، وتتعمق مع الاقتناع الكامل بمنطلقاتها، وإعمال الفكر ودوام عطائه وإبداعه وتجدده. ومع ذلك فإنَّ مسيرة إسلامية المعرفة لا تزال بحاجة إلى ترسيخ القناعة، وإرساء القواعد، وتنقية العوالق، ولا يزال أمامها الشيء الكثير...لأنَّ تفاقم الأزمات وتواليها، وفداحة الهجمة الفكرية والثقافية والتربوية الغربية على الأمة، وعلى مؤسساتها وشبابها، يدفع جُلّ القيادات الإصلاحية، وجُلّ المثقفين والمفكرين إلى متابعة قضايا الأزمات الآنية، ويعيق مهمة استقطاب جهودهم واهتماماتهم نحو القضية الفكرية الاستراتيجية."

"وإذا كانت الأزمة الكبرى، التي تعاني منها الأمة، أزمةً داخلية؛ كامنة في ذاتها وفي ضعف إرادتها، وتشتت طاقتها، فإنَّ الانشغال بالمعارك الجانبية ربما يكون استنزافاً للإمكانيات وهدراً للطاقات. فهل تستطيع الأمة أن تعيد بناء استراتيجية عملها، بحيث تعطي الأولوية لجهود الإصلاح الفكري والوجداني؟ وهل يمكنها أن توظف طاقتها في العمل الجاد لبناء المؤسسات وتنمية الكوادر المؤهلة للعمل والبناء، برؤية إسلامية حضارية أصيلة؟!"

وإذ نكتفي بهذا القدر من التمهيد لهذا العدد، فإنَّنا نَعِدُ قراءَنا الأعزاء أن نواصل سعينا في توسيع دائرة الاتصال والمشاركة، وجهدنا في الإتقان والإحسان، ضارعين إلى الله سبحانه السداد والرشاد.

أما هذا العدد فقد جاءت أبحاثه الأربعة في محور واحد هو السنة النبوية الشريفة، ونظرت في موقع السنّة من القرآن الكريم، ودور الاجتهاد في السنة، وعرضت نموذجاً من منهجية تعامل الأقدمين مع السنة، والتطبيقات الممكنة للسنة وتجلياتها في المجتمع المعاصر.

ناقش البحث الأول الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السنة عند المجتهدين والتطبيقات المعاصرة لهذه الأبعاد، بهدف إحياء العملية الاجتهادية، وبيان الأهمية التشريعية للسنة في ضوء مقاصد الشريعة في مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والمقومات النظرية والتطبيقية لمسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، مما يبقي باب الاجتهاد مفتوحاً لتحقيق هذه المقاصد.

وتناول البحث الثاني تأصيل الإمام الشافعي لحجية السنة النبوية وثبوتها. وقد عرف الشافعي رحمه الله بأنه ناصر السنة، ومن أوائل من حاولوا تأسيس منهجية تفوق منهجية الإسناد الذاتية التي تعتمد على الرأي الشخصي للراوي والمرويّ عنه. وحاول البحث توضيح العلاقة بين القرآن الكريم بوصفه المصدر المنشئ والسنة النبوية بوصفها المصدر المبين، فهي علاقة تكاملية بيانية تزيل اللبس حول قضايا عديدة في هذه العلاقة ولا سيّما قضايا النسخ.

وعالج البحث الثالث موضوع المطلق والنسبي في السنة النبوية، وردّ على بعض التيارات الحداثية التي ترى سكونية وتوقفاً للنص النبوي عند زمان معين، وحاول بناء تصور كلي لطبيعة العلاقة مع السنة من حيث صلاحيتها أو محدودية دلالتها في الزمان

والمكان أو الأشخاص أو الحالات أو الوقائع، وتصنيف هذه المجالات ضمن مفهوم المطلق والنسبي واستخدام الأصوليين لهذا المفهوم.

أما البحث الرابع فقد دار حول موضوع العنف ضدّ المرأة واستراتيجيات مواجهته وأساليب تعليم هذه الاستراتيجيات في ضوء السنة النبوية. والبحث محاولة لتطبيق الهدي النبوي وتوجيهات السنة في معالجة واحدة من القضايا الاجتماعية المعاصرة، بهدف الكشف عن استراتيجيات تعزيز العلاقة التكاملية بين الرجل والمرأة، وتربية الأجيال عليها.

وإضافة إلى نشر البحوث والدراسات العلمية، فإنَّ المجلة تواصل في كل عدد من أعدادها التعريف ببعض الكتب، سواءً عن طريق المراجعات والقراءات التفصيلية فيها، أم عن طريق العروض الموجزة المختصرة التي تكتفي بلفت الانتباه إلى عدد من الكتب التي صدرت حديثاً باللغة العربية أو باللغة الإنجليزية، ليستفيد منها المعنيون بموضوعاتها. كما تواصل نشر تقارير أو إعلانات عن بعض الفعاليات العلمية التي تقع ضمن اهتمامات الفكر الإسلامي المعاصر، وجهود الإصلاح المعرفي والمنهجي المعاصرة.

اللهم علّمنا ما لا نعلم، وانْفعنا بما نتعلّم، وزِدْنا علماً، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

بحوث ودراسات

الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السُّنة عند المجتهدين وتطبيقاتها المعاصرة

غالية بوهدة*

الملخص

تمثل هذه الدراسة محاولة تأصيلية لمناهج المجتهدين في تعاملهم مع السُّنة، من حيث ثبوتها وفهمها وتنـــزيلها، في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية في كل أبعادها التشريعية مفاهيم وأصولاً وقواعد؛ وذلك نظرًا لما تمثله من أهمية معياريـــة في قيـــام الاجتـــهاد الصحيح في كل أنواعه ومجالاته، وتفعيله في التعامل مع قضايا العصـــر والاســـتجابة لمستجداته.

كلمات مفتاحية: السُّنة النبوية، الأبعاد المقاصدية، السُّنة التشريعية، أصول الفقه.

Abstract

The study attempts to lay down the fundamental framework of methods adopted by Muslim jurists in dealing with Sunnah in terms of authenticity, understanding and application in the light of the intents of Shariah. These intents are important as a criterion to establish a genuine Ijtihad in all its types and domains, as well as activating such an Ijtihad to provide solutions to contemporary issues.

Keywords: Prophetic Sunnah, Magasid Dimentions, Legal Sunnah, Usul Al-fiqh.

---

* دكتوراه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، محاضرة في قسم الفقه وأصول الفقه– كلية معارف الوحي والعلـــوم الإنسانية– الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. bouhedda@hotmail.com.

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٠/١/٢٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٥/٢٢م.

مقدمة:

تمثل هذه الدراسة إسهاماً في التأصيل المقاصدي لمناهج تعامل المجتهدين مع السُّنة الشريفة، نظراً لما تمثله مقاصد الشريعة الإسلامية في كل أبعادها المفاهيمية التأصيلية من معايير في ثبوت صحة الاجتهاد: أدلةً وأحكاماً. ولا شك في أنَّ اجتهاد العلماء في السُّنة يمثل معالم منهجية في أصولها وقواعدها، تتنوع باعتبار تعلقها بالسُّنة، ثبوتاً وفهماً وتنـــزيلاً.

ومع أن تلك المناهج تختلف بين العلماء في العبارات تارة وفي المضـــامين تـــارة أخرى، وفق مجالات علمهم من علم الحديث إلى علم الأصول وعلم الفقه، وغيرهـــا، فإنّها عند التدقيق لا تخلو من أبعاد منهجية مقاصدية ثابتة المعالم، تحتاج إلى بيان علمي يؤصل للتعامل السليم مع السُّنة ويوجهها. ونظراً للحاجة إلى توجيه بعض الممارسات التي يشهدها الواقع المعاصر لمخالفتها روح الشريعة ومقاصدها، سواء أكان ذلك باسم التجديد عند بعضهم، أم المذهبية عند الآخرين، أم باسم تطبيق السُّنة والتمسك بها إلى حدّ رفض ما عداها من أصول صحيحة؛ وهي الأمور التي كانت ولا تزال تمثل مصدر إساءة لها وللرسول صلى الله عليه وسلم وللشريعة الإسلامية المباركة.

وتبعاً لذلك، ستحاول هذه الدراسة توظيف منهج علمي يجمـــع بـــين التحليـــل والمقارنة والاستدلال للبحث في مدى ثبوت مقاصد الشريعة في كل أبعادها في مناهج تعامل المجتهدين من أئمة المذاهب مع السُّنة في استدلالهم علـــى ثبوتهـــا وفي شـــرحها وتنـــزيلها، وذلك لغرض إحياء تلك الأبعاد في العملية الاجتهادية في هـــذا العصـــر، وتسديد استثمارها في معالجة قضاياه ومستجداته.

أولاً: مسوّغات إظهار الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السُّنة عند مجتهـــدي أئمة المذاهب

المسوّغ الأول: أهمية التّعامل مع النّصوص في ضوء مقاصد الشريعة

تمثل مقاصد الشريعة الإسلامية مفاهيم تشريعية ومنهجية معيارية لقيام الاجتـــهاد الصحيح، مهما اختلفت أنواعه أو صوره أو مراحله، بدءاً من إثبات صحة الـــدّليل، وانتهاء باستنباط الحكم منه، وتنـــزيله على مناطاته من المستجدات؛ إذ إنّ المعيـــار في

سلامة هذا الاجتهاد هو مدى تحقيق الدليل المنـــزل حكمه على المحـــلّ -أي المســـألة المجتهد فيها- لمقاصد الشارع،[١] وتبدأ وظيفة المجتهد في ذلك على حدّ عبـــارة الإمـــام الجويني بإبانة القاطع[٢] من الأدلة في العمل بها؛[٣] وذلك لأن الأدلة النصية تمثل مضـــانّاً للمقاصد ومصادر لها.[٤] ويتأكد اعتبار المقاصد في تصحيح الأدلة عند المجتهدين فيمـــا قاله ابن تيمية رحمه الله تعالى، في تمييز القياس (الدليل) الصحيح عن غيره ويشمل ذلك السُّنة بوصفها من أهم الأدلة، فهو يقول: "..لكن العلم بصـــحيح القيـــاس(الـــدليل) وفاسده من أجلّ العلوم، وإنما يعرف ذلـــك مـــن كـــان خـــبيراً بأســـرار الشـــرع ومقاصده..."[٥] فصحة الاجتهاد وسلامته متوقفة ابتداءً على صحة الدليل في نفســـه؛ فضلاً عن سلامة إعماله؛ أي تنـــزيله وذلك إما تحقيقاً لمناطه أو ترجيحاً بينـــه وبـــين غيره من الأدلة، وهذا ما جعل المجتهدين من العلماء كالإمام الجويني والإمام الشـــاطبي رحمهما الله تعالى ينادون بضرورة نخل علم الأصول -أي علم أدلة الاجتهاد- بحيث لا

---

[١] لا يقصد في هذه الدراسة المعنى العام له للمقاصد -فقط- الذي هو أسرار الشرع وروحه وغيرها مـــن المعـــاني التشريعية الوصفية والعامة، وإنما المعول عليه هو مقاصد الشريعة بوصفها أصولاً كلية مصلحية خمسة، في مراتب ثلاث من حيث أهميتها في إثبات معيارية الأدلة والأحكام، وبوصفها قواعد تضبط أنواع المصـــالح ومراتبـــها والعلاقة بينها، وما تعلق بكل ذلك من قواعد منهجية وضوابط في إثبات المقاصد، وتحديد وســـائل تحققهـــا وحفظها، وفي قيام الاجتهاد بكل أنواعه في ضَوئها. وهذه المعاني الأصولية والتقعيدية للمقاصد، التي تمثـــل في مجموعها منهجية الاجتهاد المقاصدي سيتم التعرض لبيانها بوصفها أبعاداً منهجية اعتمدها علماء الاجتـــهاد في تعاملهم مع السُّنة الشريفة، بوصفها مصدراً أساسياً في التشريع.

[٢] يقصد به ما هو حجة، وتختلف مراتبه من مطلق إلى نسبي؛ إذ يدخل فيه ما هو ظني غالب. ويمثل هذا النوع أكثر أدلة الأحكام الشرعية؛ إذ يقول الإمام الشاطبي في هذا: إن "الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبـــار العـــام القطعي." انظر:

- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلميـــة، د.ت.، ج٢، ص٤٠-٤١.

[٣] الجويني، عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط٢، ١٤٠٠هـ، ج١، ص٨٥.

[٤] ولما كانت الأدلة النصية تمثل طريقاً لمعرفة المقاصد عبّر عنها بمسالك الكشف عن المقاصد، ونظراً لعلاقة المقاصد بالنصوص من الأدلة من حيث التأصيل ألحقت بها في الكثير من الأحكام، ولعلّ أظهرها إلحاق مقصد الحكم في مرتبته من القطع بمرتبة دليله من النصوص في ذلك، للتوسع ينظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيـــع، ط٢، ١٩٨٨م، ص٤٢.

[٥] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، د.ت.، ج٢٠، ص٥٨٣.

يبقى فيه إلاّ ما هو قطعي. ومن المعاصرين نجد الإمام الطاهر بن عاشور يجدد هذه الدعوة لأهميتها، ويقول في ذلك: "..أصول الفقه يجب أن تكون قطعية،"[٦] وذلك فضلاً عن جعلهم العلم بها شرطاً أساسياً من شروط صحة الاجتهاد.[٧]

المسوّغ الثاني: ضرورة إحياء اعتبار مقاصد الشريعة في كل أبعادها في التعامل مع السُّنة في الاجتهاد المعاصر

إنّ استخراج الأبعاد المقاصدية وتحديدها في مناهج تعامل أئمة مذاهب الاجتهاد مع السُّنة يمثل وجهاً من وجوه إحيائها وتجديدها؛ ببيان الفهم الصحيح لها، وتنقية ما لحق ببعضها من الأفهام الخاطئة في التعامل معها، لا سيّما في عصرنا الذي تواجه فيه السنة تحديات كثيرة، فهي أبعاد حفظت السُّنة لقرون، ويجب تجديد اعتبارها بإبرازها وتطويرها؛ تبعاً لما عرفته مقاصد الشريعة في هذا العصر من تطور في مفاهيمها وأصولها وقواعدها تنظيراً وتنزيلاً؛ ويكون ذلك وسيلة من وسائل تقوية الحفظ لها والتسديد للتعامل معها، من حيث تحقيق مناطاتها في تنزيلها فيما يعرفه واقعنا المعاصر من مستجدات، لا تجدي فيها محدودية ظواهر النصوص؛ فهي مستجدات لا بدّ من توسيع الاجتهاد فيها بما لا يخرج به عن أصول الشرع العامة ومقاصده المقررة.

المسوّغ الثالث: أهمية إثراء البحث المقاصدي في موضوع مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة

تمثل السُّنة في نصوصها مسلكاً أساسياً في الكشف عن مقاصد الشريعة؛ ولا يزال هذا المسلك كغيره من المسالك يحتاج إلى المزيد من البيان والدراسة؛[٨] لا سّيما أنَّ الكثير من الدراسات المعاصرة تتناولها في الغالب بمحدودية لا تتعدى في أهدافها العرض والتعريف. ولعلّ تلك المحدودية لها ما يسوّغها مما تقتضيه المرحلية التدرجيَّة في

[٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٨.

[٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٥-١٠٦.

[٨] انظر في نقد بعض الدراسات المقاصدية الحديثة:

- ابن حرز الله، عبد القادر. **ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي**، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٧م، ص٣٢٠.

تطور البحث، إذا تعلق بقضايا مستحدثة في الظهور على مستوى الاهتمام الفكري أيّاً كان نوعه. والبحث المقاصدي لا يزال في الكثير من مباحث مفاهيمه الأساسية غير مستقر بعد، ناهيك عن الفرعية؛ فالحاجة إلى توضيح الكثير من مباحث المقاصد وبيانها لا تزال قائمة في هذه المرحلة من تطوره.

المسوّغ الرابع: سد ذريعة تمييع الاجتهاد باسم مقاصد الشريعة

قد تستغل مقاصد الشريعة -من طرف غير المؤهلين- فيردّ بها أو يُعطل الكثير ممّا ثبت من نصوص السُّنة، متعذراً بمقاصد الشريعة العامة كالسماحة والعدل والحرية والإنسانية والفطرة، من خلال تعامل سطحي عام يعوزه الضبط بأصول المقاصد وقواعدها وضوابطها المقررة عند المجتهدين؛ إذ لا تجدي فيه تلك المفاهيم المقاصدية بعموماتها، التي كثيراً ما يتغنى بها البعض ممن لا حظّ له من التخصص الشرعي، محاولين تمييع الاجتهاد المقاصدي باتخاذ تلك العمومات من المفاهيم المقاصدية مطية لإصباغ المشروعية لما لا مشروعية له من الأهواء والمآرب الدنيوية.[٩]

المسوّغ الخامس: التحفظ من الدعوة إلى استقلالية مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه وتوجيه فهمها

لقد عرف الفكرُ المقاصدي، في تطوره حديثاً من طرف بعض العلماء أمثال الشيخ الطاهر ابن عاشور،[١٠] الدعوةَ إلى استقلالية مقاصد الشريعة الإسلامية بوصفها علماً خاصاً قائماً بذاته، مستقلاً عن علم أصول الفقه، واختلفت مواقف العلماء تجاه هذه الدعوة بين التحفظ والرفض، وذلك لأسباب كثيرة منها: غموض كيفية تحقيق

---

[٩] للتوسع انظر:
- الغنوشي، راشد. "العناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس"، مقال ضمن مجموعة مقالات منشورة في كتاب عنوانه: **الصحوة الإسلامية "رؤية نقدية من الداخل"** انظر:
- اليوبي، محمد سعد. **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م، ص٥١٢.
- ابن حرز الله، **ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي**، مرجع سابق، ص٣٢٠-٣٢٢.

[١٠] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٨.

الاستقلالية؛ إذ كثير من مباحث علم الأصول تقوم في إعمالها على مقاصد الشريعة. كما أن هذه الدعوة مدعاة إلى وجود علْمين مختلفين يتوجَّه إليهما المجتهد في التأصيل لاجتهاده، وهذا مما لا يستساغ عقلاً.[١١] وهذه الدراسة تعمل على بيان مدى مصداقية هذه الدعوة إذا تعلقت بالسُّنة لكونها تمثل مبحثاً أساسياً من علم الأصول.

ثانياً: مكانة السُّنة عند العلماء المجتهدين وأهميتها التشريعية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية[١٢]

١. مكانة السُّنة عند العلماء المجتهدين في التشريع:

مما هو مقرَّر أن السُّنة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم،[١٣] فهي تمثل مبحثاً أساسياً في مدونات أصول التشريع، وليس ذلك لأهميتها التشريعية في ذاتها فحسب؛ بل لمكانتها التشريعية بالنسبة للقرآن الكريم الذي يُعدّ المصدر الأول

[١١] انظر في بيان تفصيل مواقف العلماء تجاه دعوة ابن عاشور:
- عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٣٥.
- الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م، ص١٢٧، ٤٣٥، ٤٤٠.
- الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي حجيته..ضوابطه..مجالاته**، كتاب الأمة، ع٦٥، جمادى الأولى ١٤١٩هـ، السنة١٨، ج١، ص١٣٥-١٣٨.

[١٢] للتوسع في تقسيم السُّنة إلى تشريعية وغير تشريعية، انظر:
- القرافي، أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٩.
- القرضاوي، يوسف. **السُّنة مصدر للمعرفة والحضارة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٧م، ص٣٩.

[١٣] يراد بالسُّنة في اصطلاح الفقهاء ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم. أي ليس بواجب منها، كما ترادف ما هو مندوب من العبادات وغيرها، وتطلق في كلام بعض الفقهاء على ما يقابل البدعة. وفي اصطلاح الأصوليين هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير. انظر في هذا:
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، بيروت: دار المعرفة، ج١، ص٣٣.
- الآمدي، علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢،.ت.، ج١، ص٢٤١.

للأحكام؛ إذ إنَّ الكثير مما شرع في القرآن من الأحكام كان في حاجة إلى البيان؛ فتكفّلت به السنة، ففصّلت المجمل، وقيّدت المطلق، وخصّصت العام؛ وقال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في ذلك أنّ سنة رسول الله مبينة عن الله معنى ما أراد، و أنها تقترن في معظمها بالكتاب في البيان له، مع تأخرها عنه في المرتبة،[١٤] لأنَّ كليهما عن الله تعالى؛ إذ إنّ النبي صلى الله عليه وسلم ما كان ينطق عن الهوى، فكلامه وحي يوحى بنص القرآن. ولأن السُّنة تمثل علم الأخذ بما في كتاب الله فهي به ملحقة، وكيف لا وقد صرح القرآن الكريم بمكانتها في آيات كثيرة لعل أهمها: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)

وبناء على تلك النماذج من النصوص،[١٥] تظهر أهمية السُّنة ومكانتها من القرآن في التشريع، ومن ثمّ وجوب الامتثال لأوامرها واجتناب نواهيها، وثبت بذلك إجماع العلماء على حجيتها في التشريع، سواء ما ارتبط منها بالقرآن أو ما ورد مستقلاً عنه، وهذا ما بيّنه الإمام الشوكاني في قوله: "الحاصل أن ثبوت حجية السُّنة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في دين الإسلام،"[١٦] ولأهمية السُّنة في التشريع من حيث حفظه وتنزيله بما يتوافق مع مقاصد الشارع في تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، عرفت طيلة القرون الماضية -بل ومنذ عهد الرسالة ونزول الوحي وورود الحديث ولا تزال- خدمة العلماء على اختلافهم محدثين وفقهاء مجتهدين؛ فحُفظت بتدوينهم لها وتنقيحهم وضبطهم لما لحقها مما ليس منها من وضع وغير ذلك من شوائب الدّهر، مما كان مرده لعوامل كثيرة منها السياسية والاجتماعية والعلمية (ضبط الرواة) وغيرها، مما هو مسطور ومعروف عند المحققين من علماء هذا الفن.

---

[١٤] انظر في هذا المعنى:
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، القاهرة: مكتبة دار التراث العربية، ط٢، ١٩٧٩م، ص٧٩-١٠٤.
- أبو زهرة، محمد. **الشافعي: حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.، ص١٨٤.

[١٥] انظر في ذلك أيضاً: النجم: ٣-٤، الحشر: ٧، النساء: ٥٩، الأحزاب: ٣٦، النساء: ٦٥.

[١٦] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص٣٣.

٢. أهمية السُّنة التشريعية في ضوء مقاصد الشريعة:

معروف أنّ ما ثبت للقرآن الكريم من أهداف وغايات ومقاصد عامة يثبت للسنة تبعاً وذلك نظراً لعلاقة السُّنة الوظيفية والتلازمية بالقرآن في التشريع، فهما مصدران تشريعيان للأحكام، والتي لا تخرج عن تحقيق مقاصد للشارع كلها هدىً ورحمةً في عموم العبارة ومصالح للعباد في مضمونها وخصوصها، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها... وإذا نظرنا إلى السُّنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسُّنة أتت بها تعريفاً على الكتاب، وبياناً لما فيه منها، فلا تجد في السُّنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام -أي أقسام المقاصد: الضروريات والحاجيات والتحسينيات-."[١٧] وقال بعبارة أبلغ في بيان أهمية السُّنة في تفصيل مقاصد أحكام القرآن وتأكيد حجيتها: "...فالضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السُّنة،"[١٨] فأكدت بذلك ثبوت مقاصد أحكام القرآن في كلياتها الثلاثة: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات بشكل أفاد القطع.

ومن باب التمثيل لذلك، ورد في السُّنة من الأحكام ما يحفظ المقاصد الضرورية الخمسة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال،[١٩] التي تقوم عليها الحياة من حيث إن غيابها يؤدي إلى الفساد العام والهلاك لكل المجالات الحياتية، ومثالها في حفظ الدين حثّت السُّنة على تعليمه ونشره، وهذا ثابت في قوله صلى الله عليه وسلم: "بلغوا عني ولو آية."[٢٠]

---

[١٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦-٢٧.

[١٨] المرجع السابق، ج٤، ص٢٧.

[١٩] في اصطلاح العلماء هي المصالح التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب، انظر:
- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، مصر: مكتبة الجندي، د.ت.، ص٢٥١. وفي تعريفها من حيث بيان أثرها في قيام الحياة قال الإمام الشاطبي: "هي ما لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الاخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٨.

[٢٠] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، الرياض: دار السلام، ط٢، ١٤١٩هـ، حديث رقم٣٤٦١، ص٥٨٢.

ومثال ذلك من الأحكام التشريعية في حفظ النفس والدين والنسل ما ثبت في قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدين الله المفارق للجماعة."[٢١] وفي حفظ مقصد العقل قال صلى الله عليه وسلم: "...كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة."[٢٢] وفي حفظ النسل حثّ على الزواج، وبيّن مصالحه المقصودة في قوله صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنّه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء."[٢٣] وفي حفظ مقصد المال حثّ على الكسب الحلال، وحرّم كل صور الباطل والظلم في تحصيله، ومنها ما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم: "...لا يحلّ مال امرىء إلا بطيب من نفسه...."[٢٤] وفي حفظ المقاصد الحاجية، التي غيابها يؤدي إلى المشقة والحرج،[٢٥] تضمنت أحاديث كثيرة دلالة رفعهما، فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "ما خيّر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً. فإن كان إثماً كان أبعد الناس عنه."[٢٦] ومنها قوله صلى الله عليه وسلم أيضاً: "إن الدين يسر ولن يشادَّ الدين أحدٌ إلا غلبه، فسددوا، وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروّحة، وشيء من الدّلْجة."[٢٧] وقوله صلى الله عليه وسلم: "يسِّرا ولا تعسرا، وبشِّرا ولا تنفرا."[٢٨]

---

[٢١] انظر تخريجه في:
- البخاري، **صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، حديث رقم٦٨٧٨، ج٢، ص٢٠١.
- مسلم، بن الحجاج القشيري. **صحيح مسلم**، القاهرة: دار إحياء الكتب العلمية، طبعة عيسى الحلبي، د.ت.، ج٣، ص١٣٠٢.

[٢٢] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، حديث رقم٧٣، ج٣، ص١٥٨٧.

[٢٣] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، حديث رقم٥٠٦٥، ٥٠٦٦، ج٩، ص١٠٦-١١٢.

[٢٤] أخرجه أحمد في **مسنده**، مرجع سابق، ج٥، ص٧٢.

[٢٥] قال الإمام الشاطبي في تعريفها: "هي ما كان مفتقراً إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١١.

[٢٦] العيني، بدر الدين. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت.، ج٢٢، ص١٦٨.

[٢٧] المرجع السابق، ج١، ص٢٣٥.

وإلى جانب هذه الأحاديث العامة في التيسير ثبتت أحاديث أخرى في مسائل جزئية، قصد الرسول صلى الله عليه وسلم من أحكامها اليسر، ورفع الحرج على المكلفين. ومثالها نهيه صلى الله عليه وسلم عن ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام لسد حاجة الأعراب الوافدة من الطعام. ولما انتفت العلة أو المقصد وهو رفع الحرج أو الحاجة رجع عن نهيه إلى حكم مغاير؛ نظراً لما يحققه من مصلحة الادخار لوقت الحاجة.[٢٩]

وفي حفظ التحسينات من المقاصد،[٣٠] ورد حديثه الجامع لها في قوله صلى الله وسلم: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق."[٣١] وهي فصّلت في الكثير من آداب العادات والمعاملات الخاصة والعامة. فمن أمثلتها آداب الطعام مثل: التسمية والأكل باليمين وشكر صاحب الطعام، والنهي عن الشرب قائماً، وعن التنفس في الإناء، وستر العورة وإعفاء اللحية؛ ومن أمثلتها في المعاملات العامة بين الناس التحابب والتناصح والتهادي وغير ذلك مما تعارفوا عليه من مكارم الأخلاق.

وتظهر أهمية السُّنة في الاجتهاد المقاصدي من حيث إقرارها مشروعية عموم الاجتهاد، سواء في ممارسته إياه صلى الله عليه وسلم من باب تعليم الصحابة رضي الله عنهم؛ أو إقراره اجتهاد بعض الصحابة في معرض اجتهادهم في الدليل من سنته، مثل إقراره صلى الله عليه وسلم للصحابة الذين رأوا أداء صلاة العصر في بني قريضة، اجتهاداً منهم لتحقيق المقصد من أمر الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو الإسراع إلى بني قريضة. وفي معرض عدم ثبوت الدليل من النص أقرّ لمعاذ بن جبل اجتهاده بالرأي، الذي لا يخرج في مصدريته عن القياس أو العُرف أو المصلحة المرسلة أو الاستحسان،

---

[٢٨] المرجع السابق، ج٢٢، ص١٦٧.

[٢٩] مالك، بن أنس. **الموطأ**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص٤٨٤-٤٨٥.

[٣٠] يقصد بالتحسينات في اصطلاح العلماء: "ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج." انظر:
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص٢٥٢. وقال الإمام الشاطبي في تعريفها: "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١١.

[٣١] مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٠٤.

وما هي عند المحققين من المجتهدين إلا أصول مقاصدية، وقواعد في الاجتهاد، تعمل على جلب المصالح المناسبة، ودرء المفاسد، ورفع الحرج والمشقة.[٣٢] وهذا ما يفيده تخريج اجتهادات الصحابة ومن بعدهم من المجتهدين في أصولها، التي عمل الأصوليون على تنظيرها تأصيلاً وضبطاً، ويكفي السُّنة إقرارها مشروعية الاجتهاد في غير مورد النص، أهمية في فتح باب الاجتهاد المصلحي في ضوء مقاصد الشريعة، فيزيد الشريعة مرونة وسعة، ويمكّن من صلاحيتها لكل الظروف والأزمان والأمكنة، وهو ما يجعلها باستمرار مصدر عطاء للأحكام ونمو للتشريع وتطور وخلود.

وبناء على ما سبق، فإنّ السُّنة تمثل مصدراً في ثبوت المقاصد في كلياتها وجزئياتها في علم المقاصد؛ كما أنها تمثل في نصوصها وأوامرها ونواهيها مسالك للكشف عن المقاصد في كل أبعاد صورها ومفاهيمها التشريعية: أنواعها وأقسامها ومراتبها ومكملاتها وما تعلق بكل ذلك من قواعد وضوابط في ثبوتها وإعمالها.[٣٣]

والسُّنة بالنظر إلى مقصدها الوظيفي في التشريع بالنسبة للقرآن هي -بالمفهوم المقاصدي- وسيلة لحفظه، وبالتالي وسيلة لحفظ الدين، فالصحابة رضي الله عنهم لما جمعوا القرآن الكريم كان المقصد من ذلك حفظه مصدراً للدين، وبالتالي فهو يمثل وسيلة مقاصدية لحفظ المقصد الأعلى وهو مقصد الدين.[٣٤] وحفظ السُّنة للقرآن في هذا المعرض يأخذ معنى حفظه من حيث تمكين العمل به، فمن غير السُّنة تبقى أحكام القرآن التشريعية عامة ومطلقة ومجملة، وبذلك فهي تحتاج إلى ما يبينها ويشرحها حتى يعمل بها. وعليه فحفظ السُّنة في هذا السياق، الذي أخذ صوراً كثيرة: تدويناً وتحقيقاً

[٣٢] للتوسع في التأصيل لكيفية رجوع السُّنة إلى الكتاب، انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، المسألة الرابعة، ج٤، ص٤٠٦-٤٣١.
- اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، مرجع سابق، ص٥١٧-٦٢٣.
- الخادمي، محمد. **الاجتهاد المقاصدي، حجيته..ضوابطه..،مجالاته**، سلسلةكتاب الأمة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ص١٣٥-١٣٨.

[٣٣] للتوسع في مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٥، ٣٩٣-٤٠٠.
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الرباط: دار الأمان، ط١، ١٩٩١م، ص٢٧١-٢٨٩.

[٣٤] المراد بالوسيلة في المفهوم المقاصدي ما لم يقصد في تشريعه لذاته وإنما لتحصيل غيره على الوجه المطلوب والأكمل؛ إذ من دونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال، انظر في بيان هذا المفهوم:
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٤٨.

وشرحاً وإعمالاً هو مقصد في مرتبة الوسائل من حيث إنه وسيلة لحفظ "القرآن"، ومن ثمّ وسيلة لحفظ الدين. وهذا البعد المقاصدي لم يكن غائباً في جهود العلماء التي بُذلت طيلة القرون الماضية ولا تزال لأجل حفظ السُّنة على المستويين النظري والعملي، وهذا ما تحاول هذه الدراسة في المباحث الموالية بيان صور أبعاده المقاصدية الأخرى وباعتبارات علمية مختلفة.

ثالثاً: الأبعاد المقاصدية في مناهج التنظير لمباحث السُّنة عند العلماء المجتهدين[٣٥]

١. من حيث تدوينها:

قبل التعرض لبيان تلك الأبعاد تقتضي المناسبة بيان البعد المقاصدي في تدوين السُّنة؛ إذ يمثل أهم خدمة عرفها هذا المصدر التشريعي المهم. فحفظ السُّنة كما سبق بيانه وسيلة قصد بها حفظ القرآن، من حيث إنها تُمكن من بيانه والعمل به؛ وفي حفظ الله تعالى لها يقول الشيخ عبد الخالق عبد الغني: "ولقد حفظها الله تعالى كما حفظ القرآن فلم يذهب منها ولله الحمد شيء."[٣٦] والمقصد من جمعها وتدوينها هو حفظها من الضياع مع وجود عوامل كثيرة اجتماعية وسياسية، كان بمقدورها لو خُلِّيت من غير حفظ أن تنسف بها، ويقضى بذلك على هذه الوسيلة في حفظ دين الإسلام الذي تكفل الله تعالى به فسخّر العلماء لخدمتها والعناية بها؛ فبعد أن جمعت ودونت قعدت القواعد في علوم خاصة بها تعمل على ضبطها سنداً ومتناً وتصحيح ما صح منها وتضعيف ما ضعف، ولعل أظهر تلك العلوم علوم الحديث وعلم أصول الفقه.

٢. من حيث ما يميز السُّنة التشريعية عن غيرها:

يظهر البعد المقاصدي بهذا الاعتبار من حيث تحقق المصالح وحفظها، ورفع الحرج، وتعليل الأحكام، وبيان ذلك فيما يلي:

---

[٣٥] يقصد بمباحث السُّنة موضوعاتها من حيث: أنواعها، وأقسامها، وثبوتها، وما يلحق بكل ذلك.

[٣٦] عبد الغني، عبد الخالق. **حجية السُّنة**، بيروت: دار القرآن الكريم والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٨٦م، ص٣٩١.

لقد بين العلماء المجتهدون انه ليس كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم مصدراً للتشريع، فتتحقق بفعله مقاصد الشارع من المكلفين، فبعد أن قسّموا السُّنة من حيث الماهية إلى قولية وفعلية وتقريرية؛ ميزوا في كل منها بين ما هو تشريع مما هو غير ذلك، فنظروا إلى المتن فإذا قصد به بيان الأحكام وفق صيغ لغوية دلالية معينة فهو تشريع، ومن أمثلته في السُّنة القولية: "لا ضرر ولا ضرار،"[٣٧] و"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فمن لم يستطيع فبلسانه فمن لم يستطيع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان."[٣٨] ومنها ما يتعلق بأمور دنيوية بحتة لا علاقة لها بالتشريع من حيث لا علاقة لها بالأوامر والنواهي والامتثال والاجتناب، ويمثل العلماء له بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رأى قوماً في المدينة يؤبّرون النخل، فأشار عليهم بتركه ففسد الثمر. فقال لهم: "أبّروا، أنتم أعلم بشؤون دنياكم،"[٣٩] وإن كانت حتى هذه لا تخلو من مقاصد تشريعية؛ إذ إنها تدخل فيما تقوم عليه المباحات -من وسائل- كالمزارعة والبيوع وغير ذلك مما هو مباح للناس تحصيلاً لمعاشهم.[٤٠] والمقصد من حكم الإباحة هو تحقق المصالح للعباد، ومنها الحاجية ومنها التحسينية، وإذا ترتب عليه خلاف ذلك كوقوع المفاسد فيأخذ حكم النهي والحرمة أو الكراهة، فالمسكوت عنه أو المباح عموما، تتحقق بهما مقاصد اعتبارية معينة.

ومن السُّنة الفعلية ما هو للتشريع، ومثاله كل ما فعله صلى الله عليه وسلم مؤكداً وشارحاً ومفصلاً ومقيداً ومخصصاً لأحكام القرآن، كأفعال الوضوء والصلاة والحج وغير ذلك مما يكثر في العبادات؛ إذ قال صلى الله عليه وسلم: "خذوا عني مناسككم."[٤١]

وتأخذ السُّنة مقاصدياً في نوعها هذا بعدين: البعد الأول: "من جهة أن تكاثر النصوص من القرآن والسُّنة وتواردها على معنى واحد يعطي أهمية لذلك المعنى، ويزيده

[٣٧] مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، حديث رقم٣١، ج٢، ص٧٤٥.
[٣٨] مسلم، **صحيح مسلم**، بيروت: ط١، ١٤١٨هـ، حديث رقم٤٩، ج١، ص٧٥.
[٣٩] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، حديث رقم٢٣٦٢، ج٤، ص٥٩.
[٤٠] ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ط٢، ١٩٨٣م؛ إذ بيّن أن سكوت النبي صلى الله عليه وسلم لا يفيد أكثر من إباحة الفعل، ج٢، ص٦.
[٤١] البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ، حديث رقم٩٣٠٧، ج٥، ص١٢٥.

تقوية وتأكيداً في إظهار قصد الشارع إليه."[٤٢] وما زاد عن القرآن من أحكام استقلت السُّنة بها، لا تخلو بدورها عن تحقيق مقاصد تشريعية معينة أوحفظها، ومثال ذلك في حفظ النسل وما يلحق به من مقاصد في حفظ الأسرة مثل: حفظ مقصد وصل الأرحام وذلك في نهيه صلى الله عليه وسلم عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها.[٤٣] أما السُّنة الفعلية التي ليست تشريعاً مثل الأعمال التي خصّ الله تعالى بها نبيّه كالوصال في الصوم، والزيادة في النكاح على أربع، وإن كانت أيضاً لا تخلو من مقاصد خاصّة بنبوته، فهي مقاصد عقدية غير معللة في الغالب، وإن ثبت منها مايعلل فعِلَّتُه قاصرة عليه بوصفه نبياً فلا تعلق لها بالتشريع، كونها لا تقبل أن تتعدى ولا أن تُعمم في أحكامها.

ويدخل في السُّنة الفعلية أفعاله الجِبِلّية التي تصدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية الفطرية، بوصفه إنساناً ذا ميول وصفات خاصة به تظهر في الأفعال التي يقوم بها كطريقة مأكله ومشربه وجلوسه ونومه، ولا نقصد بها في هذا المقام ما ندب إليه من آداب وسنن وفضائل تندرج في بعدها المقاصدي ضمن المقاصد التحسينية، والتكليف بها فيه حرج كبير، فكل إنسان خلق بصفات وهيئات خاصة به في كل ذلك، كما أن بعض تلك الأعمال تخضع لتحكّم الأعراف فيها تنوعاً واختلافاً، وعليه فالتكليف بها يأخذ حكم الحرج مقصديا وهو مرفوع في التشريع؛ إذ هو متضمن في مرتبة الكليات الحاجية فيلحق بأحكامها، وإن كان بعض الصحابة رضي الله عنهم يتبعونه في بعض ذلك لشدة حبهم له، لا من باب أنه تشريع. ويدخل في هذا النوع أيضا ما تعلق من أعماله بخبرته الإنسانية وإدارته لبعض أمور الدنيا كتنظيم أسرته، وتنظيم جيوشه، فالتكليف بذلك أيضاً فيه ضرب من المشقة والحرج؛ لأن المسلمين لا يماثلونه كلهم في طبيعة حياته الأسرية، كما أنهم ليسوا جميعاً في مباشرة الحروب، ولأن كيفية ممارسة تجارب إدارة الأسرة وإدارة الحروب تختلف من زمن إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، ومن عُرف إلى آخر، فالإلزام والاقتداء بما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعله في

[٤٢] اليوبي، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، مرجع سابق، ص٤٩٨.

[٤٣] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. **التمهيد**، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤوون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.، ج١٨، ص٢٧٨.

ذلك يوقع في الحرج والمشقة. وفي السُّنة ذاتها ما يبين أن هذا النوع من السُّنة ليس تشريعاً، ومثال ذلك ما حصل في غزوة بدر حين أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينزل بهم إلى مكان معين، سأله الصحابة رضي الله عنهم: أهذا منزل أنزلك الله فيه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؛ فأجاب قائلاً: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فتبين لهم أن فعله صلى الله عليه وسلم لم يكن وحياً، فأشار عليه أحد الصحابة بمكان آخر غير ذلك لإنزال الجيش فيه، فعدل الرسول صلى الله عليه وسلم عن رأيه وأخذ بما أشير به عليه.

ويدخل في هذا النوع ما صدر عنه بوصفه قاضياً في بعض الدعاوي التي نظر فيها، وكان الغالب منها يقدر تقديراً شخصياً قد يصيب فيه وقد يخطئ، بخلاف حكمه على فرض ثبوت وقائع الدعوى، فذلك تشريع لعدم إمكان الخطأ فيه، وثبت في هذا النوع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم "إنما أنا بشر مثلكم. وإنكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي بنحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فإنما أقطع له قطعة من النار."[٤٤] والتعامل السليم فهماً وتنزيلاً جعل بعض العلماء المجتهدين مثل الإمام القرافي رحمه الله تعالى ينبهون إلى أهمية اعتبار "مقامات" أفعال الرسول لتسديد فهم سُنّة وتنزيلها وفق مقاصدها المختلفة، ولقد حددها علماء التشريع على هذا النحو: مقام التشريع، ومقام الفتوى، ومقام القضاء، ومقام الإمارة، ومقام الهدي، ومقام الصلح، ومقام الإشارة، ومقام النصيحة، ومقام التأديب....[٤٥]

٣. من حيث ثبوتها حجة في الاجتهاد:[٤٦]

من المسلّم به أن الاجتهاد الفقهي الصحيح يستند إلى ما صحّ من الأدلة عموماً والسُّنة منها خاصة، بعد القرآن الكريم، وذلك باعتبار ما تعرفه من درجات متررددة بين الصحة والضعف. ولقد نبَّه العلماء القدامى ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني على

[٤٤] الشافعي، محمد بن إدريس. **مسند الإمام الشافعي**، بيروت: دار الكتب العلمية، كتاب إبطال الاستحسان، حديث رقم١٢٩٣، ج١، ص٢٦.

[٤٥] للتوسع ينظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨-٣٩.

[٤٦] لا يقصد بثبوتها المعنى الخاص في علم الرواية عند المحدثين، وإنما يقصد به ثبوتها حجة في الاستدلال بها؛ أي صحة العمل بها عند المجتهدين.

ضرورة تجنب المجتهد بعض الثغرات في نظره وإعماله للأدلة حتى لا يدخل على اجتهاده الخطأ، فقال: "...أن يجهل بعض صفات الدليل التي لا يتم كونه دليلاً على الحكم إلا بحصوله عليها، وحصول علم المستدل بها. وجهل الناظر ببعض صفات الدليل التي يحتاج إلى علمها نقصانٌ منه ومفسدٌ للنظر...."[٤٧] ومن ثمّ أصبح علم الحديث وتخريجه على وجه الخصوص يمثل مفتاح الاجتهاد الصحيح،[٤٨] والترجيح السديد بين الآراء والمذاهب المختلفة، بل هو الأساس الذي ينطلق منه الاجتهاد؛[٤٩] نظراً لأهمية السُّنة المصدرية فيه؛ وبناء على ذلك تظهر أهمية المحدّث بالنسبة للفقيه المجتهد، وهذا ما صورته عبارة الشيخ المحدّث سليمان الأعمش المشهورة لأبي حنيفة الفقيه المجتهد؛ إذ قال له: "يا معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادية... وأما أنت أيّها الرجل فقد أخذت بكلا الطرفين."[٥٠]

اهتم المجتهدون بدراسة السُّنة من حيث التأصيل لثبوتها حجة في الاستدلال، قبل اهتمامهم بمتنها، وذلك في تنظيراتهم، فقسّموها من حيث سندها إلى: سنة متواترة،[٥١]

[٤٧] الباقلاني، محمد. **التقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٣هـ، ج١، ص٢١٩.

[٤٨] لقد نبّه الشيخ يوسف القرضاوي من المعاصرين على ضرورة الوصل بين الحديث والفقه -خاصة في هذا العصر الذي قد يزيد نظام التخصصات من الهوة بينهما- فقد قال: "من الواجب على الفقهاء أن يتعمقوا في علم الحديث كما على المحدثين أن يتقنوا علم الفقه، وكان من الفجوات العلمية التي يجب أن تسد الفجوة بين المشتغلين بالفقه، والمشتغلين بالحديث... فمن الفقهاء من لا يتقن فنون الحديث ولا يتعمق في معرفة علومه ولا سيما علم الجرح والتعديل وما يترتب عليه من توثيق الرواة أو تضعيفهم. لهذا تنفق عند بعضهم أحاديث لا تثبت عند أئمة هذا الشأن من صيارفة الحديث ومع هذا يثبتونها في كتبهم ويحتجون بها لما يقررون من أحكام في الحلال والحرام... والغالب على المشتغلين بالحديث أنهم لا يجيدون معرفة الفقه وأصوله، والقدرة على استخراج كنوزه ودقائقه." ودعم دعوته بقوله: "هذا أمر لاحظه علماؤنا السابقون وندّدوا بمن أهمله حتى روي عن بعض الأعلام مثل سفيان بن عيينة أنهم قالوا: لو كان الأمر بيدنا لضربنا بالجريد كل محدث لا يشتغل بالفقه، وكل فقيه لا يشتغل بالحديث..." انظر:
- القرضاوي، **كيف نتعامل مع السُّنة النبوية؛ معالم وضوابط**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١٠٤-١٠٥.

[٤٩] أبو سليمان، عبد الوهاب. **منهج البحث في الفقه الإسلامي خصائصه ونقائصه**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٦م، ص١٢.

[٥٠] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٥١] السُّنة المتواترة هي التي رواها جمع كثير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، أو وقوعه منهم من غير قصد التواطؤ عن جمع مثلهم، حتى يصل المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم، انظر:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص٤٦.

وسنة الآحاد،[٥٢] وزاد الحنفية قسماً ثالثاً وهو السُّنة المشهورة.[٥٣] ووضعوا في ذلك قواعد وضوابط يثبت على أساسها تبين درجاتها في قوة الثبوت من متواترة إلى مشهورة إلى آحاد، والبعد المقصدي من ذلك هو تحديد مراتب العلم من القطع والظن المستفاد من متن كل درجة. ويقول الإمام ابن تيمية رحمه الله في بيان أهمية معرفة المجتهد لثبوت الدليل عموماً والسُّنة ضمناً ثم مقاصده: "فإن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أن يعرف ثبوت اللفظ عنه، وعلى أن يعرف مراده في اللفظ."[٥٤]

إذن، فضبط العلماء لدرجة قوة ثبوت الحديث يتوقف عليه ابتداء تحديد درجة قوة الحكم، وبناء عليه درجة قوة المصلحة المقصودة منه، فإذا كان الدليل من السُّنة المتواترة فإنه يفيد ابتداء الخبر اليقين والعلم الضروري والقطعي حكماً ومصلحة؛ أي مقصداً سواء كان جزئياً أو خاصاً أو كلياً، وذلك بوصفه حديثاً ثبت قطعاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم،[٥٥] ولا خلاف بين العلماء في حجية هذا النوع من السُّنة. أما السُّنة المشهورة عند الحنفية (وهي من السُّنة الآحاد عند الجمهور) تفيد الظن القوي الذي يقترب بقوتها من الطمأنينة بصحة نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي عندهم بمنزلة السُّنة المتواترة في لزوم العمل بها؛ لأنه مقطوع بصحة نسبها إلى الراوي الذي رواها عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ويُمثّل لها بحديث إنما الأعمال بالنيات،[٥٦] وحديث تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها.[٥٧] أما السُّنة الآحاد فبوصفها تحمل أكثر الأحكام، وردها فيه جناية على غالب أحكام الشريعة، أوجد علماء الاجتهاد قواعد منهجية وضوابط تعمل على تقويتها إما سنداً أو متناً حتى

[٥٢] السُّنة الآحاد هي ما رواها عن النبي صلى الله عليه وسلم عدد لم يبلغ حد التواتر وذلك في عصر التابعين وتابيعهم. انظر:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص٤٦.

[٥٣] السُّنة المشهورة هي ما رواها عن النبي صلى الله عليه وسلم واحد أو اثنان؛ أي عدد لم يبلغ حد التواتر ثم تواترت في عصر التابعين وتابيعهم. انظر:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص٤٦.

[٥٤] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢٨٦.

[٥٥] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٤.

[٥٦] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، حديث رقم١، ص١.

[٥٧] سبق تخريجه. انظر هامش٤٤.

تثبت حجة للأحكام الشرعية. وتظهر الأبعاد المقاصدية في منهجهم مع التعامل مع هذا النوع من الأحاديث فيما يلي من الاعتبارات. ومع أن هذه الاعتبارات متداخلة ومترابطة على المستوى العملي في الاجتهاد، فإننا نعرض لكل منها بشكل منفرد لغرض البيان على المستوى النظري:

أ. النظر الكلي الجامع بين الأحاديث الآحاد المشتركة في المعنى

أدى هذا النظر الكلي إلى ظهور أنواع من الأحاديث في علم مصطلح الحديث، مثل ما يعرف بالحديث المتواتر المعنوي، فيكون آحاداً، لكن المعنى في متنه إذا عضدته متون لأحاديث أخرى، وهذا بعد عملية استقرائها وجمعها وعرض بعضها على بعض، فإن هذا المسلك -الذي يقوم على النظر الكلي لما تستجمع عليه مختلف الأحاديث من معنى- يقوى ما تحمله من معان تشريعية في أحكامها، وبالتالي مقاصدها تبعا لذلك. ومثالها: "إنما الأعمال بالنيات...،"[٥٨] "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله...،"[٥٩] وغيرها كثير في مدونات السُّنة، فالمعنى التشريعي تواتر في أحاديث آحاد كثيرة فأفادت بمجموعها قوة دلالته وقصد الشارع له.[٦٠]

ب. النظر الكلي الجامع للحديث الآحاد بين معنى متنه وأصول وقواعد سنده:[٦١]

السُّنة الآحاد وإن لم تتواتر في معناها، نظر بعض العلماء وأكثرهم من الشافعية والحنابلة والظاهرية وبعض علماء المذاهب الأخرى إلى وجوب تحقق بعض الأصول والقواعد، مثل اشتراط العدالة والثقة في الرواة مع اتصال السند -وإن اختلفوا في

[٥٨] سبق تخريجه. انظر هامش٥٧.

[٥٩] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، حديث رقم١٢٣، ص٢٧.

[٦٠] انظر:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٠-٤١.
- صوالحي، يونس. "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع٤، ١٩٩٦م.

[٦١] هذا البعد المنهجي كان يقتصر في ظهوره وبصورة قوية في الاجتهاد الترجيحي بين الأدلة، انظر في بيان هذا مباحث الترجيح في الدراسات الأصولية ومنها:

- الحفناوي، محمد. **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٧م، وهذه الدراسة تحاول بيانه في عموم صور الاجتهاد وأنواعه.

تفصيلات هذه الشروط- وهذا حتى تعضد ثبوت حديث الآحاد وتقويه، وبالتالي تقوى حجيته في الأخذ به، وتثبت مقاصده في العمل به.[٦٢]

ج. النظر الكلي الجامع بين الكليات العامة والأدلة الجزئية الخاصة من الأحاديث الآحاد:

ويقصد بالكليات العامة الأصول العامة في الشريعة، وهي إمّا الكليات النصّية مثل إقامة العدل: "...إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"، أو كلية رفع الضرر: "لا ضرر ولا ضرار" و"إن هذا الدين يسر"، ورفع الظلم وإقامة الأعمال على النيات، أو الكليات الاستقرائية ويقصد بها ما استقرىء من نصوص جزئية من معان تشريعية كلية مثل: حفظ الضروريات الخمس والحاجيات والتحسينات، وغيرها من أوجه الأدلة والقواعد والأصول العامة المستفادة من جزئياتها وفروعها، سواء ما ثبت منها مستنبطاً من النصوص، أو مستخرجاً من اجتهادات علماء المذاهب.

أما الأدلة الجزئية فيقصد بها آحاد الأدلة الخاصة بمسائل جزئية في باب من أبواب الفقه، كالمعاوضات مثلاً أو العبادات أو المناكحات...، وهذا المسلك تعرّض لبيانه الإمام الشاطبي بشكل واضح في معرض بيانه أن الشريعة كلها مبنية "على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات...، (وأن هذه الكليات) تقضي على كل جزئي تحتها..." وقال أيضاً: "وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات مستمدة من تلك الأصول الكلية... فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسُّنة والاجماع والقياس... فمن أخذ بنص في جزئي معرضا عن كلية فقد أخطأ."[٦٣] ويستفاد من تقريره ذلك وجوب إخضاع الأدلة الجزئية الظنية لمراقبة الأدلة الكلية القطعية، وفي مقدمتها المقاصد العامة للشريعة.[٦٤]

---

[٦٢] انظر:
- السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ١٣٩٣هـ، ج١،ص٣٣٨.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: طبعة الحلبي، ج٢،ص١٠٨.

[٦٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٥-١٥.

[٦٤] الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص٣٤٤.

هذا المسلك يظهر اتباعه عند بعض المجتهدين لما اشترطوا في العمل بالآحاد بوصفه جزئياً وظنياً عدم مخالفته الأصول العامة في الشريعة وكذا قواعدها العامة، فالإمام الشافعي اشترط موافقته لحديث أهل العلم بالحديث إن شاركهم في موضوعه، مع تحقق قواعد صحة السند واتصاله، التي تتعلق بثقة الرواة وضبطهم وعلمهم بما يروون،[٦٥] أو كأن يعضد بعدم مخالفته لعمل أهل المدينة؛ أي عرفهم وذلك عند المالكية؛ لأنه بمثابة السُّنة المتواترة والمتواتر يقدم على خبر الآحاد، فردّوا بذلك أحاديث، منها "المتبايعان بالخيار حتى يتفرقا،"[٦٦] آخذين بالاعتبار أن عُرف أهل المدينة كأصل في المذهب لا يعرف العمل به، فالأخذ به يدخل الحرج في حياة الناس، ورفعه مطلوب من باب التأصيل بالمقاصد الحاجية بوصفها من الكليات، وردّوا حديث المصراة[٦٧] لمخالفته "القياس" أي القواعد: "الخراج بالضمان" و"إذا اتلف الشيء إنما يغرم مثله إذا كان مثلياً، وقيمته إن كان قيمياً" ولا يقبل ضمانه بغير جنسه.[٦٨]

واعتمد الحنفية هذا المسلك في الحكم على السُّنة الآحاد، لما اشترطوا ألا تكون متعلقة بما يكثر وقوعه؛ أي مما تعم به البلوى؛ لأن ما كان من قبيل ذلك لا يتصور عقلاً نقله من آحاد لأهميته من حيث حاجة عموم الناس إليه. وردّوا بناءً على هذا الأصل حديث رفع اليدين في الصلاة، كما ماثلوا المالكية تنصيصهم شرط عدم مخالفة الآحاد للقياس الصحيح، وللأصول الثابتة في الشريعة، إذا كان راوي الحديث غير فقيه، وعلى هذا الأساس ردّوا حديث المصراة؛ لأن راويه أبا هريرة غيرُ فقيه، وأيضاً لمخالفته القواعد العامة في الضمان للمتلفات.[٦٩]

---

[٦٥] انظر: الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٣٧٠.

[٦٦] انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب البيوع رقم٤٥.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، حديث رقم١٥٣١.

[٦٧] انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب البيوع رقم٦٤.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، حديث رقم١٥٢٤.

[٦٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢١-٢٢.

[٦٩] السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤١.

رابعاً: الأبعاد المقاصدية في مناهج فهم السُّنة وتنـــزيلها عند العلماء المجتهدين[٧٠]

إن العملية الاجتهادية في الأحاديث في مرحلتي فهمه ثم تنـــزيله،[٧١] فضلاً عن ما سبق بيانه من مفاهيم إجرائية أصولية في ثبوت الاحتجاج به؛ لا تخلـــو مـــن أبعـــاد مصلحية مقاصدية منهجية بارزة أجمل الإشارة إليها الشيخ ابـــن عاشـــور في قولـــه: "فالفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السُّنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال."[٧٢] ولقد درجـــت بعـــض الدراسات المعاصرة على عدّها مناهج أو مسالك تمثل "الاجتهاد المقاصدي،"[٧٣] وهـــي مناهج أربعة: المنهج الأول: الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة، والمنهج الثاني: النصوص والأحكام بمقاصدها، والمنهج الثالث: جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقـــاً، والمنهج الرابع: اعتبار المآلات.

وربما توهم هذه المناهج الأربعة أن ما عداها من المنـــاهج في الاجتـــهاد لـــيس مقاصدياً، كما أنها ثبتت بعرض يخلو من المسوّغات العلمية المنضبطة لحصـــر منـــاهج الاجتهاد المقاصدي فيها بأربعة، واستقلالية كل مسلك عن الآخر –مع ما يظهر مـــن التداخل بينها– من جهة أخرى، وعند التمعن فيما تقوم عليـــه تلـــك المنـــاهج مـــن إجراءات وصور اجتهادية، نجد أنّ جميعها يمثل النظر أو الاجتهاد الجامع في الاعتبـــار بين كليات الشريعة –وما يلحق بها من أصول وقواعد عامة– وجزئياتها. وبناء علـــى ذلك، فإنّ جميعها ينتظم أساساً تحت المنهج الأول وهو الجمع بين الكليـــات العامـــة والأدلة الخاصة؛ إذ يقوم عليه المنهج الثاني في بيان مفهوم أحكام الجزئيات المنصوصـــة

---

[٧٠] هذا البعد المقاصدي له ما يؤصله عند المجتهدين ويظهره في تطبيقاته، وذلك في تنظيرهم لشروط الاجتهاد لمـــا جعلوها تستجمع أصول علوم الشرع –على اختلافها– وقواعدها والتكامل بينها لقيام الاجتهاد الصحيح.

[٧١] وورقية، عبد الرزاق. **ضوابط الاجتهاد التنـــزيلي في ضوء الكليات المقاصدية**، بيروت: دار لبنان للطباعـــة والنشر، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٢٢-٢٣٢.

[٧٢] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٧.

[٧٣] انظر:

– الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص٣٣٥.

– الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٥، و ج٢، ص١٠٩.

في إطار مقاصد الشريعة عامّها وخاصّها، الذي في ضوئه تنـــزل أحكامهـــا علـــى مناطاتها؛ كما يستند إليه في المشروعية والتأصيل المنهجان الثالـــث والرابـــع، اللـــذان يقومان نظرياً وتطبيقياً على الاجتهاد في الأحكام، من حيث اعتبار مصالحها الجزئيـــة مع مراعاة كُليات الشرع وأصوله، والمتمثل في الضروريات الخمس، ويظهر ذلـــك في الأخذ بالمصالح المرسلة والعرف في جلب المصالح؛ أوالاستحســـان في دفـــع المشـــاق والحرج، وهذا ما يندرج تحت المنهج الثالث؛ وسد الذرائع من حيث اعتبار المـــآل في اقتضاء درء المفاسد وهذا ما يندرج تحت المنهج الرابع.

وبناء على ما سبق، يمكن عدّ المنهج الأول هو المنهج العام، أما الثاني والثالـــث والرابع فما هي إلا مناهج فرعية تفصيلية وتطبيقية له، وذلك من حيث قيامها عليه أو تضمنها فيه. وبناء على هذه الرؤية في تقسيم المناهج المقاصدية كأبعاد في الاجتـــهاد عموماً وفي سياق الاجتهاد في السُّنة خاصة، نتعرض لها بالبيان على النحو الآتي:

١. البعد المنهجي المقاصدي العام: النظر الكلي الجامع بين كُلّيات الشريعة في أصولها وقواعدها العامة، والأدلة الجزئية في فروعها من السُّنة

وهو بُعدٌ منهجي سبق التعريف به في معرض البحث في مناهج ثبوت السُّنة عنـــد المجتهدين بوصفه حجة في الاجتهاد، تظهر ممارسة العلماء لهذا المســـلك في معـــرض استنباطه للمعنى المقصود، مما ثبت لديهم من تلك الأدلة، وذلك بعد استقراء ما اشترك منها في موضوع واحد (محل الاجتهاد)، وهو ما يمكن تسميته بالبحـــث الموضـــوعي سواء من السُّنة أو القرآن.

فالتتبع والجمع والمقارنة بين بعضها من جهة؛ ومع كلياتها التي تندرج تحتها مـــن جهة أخرى، يعمل على تقوية الحديث؛ إما معنى، أو تعضيده قوة، أو يعمل عكـــس ذلك؛ أو يشرحه ويبينه تخصيصاً أوتقييداً أو نسخاً، أو يؤكده. فالأدلـــة تختلـــف في الصحة والضعف أي في درجة القطعية والظنية، وتختلف في العموم والخصوص والكُلّية والجزئية، فالحديث الآحاد يعمل به إذا عضد معناه بكُلية أو أصل عـــام في الشـــريعة،

كرفع الضرر أو حفظ ضرورية من الضروريات الخمس، أو حاجية من حاجياتها وهو شأن الضعيف من الأحاديث؛ إذ أن عملية التتبع والجمع لأدلة أخرى تشترك مع متنه في المعنى، أو كأن لا يعارض في متنه دليلاً آخر أقوى منه أو أصلاً أو قاعدة مقررة أو كلية مقاصدية، كأن تترتب على العمل به مفسدة تحليل الحرام أو تحريم الحلال أو ضياع الحقوق فيؤخذ به ويكون بذلك صحيحاً بنفسه؛ لأن الحكم بالضعف هو محض اجتهاد في السند يقبل الخطأ كما يقبل الصواب.

وما يقوى العمل به أن في تركه تسويته بالحديث الموضوع، وهذا ما لا يستساغ. وعلى هذا الأساس من النظر المقاصدي نجد -على سبيل المثال- أن الحنفية عملوا بأحاديث ضعيفة مثل نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة[٧٤] وأخذوا بحديث الوضوء بنبيذ التمر[٧٥] في السفر ورأوا أن أقصر مدة للحيض هي عشرة أيام؛ واشترطوا -بناء على ماسبق- في العمل بالضعيف ألا يكون شديد الضعف، وأن يدخل تحت أصل عام مع عدم الاعتداد بسُنّيته، بل يعتقد الاحتياط به في الدين. وهذا المنهج سار عليه العلماء من الحنابلة أيضاً في تعاملهم مع الحديث الضعيف،[٧٦] وتظهر أيضاً أهمية مراعاة هذا البُعد المقاصدي، الذي يقوم على النظر الكلي للأدلة كلِّيِّها وجزئِيِّها في فهم حقيقة ما يظهر أنه تضارب في موقف العلماء المجتهدين من الأحاديث؛[٧٧] فمثلاً كثيراً ما نسب إلى الإمامين أبي حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى تقديم القياس أو الاجتهاد على ما ثبت من السُّنة سواء صحيحها أو ضعيفها أو الآحاد منها، وفي الوقت ذاته -بناء

---

[٧٤] الدارقطني، **سنن الدارقطني**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦م، ج١، ص١٦١.

[٧٥] ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م، ج١٢، ص١٨٥.

[٧٦] انظر بيان أمثلة هذا المبحث من الأحاديث من حيث التوسع في دراستها وبيان مواقف العلماء منها:
- الخن، مصطفى. **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط٢، ٢٠٠٣م، ص٤٢-٢١٠.

[٧٧] انظر بيان هذا التضارب:
- القرافي، أحمد بن إدريس. **تنقيح الفصول**، مصر: دار الفكر، ط١، د.ت.، ص٣٨٧.
- أبو زهرة، **مالك: حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.، ص٣٠٦.

على ما سبق- يثبت تقديمها الحديث الضعيف على القياس إذا تقوّى بغيره من الأصول الكلية المختلفة.[٧٨]

وفي تطبيقات هذا المنهج ما أدّى إلى قيام بعض قواعد الاستنباط، كالتخصيص والتقييد والنسخ بين الأحاديث من جهة، والأحاديث والآيات من جهة أخرى، وإن اختلفت الأحكام بين المذاهب نظراً لاختلاف اعتباراتهم العلمية التطبيقية والظرفية في النظر في المسائل، ومثالها اختلافهم في بعض محالّ القطع والظن في اجتهاداتهم، ونموذج ذلك اختلاف الحنفية مع الجمهور في عدم تخصيص حديث الآحاد "ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله عليها أم لم يذكر" لما ثبت في عموم آية تحريم أكل الذبيحة التي يترك ذابحها التسمية عليها عمداً ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١٢١) لكن الجمهور خصصوا عموم الآية بالحديث؛ لأن دلالة الخاص قطعية في حين دلالة العام ظنية، فيرجح القطعي على ما هو ظني؛ وقس على هذا غير ذلك من أوجه الاجتهاد في التعامل مع الأدلة عموما.[٧٩]

وإن كان المعرض هنا يتجاوز بيان الظاهر من اختلافهم إلى تفسير ذلك الاختلاف في ضوء هذا البعد المنهجي المقاصدي، الذي اتبعه جميع أئمة الاجتهاد فكانوا كلهم بذلك في اجتهادهم صائبين، فمع اختلافهم كانوا أيضاً محققين للمقاصد

---

[٧٨] انظر هذا المعنى:

- ابن بيه، عبد الله. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٤٥؛ إذ قال: "ترجيح قول ضعيف على قول قوي بسبب ظهور دليله أو كثرة القائلين به، فإن هذا الترجيح يعتمد على قوة المقصد... ومكانة القول الراجح محفوظة وحقوقه مصونة لكن المقاصد تحكم عليه بالذهاب في إجازة، ولا تحيله إلى التقاعد، ريثما تختفي المصلحة التي من أجلها تبوأ القول الضعيف مكانه." ص١٤٥.

[٧٩] الإمام مالك في اجتهاده على هذا المنهج ثبت أنه قدّم القياس أو الأصل أو القاعدة العامة، وهي كلها من الكليات على الخبر الواحد، وعلل هذا الإمام الشاطبي بتقديم القطعي على الظني، وهو الهدف من الاجتهاد المقاصدي الذي يقتضي الاحتكام لما هو قطعي وغير موهن النسبة إلى الشارع. وبناء على هذا رد إلى جانب الأحاديث المذكوره سابقاً، حديث: غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً إحداهن بالتراب لمخالفته أصلين وهما: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: ٤) وأن علة الطهارة هي الحياة وهي قائمة في الكلب، وهذا ما جعل الإمام مالك يستدل من المعقول بقوله: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه. انظر:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣.

باعتبارات مختلفة. وهذا المنهج المقاصدي نظّر له الإمام الشاطبي أحسن تنظير وسبقت الإشارة إلى أقواله في ذلك، ولعل أظهرها من حيث ضبطه: "الدليل الظني إذا لم يكن راجعاً إلى دليل قطعي وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله؛"[٨٠] إذ يفيد إخضاع الأدلة الجزئية، التي أكثرها ظنية لمراقبة الأدلة الكلية، وهي في الغالب قطعية وفي مقدمتها المقاصد الكلية. وهو معنى منهجي استخرجه العلماء المتأخرون من مناهج علماء السلف، فالحافظ ابن عبد البر يقول في نسبة المنهج لأبي حنيفة: "كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول؛ لأنه كان يذهب إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذّ عن ذلك ردّه وسمّاه شاذاً."[٨١]

٢. الأبعاد المنهجية المقاصدية الخاصة (الفرعية):

أن نعدّ هذه الأبعاد خاصةً (فرعية) هو أمرٌ منهجي اعتباري فقط، ومردّه إلى سياق مقابلته للبُعد المقاصدي العام الذي سبق التعرض له. ولا يعني إفراد كل منها بالبحث أنها مستقلة عن بعضها في العملية الاجتهادية؛ فهي متداخلة من حيث قيام بعضها على بعض، ولعل أظهر هذه الأبعاد المنهجية:

أ. اعتبار النصوص من السُّنة بمقاصدها فهماً وتنـزيلاً:

الاتجاه العام عند المجتهدين، هو اعتبار ما نص من الأحكام بعللها وحِكمها أي مقاصدها ما عدا التعبدية منها،[٨٢] فينبغي فهمها في ضوء ما قصده الشارع من تشريعها، وهذا حتى تُنـزل على مناطاتها إذا تحققت مقاصدها تلك، وانبنى على ذلك عدم الاقتصار على ظواهر النصوص وألفاظها في تبين المقصد الشرعي منها؛ ووجوب اعتبار عللها وأسباب ورودها وغير ذلك مما سبق بيانه.

---

[٨٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥-٢٦.

[٨١] ابن عبر البر، يوسف بن عبد الله. **الانتقاء في تاريخ الثلاثة الأئمة الفقهاء**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص١٤٩.

[٨٢] المعروف أن الإمام ابن حزم الظاهري لا يعتبر من العلل إلا ما نص عليه في القرآن والسُّنة وينفي الاجتهادية منها.

وهذا المسلك في التعامل مع السُّنة كان موجوداً في أدبيات العلماء، فمنهم ابن العربي الذي قال في ذلك: "...فكل ما فعله النبي –صلى الله عليه وسلم– لحكمة وحاجة وسبب، فوجب أن السبب والحاجة إذا ارتفعت أن يرتفع الحكم وإذا عادت أن يعود ذلك."[٨٣] وعلى هذا المنهج تعامل مع الكثير من الأحاديث في إعمالها، ومنها الحديث الناهي عن سفر المرأة دون محرم لها، فبعد أن بيّن أن المقصد من هذا النص هو حفظ المرأة، من حيث صيانتها من أن تنتهك كرامتها بأن يتعدى على عرضها وقال: "...لما ثبت هذا الأصل، وفهم العلماء العلة، قالوا: إنها يجوز لها السفر في الرفقة المأمونة الكثيرة الخلق الفضلاء الرجال...."[٨٤] والبعد المقاصدي في هذا الرأي يظهر في وجهين: الأول الاهتمام بتحقيق المقاصد من الأحكام أولى من تحقيقها بوسائلها المنصوصة إذا تعذّرت، وفي هذا رآى الإمام العز بن عبد السلام أن تقديم المقاصد أولى من تقديم الوسائل عند عدم إمكان الجمع أو التحقُّق.[٨٥] والبُعد المقاصدي في وجهه الثاني هو رفع الحرج والمشقة من توافر المحارم لأجل تحقق أسفار المرأة، التي يكون في بعضها وسائل لقضاء واجبات ومنافع قد تكون ضرورية أو حاجية.

ومن الأمثلة الأخرى، التي لها تطبيقاتها المعاصرة اجتهاد بعض العلماء في ضوء اعتبار مقاصد الصدقات والزكاة في إخراجها بدلاً أو قيمة؛ لأن المعتبر المقاصدي منها هو سد خلة المساكين ودفع حاجاتهم؛ فنجد ابن القيم مثلاً قد قال في علة صدقة الفطر التي فرضها النبي صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط: "...وهذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك، فإنما عليهم صاع من قوتهم... إذ المقصود سدّ خلة المساكين."[٨٦] ويظهر فيه بُعدٌ مقاصدي حاجي وهو رفع الحرج والمشقة في اعتبار العُرف في تحديد الأقوات؛ أي ما جرت عليه أحوال الناس؛ إذ عدم اعتباره يدفع بهم إلى الحرج والمشقة، فبعض البلدان

---

[٨٣] انظر: ابن العربي، محمد بن عبد الله. **عارضة الأحوذي في شرح صحيح الترمذي**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٣، ص١٧٢.

[٨٤] نفس المصدر، ج٣، ص١١٨.

[٨٥] ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ص١٠٤.

[٨٦] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين**، بيروت: دار الجيل، د.ت.، ج٣، ص١٢.

لا أرُزّ فيها، وفي بعضها القمح نادر، وفي غيرها لا زبيب، وقس على ذلك مما يقتات به الناس من أقوات مختلفة لاختلاف البيئات.

وبناء على هذا البُعد المنهجي أيضا رأوا إمكان إخراج القيمة أو ما أجزأ في الصدقات عموماً، وتعليل هذا نجده مثلاً عند الإمام الدبوسي من الحنفية؛ إذ قال: "الأصل عند علمائنا أن من وجبت عليه الصدقة إذا تصدق على وجه يستوفي به مراد النص منه أجزأه فأوجب عليه... إذا وجبت الزكاة في الدراهم فأدى بدلها حنطة أو غيرها جاز عندنا؛ لأن مراد النص سدّ خلة الفقير ودفع حاجته وقد حصل به."[٨٧] وهذا لا يعني أن الذين لم يقولوا بجواز إخراج البدل أو ما أجزأ لم يكونوا مقاصديين، وإنما كانوا مضيقيين في تحقق مقاصد الزكاة؛ لأنهم راعوا أصل مقصد الدين في نظرهم بمطلق التعبد للزكاة، ولا يقبل التعليل بذلك، ولا يجوز الاجتهاد فيه إلا للضرورة، كالمالكية الذين ترددوا في حكم دفع القيمة بين الحرمة والتضييق، فقالوا بالكراهة للضرورة."[٨٨] فمقصدهم في التضييق وأخذهم بالأصل أو الظاهر يحقق في نظرهم مقاصده بمجرد الامتثال، وإنْ كان التوسع في الاجتهاد يحقق مقاصد أكثر، من حيث دفعُ الحرج عن المزكي، وسد حاجة المزكى إليه بأوسع الخيارات، وبأكثرها تحقيقاً لمصالحه؛ فدفع الزكاة إذا كان عوضاً نقدياً فالنقد فيه مجال توسعة له، من حيث كيفية سد حاجته بحسب تحديده؛ لأنه أدرى من غيره بها، كالإنفاق على التداوي أو التعليم أو المسكن وغيرها من أوجه الإنفاق.

وذهب الإمام مالك إلى كراهة صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيها: "من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر."[٨٩] وذلك اعتباراً لمآل الفعل من المفاسد، وسدا لذريعة البدعة في الدين؛ إذ يلحق العوام من الناس وأهل الجهالة منهم برمضان ما ليس منه، وهو بهذا البُعد المقاصدى يرجّح الأصل القطعي -اعتبار المآل وسد الذريعة إليه إذا ترتبت عليه المفاسد- مُعرِضاً عمّا ثبت من حديث الآحاد؛

---

[٨٧] الدبوسي، عبد الله بن عمر. **تأسيس النظر**، القاهرة: المطبعة الأدبية، ط١، د.ت.، ص٥٤.

[٨٨] الدردير، أحمد. **الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي**، القاهرة: المطبعة الأزهرية، د.ت.، ج٤، ص٥٠٢.

[٨٩] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، حديث رقم٢٠٤، ج٢، ص٨٢٢.

ويقول الإمام الشاطبي في هذا بإجمال: "ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلاً على أصل سد الذرائع."[٩٠]

ومن التطبيقات الإضافية الأخرى المختارة،[٩١] التي كثيراً ما تبين سوء فهم مقاصد الحديث، إلى حدّ تنزيل حكمه كواجب من طرف بعض الشباب من المتحمسين، الذين يعدّون من خالفه مخالفاً للسُّنة ومارقاً عن الدين، ففيما أورده النسائي في باب الزينة من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "ما تحت الكعبين من الإزار ففي النار،"[٩٢] الذي عرضه على جملة من الأحاديث الأخرى في هذا الباب يبين أن إطلاقه محمول على ما ورد من قيد "الخيلاء"، فمن لبس ثوباً إلى أسفل الكعبين غير قاصد الخيلاء والمفاخرة لا وعيد فيه، وهذا ما ذهب إليه النووي وابن حجر وغيرهما،[٩٣] كما أن الحديث في ظاهره تعارضه الأصول العامة من حيث مخالفته للعادة؛ لأن الخروج على العادة يجعل صاحبه مظنة الشهرة، وثياب الشهرة مذمومة في الشرع، والخير هو الوسط، والمسلم مطالبٌ بدفع الشبهات وتجنبها والابتعاد عنها؛ لأن في ذلك دفع لمفاسدها الاجتماعية وهو مقصد معتبر شرعاً.

وفي حكم تولي المرأة منصب الولاية؛ قال صلى الله عليه وسلم "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"[٩٤] فهو صحيح سنداً ومتناً، ولا يزال يستشهد بظاهره في عدم جواز تولية المرأة المناصب والولايات العامة على الخصوص، لكن التعامل مع الحديث في فهمه تعاملاً مقاصدياً من حيث معرفة سبب وروده، ومن حيث عرضه على نصوص أخرى جزئية، وعلى كليات الشريعة يجعل الحكم يختلف، فمعروف أن سبب وروده أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله في معرض التعليق والوصف للفُرْس، وما ستؤول إليه أوضاعها من ضعف وخراب، خاصة أنها أصبحت على ضعفها وانهزامها مُلكاً لفتاة لا تدري شيئاً، وهذا فيه إيذان بسقوطها. يقول الشيخ محمد الغزالي-رحمه الله- تعليقا

[٩٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣.

[٩١] انظر هذه الأمثلة في: القرضاوي، **كيف نتعامل مع السُّنة النبوية: معالم وضوابط**، مرجع سابق، ص١٠.

[٩٢] النسائي، **سنن النسائي**، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٩٨٦م، ج٨، ص٢٠٧.

[٩٣] القرضاوي، **كيف نتعامل مع السُّنة النبوية: معالم وضوابط**، مرجع سابق، ص١٠.

[٩٤] البخاري، **صحيح البخاري**، بيروت: دار ابن كثير، ط٣،١٩٨٧م، ج٤، ص١٦١٠.

على هذا: "ولو أن الأمر في فارس شورى، وكانت المرأة الحاكمة تشبه جولدا مائير اليهودية التي حكمت إسرائيل واستبقت دفة الشؤون العسكرية في أيدي قادتها، لكان هناك تعليق آخر من الرسول صلى الله عليه وسلم على الأوضاع القائمة."[٩٥]

كما أن عرض الحديث على ما ثبت في القرآن في سورة النمل التي قصّت في ملكة سبأ، وبينت مآثرها؛ إذ قادت قومها إلى الإيمان والفلاح بحكمتها وذكائها، وباعتبار أن الأصل في المناصب والوظائف في الإسلام أنها وسائل -لا مقاصد- لتحقيق الصلاح العام للشعوب، وذلك بتحقيق العدل والمساواة وضمان الحريات والأمن وتوفير أسباب العيش وغيرها من مقاصد الولاية العامة مما يحفظ الكليات المصلحية للناس، فلا يكون هناك مانع من تولية النساء هذه المناصب إذا وجد فيهن من لها القدرة، بما أوتيت من خبرة علمية حياتية في هذا المجال تحقق بها مقاصد الولاية؛ إذ المعتبر هو المقاصد، وأفضل الوسائل ما أدى إلى أفضل المقاصد.

ب. السُّنة أصل في جلب المصالح ودرء المفاسد فيما لا نص فيه:

اعتبار جلب المصالح ودرء المفاسد في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، يمثل أصلاً منهجياً يستند في تأصيل ثبوت معناه التشريعي إلى نصوص التشريع ومنها السُّنة، وهو بهذا يّعدّ بُعداً ينبني على البُعد الفرعي السابق.

ولقد سبقت الإشارة إلى أهمية السُّنة التشريعية في ضوء مقاصد الشريعة، من حيث إنها تمثل مصدراً أو مسلكاً في إثبات المقاصد الكلية الخمسة الضرورية وهي: حفظ مقصد الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وما يلحقها من مكمّلات كالحاجيات، وما يندرج تحتها من مقاصد خاصة، التي لا يزال الاجتهاد المقاصدي يعمل على استنباطها وتقريرها في كل أبواب الفقه، وذلك للاجتهاد في أحكام المستجدات في ضوئها.[٩٦] فهي معان مصلحية أصولية بُنيت عليها الأحكام الثابتة في السُّنة، وهي معان مصلحية حيثما أثبتها المجتهد في النوازل والمستجدات في كل المجالات الحياتية: الأسرية

[٩٥] الغزالي، محمد. **السُّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٨٩م، ص٥٦-٦٥.

[٩٦] وفي ذلك ثبت اجتهاد الشيخ الطاهر بن عاشور في بيان المقاصد الخاصة بحفظ المال وبحفظ النسل والقضاء والعقوبات. انظر:
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٤٣-٢٠٥.

أو المالية أو السياسية... فله أن يلحق حكمها بها، وهذا ما يُعرف بالقياس المرسل أو الواسع أو الكلي، لما يحمله من معنى إلحاق الجزئيات بكلياتها من المقاصد التي تندرج تحتها في جنس المصلحة في الحكم؛ ويمثل هذا البُعد ما يعرف بأصل المصلحة المرسلة والعرف وغيرهما من الأصول التي ينبني عليها جلب المصالح؛ ومن حيث درء المفاسد المتوقعة ودفعها أو رفعها إذا وقعت نجد السُّنة في مقاصد أحكامها مصدراً لأصل اعتبار المآل ومنه سد الذريعة والاستحسان.[٩٧] يقول الإمام الغزالي في هذا مؤصِّلا: "كل معنى مناسب للحكم مطّرد في أحكام الشرع لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع فهو مقبول به وإن لم يشهد له أصل معين."[٩٨]

مرّ فيما سبق من هذه الدراسة أن المصالح في مقاصدها الخمسة، بصورتيها –جلباً وحفظاً لعينها، أو دفعاً ورفعاً للمفاسد– هي معان تشريعية استقرئت من نصوص السُّنة التشريعية إلى جانب نصوص القرآن، وتمثل بذلك أصولاً للاجتهاد فيما لا نصّ فيه، إذا أثبت المجتهد دخول المصلحة المجتَهَد فيها تحت أحد أجناس مصالح المقاصد الخمسة، فتأخذ حكمها في المشروعية، والاجتهاد المعاصر في القضايا المستجدة.[٩٩] ذلك –مثلاً– بنى المجتهدون على أصل مقصد حفظ النفس حكم جواز زرع الأعضاء ونقلها، وعدم جواز قتل الرحمة. وفي حفظ النسل أجازوا التلقيح الاصطناعي، وفي حفظ المال أجيزت الكثير من المعاملات المالية المصرفية مثل: بطاقة الائتمان، والتأمين التعاوني، والزيادة في البيع تقسيطاً، وزكاة المصانع والرواتب،[١٠٠] وغيرها من الأمثلة. لكن ذلك إنما يتمّ مع شروط ضابطة لمشروعيتها في ضوء مقاصد الشريعة أصولاً وقواعد.

---

[٩٧] انظر أمثلة هذا فيما سبق من هذا البحث؛ تحريم شرب قليل الخمر، تحريم الخلوة..، ومن أمثلة الاستحسان الذي يقوم على أصل التيسير (وهو مقصد حاجي) يدرأ كلا من الحرج والمشقة: جواز بيع السلم والمزارعة والمساقاة والإجارة والمضاربة مع ما فيها من معان تخالف الأصول والقواعد العامة.

[٩٨] الغزالي، أبو حامد. **المنخول من تعلقيات الأصول**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٠م. وانظر هذا المعنى أيضاً في:

– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣٩.

[٩٩] الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته وضوابطه، ومجالاته**، مرجع سابق، ج٢، كل الكتاب.

[١٠٠] انظر في هذه الأمثلة وغيرها:

– الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته وضوابطه، ومجالاته**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٣–١٤٠.

– ابن بيه، **علاقة المقاصد بأصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٤٥–١٥٩.

خاتمة:

أثبتت الدراسة من خلال مباحثها أن السُّنة النبوية كانت ولا تزال وسوف تبقى المصدر التشريعي الثاني للأحكام، فالله تعالى تكفل بحفظ القرآن بأن هيّأ له وسائل ذلك الحفظ، التي أخذت وما تزال تأخذ أشكالاً متعددة وصوراً مختلفة في تطورها، وذلك تماشياً مع تطور الأزمان في آلياتها المعرفية. وتعرضت الدراسة لبيان مكانة السُّنة التشريعة عموماً وأهميتها في الاجتهاد في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية في مراتبها وأقسامها على وجه الخصوص، وبينت المسوغات العلمية والاجتماعية لإظهار الأبعاد المقاصدية في مناهج الاجتهاد في السُّنة. وأبرزت الأبعاد المقاصدية عند العلماء المجتهدين في تعاملهم مع السُّنة في التنظير، لثبوتها حجة لديهم في ضوء النظر الكلي القائم على مفاهيم ومعايير تشريعية مقاصدية، منها ما يتعلق بأصول الشريعة في كلياتها وأصولها المختلفة ومنها ما يتعلق بأدلة الشريعة (الأحاديث) في جزئياتها.

وأسهمت هذه الدراسة في إثراء بعض مباحث الموضوعات التي يقوم عليها علم مقاصد الشريعة الإسلامية؛ ولعل أظهرها مبحث مسالك الكشف عن المقاصد؛ إذ إنّ السُّنة في نصوصها تمثل مسلكاً أساسياً في ذلك، وما تضيفه هذه الدراسة هو بيان المقومات النظرية والتطبيقية لهذا المسلك، من خلال ما ثبت في مناهج تعامل أئمة الاجتهاد مع السُّنة في ثبوتها وفهمها وتنزيلها. وتعزز هذه الدراسة الارتباط بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه وغيره من العلوم نظرياً وعملياً (وذلك من خلال عدّ السُّنة الشريفة من أصول الفقه)، وعليه فإن هذه الدراسة تفند دعوة الاستقلالية إذا أريد بها أن تكون مطلقة.

إن اعتبار الأبعاد المقاصدية في مناهج تعامل المجتهدين مع السُّنة يعين على التفسير العلمي الدقيق لما ثبت –عند المحققين من المجتهدين– من تضارب في آراء أئمة المذاهب في بعض أنواع السُّنة، التي كثيراً ما أدت إلى إطلاق أحكام تعسفية على مواقفهم منها.

وتناولت هذه الدراسة من خلال مباحثها أمثلة تطبيقية في مراعاة مقاصد الشريعة في كل أبعادها من خلال الاجتهاد في السُّنة؛ فأوردت منها القديم لمعرفة تلك الأبعاد،

والمعاصر لبيان كيفية استثمارها في حل قضايا العصر ومستجداته بمنهج سليم. وبينت أنَّ اعتبار النص من السُّنة مسلكاً للكشف عن المقاصد أمرٌ يقتضي تكامل جهود العلماء المحدثين والمجتهدين والفقهاء، وأيضاً علماء التفسير وعلماء اللغة، وغيرهم من علماء الواقع باختلاف مجالاته. وأكّدت أنَّ التواصل والجمع بين جهود المتخصصين من حاملي تلك العلوم ضروري لخدمة التشريع بنظر كلي وبمنهج تكاملي عمل به العلماء المجتهدون القدامى من أئمة المذاهب، مما يتطلب إحياء ذلك المنهج المقاصدي في نظرته التكاملية في التعامل العلمي والموضوعي مع السُّنة، وعدم القناعة بما قد يفرزه نظام التخصصات في العلوم الشرعية؛ فهذا متخصص في علوم الحديث يتقن أصوله النظرية وقواعده، ولا يتقن في الغالب ما عداه من علوم تنزيله كعلم أصول الفقه وغيره من العلوم المساعدة؛ وهذا متخصص في الفقه ولا يتقن ما يرتبط به من علوم أخرى شرعية أو من علوم الواقع. فالاجتهاد الصحيح مسؤولية جسيمة وخطيرة يجب أن تعمل النظم التعليمية على توجيهها ببرامج تحقق الإلمام والتوازن والتكامل بين معارف الشريعة ذات العلاقة بالاجتهاد؛ من أجل تحقيق مقاصد الشارع في تنزيل الأحكام والاجتهاد في مستجدات العصر.

وما التعرض بالبيان لمناهج القدامى من حيث استجماعها لآليات النظر والاجتهاد من كل فنون العلوم الإسلامية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية إلا لهدف إظهار مواطن القوة والسداد في مناهجهم الاستدلالية؛ ولبيان أهمية مقاصد الشريعة الإسلامية في التأصيل للتكامل بين المعارف والعلوم، وتوجيهها.

تأصيل الإمام الشافعي لحجية السّنة النبوية وثبوتها
دراسة في ملامح النظرية الأصولية*

نجم الدين قادر كريم الزنكي**

الملخص

تبحث الدراسة معالم السنة عند الشافعي سالكةً منهجاً وصفياً تحليلياً. وخلُصَتْ إلى أن السنة عند الشافعي دليل يتكامل مع القرآن ولا يتناسخان؛ لأن تبادل النسخ بينهما خارم لاستقلالهما ومخلٌّ بوظيفتهما التشريعية المتميزة. لذا ينبغي أن يبقيا متكاملين متزاوجين لا يغادر بعضهما بعضاً البتة، ولا ينفصلان عن بعضٍ بحال.

كلمات مفتاحية: السُّنة النبوية، حجية السُّنة، المنطلق اللساني، المنطلق التكاملي.

Abstract

This study defines the milestones of *Sunnah* from Imam *Shafi'i*'s perspective. The methodology used is a descriptive analytical one. According to *Shafi'i*, the *Qur'an* and *Sunnah* are two complementing sources. They should not abrogate each other, because this abrogation contradicts the independent authority of each one and runs against the complementary relationship regulating their unique functions. Therefore, they are two integrated sources which can never separate nor can divorce one another.

Keywords: Prophetic Sunnah, Authority Of Sunnah, Linguistic Principle, Integrated Principle.

---

* 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
najmzanki@yahoo.com. تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/٨/١١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٤/٣م.

مقدمة:

الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) (رضي الله عنه) علَمٌ من أعلام السنة النبوية وإمامٌ من أئمتها بإطلاق. وعلى الرّغم من انتشار أصول فقهه، وظهور منهجه العلميّ لكل قاصٍ ودانٍ، لا سيّما فيما يخصُّ موقفَه من السنَّة النبويَّة؛ إلاَّ أنَّ ثمَّة معالمَ كثيرةً وقواعدَ عديدةً ترسَّختْ في كتاباته، وفي منهج النَّظر عنده لم تأخذ حظَّها الوافي من الدراسات والبحوث،[1] أو بقيَتْ في ثيابها بكراً لا تمسُّها أيدي الباحثين والدارسين بشيء من العناية والتمحيص، ولا سيَّما ما تناثر في مؤلفاته الأمّ و الرِّسالة واختلاف الحديث وغيرِها. وقد يعود السبب وراء هذا كلِّه إلى أنَّ الدارسين كثيراً ما يعودون إلى مقالات أصحابه وعلماء مذهبه فيما نقلوه عنه فهماً من كلامه، وهم قد يروُون عنه غيرَ ما تتكلم به كتبه، أو يؤوِلون ما جاء فيها حتى يتوافق وما صار عليه علماء المذهب أخيراً. وقد يكون ذلك أيضاً لأنَّ الشافعيَّ قد استحضر ما لم يزل غائباً، أو استظهر ما لم يزل باطناً، أو أوعب نصوصه من الفوائد والبيان، ما هو جامع شاملٌ وفيٌّ بأغراض شتى لم يُكتب لمن جاءوا بعده أن يستوعبوا جميع أبعادها وفوائدها، أو أن ينفذوا من أقطارها وأطرافها، فيضعوا عليها علامات الابتداء، وإشارات الانتهاء؛ لأغراض البيان وغايات المعاني التي نثرها الشافعي في بيانه البديع، وكلامه الجزل الجامع المنيع.

وتتجلى أهمية هذه الدراسة في أنها تسعى -متبعةً في ذلك منهجاً وصفياً تحليلياً- إلى وصف شامل للمعالم المنهجية في تأصيلات الإمام الشافعي لحجية السنة النبوية وثبوتها، وإلى تحليل موصول بالاستنباط والتحقيق لمداليل العبارات والقواعد والأصول

[1] من أهم الدراسات التي عالجت تأصيل السنة عند الإمام الشافعي ما يلي:
- أبو زهرة، محمد. **الشافعي: حياته وعصره-آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨م.
- عبد الخالق، عبد الغني. **حجية السنة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٥ه/١٩٩٥م.
- السيد علي سالم، عبد اللطيف. **المنهج الإسلامي في علم مختلف الحديث – منهج الإمام الشافعي**، الاسكندرية: دار الدعوة، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله: تأصيل وتحليل**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

التي أوردها وأثبتها، وذلك من خلال توضيح الإطار العامِّ الذي وضع الشافعي السـنَّةَ في أحْضَانه، والمنطلقات التصوريَّة والمنهجيَّة التي انبثق منها الشافعيُّ في نسج ما حكاه من ضوابطَ ورسومٍ، وتأصيل ما أبداه من قواعدَ وفهوم.

أولاً: منطلق الشافعي في الاحتجاج بالسنة

في هذا المبحث سيتم شدّ الانتباه إلى منطلقين اثنين يرسمان لدى الشـافعي مبـدأ الاحتجاج بالسنة ومنتهاه وغايته، وهما المنطلق اللساني والمنطلق التكاملي.

١. المنطلق اللساني:

يقول الشافعي: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه. والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه؛ لا نعلـم رجلاً جمعَ السنن فلم يذهب منها عليه شيء."[٢]

استند الشافعي (رضي الله عنه) في حجية السنة إلى اتساع لسان العرب، وسـعة مذهب هذا اللسان؛ بناءً على أن القرآن نـزل بلغة العرب، وأن هذه اللغة واسعة ولا يحيط بعلمها إنسان وحده لا يكون نبياً؛ ولكنه لا يذهب منها شيء على عامة العرب حتى لا يكون موجوداً بينها من يعرفه. أي: إنَّ اللغة العربية برغم ما فيها من السـعة وما تتسم به من وفرة الألفاظ والمباني، وكثرة الوجوه والمحامل، واتسـاع الأغـراض والمعاني، لا يعزب علمها ولا يغيب عن مجموع العرب أو عن النبيّ –صلى الله عليـه وسلم. أما آحاد الناس فلا يمكنهم الإحاطة بها؛ نظراً لتلك السعة في المبـاني وذلـك الاتساع في الأغراض والمعاني. فهو يرى أن لغة القرآن يحيط بها النبي –عليه الصـلاة والسلام– منفرداً، ومجموع العرب وعامتهم، لا آحادهم. وبذلك فتح الشافعي فضـاءً

[٢] الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. **الرسالة**، شرح وتعليق: عبد الفتاح ظافر كبارة، بيروت: دار النفـائس، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص٤٩.

لدليلي السنة وعلم العامة، بوصف السنة مفسرة تصاريف لغة القرآن، وأن علم العامة بلسان العرب يمثل الفهم الذي يمكن أن يحيط بفهم لغة القرآن.

وقد كان الشافعي خارقاً في ذكائه؛ إذ ربط سعة لسان العرب بجهتين هما: سعة المذهب والأسلوب، وسعةُ الألفاظ. ثم فسَّر مذهب لسانها بالتصاريف الواسعة التي تدخل في لب القضايا التشريعية، وفي جوهر مباحثها وأصولها، ألا وهي العام والخاص والسياق والظاهر والمقصود الباطن، وغير ذلك. فتراه يقول: "إنَّما خاطب اللهُ بكتابه العربَ بلسانها، على ما تعرف من معانيها. وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأنَّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العامّ الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعامّاً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيُستدلُّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً يُعرَف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكلُّ هذا موجودٌ علمُه في أوَّل الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبِينُ أولُ لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيءَ يُبين آخرُ لفظها منه عن أوَّلِه. وتَكَلّمُ بالشيء تُعرِّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعرِّف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتُسمّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة."[٣]

وبما أن لسانَ العرب هكذا في اتساعه، والنبي -صلى الله عليه وسلم- كان يُحيْطُ بعلم هذا اللسان إحاطةً، فإنَّ بيانه -عليه الصلاة والسلام- محاملَ الخطاب القرآني ومداركه ومخارجه ومعانيه وأغراضه يجب أن يكون حجة، وذلك كبيانه خاصّه الذي أريد به العام، وعامّه الذي أريد به الخاص، أو الذي أريد به العام من وجه والخاص من وجه، وظاهرَه الذي يريد به غير الظاهر، وما يعرف وجهه بأول الكلام دون الحاجة إلى آخره مما يعرف ببتر السياق، وما لا يعرف آخره إلا بأوله، أو أولُ لفظ منه إلاَّ بآخره، مما يعرف بامتداد السياق، وما لا يعرف إلاّ بالإحالة إلى خارج الخطاب مما يعرف بالإحالة الخارجية للسياق أو يعرف بالمقام، وهو ما وصفه الشافعي بقوله

[٣] المرجع السابق، ص٥٥-٥٧.

"تُعرِّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعرِّف الإشارة." والحاصل أنَّ "سنة رسول الله مبينةٌ عن الله معنى ما أراد، دليل على خاصِّه وعامِّه."[٤]

وبهذا فقد وضع الشافعي لنصوص القرآن الكريم وتفسيرها دائرتين تحيطان بهما، ولنقلهما والعلم بهما صفات مشتركة. أما الدائرة الأولى فهي السنة النبوية المبينةُ عن الله معنى ما أراد، الدالةُ على خاصه وعامه. والسنة لا تغيب عن مجموع الأمة، والأمة لا تخلو عمَّن يعرفها. وبتعبير آخر: إنَّ السنن لا يمكن أن تعزب[٥] عن مجموع الأمة؛ أي إذا كانت بعض السنن عازبةً عن علم العامة من المسلمين، فإنها لا تعزب عن علم بعض الخاصة، "وهي موجودة فيهم أو في بعضهم."[٦] ولا يمكن لمجموع الأمة أن تجتمع على خلاف لسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم.

وهذا هو الإحاطة بمعناها الواسع. فالسنن إمَّا أن تكون مجمعاً عليها أو مختلفاً فيها أو مروِّيةً عن بعض الخاصة، وفي ذلك كله يتجلى معنى الإحاطة. أما الإجماع فهو إحاطة ظاهرة، وأما الاختلاف ورواية الخاصة، فلأن السنة لم تزل غير غائبة عن الجميع؛ ولأنَّ في اختلافهم إحاطةً بالسنن من أكثر من وجه، كوجه الإجمال والتفسير، والعموم والتخصيص، والإطلاق والتقييد، ووجه الناسخية والمنسوخية أو اختلاف الأحوال والمقامات وأسباب الورود.[٧] وحاصل هذا كله هو ظهور الإحاطة في تجليات

[٤] المرجع السابق، ص٧٣.

[٥] تعزب: تغيب.

[٦] المرجع السابق، ص٢٤٣.

[٧] لعل الإحاطة بهذا المعنى الواسع عائدة إلى عصمة الشريعة وحفظها من الله تعالى، والإحاطة بمعنى الإجماع عائدة إلى عصمة الأمة، وإحاطة الرسول -صلى الله عليه وسلم- بمعاني ألفاظ القرآن ومقاصده عائدة إلى عصمته. يقول الشاطبي: "إن هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة. ويتبيَّن ذلك بوجهين. أحدهما؛ الأدلة الدالةُ على ذلك تصريحاً وتلويحاً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)...فأخبر أنه يحفظ آياته ويُحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير والتبديل. والسنَّة وإن لم تذكر؛ فإنها مبينة له ودائرة حوله، فهي منه وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً ويشدّ بعضه بعضاً...والثاني الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى الآن، وذلك أن الله عز وجل وفَّر دواعي الأمة للذبّ عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل. أما القرآن فقد قيَّض الله له حفظة...,ثم قيَّض الحق سبحانه رجالاً يبحثون الصحيح من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-...حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-". انظر:

ومظاهر مختلفة. ولا يعني الشافعي بالإجماع الاجتماع الذي يصحبه تلازم الأبدان في مجلس واحد، بل انعقاد الكلمة واتحاد الرأي وإن اختلفت المجالس، وتعدَّدت البلدان، وانتشرت الأمة على أطراف الخُطَّة، "فلم يكن في لزوم الأبدان معنىً، لأنَّه لا يمكن، ولأنَّ اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلاَّ ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما."[٨] وبتحديد أدق، كما يقول الشافعي: "لستُ أقول ولا أحدٌ من أهل العلم: هذا مجتمع عليه إلاَّ لما لا تلقى عالماً أبداً إلاَّ قاله لك وحكاه عن من قبله، كالظهر أربع وكتحريم الخمر وما أشبه هذا."[٩] أما الإحاطة في حالة الاختلاف فأوسع من هذا، وتعود إلى احتواء الجماعة للحق والصواب بمجموعها؛ لأنَّ الغفلة لا تكون في الفرقاء جميعاً، وأنَّ السنة لا يمكن الغفلة عنها من جميع المختلفين، وبعبارة الشافعي: "وإنَّما تكون الغفلة في الفرقة. فأمَّا الجماعة فلا يمكن فيها كافَّةً غفلةٌ عن معنى كتابٍ ولا سنةٍ ولا قياسٍ."[١٠]

أما الدائرة الثانية فهي دائرة علم العرب المخاطبين بلغة القرآن، فإنَّ اللغة لا يمكن أن تغيب عن مجموعهم، لذا كان بيانهم لمعاني القرآن فيما اتفقوا عليه إحاطةَ إجماع، وفيما اختلفوا فيه إحاطةً من وجه واختلافاً من وجه؛ أما الإحاطة فمن حيث إن الحقيقة لا تغيب عن المجموع؛ وأما الاختلاف فمن حيث لم يتفقوا. ولا يمكن أن يعدُّ الاختلاف جهلاً أو مما يقلل من درجة علم الإحاطة؛ لأنه وجه من وجهين اثنين للعلم، "وفي العلم وجهان: الإجماع والاختلاف."[١١]

وقد نفهم من هذا أن الإحاطة عند الشافعي أشمل من الإجماع، بل هو شامل لكلا وجهي العلم، وهما الإجماع والاختلاف. ومعنى هذا أن العلم بمراد الشارع لا يمكن أن

– الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، مج١، ج٢، ص٣٦٨-٣٧٠.

[٨] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٤١.

[٩] المرجع السابق، ص٢٦٨. قارن ذلك في:

– ابن حزم، أبو محمد علي الظاهري. **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات** بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٢٣-٢٤، وص٢٨.

[١٠] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٤٢.

[١١] المرجع السابق، ص٤٧.

يغيب عن مجموع العرب المخاطبين به، وإن اختلفوا؛ لأن في اختلافهم دوراناً مع سعة هذا اللسان أولاً، وإحاطةً بجوانبه ثانياً، ولأن المراد لا يمكن أن يكون خارج الدائرة التي دار فيها خلافهم، وهذا معنى الإحاطة. ثم إنه لا بدَّ أن يكون علم لغة العرب حجةً في فهم القرآن؛ لأن السنة نفسها تفهم بمقتضى لسان العرب، "ورسول الله – صلى الله عليه وسلم– عربيُّ اللسان والدَّار، فقد يقول القول عاماً يريد به العام، وعاماً يريد به الخاص، كما وصفت لك في كتاب الله."[١٢] ولا يقصر علم عامة العرب بلسانها عن بلوغ هذه الغاية؛ لأن "علم أكثر اللسان في أكثر العرب أعمُّ من علم أكثر السنن في العلماء،"[١٣] "وفي العلم وجهان: الإجماع والاختلاف."[١٤]

٢. المنطلق التكاملي:

والمقصود بهذا تكامل البيان التشريعي بين القرآن والسنة؛ إذ استند الإمام الشافعي في تأصيل السنَّة النبويَّة مصدراً للشريعة إلى تلك العلاقة البيانيَّة التكامليَّة الموجودة بين القرآن والسنة. وهذه ليست علاقةً يُضفيها الشافعي على نص الكتاب والسنة؛ بل هي عائدةٌ إلى طبيعة النصِّ القرآني أوَّلاً وأخيراً.

والمنطق الذي اعتمده الشافعي في ذلك هو كون النص القرآني المصدرَ البيانيَّ للتشريع، وكونُ غيره نازلاً عليه، وقائماً عنده. لذلك ربط البيانَ بالقرآن من كلِّ وجهٍ، وذكر أنَّ جماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، ممَّا تعبَّدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه؛ "فمنها ما أبانه لخلقه نصاً مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاةً وزكاة وحجاً وصوماً وأنَّه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونصَّ على الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيَّن لهم كيف فرض الوضوء، مع غير ذلك مما بيَّن نصاً. ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبيَّن كيف هو على لسان نبيه –صلى الله عليه وسلم–. مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه. ومنه ما سنَّ رسول الله –صلى الله عليه وسلم– مما ليس لله فيه نص حكم، وقد

---

[١٢] المرجع السابق، ص١٣٢.
[١٣] المرجع السابق، ص٥٠.
[١٤] المرجع السابق، ص٤٧.

فرض الله في كتابه طاعة رسوله -صلى الله عليه وسلم- والانتهاء إلى حكمه. فمَنْ قبِل عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فبفرض الله قَبِلَ.

ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره ممَّا فرض عليهم."[١٥] قال الإمام الجويني (ت٤٧٨هـ) تعليقاً على هذا النص: "فهذه مراتب تقاسيم البيان عنده، فكأنه (رضي الله عنه) آثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجْهٍ، ولهذا قال في صفة المفتي: مَنْ عرَفَ كتابَ الله تعالى نصّاً واستنباطاً، استحقَّ الإمامةَ في الدِّين."[١٦]

ومنه نفهم أن الشافعي جعل أساس قاعدة الاحتجاج بالسنَّة كونَها بياناً لحكم الله، تبعاً لبيان كتاب الله. وذلك في حالتين:

أ. أن يكون الكتاب أحكم فرضه وإجماله وأحال تفصيله إلى السنة، كتفاصيل الصلاة والزكاة والحج وغيرها مما يوجد تفصيله في السنة ويوجد أصله في القرآن.

ب. أو أن يكون الكتاب لم يبيّن شيئاً عنه، فتأتي السنة لتأسيس الحكم الذي ليس في كتاب الله بشأنه نص حكم. وهذا الشق هو الذي يطلق عليه العلماء التشريع الابتدائي، ويقولون فيها إن السنة حجة مستقلة. لكن يجب أن نلاحظ أن استقلال السنة بالتشريع عند الشافعي لا يصل إلى درجة نسخ القرآن بها، لأنه افترض -أساساً- أن هذه الحالة البيانية للسنة موجودة فيما ليس في كتاب الله بشأنه نصٌّ حكم.

ويُلاحَظ أن الإمام الشافعي (رضي الله عنه) جعل القسمَ الرابع من مراتب البيان عنده هو الاجتهاد، ويقصد بالاجتهاد دليلَه الذي هو القياسُ. لأنَّه يرى أن الاجتهاد

---

[١٥] المرجع السابق، ص٣٧-٣٨.

[١٦] الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٤٠. قال الشافعي: "من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب، ونورت قلبَه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة." انظر:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٣٤.

هو القياس. ويكون الاجتهاد بياناً عندما لا يوجد نص من الكتاب أو سنةٌ من الرسول -صلى الله عليه وسلم. فيكون دليل الاجتهاد مكمِّلاً للسنَّة بفرض الله طلبَه، وابتلائه طاعتَهم فيه. ولذلك استخلص الشيخ عبد الغني عبد الخالق (ت١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) من كلام الشافعي في بيان الكتاب أنَّ "البيان على نوعين؛ بيان بطريق النص، وذلك مثل بيان أصول الدين وعقائده، ووجوب الصلاة والزكاة، والصوم والحج، وحلّ البيع والنكاح، وحرمة الربا والفواحش، وحلّ أكل الطيبات، وحرمة أكل الخبائث. وبيان بطريق الإحالة على دليل من الأدلة الأخرى التي اعتبرها الشارع."[١٧]

إذاً فالشافعي كغيره من أهل العلم يُقرُّ وظيفة السنة البيانيةَ التكاملية تجاه القرآن الكريم. فالقرآن الكريم "كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة،"[١٨] و"السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له."[١٩]

وقد أعاد الإمام الشافعي حجيَّة السنة ووظيفتَها إلى الدَّور التكاملي الذي حدده القرآن الكريم لها، من خلال تقرِّي الموضع الذي وضع الله فيه رسوله -صلى الله عليه وسلم- من دينه وفرضه وكتابه، من كونه "علَماً لدينه بما افترض من طاعته، وحرَّم من معصيته، وأبان من فضيلته بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به...فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم."[٢٠] يقول الشافعي: "فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبيِّ من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين. والوجهان يجتمعان ويتفرعان. أحدهما: ما أنزل الله فيه نص كتاب، فبيَّن رسول الله مثلَ ما نصَّ الكتاب. والآخر: مما أنزل الله فيه جملةَ كتاب، فبيَّن -صلى الله عليه وسلم- عن الله معنى ما أراد. وهذان الوجهان اللَّذان لم يختلفوا فيهما. والوجه الثالث: ما سنَّ

[١٧] عبد الخالق، **حجية السنة**، مرجع سابق، ص٣٨٥.
[١٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، مج٢، ج٣، ص٣٠٩.
[١٩] المرجع السابق، مج٢، ج٤، ص٣٩٦.
[٢٠] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٦٩-٧٢.

رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب. فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسنَّ فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسنَّ سنةً قطُّ إلا ولها أصلٌ في الكتاب...ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله، فأثبتت سنته بفرض الله. ومنهم من قال: ألقي في روعه كل ما سنَّ، وسنتُه الحكمة."[٢١] قال الشيخ عبد الغني: "ترى من حكايته لهذه الأقوال -في الوجه الثالث- أنَّ القول الأول والثالث والرابع على اتفاق في أن السنة قد تستقل بالتشريع...وأن القول الثاني هو المخالف في الاستقلال."[٢٢] وقد قطع الشافعي في "الأم" بجواز استقلال السنة بالتشريع من غير أن تخالف القرآن، ومثَّل له بالمسح على الخفين، وحرمة نكاح العمة والخالة، وحرمان القاتل من الميراث وغيرها.[٢٣]

واستتماماً لغرض التكامل بين الأصلين، يرى الشافعي عدم انفراد السنة عن الكتاب والكتاب عن السنة، إذا عُثر عليهما، في التشريع؛ بل لا بدَّ من جمع كل النصوص الواردة في الموضوع من الأصلين ثم استخلاص الحكم منها جميعاً، حتى فيما يُظن نسخاً بين الكتاب والسنة لا بدَّ من تقدير مبدأ التكامل بينهما، وذلك بضرورة العثور على عاضدٍ للناسخ من جنس المنسوخ، إنْ كتاباً فكتاب، أو سنةً فسنةٌ. وهذا يعني أنَّه قيَّد وقوع النسخ بينهما بشرط التكامل المتأتِّي من تعاضد الناسخ منهما للآخر بعاضد من مثل المنسوخ، حتى يكون الكتاب والسنة معاً ناسخاً للكتاب لا السنةُ وحدها، ويكونان معاً ناسخاً للسنة لا الكتابُ وحده؛[٢٤] محتجّاً على ذلك بأنَّ كتاب

---

[٢١] المرجع السابق، ص٨٠-٨١.

[٢٢] عبد الخالق، **حجية السنة**، مرجع سابق، ص٥٠٣.

[٢٣] الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم ومعه مختصر المزني ومسند الشافعي واختلاف الحديث**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ج٧، ص٣٩. يقول الشوكاني: "اتفق من يُعتدُّ به من أهل العلم على أن السنة المطهّرة مستقلة بتشريع الأحكام...واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية. لا يخالف في ذلك إلاَّ من لا حظَّ له في دين الإسلام." انظر:
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبي حفص الأثري، بيروت: مؤسسة الريان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص١٨٧-١٨٩.

[٢٤] هذا هو المفهوم من عبارات الشافعي في عامة كتبه، وهو ما نقله عنه جميع أصحابه دون استثناء. أما نسخ الكتاب بالسنة فقد جزم علماء المذهب بامتناعه عند الشافعي إلاَّ شذوذاً نقلوا عنه قولاً آخر بخلافه، قال

الله لم يضع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ناسخاً للقرآن، بل "أبان الله لهم أنه إنما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة[٢٥] للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسِّرة معنى ما أنزل الله منه جملاً،"[٢٦] "وكتاب الله البيان الذي يشفى به من العمى، وفيه الدلالة على موضع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من كتاب الله ودينه، واتباعه له وقيامه بتبيينه عن الله."[٢٧] ومن هنا يجب أن "تقام سنة رسول الله مع كتاب الله جل ثناؤه مقام البيان عن الله عدد فرضه كبيان ما أراد بما أنزل عاماً؛ العامَّ أراد به أو الخاصّ، وما أنزل فرضاً وأدباً وإباحةً وإرشاداً، لا أن شيئاً من سنة رسول الله يخالف كتاب الله في حال...ولا أن شيئاً من سنن رسول الله ناسخ لكتاب الله."[٢٨] "ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنَّ فيه غير ما سنَّ رسولُ الله -

---

الإسنوي: وهذا القول غير معروف. أما نسخ السنة بالكتاب فقد روى عنه بعض علماء المذهب قولين، وقد ذكر الزركشي نقلاً عن أبي إسحاق المروزي مخرج قول الحاكين عنه جواز نسخ السنة بالكتاب، وهو أن الشافعي نص في موضع أن الله ينسخ سنة رسوله قائلاً: "إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذا سنَّ سنةً فأحدث الله إليه في تلك السنة نسخها أو مخرجاً إلى سعة منها سنَّ رسول الله سنةً تقوم الحجة على الناس بها، حتى يكونوا إنما صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها" انظر:

- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١١٩. فوقفوا عند قوله "أحدث الله نسخها" و لم ينظروا فيما بعده. ولذلك عقب على ذلك بقول المروزي: "غير أن قول الشافعي لم يختلف في أن الله إذا نسخ ذلك لم يكن بد من أن يكون لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة". ولعلَّ من احتج بذلك إنما فهم أن الشافعي ينفي الجواز، ولكنه نفى الوقوع لا الجواز العقلي، على أن عبارة (أحدث الله نسخها) لا تصريح فيها بالقرآن، وجائز أن يكون ذلك بغيره، أي: بوحي غير متلوّ. انظر:

- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. **شرح الإسنوي المعروف بنهاية السول مع مناهج العقول للبدخشي كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج٢، ص٢٥١.

- 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، ص١٢٣.

- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني والشربيني**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وشركاه، ط٢، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م، ج٢، ص٧٨-٨٠.

- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص٨١١-٨١٣.

[٢٥] لا ناسخة: غير ناسخة.

[٢٦] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٨٢-٨٣.

[٢٧] المرجع السابق، ص٨٦.

[٢٨] الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٥٣٦.

صلى الله عليه وسلم-، لسنَّ فيما أحدث الله إليه،"[٢٩] "فلو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي -صلى الله عليه وسلم- سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة، حتى تقوم الحجة على الناس، بأن الشيء ينسخ بمثله."[٣٠]

ومن هنا يقرر الشافعي صلة التكامل البياني بين القرآن والسنة من غير أن يجاوز ذلك إلى مرحلة النسخ بينهما من غير عاضد من جنس المنسوخ، فيجوّزُ تخصيص عام أحدهما بالآخر، وتقييد مطلق أحدهما بالآخر، وبيان مجمل أحدهما بالآخر وغيرَ ذلك من وجوه البيان التي لا تخرم العلاقة التكاملية بينهما. أما التناسخ بين الكتاب والسنة مباشرةً ودون توسط العاضد، فذلك خارم لاستقلالهما بالتشريع وتوافقهما، ولم يقع. وهذا ما فهمه ابن السبكي (ت٧٧١هـ) والجلال المحلي (ت٨٦٤هـ) من كلام الشافعي؛ إذ قالا: "قال الشافعي: وحيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن، أو نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة تبيّن توافق القرآن والسنة."[٣١] وقال الزركشي (ت٧٩٤هـ): "إنما مراد الشافعي أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- إذا سنَّ سنَّةً ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم، فلا بُدَّ من أن يسنَّ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- سنةً أخرى موافقةً للكتاب تنسخ سنته الأولى، لتقوم الحجَّةُ على الناس في كل حكمٍ بالكتاب والسنَّة جميعاً، ولا تكون سنةٌ منفردةٌ تخالف الكتاب...فكأنه يقول: لا تنسخ السنة إلا بالكتاب والسنة معاً، لتقوم الحجة على الناس بالأمرين معاً؛ ولئلا يتوهم متوهّمٌ انفرادَ أحدهما من الآخر."[٣٢]

ولم يفرِّق الشافعي في هذا بين السنة المتواترة وخبر الواحد؛ لأنه بنى رأيه على أساس التكامل بين الأصلين، وضرورة الاحتفاظ به، وإدامة عقْده حتى لا ينفرد أحدهما بالحكم دون الآخر، وهذا لا فرق فيه بين متواتر وغيره، فالقرآن متواتر ولا ينسخ السنة منفرداً. فلا يستقيم على نهج الشافعي ما علَّل ابن رشد (ت٥٩٥هـ) به عندما

[٢٩] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٨٥.
[٣٠] المرجع السابق، ص٨٦.
[٣١] ابن السبكي، **جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٨-٧٩.
[٣٢] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٠.

قال: "يُشبه أن يكون الذي أصارَ القائلين بهذا إلى امتناعه، ما نجد في أنفسهم من ترجيح التصديق الواقع عن تواتر الكتاب؛ إذ هو أرفع مراتب التواتر، وأن ما عدا ذلك من الأحاديث فإنها وإن تواترتْ فلا يمتنع أن يكون التصديق بها مقصِّراً عن التصديق بالكتاب. وليس بمحال على ما يرى كثير من النَّاس أن يتفاضل التصديقُ اليقينيُّ، لا سيَّما فيما سبيلُه النَّقلُ."[٣٣]

لذا فهم العلماء أن الشافعي لا يرى النسخ من صور البيان أو من وجوه التكامل الواقعة بين الأصلين،[٣٤] وأنه بهذا الصنيع قد "زال ما يخوِّف من اختلاط البيان بالنسخ."[٣٥] ولذلك كان الناسخ والمنسوخ عنده في شأن اختلاف القبلة سُنَّتين من سنن النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ إذ يقول: "فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف، كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام، كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً."[٣٦]

---

[٣٣] ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد. **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص٨٨. قد يستقيم هذا التعليل على رأي من حكى عن الشافعي جواز نسخ الكتاب بالسنة، وقد نبه الإسنوي على أن هذا القول غير معروف، وأنه إذا جوِّز فيشترط في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترةً. انظر:

- الإسنوي، **شرح الإسنوي**، ج٢، ص٢٥١.

وقارن بـ:

- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٠٩-٨١٣.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٩-١٢٦.

[٣٤] انظر:

- ابن السبكي، **جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٤.
- الزلمي، مصطفى إبراهيم. **التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن**، عمان: دار وائل، ط١، ٢٠٠٦م، ص٧-١١، ص٤٩-٥٣.

[٣٥] هذا من كلام أبي إسحاق المروزي، نقله الزركشي. ويفهم منه أن العلاقة بين القرآن والسنة تبقى علاقة بيانية دوماً، وأن الناسخ للقرآن هو القرآن وللسنة هي السنة، وبعبارة أخرى: إذا وجدت سنة ويخالفها قرآن وسنة، تكون السنة ناسخة للسنة والقرآن بياناً للسنة الأخيرة، ويجوز أن تكون السنة بياناً للقرآن ثم تكون ناسخة للسنة الأولى، ويصدق العكس في حالة كون المنسوخ قرآناً. انظر:

- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٣.

[٣٦] الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٥٤١.

ولعلَّ أقوى مثالٍ ذكره القائلون بنسخ السنة بالقرآن ما ثبت أن النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- كان عاهد المشركين عام الحديبية أن يردَّ إليهم من جاءه من عندهم، فأنزل الله منع ردّ النساء، وقال: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ (الممتحنة: ١٠)[٣٧] قال مكي بن أبي طالب (ت٤٣٧هـ) تعليقاً على هذه الرواية: "فامتنع النبي -صلى الله عليه وسلم- من ردّ النساء إليهم، فنسخ القرآن ما فعله معهم من العهد."[٣٨] لكن الشافعيّ علَّق على هذا المثال بقوله: "...فحبسهنَّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بأمر الله عز وجل...ونسخ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فعله بفعله، بأمر الله."[٣٩]

وقد استنزل[٤٠] الإمام الجويني من قدر هذا المنطق الذي تحاكم إليه الشافعيُّ قائلاً: "يقال لمن انتحل هذا المذهب: نزول القرآن بخلاف السنة ممتنع أم لا؟ فإن منَعَهُ كان منكَراً من القول، وإن جوَّزه وزعم أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- يسنُّ عند نزوله سنةً بخلاف السُنة الأولى، فيقع نسخ السنة بالسنة فهذا من الهزء واللعب والتلاعب بالحقائق. وكيف يقدَّر وقوف النسخ وقد ورد القرآن!."[٤١] وأضاف الغزالي (ت٥٠٥هـ): "كيف وقد دل السمع على وقوعه؛ إذ التوجه إلى بيت المقدس ليس في القرآن، وهو في السنة، وناسخه في القرآن، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧) نسخٌ لتحريم المباشرة، وليس التحريم في القرآن،

---

[٣٧] انظر الحديث بلفظه في:
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٥، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، كتاب الشروط، حديث (٢٧١١-٢٧١٢)، ص٤٩٦.

[٣٨] القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب. **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، تحقيق: أحمد فرحات، الرياض: مطابع جامعة الإمام، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص٦٨.

[٣٩] الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٣؛ وانظر أيضاً:
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٨٦.
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب مختصر المزني، ج٩، ص٢٩٥.

[٤٠] استنزل: استنقص وحطَّ من شأنه.

[٤١] الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٤.

ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان، وكان عاشوراء ثابتاً بالسنة،"[٤٢] واستطرد قائلاً: "إن كان يقول: لم يقع هذا، فقد نقلنا وقوعه، ولا حاجة إلى تقدير سنَّة خافية مندرسة؛ إذ لا ضرورة في هذا التقدير."[٤٣]

غير أن جهة التأسيس بين الرأيين -كما يبدو- مختلفة. فالجويني -مثلاً- يبني جواز نسخ السنة بالقرآن على مجرد الإمكان العقلي، وهذا من أكبر عيوب المتكلمين الأصوليين الذين بحثوا بعض مسائل الأصول بحسب ما هو جائز عقلاً، لا ما هو واقع شرعاً.[٤٤] أما الشافعي فقد بناه على الوقوع الشرعي وتتبع الأحكام التي وقع فيها النسخ.[٤٥] فقد خلُص الشافعي من استقرائه وتتبعه إلى أنه لم يقع نسخ سنة بقرآن من غير أن يُحدث النبي -صلى الله عليه وسلم- فيها سنة توافق القرآن الناسخ. لذلك جعل نتيجة ذلك الاستقراء العادي أصلاً في المسائل المتنازع فيها بين الفقهاء مما ادعي فيها نسخ السنة بالقرآن من غير وجود سنة أحدثها النبي -صلى الله عليه وسلم- على وفق القرآن. فهو بذلك جعل إحداث السنة على وفق القرآن الناسخ، شرطاً من شروط صحة النسخ وتمامه. ومعلوم أن الشرط يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. وكما قال الأصوليون: المشروط يوجد عند الشرط لا به. وكل ما في الأمر أن النسخ عند الجويني يقع بمجرد وجود الناسخ وهو السبب،

---

[٤٢] الغزالي، أبو حامد محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: نجوى ضو، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١، ص١٢٣.

[٤٣] المرجع السابق.

[٤٤] انظر نقد هذا التوجه لدى متكلمة الأصول عند:

- الزنكي، نجم الدين قادر كريم. **منطلقات التأسيس الأصولي: دراسة في مسار الاجتهاد والتجديد**، مؤتمر عالمي عن الاجتهاد والإفتاء- تحديات وآفاق، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٨م، ج٢، ص٥٥٥-٥٥٦، ص٥٦٣-٥٦٨.

[٤٥] لقد استنكر الزركشي نسبة القول بامتناع النسخ بين الأصلين من جهة العقل إلى الإمام الشافعي؛ إذ قال: "قال ابن السمعاني: منع الشافعي منه عقلاً، وكذا سليم في التقريب، وفيما قالاه نظر؛ بل قصارى كلامه منع الشرع. كيف والعقل عنده لا يحكم." انظر:

- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٠. وقال أيضاً: "والشافعي لم يمنع الجواز العقلي، بل لم يتكلم فيه البتة." انظر:

- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٤.

وعند الشافعي لا يتحقق النسخ إلا بوجود السبب والشرط جميعاً، وعند إحداث السنة على وفق النص القرآني الناسخ يكون قد استكمل النسخ شرطه. لذلك أضاف النسخ إلى السنة؛ لأنه شرط متأخر على وجود السبب، ولا يعلم وقوع النسخ إلا عند إحداثه.

وقد ورد في (المسوَّدة) لآل تيمية ما يدل على هذا الفرق والاختلاف بين منطق الشافعي ومنطق مخالفيه؛ إذ ورد فيها: "الذي منع نسخ السنة بقرآن يقول: إذا نزل القرآن فلا بدَّ أن يسنَّ النبي -صلى الله عليه وسلم- سنة تنسخ السنة الأولى، وهذا حاصل. وأما بدون ذلك فلم يقع أصلاً."[٤٦] فالفرق بين الوجهتين كالفرق بين الجواز العقلي والوقوع الشرعي. فكم من جائز عقلي عند المتكلمين هو ممتنع شرعاً باعترافهم!. أما الوقوع الشرعي فالأمر فيه كما صوَّره الشافعي بقوله: "لو جاز هذا خرجت عامَّةُ السنن من أيدي الناس، بأن يقولوا لعلَّها منسوخة،"[٤٧] و"لو جاز أن يقال: قد سنَّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ثم نسخ سنته بالقرآن، ولا يؤثر عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- السنة الناسخة جاز أن يقال فيما حرَّم رسول الله من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرَّمها قبل أن ينزل عليه ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥) وفيمن رجم -صلى الله عليه وسلم- من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول الله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢) وفي المسح على الخفين نسخت آية الوضوء المسح، وجاز أن يقال: لا يُدرأ عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً، من حرز ومن غير حرز، ولجاز ردُّ كل حديث عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بأن يقال: لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل... فتركت كل سنة معها كتاب جملةً تحتمل سنتُه أن

---

[٤٦] آل تيمية، عبد السلام. وعبد الحليم. ابن تيمية، وأحمد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن إبراهيم الذروي، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج١، ص٤٢٢.

[٤٧] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٨٥.

توافقه... أو احتمل أن يكون في اللفظ عنه أكثرُ مما في اللفظ في التنـــزيل، وإن كان محتمَلاً أن يخالفه من وجه."[٤٨]

ومنه يبدو أن الشافعي أراد بذلك تأصيل قاعدةٍ للتطبيق في المســـائل المتنـــازع في نسخها، لا المتفق على نسخها، من أحكام السنة، فحاول أن يتجاوز تلك الحـــالات المذكورة المتفق على وقوع النسخ فيها، بحجة إمكان تقدير سنة ناسخة للســـنة الأولى فيها؛ لتتخلص له القاعدة الأصولية المرجوعُ إليها عند النـــزاع؛ أما مقصـــد الجـــويني والغزالي فقد كان إثبات الجواز والوقوع ولو في مسألة أو مسألتين، وكان همُّهم إثباتَ هذا النوع من النسخ، لا تأصيلَ قاعدة في المسائل المتنازع عليها. ويدل لهذا أن الغزالي يرى –بكل بساطة وراحة بال– أن تقدير السنة المندرسة لا ضرورة له، ولا حاجـــة إليه.

وما ذكره الجويني من لزوم توقف النسخ بالكتاب على ورود السنة أو ما ذكـــره الغزالي من استلزام ذلك تقدير سنة مندرسة، قد وصفه ابن المنير (ت٦٨٣هـ) –كمـــا نقل عنه الزركشي– بأنه مزلة قدم لا بد من التنبيه عليها، وهو أننا قد نجد حكماً من السنة منسوخاً، ونجد في الكتاب حكماً مضاداً لذلك المنسوخ، فيسبق الوهم إلى أنـــه الناسخ، وهذا غير لازم؛ لأنا قد نجد في السنة ناسخاً، فلعل الموجود في السنة هو الذي نسخ، والموجود في الكتاب نـــزل بعد أن استقرَّ النسخ، فلا يتعيَّن كون ذلـــك هـــو الناسخ.[٤٩] وقال ابن رشد الحفيد في "مختصر المستصفى" –تعليقاً على من يرى عـــدم جدوى تقدير السنة الناسخة–: "...لا معنى له إذا أُخذ على ظـــاهره، اللـــهمَّ إلاّ أن يُتأوَّل ذلك، فإن وجوه التأويل لا تضيق."[٥٠] ويـــرى الشـــيخ محمـــد أبـــو زهـــرة (ت١٣٩٤هـ/١٩٧٤م) أن لا داعي للتأويل وأن الظاهر معه؛ لأن "الاســـتقراء يؤيـــد

[٤٨] المرجع السابق، ص٨٦. وانظر أيضاً:
– الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٩، ص٥٣٨–٥٤٠.

[٤٩] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٦.

[٥٠] ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٨٨.

الشافعي،"[٥١] و"لا شك أن المنطق الشرعي المستقيم يوجب أن يكون من الآثار ما يدلُّ على نسخ السنَّة عند تعارض ظاهرها مع القرآن؛ لأن السنَّة إذا نُسختْ جرى العملُ بعد ذلك من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على مقتضى الأحكام الجديدة، وطبَّقها وبيَّنها."[٥٢]

فما صنعه الشافعي وإن بدا متكلَّفاً ببادئ الرأي، فإنَّه أولى بالأصولي من خلافه، إن لم يكن لشيء فليكن ذلك لخروجه بتأصيل قاعدة مرجوع إليها عند الاختلاف؛ بخلاف مخالفيه الذين أثبتوا وقوع النسخ في مسائل لا خلاف فيها، وتركوا المسائل المختلف فيها دون قاعدة منضبطة يُرجع إليها.

ففي الجملة؛ يردُّ الإمام الشافعي على جملةٍ من دعاوى النسخ ارتكبتها بعض المذاهب؛ لمجرد تأخُّر النص القرآنيّ عن النص النبويّ، أو لمجرد شبهة التعارض، وكون النص القرآني أقوى ومقدَّماً في الاحتجاج. كما فعلت الخوارج وبعض المعتزلة. وحكي عن طائفة من أهل المغرب فادَّعَوا نسْخَ رجم الزانيين المحصنين الثابت بالسنن، بآية الجلد من سورة النُّور،[٥٣] وكما ادعى بعض الفقهاء حصر المحرمات من الطعام في الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير أو ما أهلَّ به لغير الله لقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ (الأنعام: ١٤٥) مدَّعياً نسخَ تحريم كل ذي نابٍ من السباع والحمر الأهلية وغيرها مما بيَّنت السنة تحريمها.[٥٤]

---

[٥١] أبو زهرة، **الشافعي**، مرجع سابق، ص٢٦٥.

[٥٢] المرجع السابق، ص٢٦٣.

[٥٣] انظر:

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، د.م: دار أبي حيان، د.ت.، ج١٥، ص٣٩١.

- أبو رخية، ماجد. **عقوبة الزاني المحصن: دراسة فقهية مقارنة**، مؤتمر عالمي عن الاجتهاد والإفتاء– تحديات وآفاق. الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٨م، ج١، ص١٥٤-١٥٥.

[٥٤] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٢٨-١٣٠. وانظر أيضاً:

وبهذا أقام الشافعي جداراً فاصلاً بين القرآن والسنة من حيث النسخ، لعلمه بأن فتح باب التناسخ بين الأصلين يجعل كلاً منهما فريسةً لادعاءاتٍ واسعةٍ، وعرضةً لدعاوى عريضةٍ لا تقف عند التهوين بشأن القرآن فحسب، بل قد تستهدف هدرَ السنن، وتعطيلَ الآثار أيضاً، وقد تكون الفجيعةُ في السنن أكبرَ، والكارثةُ بها أعظمَ.[٥٥] وفي باب التخصيص والتقييد ودلالة السياق والمقام والضوابط التفسيرية والعلاقات التكاملية الأخرى غُنْيةٌ[٥٦] عن اللجوء إلى النسخ وادعاء التناسخ بين القرآن والسنة؛[٥٧] إذ كيف يجوز —عنده– إثبات حجيَّة السنَّة بالقرآن، وتكون السنَّةُ ناسخةً له، في نهاية المطاف.

وجدير بالذكر أن هذا المذهب الذي تبنّاه الشافعي وأصَّل له، كان موضعَ شدٍّ وجذبٍ بين أنصاره، فمنهم من استعظم ذلك منه، فقد حكوا أنَّ القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) كان كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع، فلمَّا وصل إلى هذا الموضع قال: هذا الرجل كبير، ولكنَّ الحقَّ أكبر منه؛ ونقلوا عن إلكيا الهراسي (ت٥٠٤هـ) أنه قال: هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عُدَّ خطؤه عظُم قدرُه.[٥٨]

– الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٣٩–١٤١.

– ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج١، ص١١١–١١٣.

[٥٥] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج٢، ص١٩١–١٩٢.

[٥٦] يقول الأستاذ عبد اللطيف علي سالم: "الإمام الشافعي هو أول من حرّر معنى النسخ وبيَّن حدَّه وميّزه عن تخصيص العام أو تقييد المطلق، ولا شك أن ذلك سبقٌ للشافعي يذكر له، وهو يتفق مع عقله العلمي، ونظرته للمسائل نظرة علمية دقيقة تتجه إلى تمييز الكليَّات وتخصيصها." انظر:

–سالم، **المنهج الإسلامي في علم مختلف الحديث**، مرجع سابق، ص٢٣٣.

[٥٧] ولعلَ هذا سرُّ ما نقل عن السلف من قولهم: "لن تفقَهَ حتى ترى للقرآن وجوهاً كثيرةً". وبذلك الفقه حتماً يمكن دفع وجوه التقابل الظاهر بين نصوص القرآن والسنة من غير حاجة إلى القول بالنسخ، أو إقرار التناسخ بين الأصلين. انظر:

– ابن عبد البر، **جامع بيان العلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧.

[٥٨] انظر:

– الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٩–١٢٦.

– الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ٨١١–٨١٣.

ودافع عنه الإمام الزركشي ونقل تأييده عن مجموعة من كبار الأصوليين كأبي بكر الصيرفي (ت٣٣٠هـ) وأبي إسحاق المروزي (ت٣٤٠هـ)، وقال: إن الأصوليين لم يقفوا على مراده منه، و"الصَّواب أن مقصود الشافعي أن الكتاب والسنة لا يوجدان مختلفين إلاَّ ومع أحدهما مثله ناسخ له. وهذا تعظيم عظيم، وأدب مع الكتاب والسنَّة، وفهمٌ بموقع أحدهما من الآخر. وكلٌّ من تكلم في هذه المسألة لم يقع على مراد الشافعي، بل فهموا خلاف مراده، حتى غلَّطوه وأوَّلوه."[٥٩] وأضاف قائلاً: "وهذا من محاسن الشافعي الذي لم يسبقْه غيرُه إلى الإفصاح به."[٦٠]

ثانياً: ثبوت السنة

يذكر الشيخ عبد الغني عبد الخالق في كتابه "حجية السنة" أن حجية السنة ضرورة دينية، وأنها لم يقع فيها خلاف بين المسلمين قاطبةً. وقد أثبت من خلال تحقيقه العلمي النفيس أن ما نقل في كتب العلماء من إنكار للسنة من قبل بعض الأفراد والفرق إنما قصد منها إنكار سبيلها لا حقيقتها، فمن أنكرها أو نسب إليه إنكارها أنكر الطرق الموصلة إلى السنة النبوية أو بعضها. وكان يُعدُّ منكراً للسنة من أنكر الآحاد؛ لأن غالب السنن مروية بطريق الآحاد ولا تصل درجة التواتر. ثم قال: وإذا ثبت أن أحداً أنكر حجية السنة في نفسها فقد ثبت خروجه عن الملة، ولم يكن لخلافه ولا وفاقه شأن؛ لأن منكر السنة منكر للرسالة بالضرورة.[٦١]

ثم بيَّن أن الإمام الشافعي ناظر من أنكر الطرق الموصلة إلى السنة، وبخاصةٍ في الباب الذي عقده في "كتاب جماع العلم" عن "حكاية قول من ردَّ خبر الخاصة."[٦٢] وذكر أن الشافعي لم يسمِّ من ناظره، ولكن كتب الفرق وأصول الدين،[٦٣] تنسب

---

[٥٩] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٥.

[٦٠] المرجع السابق، ج٤، ص١٢١.

[٦١] عبد الخالق، **حجية السنة**، مرجع سابق، ص٢٤٥-٢٧٧.

[٦٢] الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب جماع العلم، ج٧، ص٤٦٧ وما بعدها.

[٦٣] البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **الفرق بين الفرق**، تحقيق: عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، د.ت.، ص٨٧، ص٩١.

إنكار الأخبار إلى جماعات من معتزلة البصرة كالنظامية، والإسوارية، وإلى غالية الروافض وبعض الخوارج.[٦٤]

ويتجه الشيخ أبو زهرة إلى أن الشافعي تصدَّى لثلاث جماعات متفرقة في موقفهم من السنَّة، أنكر بعضها حجيَّة السنَّة جملةً، وأنكر الآخر حجيتها إلاَّ ما كان منها بياناً لقرآن يعاضده القرآن، وأنكر الآخرون الحجية إلاَّ ما كان منها عامّاً تلقَّتْهُ العامَّةُ عن الكافَّة أو استفاض واشتهر.[٦٥]

وهنا، سيتم التطرق إلى منهج الشافعي في إثبات السنة بالنقل والرواية، ولا نتطرَّق إلى مناقشة ما يوجبه قبول خبر الآحاد من علم وعمل، وما دار من خلاف الفقهاء والأصوليين والمحدثين حوله، لاعتقادنا أن هذه المسألة نوقشت بعد الإمام الشافعي، وأن مذهبه أن منكر خبرٍ من أخبار العامة يكفر ويستتاب، ومنكر خبر من أخبار الخاصة لا يكفر ولا يستتاب.[٦٦]

ونستحسن توزيع هذا المبحث إلى العنوانين الآتيين: ثبوت السّنة بنقل العامة والخاصة، وابتناء حجية خبر الخاصة على ثقة الراوي وعدالته وعقله للحديث:

١. ثبوت السنة بنقل العامة والخاصة:[٦٧]

لقد تفنَّن الشافعي وأبدع في إثبات أن السنة تثبت بخبر الواحد فأكثر، وإن كان العلم بالخبر الموجود بين العامة علمَ إحاطةٍ ويقين، والعلم بالخبر الموجود لدى الخاصة لا يفيد علمَ الإحاطة كالأول.

---

[٦٤] لمعرفة أوفى بمقالات المنكرين للأخبار راجع:
- عبد الخالق، **حجية السنة**، مرجع سابق، ص٢٤٥-٢٧٧، ومصادرها.

[٦٥] أبو زهرة، **الشافعي**، مرجع سابق، ص٢٢٠-٢٢١.

[٦٦] لمعرفة ما دار من نقاش فيما يوجبه خبر الخاصة من الاعتقاد والعمل راجع:
- ابن السبكي، **جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٠-١٣٧.
- مهنا، سهير رشاد. **خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، ط١، د.ت.، ص٢١-٥٥.

[٦٧] سيأتي بيان ما يندرج تحت علم العامة عند الشافعي، في آخر هذه المسألة.

يقول الشافعي: "العلم علمان: علمُ عامَّةٍ لا يسع بالغاً غيرَ مغلوب على عقله جهلُه... مثل الصلوات الخمس وأن لله على الناس صومَ شهر رمضان وحجَّ البيت إذا استطاعوه وزكاةً في أموالهم، وأنه حرَّم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر، وما كان في معنى هذا ممَّا كلِّف العبادُ أن يعقلوه ويعملوه ويُعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكفّوا عنه: ما حرَّم عليهم منه. وهذا الصِّنف كلُّه من العلم موجود نصّاً في كتاب الله، وموجود عامّاً عند أهل الإسلام، ينقله عوامُّهم عن من مضى من عوامِّهم، يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم. وهذا العلم العامّ الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع."[٦٨] وذكر النوع الثاني، وهو علم خاصَّةٍ، فقال: "ما ينوب العبادَ من فروع الفرائض وما يخص به من الأحكام وغيرها، مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة. وإن كانت في شيءٍ منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصَّة، لا أخبار العامَّة. وما كان منه يحتمل التأويل ويُستدرَك قياساً."[٦٩]

ويقول في موضع آخر: "فإن قال قائل: هل يفترق معنى قولك "حجة"؟...قلنا: أما ما كان نصَّ كتاب بيِّن أو سنة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشكُّ في واحد منها، ومن امتنع من قبوله استتيب. فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، فالحجة فيه عندي أنْ يلزم العالِمين حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أن ذلك إحاطةٌ كما يكون نص الكتاب وخبر العامَّة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. ولو شكَّ في هذا شاكٌّ لم نقل له: تب، وقلنا: ليس لك إن كنت عالماً أن تشكَّ، كما ليس لك إلاَّ أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك منهم."[٧٠]

---

[٦٨] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٩٢.

[٦٩] المرجع السابق، ص١٩٢-١٩٣. ومنه نفهم أن لعلم الخاصة وجوهاً، ذكر منها الشافعي خبر الواحد، وما يتوصل إليه من فهم الكتاب والسنة بالاجتهاد والتأويل، وما يدرك بالقياس.

[٧٠] المرجع السابق، ص٢٣٤-٢٣٥.

ولست هاهنا بصدد بيان الأدلة التي تمسَّك بها الشافعي وأظْهَرَها في إثبات حجية خبر الواحد؛ كاستشهاده بحجية أخبار رُسل النبي -صلى الله عليه وسلم- وولاته وقضاته الَّذين أنفذهم إلى الأمصار، وكذلك استشهادُه بخبر تحوُّل أهلِ قباء في صلاتهم إلى الكعبة بخبر الواحد، وغير ذلك مما أورده،[٧١] إلى أنْ خلُص قائلاً: "وتثبيت خبر الواحد أقوى من أن أحتاج إلى أن أمثِّله بغيره، بل هو أصلٌ في نفسه."[٧٢] ولكنني أريد أن أشدِّد على عبارة علمية رصينة وردتْ مراراً في عبارات الشافعي في صدد الاحتجاج بخبر الخاصة. ألا وهي قوله: "ولو شكَّ في هذا شاكٌّ لم نقل له: تُبْ، وقلنا: ليس لك إن كنت عالماً أنْ تَشُكَّ."[٧٣] وتفسير هذا أن الشافعي عرَّف علم العامة بما لا يسعْ بالغاً غيرَ مغلوب على عقله جهلُه، وذلك لأن هذا الصِّنف من العلم موجود نصّاً في كتاب الله، وموجود عامّاً عند أهل الإسلام ينقله عوامُّهم عمن مضى من عوامِّهم، يحكونه عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم. وهذا العلم العامّ الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع. وهذا يعني أن من اقتصر على علم العامة وخبرهم لا يعدو أن يكون عالماً بما لا يسع عاقلاً غير مغلوب على عقله جهلُه، أو أن يكون عالماً بما هو موجود عاماً عند أهل الإسلام. وهذا العلم لا يكفي لأن يصيِّر صاحبه عالماً يتميز عن العامة ويجعله إماماً يتقدم عليهم؛ لأنه بطبيعته عامٌّ لا يحتمل غلطاً أو تأويلاً أو نزاعاً. أما العالِم فلكي يكون عالماً بالسنة، ويستحق وصف العلم بها، ينبغي عليه أن يتميز عن غيره بتحصيل علم السنة عن غير طريق علم العامة، ألا وهو علم الخاصة.

ويوضح هذا المعنى أكثر في "اختلاف الحديث" فيقول: "الخبر عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- خبران. فخبر عامَّةٍ عن عامَّة عن النبي -صلى الله عليه وسلم-

---

[٧١] المرجع السابق، ص٢٠٩-٢٤٠.
[٧٢] المرجع السابق، ص٢٠٢.
[٧٣] المرجع السابق، ص٢٣٤-٢٣٥.

...وهذا ما لا يسع جهلُه، وما كان على أهل العلم والعوامّ أن يستووا فيه؛[٧٤] لأنَّ كلاً كُلِّفَهُ، كعدد الصلاة، وصوم رمضان، وتحريم الفواحش وأن لله عليهم حقاً في أموالهم. وخبر خاصَّة في خاصّ الأحكام لم يُكلَّفْهُ العامَّة، لم يأت أكثره كما جاء الأول، وكُلِّف علمُ ذلك مَن فيه الكفاية للخاصة به، دون العامة، وهذا مثل ما يكون منهم في الصلاة سهوٌ يجب به السجود، وما يكون منهم فيما لا يجب به سجودُ سهوٍ."[٧٥] لذلك يقول الشافعي لمنكِر الاحتجاج بخبر الخاصة: "ليس لك إن كنت عالماً أن تشكَّ." لأن الشك في قبول خبر الخاصة لا يمكن أن يصدر من عالم بالسنة يريد أن يمتاز عن غيره من بقية العامة؛ وذلك لأن أكثر علم الخاصة ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة متواترة. وإن كانت في شيءٍ منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصَّة، لا أخبار العامَّة. فمن منع من الاحتجاج بخبر الخاصة فقد منع من السنة أوسع أبواب العلم؛ لأن علم الخاصة هو الباب الوحيد إلى الاستزادة من علوم السنة، وراء المعلوم منها علماً عاماً، ومنه يأتي استحقاق صفة التفقه في السنة والدين. أما علمُ العامة فلا يسع عاقلاً غيرَ مغلوب على عقله جهلُه، ويستوي فيه أهل العلم والعوام، وصاحبه لا يمكن إلا أن يوصف بالعقل وأهلية التكليف، لا بمؤهلات الفقه والتحصيل.

ويحمل كلام الشافعي: "فأمَّا ما كان من سنَّة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، فالحجة فيه عندي أنْ يلزم العالِمين حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه،"[٧٦] وقوله: "ليس لك إن كنت عالِماً أن تشكَّ،"[٧٧] دلالاتٍ هي من أبلغ ما قيل في حجية خبر الخاصة، بتصييره إياه أوسع الأبواب إلى اكتساب العلم الذي به يستحقُّ صاحبُه الإمامةَ والريادة، ويمتاز عن العامة والمقلدين، ويستوجب حملَ لواء الفقه والاجتهاد في الدين؛

---

[٧٤] لفظة "ما" في ما كان اسم موصول بمعنى "الذي"، ولا تفيد معنى النفي.

[٧٥] الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٥٢٦.

[٧٦] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٣٤-٢٣٥.

[٧٧] المرجع السابق.

فهذه "درجة من العلم ليس تبلغها العامَّةُ، و لم يُكلَّفها كلُّ الخاصَّة. ومن احتمل بلوغَها من الخاصَّة فلا يسعهم كلَّهم كافَّةً أن يعطّلوها، وإذا قام بها من خاصَّتهم من فيه الكفايةُ لم يَحْرَج غيرُه ممَّن تركها، إن شاء اللهُ، والفضْلُ فيها لمن قام بها على مَنْ عطَّلها."[٧٨] على أنَّه بهذا جعل مسألة قبول خبر الخاصة مطلباً في منهجية البحث العلمي، أكثر من كونها قضيَّة في الشأن الديني، ولذلك لا يقول لمن ردَّ خبر الواحد: تب، ويقول له: ليس لك أن تشكَّ "إن كنت عالماً".

لذلك كله، أجاب الشافعي من سأله: "احدُد لي أقلَّ ما تقوم به الحجَّةُ على أهل العلم حتى يثبت عليهم خبر الخاصَّة" بقوله: "خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهى به إلى النبيّ –صلى الله عليه وسلم– أو من انتهى به إليه دونَهُ."[٧٩]

ومما يجدر التنويه إليه هاهنا: أنَّ علم العامة الذي ذكره الشافعي لا يمكن حصره – في مجال السنة– بالحديث المتواتر لفظاً الذي يذكره علماء الحديث، ويقولون فيه: إنَّ عدده قليلٌ محصورٌ؛ لأنَّ العلماء في الغالب يتوصلون إليه نتيجة تتبع طرق الحديث، فيجدونه مروياً بطرق كثيرة تستوجب التواتر، بل هذا أعمُّ منه، فيشمل المتواتر تواتراً معنوياً، وما تلقته العامة عن العامة حتى أغنى عن السند والنقل بالأسانيد.[٨٠] فيشمل ما يقول فيه الجويني: "ما ثبت النقلُ فيه تواتراً عسُر النقل فيه من طريق الآحاد، ومن أراد أن ينظم إسناداً عن الأثبات بالعنعنة أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– كان يصلِّي الفجر ركعتين، لم يتمكَّن منه."[٨١] وقال الخطيب البغدادي (ت٤٦٢هـ) تعليقاً على العمل بحديث معاذ المشهور في الاجتهاد لما بعثه النبي –صلى الله عليه وسلم– إلى اليمن، ما نصه: "إن أهل العلم قد تلقَّوه واحتجُّوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "لا وصية لوارث"، وقوله في البحر: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته"، وقوله: "إذا اختلف المتبايعان في الثمن؛ والسلعة قائمة،

---

[٧٨] المرجع السابق، ص٩٣.

[٧٩] المرجع السابق، ص١٩٦.

[٨٠] انظر الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب جماع العلم، ج٨، ص٤٦٧ وما بعدها.

[٨١] الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦.

تحالفا وترادّا البيع،" وقوله: "الدية على العاقلة،" وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غَنُوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له."[٨٢] ويقول الزركشي: "إنَّ الحديث الضعيف إذا تلقته الأمة بالقبول عمل به على الصحيح، حتى إنَّه يُنزل منزلة المتواتر... ولهذا قال الشافعي في حديث "لا وصية لوارث": إنَّه لا يُثْبِته أهل الحديث، ولكن العامة تلقته بالقبول، وعملوا به."[٨٣]

ومن هذا القبيل التلقي المتتابع والاضطرار إلى مقصد الشارع الذي استند إليه الأصوليون في إثبات حجية الأدلة الأصولية الإجمالية، كدليلي الإجماع والقياس وغيرهما. يقول القاضي عبد الجبار في حجية الإجماع: "الرواية في الإجماع كثيرة بألفاظ مختلفة، وتداولُ الصحابة والتابعين لذلك مشهور متظاهر، واعتمادهم على الإجماع ظاهر، وإن كنَّا لا نحتاج إلى تتبُّع الألفاظ في مثله، كما لا نحتاج إلى ذلك في أصول الصلوات وكثيرٍ من فرائض الزكوات، نستغني عن تتبُّع الألفاظ إذا كان المعنى المنقولُ متعارَفاً، والذي ندَّعيه متعارف ظاهر في هذا الباب... وما هذه حالُه فنقل المعنى فيه يُغني عن اللفظ وتتبعه؛ لأن معرفة المقاصد أقوى من تتبع اللفظ؛ إذ اللفظُ إنما يراد لتُعرف به المقاصد، فإذا عُرِفَتْ فتتبُّعُ اللَّفظ لا وجه له. وعلى هذا الوجه قلنا: إن ما يُعلم بمقاصده -صلى الله عليه وسلم- باضطرارٍ من أصول الدين يُغني عن نقل الألفاظ، ونَسَبنا من يتكلَّف رواية ذلك إلى أنه في حكم العابث إن كان غرضُه إقامةَ الحجة."[٨٤]

---

[٨٢] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. **كتاب الفقيه والمتفقه**، تحقيق: أبو عبد الرحمن وعادل العزازي، الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج١، ص٤٧٢-٤٧٣.

[٨٣] الخيرآبادي، محمد أبو الليث. **علوم الحديث أصيلها ومعاصرها**، كوالالمبور: دار الشاكر، ط٣، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص ٢٨٠. نقلاً عن مخطوطة منسوبة إلى:

- الزركشي، **كتاب النكت على ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين بلا فريح، رسالة الماجستير المسجلة في الجامعة الإسلامية- المدينة المنورة، ج٢، ص٤٩٧.

[٨٤] عبد الجبار، قاضي القضاة الأسد آبادي. **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، إشراف: طه حسين، وتحرير: أمين الخولي، القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.، ج١٧، ص١٨١. وانظر:

- أبو سليمان، **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي**، مرجع سابق، ص١٩٦-١٩٧.

٢. ابتناء حجية خبر الخاصة على ثقة الراوي وعدالته وعقله للحديث:

لقد أدرك الشافعي (رضي الله عنه) أنَّ منكري السنة قد يعترضون عليه بأن السنةَ الثابتة بأخبار الآحاد قد تكون منقولةً بلفظ الصحابي الناقل وبناءً على وعيه وفهمه، وأنَّ النص إضافةً إلى العنصر الداخلي فيه قد يكون محيلاً إلى العناصر الحالية والمقامية الخارجة، فلا بد للراوي من أن يكون قد أتى على ذكر جميع ما يدخل في دوالّ الخطاب النبوي من إحالات نصية ومقامية. وفي سبيل ذلك، لا بد للراوي أن يذكر جميع الأحوال والملابسات القائمة وقت صدور الخطاب، إذ رُبَّ مبلَّغ أن يكون أوعى من سامع.[٨٥]

وكأن الشافعي أجابهم بأنَّ كون الراوي ثقةً عدلاً وعالماً بما يُحيل المعنى إن كان ينقل النصَّ بالمعنى، كفيلٌ بنقل السنة على الوجه المراد، وبحجية المنقول عن النبي – صلى الله عليه وسلم. ولذلك 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."[٨٦]

ثم لا ينبغي للراوي أن ينقل كل شيء، وذلك لأن الظروفَ الجزئية والملابسات الخاصة التي تحيط بالخطاب، وتصف مقاماً ما غيرُ قابلة للحصر، لذا فإن الناقل لا يمكنه نقل كل ما يحيط بالنص من ظروف خاصة وعامة وأحداث جزئية، لأن ذلك فوق الطاقة الإنسانية والإدراك البشري. فالراوي أو الناقل إنما يسعه نقل الأمور التي لها صلة

---

[٨٥] يقول الكوثري: "كان سعيد بن المسيَّب يسأله ابن عمر (رضي الله عنه) عن أقضية أبيه، لسعة علم هذا التابعي الكبير بأقضية الصحابة. وكان يقول عن الشعبي حينما يراه يحدث بالمغازي: "لهو أحفظ لها مني، وإن كنت قد شهدتها مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم–." انظر:
– الكوثري، محمد زاهد. **مقالات الكوثري**، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص٢١٩–٢٢١؛ نقل بتصرف يسير.

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

بمدلول الخطاب، أما الأمور التي تصاحب الخطاب ولا تتعلق بمدلولاته فقلما ينقلها الناقل. فالمعلومات الواردة في خطاب ما تخضع لعملية انتقاء بحيث لا نجد في الخطاب المنقول إلاَّ المعلومات الضرورية التي يتوقف عليها التخاطب ولها تعلق بمعنى الخطاب.[٨٧] فراوي السنة ينقل من مقامات الخطاب النبوي وأحوال مقاله الشريف جملة الظروف والملابسات المرتبطة بالمعنى. أمَّا الأمور الطّرديَّة والظروف التي لا أثر لذكرها وعدم ذكرها ولا تؤثر في مدلول الخطاب النبوي، ولا تكشف انسجاماً في النص ولا تزيد إدراكاً للمعنى، فإن نقلها لا يزيد السامع والمبلِّغ إلاَّ تشويشاً للخاطر، وإرباكاً للذهن، وإيهاماً لخلاف المقصود؛ ذلك أن المبلِّغ قد يظن بالناقل أنه إنما نقل تلك الظروف لتأثيرها في مدرك خطاب الشرع ومصرفه وفي تفسير مراده منه، فيوقعه في حيرة لا تنقطع حتى يحتاج هو أيضاً إلى استخدام مقاييس التعليل، كالمناسبة والسبر والتقسيم والتنقيح والتخريج؛ لتمييز مناط التأثير في الحكم الذي سيق له الخطاب. ولذلك نجد رواة السنن –كما صوَّرهم الشافعي– يقتصرون على نقل الجوانب ذات الأهمية في الخطاب ذات الإفادة فيه، فلا يحكون الأمور المعلومة بالضرورة، ولا يسردون الأحوال التي لا حاجة إليها في مقام التشريع والتبليغ.[٨٨]

يقول الشافعيُّ: "ما علمت أحداً من أهل العلم بالحديث قبلنا تكلَّف أن يروي عن النبي أن الشهر المفروض صومه شهر رمضان الذي بين شعبان وشوال، لمعرفتهم بشهر رمضان من الشهور، واكتفاءً منهم بأنَّ الله فرَضَه. وقد تكلفوا حفظ صومه في السفر وفطرِه، وتكلفوا كيف قضاؤه، وما أشبه هذا مما ليس فيه نص كتاب. ولا علمت أحداً من غير أهل العلم احتاج في المسألة عن شهر رمضان: أيُّ شهر هو؟ ولا هل هو واجب أم لا؟"[٨٩]

---

[٨٧] خطابي، محمد. **لسانيات النص– مدخل إلى انسجام الخطاب**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م، ص٤٠.

[٨٨] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، كوالالمبور: مطبعة البصائر للإنتاج العلمي، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٢٢٦-٢٢٧.

[٨٩] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٠٧.

لذا فإن الأصل في سكوت الراوي أن يُتَّخذ شهادةً سلبيةً على انتفاء قيود خارجية وانعدام قرائن أخرى دالة وقت صدور الخطاب، فيُجعل سكوته دليلاً على انتفاء قرائن إضافية تحف ذلك الخطاب، إلاَّ إذا كانت القرينة عامةً معهودةً يُغفلها الراوي لعموم علمها أو افتراض علم السامع بها، فحينئذٍ تستحضر هذه القرينة وأمثالها عند تفهم النص وإن لم تكن واردة في لفظ الخطاب و لم ينقلها الراوي. وفي ذلك يقول الشافعي: "إنَّهم –الرواة– لا يحكون بعضَ ما يُحتاج إليه من الحديث ويدَعون بعضَ ما يُحتاج إليه منه وأولاه أن يُحكى."[٩٠]

ومن أمثلة القرائن العامة التي لم ترد في الرواية واستحضرها الشافعي في فهمها، لعموم علمها، ما أورده البيهقي (ت٤٥٨هـ)؛ إذ قال: "دخل إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين مكة... فرأوا... الشافعي. قال إسحاق: فقلت لأحمد بن حنبل: يا أبا عبد الله مرَّ بنا إليه ...فلما قمنا عليه قلنا: يا أبا عبد الله سله عن حديث النبي –صلى الله عليه وسلم: "أمكنوا الطير في أوكارها". فقال: وما تصنع بهذا؟ هذا مفسَّر: دعوا الطير في ظلمة الليل في أوكارها. فقال إسحاق: والله لأسألنَّه: يا مطلبي، ما تفسير قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: أمكنوا الطير في أوكارها؟ ...قال الشافعي: كان أهل الجاهلية إذا أرادوا سفراً عمدوا إلى الطير، فسرحوها، فإن أخذت يميناً خرجوا في ذلك الفأل، وإن أخذت يساراً أو رجعت إلى خلفها تطيَّروا ورجعوا، فلما أن بعث الله النبيَّ –صلى الله عليه وسلم– قدِمَ مكَّةَ فنادى في الناس: "أمْكِنوا الطَّيْرَ في أوكارها، وبكِّروا على اسم الله."[٩١]

---

[٩٠] المرجع السابق، ص١٠٤.

[٩١] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. **مناقب الشافعي**، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٠م، **ج**١، ص٣٠٧–٣٠٨. وروي عن وكيع بن الجراح أنه سئل عن هذا الحديث فقال: "إنما هو عندنا على صيد الليل"، أي على تحريم الصيد بالليل، فذكر له قول الشافعي فاستحسنه، وقال: "ما ظننـاه إلاَّ على صيد الليل." انظر:

– البيهقي، **مناقب الشافعي**، مرجع سابق، **ج**١، ص٣٠٩.

إن كون الراوي ثقةً -عند الشافعي- تنزل منزلة إحاطته السامع بكل ما يكتنف السياق من قرائن مقالية ومقامية؛ لأنَّ الثقة العدل لا يترك السامع في غفلة عما يقتضيه الخطاب، ولا يوهمه خلاف المراد. وبقدر فقه الراوي وعلمه بما يُحيل المعنى يقوى انتقاؤه لظروف الخطاب وملابساته، ويدقُّ التزامه بمرامي النص، ولذلك يقبل من الراوي الفقيه من وجوه الروايات -كالرواية بالمعنى- ما لا يقبل من غيره، ويرجح العلماء خبر الراوي الفقيه على خبر غيره، وخبر المستقصي وصاحب القصة على خبر غيرهما؛ لزيادة إحاطتهم بالخبر ووعيهم لمغزاه.[٩٢] وعلَّل الشافعي ذلك بأن "المحدِّث بما يحل ويحرم لا يجرُّ إلى نفسه ولا إلى غيره، ولا يدفع عنها ولا عن غيره، شيئاً مما يتموَّل الناس، ولا ممَّا فيه عقوبة عليهم ولا لهم، وهو ومن حدَّثه ذلك الحديثَ من المسلمين سواءٌ، إن كان بأمر يحل أو يحرم فهو شريك العامَّة فيه، لا تختلف حالاته فيه."[٩٣]

وأصلُ النزول عند ألفاظ الراوي، يراعى في معرفة قرائن الخطاب، ما لم يتعارض خطابان للشارع، فإذا كان ما ينقله الثقة العدل متعارضاً مع ما ينقله نظيره، ولم ينقل أحدهما قرينةً ترفع المعارضة بينهما، فإنَّ الشافعي حينئذٍ لا يكتفي بلفظ الرواة ويبحث عن قرائن أخرى؛ لفك محلِّ التعارض بين النصين. وهذا من تمام تمسُّكه بالقاعدة السابقة؛ إذ يرى في كلتا الحالتين أن الراوي ثقة، وأنه يجب قبول خبره ما أمكن.

ففي صدد ذكره أسباب تعارض الحديث، أتى على ذكر الجهل بالمقام أو الحال الذي ورد فيه النص، وبيَّن أربعة أمور تتعلق بهذا السبب، منها أن يحدِّث الصحابي عن

---

[٩٢] انظر:
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: دار عطوة، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص٤٢٣.
- السوسوة، عبد المجيد أحمد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، عمان: دار النفائس، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٣٦٣-٣٧٤، ص٤٣٠.

[٩٣] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٢٠٦.

رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حديثاً ورد إجابة لسؤال، لكنه لم يدرك مسألته، فلا يعرف المقام الذي ورد فيه الحديث، فيروي ذلك من غير ذكر مقام النص، فيتعارض مع حديث آخر.[٩٤] أو أن يكون كلّ من النصين وارداً في حال تختلف عن حال الآخر، فلا يدرك بعض السامعين أثر تلك الحال في الحكم، فيروي الحديث غير ذاكر لها، فينشأ من ذلك الاختلاف والتعارض.[٩٥] ومنها أن يروي كل راوٍ ما سمعه أو رآه من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وبين الحديثين جامع وفارق، فيؤدى الحديثان من راويين بلفظ لا يشير إلى الفرق بين الحالين، فيؤدي إلى التعارض.[٩٦] أو أن يكون راوي الحديث سئل عن مسألة فذكر طرفاً من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إجابةً على السؤال، فأوهم السامعَ أن الحديث مختلف مع حديث آخر، وهو في الحقيقة لو ذكر جميع أطراف الحديث لتبيَّن به اختلاف حال الحديثين.[٩٧]

ويطبّق الإمام الشافعي هذا المنهج على عدة مسائل اختلف فيها الحديث عن النبيِّ -صلى الله عليه وسلم،[٩٨] ومن ذلك: مسألة خطبة الرجل على خطبة أخيه. أخرج الشافعي بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه،"[٩٩] وأخرج بسنده أيضاً عن فاطمة بنت قيس أن زوجها طلَّقها، فأمرها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن تعتدَّ في بيت ابن أم مكتوم،

---

[٩٤] المرجع السابق، ص١٣٢.

[٩٥] المرجع السابق.

[٩٦] المرجع السابق.

[٩٧] الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٦٢٠-٦٢١.

[٩٨] انظر:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص ١٥٠ -١٨٠.
- سالم، **المنهج الإسلامي في علم مختلف الحديث**، مرجع سابق، ص٦٣-٧٢.

[٩٩] انظر:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٧٣.
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب النكاح، حديث٥١٤٢، ص٩٦٩.
- مسلم، أبو الحسين ابن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، كتاب النكاح، حديث١٤٠٨، ج٢، ص١٠٢٩.

وقال: إذا حللتِ فآذِنيني، قالت: فلمّا حللت ذكرت له أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم (رضي الله عنهما) خطباني، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: أما أبو جهمٍ فلا يضع عصاه عن عاتقه. وأما معاوية فصعلوك لا مال له. انكحي أسامة بن زيد. قالت: فكرهته، فقال: انكحي أسامة، فنكحته، فجعل الله فيه خيراً، واغتبطت به".[١٠٠] فحمل الإمام الشافعي تحريم الخطبة على الخطبة على حالة رضا المرأة وإعلامها الخاطب برضاها أو وعد الولي بتزويج الخاطب الأول، أما إذا لم تصل الخطبة إلى هذه المرحلة فلا بأس بالخطبة عليها، وذلك بدليل أن النبي -صلى الله عليه وسلم- خطب فاطمة بنت قيس لأسامة بعد علمه بأن أبا جهم ومعاوية (رضي الله عنهما) خطباها.[١٠١]

يقول الإمام الشافعي: "فإن قال قائل: فمن أين ترى هذا كان في الرواية هكذا؟ قيل -والله أعلم: إما أن يكون محدِّثٌ حضر سائلاً سأل رسولَ الله -صلى الله عليه وسلم- عن رجل خطب امرأةً فأذِنَتْ فيه، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم: ولا يخطب أحدكم على خطبة أخيه، يعني في الحال التي سأل فيها، على جواب المسألة، فسمع هذا من النبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يحكِ ما قال السائل، أو سبقته المسألة وسمع جواب النبي -صلى الله عليه وسلم- فاكتفى به وأداه...فأدى بعض الحديث ولم يؤدِّ بعضاً، أو حفظ بعضاً وأدى ما يحفظه، ولم يحفظ بعضاً فأدى ما أحاط بحفظه، ولم يحفظ بعضاً فسكت عما لم يحفظ، أو شكَّ في بعض ما سمع

---

[١٠٠] انظر:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٧٥.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الطلاق، حديث٢٧٠٩، ج٢، ص١١١٤.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، كتاب النكاح، حديث٣٢٤٥، ج٦، ص٧٥.

[١٠١] انظر:
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٧٦.
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٦٢٠.

فأدى ما لم يَشكَّ فيه وسكت عما شك فيه، أو يكون فعل ذلك من دونه ممن حمل الحديث عنه."[١٠٢]

والإمام الشافعي يشير إلى أن تقدير القرائن إنما هو عند اختلاف الحديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ أما حين لا يخالف الحديثَ حديث آخر فإنه لا يجوز تقدير حال لم تُنقل. ولذلك قال في المسألة السابقة: "لو لم تأتِ عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- دلالة على أن نهيه عن أن يخطب على خطبة أخيه على معنىً دون معنىً، كان الظاهر أنَّ حراماً أن يخطب المرء على خطبة غيره من حين يبتدئ إلى أن يدعها."[١٠٣] وقد أفصح الإمام الغزالي عن هذا المعنى أكثر فقال: "تأثير القرائن عظيم ظاهر، حتى قد نُبعد في تصوير القرائن، فإذا ورد حديثان متضادّان في ظاهرهما، وافتقرنا في الجمع إلى تقدير قرينة لم تُنقل، فعلنا ذلك، وإن كنَّا لا نتجاسر على مثله بمحض القياس."[١٠٤] ومثَّل لذلك بتعارض ما رواه أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ (رضي الله عنه) أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: "إِنَّما الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ"[١٠٥] مع ما رواه عبادة بن الصامت (رضي الله عنه) عنه -صلى الله عليه وسلم- قال: "نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ بِالْوَرِقِ وَالْبُرِّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ بِالتَّمرِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ، وَأَمَرَنَا أَنْ نَبِيعَ الذَّهَبَ بِالْوَرِقِ وَالْوَرِقَ بِالذَّهَبِ وَالْبُرَّ بِالشَّعِيرِ وَالشَّعِيرَ بِالْبُرِّ يَدًا بِيَدٍ كَيْفَ شِئْنَا، فَمَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى."[١٠٦] فالحديث الأوَّلُ صريح في الحصر ونفي الربا في النقد، والحديث الثاني صريح في أنَّ

[١٠٢] انظر:
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، كتاب اختلاف الحديث، ج٩، ص٦٢٠-٦٢١.
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص ١٧٤.

[١٠٣] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٧٤.

[١٠٤] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحشية: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م، ص٤٥- ٤٦.

[١٠٥] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب المساقاة، حديث١٥٩٧، ج٣، ص١٢١٧.

[١٠٦] النسائي، **سنن النسائي**، حديث٤٥٦٠، ج٧، ص٢٧٤.

زيادة النقد ربا. فلا يجعل أحدهما ناسخاً للآخر ولا يكذِّب الراوي، بل يجمع بينهما بأنَّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد يكون سئل عن صنفين مختلفين إذا بيع أحدهما بالآخر من ذهب وفضة أو تمر وحنطة متفاضلاً، فقال: "إنما الربا في النسيئة"، وأراد به ما سئل عنه. قال الغزالي تعقيباً على هذا المثال: "وهذا وإن كان تقديرَ قرينة لم تنقل، ولكنه محتمل. وإغفال الراوي لسبب الجواب واقتصارُه في النقل على كلامه -صلى الله عليه وسلم- ممكن وإن كان بعيداً، فهو أولى من تكذيب العدل، أو نسخ ما هو ثابت في الشرع... مع أن التأريخ ليس يظهر في التقدم والتأخر. والبعيد يصير قريباً بالإضافة إلى الأبعد، ويتعيَّن المصير إلى الأقرب فالأقرب عند تعارض الجهات. ولهذا لا يجوز الهجوم على مثل هذا التقدير بمحض الرأي."[١٠٧]

خاتمة:

كان للإمام الشافعي منهج واضح متناسق في التأصيل للسنة النبوية؛ نبع أولاً من إدراك ووعي بطبيعة القرآن الكريم واللسان الذي نزل به، وانبثق ثانياً من معرفةٍ بالموضع الذي وضع القرآنُ فيه السنة، وهو موضع البيان والتكامل، لا التبديل والتناسخ. وقد ظهر لنا أنَّ الشافعي أنكر نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب، واشترط شهادة نظير المنسوخ للناسخ إذا اختلف الأصلان، وذلك حفاظاً على التكامل والتوافق بينهما، ولتقوم الحجة على الناس بأنَّ الكتاب ينسخ بالكتاب والسنة معاً لا بالسنة وحدها وأن السنة تُنسخ بالسنة والكتاب معاً لا بالسنة وحدها. وبهذا أصَّل الشافعي قاعدةً علمية واضحة في المسائل المتنازع فيها بين المدارس، لا سيما فيما عدَّ من الكتاب ناسخاً للسنة دون شهادة سنة ثابتة على وفق الكتاب، إذ رفض الشافعي كل ادعاء من هذا النوع رداً إلى القاعدة المذكورة.

[١٠٧] انظر:
- الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص٤٦.
- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٦١-١٦٢.

وقد أثبت الشافعي السنة بخبر العامة والخاصة. واتَّبع في ذلك منتهى الموضوعية العلمية، فقد ميَّز بين الثابت بخبر العامة المفيد لعلم العامة، والثابت بخبر الخاصة المفيد علمَ الخاصة، و لم يحكم بكفر من أنكر علم الخاصة ولا استتابته، مكتفياً باستنكارٍ أدبي مفاده أنَّ المطلب في البحث المنهجي يقتضي اعتبار خبر الخاصة والعملَ به؛ لأنَّه سبيل التفقه في الدين وطريق الاستزادة من معرفة السنن؛ أمَّا خبر العامة فلا يسع أحداً إنكاره وجهله، والعالِم به لا يوصف بأنَّه عالِمٍ وفقيه، لعدم اتسام من عَلِمَ ما لا يمكن جهله بما يوجب تمييزه. ومفهوم هذا أنَّ علْم العامة مضاف إلى العامة لا الخاصة، فيجب أن تقبل إضافة علْم الخاصة إلى الخاصة، وإلاَّ لاستوت أفراد الأمة في معرفتها بالسنن، و لم تكن لأحد مزية على أحد، وهذا ما لا يقول به عالِم أثبت أنَّ لهذا الدين فقهاً، وأنَّ لبعض أفراد الأمة مزايا في العلم ليست لغيرهم من الأفراد.

وقد انبثقت حجية خبر الخاصة عند الشافعي من ثقة الرواة وعدالتهم وعقلهم لما حملوه من الحديث، وهذا يقتضي الوقوف عند ألفاظ الراوي واتخاذها شهادة سلبية على انتفاء ما يوجب خلاف الحكم والمعنى؛ لأنَّ الثقة العدل لا يترك السامع في غفلة عن المقصود ولا يوهمه خلاف المراد، وهذا إذا كان الراوي يعقل الحديث ويفقه ما فيه، أما إذا لم يعقل حديثه وكان لا يؤدي الحديث بلفظه، فإنَّ حديثه مردود؛ لأنَّه حمل ما لا يعقل.

واتسم منهج الإمام الشافعي بالأصالة والتجديد، وبسماع المخالف وإنصافه، فلم يكن في منهجه محاكياً ولا معانداً، ولا متعصباً لنِحْلَةٍ أو رأي أو مذهب، وقد حاول أن يحافظ على اطّراد الأصول التي كان يؤصلها وانضباط القواعد التي كان يقعّدها، مقدماً في ذلك الأصل على الفرع، والتنظير على التطبيق، ولذلك غلبت طريقته من بَعْده على جماهير الأصوليين، وأعاد أتباعُ المدارس الفقهية الأخرى النظرَ في كثير من

أصولهم الفقهية حتى تنسج على منوال المنهج الأصولي الذي أرساه الشافعي، فيقدموا الأصل على الفرع، ويراعوا انضباط القواعد، واطراد الأصول.

وأسوةً بمثال الإمام الشافعيّ ومنهجه العلميّ القائم على الأصالة والابتكار، والاطراد والانضباط، يدعو الباحث إلى مشروع نابضٍ للتجديد في أصول الفقه مبنيٍّ على قواعد راسخة وموازين ثابتة تحافظ على وشيجة القربى بين الجديد والقديم، وتكون مقبولةً من قبل الجماعة العلميَّة الواسعة؛ محذراً من محاولات التجديد التي تلتهب جذوتها من منطلقات فرديَّة أو جماعيَّة ضيِّقة دون استفتاءٍ للمنهج العلمي الذي نشأ البحث الأصولي في رحمه؛ لأنَّ ذلك يشوِّه معالم الأصول ويبدّلها، وقد يجهز عليها بالكلية في مراحل زمنية لاحقة.

المطلق والنّسبي في السُّنة النبوية

عبد الرحمن حللي*

الملخص

يسعى هذا البحث إلى بناء تصوُّر كلِّي لطبيعة العلاقة مع السُّنة، من حيث صلاحيتها الزمانية والمكانية (المطلق)، أو محدودية دلالتها في زمان أو مكان أو أشخاص أو حالات (النّسبي)، فتم إحياء الاستعمال الأصولي لمفهومي المطلق والنّسبي، مع تطويرهما من خلال المعجم الفلسفي الذي يربط المفهومين بالبعد العقدي، وتم استخراج ضوابطهما وتصنيف السُّنة إلى مطلق ونسبي على أساسهما، مع ذكر أمثلة على ذلك.

كلمات مفتاحية: السُّنة النبوية، حجية السُّنة، المطلق، النسبي.

Abstract

The purpose of this article is to establish a comprehensive concept about the nature of the Prophetic Sunnah as far as its relationship to time, space and situation. The article has developed the two fundamental concepts: absolute and relative in the context of Usul fiqh and faith, and classified sunna texts accordingly.

Keywords: Prophetic Sunnah, Authority Of Sunnah, Absolute, Relative.

---

* مدرس في قسم أصول الدين بكلية الشريعة بجامعة حلب. البريد الإلكتروني: ahelali2000@gmail.com.

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/٨/١٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠٠٩/١١/١٤م.

مقدمة:

قد تعرضت السُّنة النبوية لموجة جديدة من النقد في العصر الحديث، ووقف علماءُ المسلمين في مواجهة هذه الهجمة التي كانت تبتغي التشكيك في أصل مرجعية السُّنة، ومنذ ذلك الوقت كانت ثمة أسئلة متعددة تُطرَح لا تتعلق بالسُّنة إنما بقضايا مختلفة محدثة أو متجددة، فرضتها المستجدات المختلفة التي اكتسحت بلاد المسلمين، وكان من ذيول مقاربات المسلمين لهذه القضايا بعض المواقف التي تتعلق بالسُّنة النبوية: إما من جهة التوثيق والقبول والرد، أو من جهة الفهم والاستنباط والتأويل، وإن كان ثمة مشروعية لهذه المقاربات من جهة كونها اجتهاداً في بعض القضايا، فثمة تعسف في بعض المقاربات من جهة خلفياتها الفكرية المتأثرة بعلوم العصر المستجدة. وفي مقابل هذه المقاربات كانت هناك تيارات إقصائية لم تستطع زعزعة مكانة القرآن لدى المسلمين توثيقاً أو تأويلاً، فلجأت إلى السُّنة النبوية من زاوية أنَّ بعضها –أصلاً– ليس موضع اتفاق بين المسلمين في التوثيق أو الفهم، وأنَّ بعضها ليس تشريعاً، ووسعت هذا المنطلق للقضاء على مصدرية السُّنة في التشريع.

يحاول هذا البحث أنَّ يقدم وجهاً آخر لمقاربة السُّنة النبوية من حيث الموقف منها؛ إذ يسعى إلى بناء تصور كلي لطبيعة العلاقة مع السُّنة، وأعني بذلك طبيعة صلتها بتصور المسلم لدينه؛ لذلك نستعير مصطلحين فلسفيين يعبّران عن التصور الكلي للعلاقة مع النصوص، وهما (المطلق والنّسبي)، وذلك من خلال تأصيل هذين المصطلحين وتتبع استخدام الأصوليين لهما، ومن ثم تصنيف السُّنة من حيث احتمالها لأحدهما أو ترددها بينهما. ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ هذا البحث لا يناقش مسألة حجية السُّنة من عدمها، فموضوعه يتأسس على اعتبار ما عليه عامة المسلمين من عدّ السُّنة مصدراً للتشريع، إنَّما يتجه مجال البحث إلى السُّنة النبوية التي اجتازت اختبار التوثيق سنداً ومتناً، فما يتطرق إليه البحث من قواعد وتأصيل إنَّما ينصب على ما غلب على الظن من أنَّه نصٌّ صحيح، ومجال البحث هو طبيعة العلاقة مع السُّنة من

حيث صلاحيتها الزمانية والمكانية، أو محدودية دلالتها في زمان ومكان أو أشخاص أو حالات، وتصنيف هذه الحالات ضمن مفهوم المطلق والنّسبي.

وقد تطرق العلماء قديماً إلى حالات من السُّنة النبوية التي ليس فيها عموم تشريعي، ومن ذلك ما قام به الإمام القرافي في كتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام"، ولا تخلو كتب الأصوليين من الحديث عن أنواع السُّنة النبوية من حيث ما هو تشريعي وما ليس بتشريعي منها، وللباحثين المعاصرين جهود في ذلك، وما تضيفه هذه الدراسة هو تأطير هذا التصنيف للسّنة من منظور كلي يرتبط بالرؤية الكلية للسّنة النبوية، ومن تجميع الاحتمالات المختلفة ضمن نوعين أساسيين هما عنوان البحث.

وستتم معالجة الموضوع من خلال خمسة محاور؛ هي: مفهوم المطلق والنّسبي في دراسة السُّنة، والأصل في السُّنة بين الإطلاق والنّسبية، والمطلق من السُّنة، ومحددات ما هو نسبي من السُّنة، وما هو متردد من السُّنة بين المطلق والنّسبي.

أولاً: مفهوم المطلق والنّسبي في دراسة السُّنة

لا بدّ من تقديم إطار علمي لمفهومي المطلق والنّسبي، ومدلولهما في السياق اللغوي والأصولي والفلسفي، مع التأصيل لاستخدامهما بالمعنى المقصود في هذا البحث.

وترجع جذور مسألة المطلق والنّسبي إلى فلسفة اللغة، وطبيعة إطلاق الألفاظ على المسميات والمعاني، ومدى شمولها وعمومها للمسميات أو أفرادها المعينة، وما يتم به ذلك، يقول الإمام الغزالي: "إن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم إلى لفظ يدل على عين واحدة، ونسميه معيناً، كقولك: زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس، وهذا السواد، وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ونسميه مطلقاً. والأول حدُّه: اللفظ الذي لا يمكن أنَّ يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه، فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه، وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه، كقولك: السواد والحركة والفرس

والإنسان، وبالجملة: الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام فهو للعموم."[١] وقد ثار جدل موسع بين الأصوليين حول الصلة بين الحقيقة والمطلق والمعيَّن، يقول الإمام الرازي: "اللفظ الدالُّ على الحقيقة من حيث إنها هي هي من غير أنَّ تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً فهو المطلق، أما اللفظ الدالُّ على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة، فإن كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا يتناول ما يزيد عليها فهو اسم العدد، وإن لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام،"[٢] و"المراد من المطلق: نفس الحقيقة، والمقيد: عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد."[٣]

هذا، ويتواتر استعمال مفردة المطلق في كتب الأصوليين وأهل المنطق، وتطلق على عدة معان منها:

١. المطلق هو الموجود بالفعل ما دام موجوداً، أو ما دام موضوعه موجوداً، وقد يعبّر به عن الضروري والموجود الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال.[٤]

٢. المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد، أو اسم الجنس، أو ما وضع لشائع في جنسه، أو ما وضع للماهية المطلقة، أي من غير أنَّ تعين في الخارج أو في الذهن، كأسد اسم لماهية السبع،[٥] قال الإمام الزركشي في تحقيق معنى المطلق عند الأصوليين: "التحقيق أنَّ المطلق قسمان: أحدهما أنَّ يقع في الإنشاء، فهذا يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لأمر زائد، وهو معنى قولهم المطلق هو التعرض للذات دون الصفات لا بالنفي، ولا بالإثبات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ (البقرة: ٦٧)

---

[١] الغزالي، محمد أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة حافظ، د.ت.، ج١، ص٩٤-٩٥.

[٢] الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٠هـ، ج٢، ص٥٢١- ٥٢٢.

[٣] المرجع سابق، ج٣، ص٢١٦.

[٤] الفارابي، **كتاب في المنطق** (العبارة)، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١، ١٩٧٦م، ص١٤.

[٥] العطار، حسن. **حاشية العطار على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م، ج١، ص٣٦٨، ج٢، ص٧٩.

والثاني: أنَّ يقع في الأخبار، مثل: رأيت رجلاً، فهو لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع، وجُعِلَ مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة."[٦] وفرَّقِ بعضهم بين المطلق الحقيقي، والإضافي فقال: "المطلق الحقيقي وهو ما دل على الماهية فقط، والإضافي يختلف، نحو: رجل ورقبة، فإنه مطلق بالإضافة إلى رجل عالم ورقبة مؤمنة، ومقيد بالإضافة إلى الحقيقي؛ لأنه يدل على واحد شائع، وهما قيدان زائدان على الماهية، والمقيد مقابلهما،"[٧] ولهذا النوع مبحث موسع في علم الأصول هو المطلق والمقيد.

٣. المطلق هو غير المشروط بشيء، فيقال: "الواجب المطلق"، ويراد بالمطلق: ما لا يكون مقيداً بما يتوقف عليه وجوده، وقد فُسِّر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال،[٨] وقد استُخدِم المطلق بمعنى المجرد عن القيد أو الوصف، وقد يُعبّر عنه بالمبهم، تقول العرب: فرس بهيم: أي مطلق اللون،[٩] أو الزمان، فرجحوا الخبر المروي مطلقاً، أي: من غير تاريخ, على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم؛ لأنَّ المطلق أشبه بالمتأخر.[١٠]

٤. ويستعمل المطلق ويقصد به الحكم الممتد الذي لا يقيد بزمان ولا مكان، وقد استعمل بهذا المعنى عند الحديث عن النسخ وطبيعته، وأنَّه بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى،[١١] فالأصل أنَّ الحكم المنسوخ كان مطلقاً بالنسبة

[٦] الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م، ج٣، ص٤-٥.

[٧] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٨] ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، ط٢، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٥٨. وانظر أيضاً:
- المرداوي، أبو الحسن الحنبلي. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٩٣٣-٩٣٤.

[٩] السرخسي، **أصول السرخسي**، بيروت: دار الكتاب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ج١، ص١٦٧.

[١٠] الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م، ج٢، ص٢٨٦.

[١١] البزدوي، علي بن محمد. **أصول البزدوي/ كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، كراتشي: جاويد بريس، د.ت.، ص٢١٨.

للبشر محدوداً عند الله بأجل، فجاء النسخ يبيّن مدة هذا الحكم المطلق، فالنسخ هو قطع للحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم.[١٢]

أما استعمال مفردة النّسبي فقليل في كتب الأصول، ويطلق ويقابل به الحكم المطلق الممتد في الزمان، وقد ورد هذا الاستعمال عند الحديث عن النسخ أيضاً، فذكروا أنَّ المرفوع في النسخ تعلق الحكم النّسبي لا ذاته ولا تعلقه الذاتي،[١٣] كما وصف النص الخاص بحالة معينة بأنَّه نص نسبي، جاء في كشف الأسرار: "فنسخ قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ (الطلاق: ٤) بعمومه حكم هذا النص الخاص النّسبي في حق الحامل؛ لكونه متأخراً عنه، فهو معنى قوله فصار ناسخاً للخاص،"[١٤] كما أطلق وصف النّسبية على القيد الذي يحد من إطلاق الحكم، فيقال مثلاً: إباحة ذاتية، وإباحة نسبية، وفيه وجوب نسبي.[١٥]

أما في السياق الفلسفي فتطرح مفردة المطلق بوصفها مفهوماً فلسفياً نقيضاً لفكرة النّسبي، فتعني القيام بالذات والثبات والكمال واللاتناهي، فهو بمثابة مقولة متعالية، تنفي الارتباط والمحدودية والتغير، ويختلف استعمالها حسب المذاهب الفلسفية، فتتعلق بالألوهية أو الحرية الإنسانية أو بالأشياء من حيث قيامها بذاتها، فترجع معاني المطلق عموماً إلى عدد من العناصر الأساسية منها: مطلق بمعنى ما لا يحتمل التقييد والحصر؛ ومطلق بمعنى قائم الذات، أي إنَّ وجوده لا يرتهن لأي شرط؛ ومطلق بمعنى الثابت؛ ومطلق بمعنى ما يعتبر بصرف النظر عن علاقته بأشياء أخرى.

دون أن يعني ذلك حصرية المطلق بهذه الأبعاد المعجمية، فالنزوع الفلسفي بشكل عام يستلزم المطلق بمثابة الغاية الأخيرة له، وعُبِّر عن ذلك بمرادفات كثيرة،[١٦]

[١٢] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص ٤٤. وانظر أيضاً:
– المقدسي، ابن قدامة. **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط٢، ١٣٩٩هـ، ص٧٢.

[١٣] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٥.

[١٤] البخاري، علاء الدين. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص٤٤١.

[١٥] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٨.

[١٦] **الموسوعة الفلسفية**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م، ج١، ص٧٤٩-٧٥١.

بينما تعبِّر كلمة نسبي عن فكرة محورية قائمة في مختلف ميادين التفكير، فمقولة النّسبية هي السمة المميزة للوعي الموضوعي حيال الواقعات الملموسة وحيال العمليات الذهنية. وترجع المقاربة المعجمية للنسبي إلى العناصر الأساسية الأربعة: نسبي بمعنى المتعلق بشيء ما؛ ونسبي بمعنى الارتهان لشيء آخر يستلزم معه الوجود والعدم؛ ونسبي بمعنى عدم القيام بالذات، فالكينونة مستمدة من كائن آخر؛ ونسبي بمعنى ذاتي أي خاص وشخصي.

ففكرة النّسبي ثابتة التلازم مع التفكير الذي يتناول الصعيد الواقعي، بالرغم من المتغيرات الزمانية والمكانية؛ مما يجعل منها إحدى خصائص هذا الفكر. فالمعرفة هي نسبية من حيث العلاقة بين الذات والموضوع، وكذلك من حيث كونها غير كاملة، بمعنى قابليتها للخطأ والغموض، وكذلك هي نسبية من حيث ارتباطها بالتركيب الفيزيائي للإنسان العارف (الحواس)، وبالتركيب الذهني له (التجريد)، وبالوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه.[١٧]

فالمطلق يتعالى على المكان والزمان، ولا يتقيد بشروطهما ومحدداتهما، والنّسبي عكسه، لكن المطلق بحاجة إلى النّسبي؛ ليتجلَّى في الواقع الخارجي ويكون فاعلاً ومؤثراً من خلال الاتصال بالمكان والزمان، والنّسبي بحاجة إلى المطلق؛ لئلا يتماهى كلياً مع الواقع ويتلاشى، فالتصورات المادية للكون والحياة والإنسان لا يمكنها أنَّ تتجاوز حدود نسبيتها، كما لا يمكنها أنَّ تدفع بالإنسان خارج نسبيته. في حين أنَّ الدين يفتح مجالاً واسعاً للنسبي كي يتجاوز نقصَه بتطلُّعه إلى المطلق.

وبالعودة إلى أصل المفهوم يمكن القول: إنَّ قضية الصلة بين اللغة والألفاظ والحقائق قضية غيبية (ميتافيزيقة)، ولا تختص بنص معين، وقد تطرقنا إليها لبيان جذور المفهوم وعمقه، أما استعمالات الأصوليين لمفهوم المطلق فهي في معظمها ذات صلة بعوارض الألفاظ، ولم تحمل في الأغلب بُعداً عقدياً، وهي ذات صلة باصطلاحات أخرى تتعلق بالعموم من حيث الشمول أو البدلية. وفي سياق آخر تعني المعنى اللغوي

---

[١٧] **الموسوعة الفلسفية**، مرجع سابق، ج١، ص٨٠٨-٨١١.

الذي يفيد تجرد اللفظ من القيود، لكننا لاحظنا في بعض السياقات، لا سّيما عند الحديث عن النسخ، التعبير عن الحكم أو النص بأنَّه مطلق أو نسبي، وكان المعنى يشير إلى ما هو أوسع من معنى العام أو المطلق (من حيث الشمول)، ليدل على معنى يتصل بالمفهوم الفلسفي الذي يُعبِّر عن كُليَّة الحكم وصلاحيته لكل زمان ومكان، وتعاليه عن القيود، بينما يعبِّر الحكم النّسبي أو النص النّسبي عن قصر الحكم عن أنَّ يكون عاماً في الزمان والمكان أو الأشخاص، أو كونه خاصاً بأحد هذه المتعلقات. وهذا القصر لا يعبّر عنه وصف الخاص أو المقيد، بوصفها أوصافاً للألفاظ إن اشتركت في معنى النّسبي فإنها لا تُعبِّر عن طبيعة النص نفسه، فاختيارنا لتعبير المطلق يحمل بُعداً عقدياً في تصور الحكم المستخرج من النص، فعندما نقول إنَّه مطلق فمن حيث صلاحيته المطلقة ونفاذه في الزمان والمكان والأشخاص، وعندما نقول إنَّه نسبي فمن حيث انتفاء إطلاقية زمانه أو مكانه أو المكلف به.

ولعل خلاصة المفهوم الفلسفي الذي أشرنا إليه يعبّر بدقة عن الأبعاد العقدية والذيول النظرية للمفهومين، ومن ثَمَّ فوصف الحكم بأنَّه مطلق أدق تعبيراً عن مصدريته الإلهية، ووصفه بأنَّه نسبي إما يرتبط بتقرير المصدر الإلهي نفسه محدوديةَ الحكم ودلالةِ النص صراحةً، أو أنَّ النص النبوي نفسَه من نوع ما لا إطلاق له، كما سنحدد نماذجه.

وبناء عليه سنستعمل مفردة المطلق في السُّنة النبوية قاصدين بها: ما يتعالى منها على الزمان والمكان وتمتد صلاحيته لكل المكلفين، ونعني بالنّسبي: المحدودية الزمانية أو المكانية لمدلول النص واقتصاره التاريخي على محدداته النصية أو قرائنه، أو كونه نسبياً ابتداء لصدوره عن النبي (صلى الله عليه وسلم) بغير وصف النبي المبلغ، وهذا التحديد لا يغني عنه اصطلاح العموم والخصوص أو المطلق والمقيد عند الأصوليين -كما أشرنا-، فتلك أوصاف هي من عوارض الألفاظ، ولا يستلزم الوصف بها ما يستلزمه الوصف بالإطلاق والنّسبية الذي حددناه.

فمفهوم المطلق من السُّنة يقصد به: النص المستمر حكمُه من غير أنَّ يتقيد بزمان أو مكان، وتصور المسلم له هو وجوب العمل ابتداء، وطبيعة هذا النص المطلق تتعالى

على التاريخ، أما النّسبي من السُّنة فهو: ما كان نقيض المطلق من حيث عدم شمول حكمه غير الحالات التي حددت نسبيته، فهو يجمع بين مصطلحات وحالات متعددة عند الأصوليين: كالخاص، والمقيد بالزمان أو المكان، والمنسوخ، والمعلَّل بعلَّةٍ تاريخية لا تتكرر، وغير التشريعي ابتداء. فالنص قد يكون عاماً حسب اصطلاحات الأصوليين لكنه ليس بمطلق؛ لكون حكمه التشريعي خرج عن الاستمرار لعلَّةٍ تاريخية أو نسخ أو أي من الاعتبارات، والنص النّسبي حسب اصطلاحنا يُعبّر عنه باصطلاحات كثيرة، فما يضيفه هذا البحث هو ضبط الحالات التي تعتري السُّنةَ النبوية من حيث الصلاحية المطلقة للتشريع، أو المحدودية التشريعية، بصرف النظر عن الأوصاف التي تضبط الاستنباط من النص والعلاقة بين النصوص، فالعموم والخصوص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والحالات الأخرى هي أوصاف تعتري الألفاظ أو الأحكام الجزئية، بينما مفهوم المطلق ومفهوم النّسبي يشتملان على الموقف العقدي النهائي من النص، بصرف النظر عن تلك الأوصاف أو الحالات، ودون أنَّ يلغى دورها في الاجتهاد.

ثانياً: الأصل في السُّنة بين الإطلاق والنّسبية

إن تحديد الأصل في كون السُّنة النبوية مطلقة أم نسبية يعتمد-ابتداء- على تحديد طبيعة أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، ومهامِّه التي حددها القرآن الكريم، وكذلك أوصافه والطبيعة التي تصدر عنها أقواله وأفعاله، وسنجعل من كلام القرآن عن الرسول صلى الله عليه وسلم مدخلاً لهذه التحديدات:

١. وصفه -صلى الله عليه وسلم- بالنبوة والرسالة:

ورد لفظ "النبي" في القرآن الكريم ثلاثاً وثلاثين مرة، وقد دلت سياقاتها جميعاً على أنَّ المعني بها الرسول الخاتم صلّى الله عليه وسلّم، وقد بينت مجمل الآيات كون النبي محلاً للإيمان به،[١٨] ومحلاً لاتباعه؛[١٩] أمراً بذلك ووصفاً، ونهت عن إيذاء النبي،[٢٠] وبينت

[١٨] انظر: المائدة: ٨١، الأعراف: ١٥٨.
[١٩] انظر: الأعراف: ١٥٧، الأنفال: ٦٤.
[٢٠] انظر: التوبة: ٦١، الأحزاب: ٥٣.

آصرة العلاقة بين النبي والمؤمنين وحقه عليهم،[٢١] وعناية الله بالنبي وتوبته عليه ورفعته عنده.[٢٢] وفي العدول عن ذكر اسمه العَلَم تنبيهٌ على ضرورة إيلاء مكانة خاصة له، بوصفه نبياً لا كأي شخص آخر، وفي هذا إشارة إلى علة التكليفات الواردة بشأنه؛ لكونه نبياً وليس لكونه محمداً، وهذا له دلالته بخصوص أتباعه، وصلتهم بهذه التشريعات، ومن ثَمَّ فأقواله وأفعاله لا تنفصل عن مقتضيات هذا الوصف.

أما وصف محمد صلّى الله عليه وسلّم بالرسول فقد عبّر عنه بوصف الرسالة مائة وتسعين مرة،[٢٣] وقد تضمنت سياقات الآيات الحديث عن وظائف الرسول الخاتم، وصفات رسالته، وأحوال الناس مع دعوته، وواجبهم تجاهه، فتكرر وصف رسالته بالحق،[٢٤] وكونه أرسل بالهدى ودين الحق،[٢٥] وأبرز ما اقترن من أفعال بوصف الرسالة الأمر بالطاعة الذي تكرر(١٩مرة)،[٢٦] والأمر باتّباعه[٢٧] بوصفِهِ أسوةً حسنة،[٢٨] ووصف بأنه شاهد وشهيد على الناس،[٢٩] ومبشر ونذير،[٣٠] وأنه جاء يدعو،[٣١] ويُبلِّغ،[٣٢] ويُبيِّن،[٣٣] ويتلو،[٣٤] وخُتمت به الرسالات؛ لتكون رسالته رحمة إلى كافة الناس جميعاً،[٣٥] فجاء رسولاً قد خلت من قبله الرسل في أمة قد خلت من قبلها الأمم، وقد بُشّر به من قبل،[٣٦]...

---

[٢١] انظر: الأحزاب: ٦، الأحزاب: ٥٦.

[٢٢] انظر: التوبة: ١١٧، التحريم: ٨.

[٢٣] يلاحظ الاختلاف في خصوص بعض الآيات، مثل قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾ (الحاقة: ٤٠).

[٢٤] انظر الآيات: البقرة: ١١٩، النساء: ١٧٠، فاطر: ٢٤.

[٢٥] انظر الآيات: التوبة: ٣٣، الفتح: ٢٨، الصف: ٩.

[٢٦] انظر الآيات: النساء: ٥٩-٦٩-٨٠-١٣٠، آل عمران: ٣٢-١٣٢، المائدة: ٩٢، الأنفال: ١-٢٠-٤٦، التوبة: ٧١، النور: ٥٢-٥٤-٥٦، الأحزاب: ٦٦، محمد: ٣٣، الفتح: ١٧، التغابن: ١٢.

[٢٧] انظر: البقرة: ١٤٣، الأعراف: ١٥٧.

[٢٨] انظر: الأحزاب: ٢١.

[٢٩] انظر الآيات: البقرة: ١٤٣، الحج: ٧٨، الأحزاب: ٤٥، الفتح: ٢، المزمل: ١٥.

[٣٠] انظر الآيات: الإسراء: ١٠٥، الفرقان: ٥٦، الأحزاب: ٤٥، سبأ: ٣٨، فاطر: ٢٤، الفتح: ٨.

[٣١] انظر: آل عمران: ١٥٣، الحديد: ٨.

[٣٢] انظر الآيات: المائدة: ٤٧-٩٩، النور: ٥٤، العنكبوت: ١٨.

[٣٣] انظر الآيات: المائدة: ١٩، الزخرف: ٢٩، الدخان: ١٣.

[٣٤] انظر الآيات: البقرة: ١٢٩-١٥١، الطلاق: ١١، البينة: ٢.

[٣٥] انظر الآيات: الأحزاب: ٢٠، الأنبياء: ١٠٧، سبأ: ٣٨، الأعراف: ١٥٧.

[٣٦] انظر الآيات: آل عمران: ١٤٤، الرعد: ٣٠، الصف: ٦.

وقد تركز الحديث في معظم الآيات عن العلاقة بين الرسول والناس، وطبيعة هذه العلاقة، ووظيفة كل طرف فيما يتعلق بمضمون الرسالة. وتدل هذه السياقات على معنى أساسي يرتبط بوصف الرسالة، وهو العلاقة المتعدية بين الرسول المتلقي للوحي والناس الذين أُرسِل إليهم، وهذه العلاقة ترتبط -ابتداء- بوصفه رسول الله إلى البشر، ومن ثَمَّ فالعلاقة التي ترتبط بهذا البُعد إنما ترتبط بالمصدر الأساسي له وهو الوحي الإلهي، فالنبوة والرسالة إنما هي نتيجة لنزول الوحي، فما يصدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الوصف إنما هو صادر عن الله عز وجل؛ إذ هو مُبلِّغٌ عن الله، فكل ما يتصل بهذا البُعد له صفة الإطلاق.

٢. وظيفة البيان:

من أبرز المهام التي تلي مهمة التبليغ، التي ارتبطت بمفهوم النبوة والرسالة، مهمة البيان، وقد وردت صريحة في قوله تعالى: ﴿ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٤٤) وقوله: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل:٦٤) ومعنى قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ أي: لتُعرِّفهم ما أنزل إليهم من ذلك،[٣٧] فيحتمل أنَّ يكون: لِتُبَيِّنَ القرآن بسردك نصَّه وتعليمِه للناس، أو: لِتُبَيِّنَ معانيه بتفسير مُشكِله، فيدخل في هذا ما بَيَّنَتهُ السُّنة من الشريعة.[٣٨] وذكر الأصوليون أنه "يجب على الرسول بيان ما يتعلق بأحكام الشرع واجبها ومندوبها وحرامها ومكروهها ومباحها،" و"أن الواجب من البيان ما لم يُتوصَّل إلى معرفته إلا ببيانه، فأما ما جُعِلَ في الكتاب بيانه وكان يُتوصَّل إليه بالتدبر فليس عليه بيانه."[٣٩]

---

[٣٧] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م، ج١٧، ص٢١١.

[٣٨] ابن جزي، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي. **التسهيل لعلوم التنزيل**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٩٨٣م، ج٢، ص١٥٤.

[٣٩] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٠.

وقد ذكر الإمام الشافعي نماذج من أنماط البيان النبوي للقرآن، كقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ (النساء: ١٠٣) وقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣ وقوله: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ﴾ (البقرة: ١٩٦) ثم بيَّن على لسان رسوله عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسننها، وعدد الزكاة ومواقيتها، وكيفية عمل الحج والعمرة، فالفرائض في كتاب الله منها ما أتى الكتاب على غاية البيان فيه فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره، ومنها ما أتى على غاية البيان في فرضه وافترض طاعة رسوله فبيّن رسول الله عن الله كيف فرضه، وعلى من فرضه، ومتى يزول بعضه ويثبت ويجب، ومنها ما بيّنه عن سُنّة نبيه بلا نص كتاب.[٤٠]

فمهمة البيان هي لازمة من لوازم الوصف بالنبوة والرسالة، وتقتضي أنَّ ما يَرِد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيان إنما له صفة الإطلاق، ويأخذ صفة المصدر المُبَيَّن.

٣. الأمر بطاعة الرسول ووصفه بالهداية:

وجوب طاعة الرسول هو لزوم طبيعي لوصف الرسالة؛ لذلك جاءت الآيات بلفظ طاعة الرسول، لا طاعة محمد، وكأنها تدل على أنَّ الأمر بطاعته لأنَّه رسول، فقد فرض الله عزّ وجل طاعة رسوله مقرونةً بطاعته، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾ (الأحزاب:٣٦) وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ (النساء:٥٩) وقال: ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ (آل

[٤٠] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص٣١-٣٣.

عمران: ٣٢)[٤١] كما أمر الله بطاعة رسوله في سياقات مستقلة عن الأمر بطاعته، فقال الله جل ثناؤه: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴾ (النساء: ٨٠) وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ (النساء: ٦٥) وهذا القضاء سُنّة من رسول الله لا حكم منصوص في القرآن،[٤٢] والآيات في هذا المعنى كثيرة،[٤٣] وقد توسع الأصوليون، والباحثون المحدثون في بيان أدلة الحجية.[٤٤]

وتأسيساً على هذه المعطيات عدّ الأصوليون كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة ودليلاً شرعياً ما لم يكن ثمة ما يصرف كلامه عن هذا التصور، واشتهرت عبارة في كتب الأصول يُرجَع إليها في وصف سنته، وهي أَنَّهُ "مَبْعُوثٌ لِبَيَانِ الشَّرْعِيَّاتِ،"[٤٥] وبنوا على هذا أنَّ الظاهر في أفعاله التشريع، ما لم تكن هناك قرينة تصرفه عن ذلك، كما أنَّ كلامه يجب أنَّ يُحمَل على عرف الشرع، فالخطاب يُحمَل على المسمى الشرعي ما لم يَصْرِفْ عنه صارف،[٤٦] وقالوا: "إذا تردد اللفظ الصادر من الشارع بين

[٤١] انظر الآيات: النساء: ٦٩، النور: ٥٤، الأنفال: ٢٠، ٢١.

[٤٢] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٨٣.

[٤٣] النور: ٤٧-٥٣، ٦٣، الشورى: ٥٢، وقد فصّل دلالاتها الإمام الشافعي. انظر:
- الشافعي،**الرسالة**، مرجع سابق، ص٨٤-١٠٤.

[٤٤] يُعدّ كتاب الرسالة للإمام الشافعي أهم مصدر في تأصيل حجية السُّنة، ومن كتب المحدثين يعد كتابا "السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" للمرحوم الدكتور مصطفى السباعي، و"حجية السُّنة" للمرحوم الدكتور عبد الغني عبد الخالق، أهم مصدرين في بيان مكانة السُّنة وحجيتها، وحول ما كتب حول الموضوع انظر:
- الزحيلي، محمد. "الجهود المبذولة في حجية السُّنة في القرن الرابع عشر الهجري"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، مجلد٢٢، ع١، ٢٠٠٦م، ص٣٤٥-٣٨٩.

[٤٥] ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٦. وانظر أيضاً:
- السبكي، علي بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٢، ص٢٦٧.
- المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٦٠.
- الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٦.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م، ج١، ص٦١.

[٤٦] السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٤. وانظر أيضاً:

أمور فيحمل أولاً على المعنى الشرعي؛ لأنه -عليه الصلاة والسلام- بُعِثَ لبيان الشرعيات."[٤٧] بناء على ما ذكر فإن الأصل في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نص مطلق، ظاهره التشريع العام ما لم توجد قرينة تصرف ذلك عن التشريع أو الإطلاق، وكذلك الشأن بالنسبة لأفعاله، وثمة اختلاف جزئي في أحوال تتردد فيها أقواله وأفعاله بين احتمالين أو أكثر لها تفاصيل وقواعد في كتب الأصول.

على أنَّ كون الظاهر من أقواله وأفعاله أنها للتشريع، يقتضي أنَّ أحوالاً أخرى من أقواله وأفعاله ليست للتشريع باتفاق، كأفعاله الجِبِلِّية أو أقواله في قضايا لا تدل على حكم شرعي، أو هي في شأن دنيوي، وغير ذلك مما هو شأن كل إنسان؛ استناداً إلى طبيعة النبي صلى الله عليه وسلم البشرية، ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (فُصِّلت: ٦) وثمة حالات من أقواله وأفعاله تتردد بين أنَّ تكون تشريعاً أو غيره، ولهذه الحالات احتمالات في تقدير كون النص أو الفعل فيها من قبيل المطلق أو النّسبي، وسنعرض لنماذج مما هو مطلق بلا خلاف، ونماذج لما هو نسبي بلا خلاف، ونماذج لما هو متردد بين الحالتين، مع المعايير التي تضبط تصنيفها.

ثالثاً: المطلق من السُّنة

كما تبيّن معنا فإنَّ الأصل في السُّنة أنَّها للتشريع؛ إذ إنَّ التبليغ هو المهمة الأساسية للرسول صلى الله عليه وسلم، فتُحمل الألفاظ الواردة في السُّنة على الحقيقة الشرعية، وتستنبط الأحكام من أقوال الرسول وأفعاله وفق مناهج الاستنباط، فالأصل فيها الإطلاق، لكن هذا الأصل ينحصر بما هو من الوحي، ويتقيد بما ليس له وضع خاص من أقوال وأفعال تتمحض لغير التشريع، أو توجد قرينة تصرفها عن الإطلاق، أو تحتمل الأمرين ويرجع الترجيح للمجتهد.

- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٣٣.
- المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧٨٧-٢٧٨٨.

[٤٧] الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٠هـ، ص٢٢٨.

وهذا الأصل يتأكد بنصوص وحالات وأوصاف للسّنة تبين الطبيعة المطلقة للسّنة النبوية، نذكر منها ما يلي:

١. المطابقة الصريحة لما في القرآن: فنصوص السُّنة، وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم المطابقة لما ورد في القرآن الكريم بشكل صريح، تُعد بياناً قولياً أو فعلياً للقرآن بوصفه نصاً مطلقاً، وهذا الصنف يشمل معظم السُّنة النبوية؛ إذ ترتبط بما ورد في القرآن من تكاليف ومبادئ أخلاقية تُفصِّلها السُّنة النبوية، وكثيراً ما تحيل على أصلها القرآني، فنجد كثيراً من الأحاديث تتضمن شواهد قرآنية تربط المعنى النبوي بالنص القرآني، كحديث إثم مانع الزكاة،[٤٨] وأحاديث أخرى تتضمن تلاوة النبي صلى الله عليه وسلم آيات من القرآن تؤكد معنى الحديث، أو أمر الصحابة بهذه التلاوة.[٤٩] النصوص تتأكد إطلاقيتها من خلال ربطها المباشر بنصوص القرآن.

٢. النصوص المتضمنة للأحكام الكُلّية للإسلام، كتلك التي تقرر أصول العقيدة، ومبادئ الإسلام، فهذه المواضيع ذات بعد مطلق لا يتقيد بزمان ولا مكان، ومن أمثلة هذه الأحاديث تلك التي تتحدث عن أركان الإسلام وأركان الإيمان،[٥٠] وتفصيلاتها وما يلحق بها، وكذلك ما يتعلق بتقرير الحقوق التي أقرّتها الشريعة.

---

[٤٨] عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من آتاه الله مالاً، فلم يُؤدِّ زكاته مُثِّل له مالُهُ يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزمتيه -يعني بشدقيه- ثم يقول: أنا مالك أنا كنزك، ثم تلا: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ (آل عمران: ١٨٠). انظر:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط٣، ١٩٨٧م، كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، ج٢، ص٥٠٨.

[٤٩] كالذي ورد عنه صلى الله عليه أنه صلى الصبح، فلما انصرف قام قائماً، فقال: "عدلت شهادة الزور بالإشراك بالله" ثلاث مرات، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ۝٣٠ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ﴾ (الحج: ٣٠-٣١) انظر:

- ابن ماجة، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني. **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مذيلة بأحكام الألباني عليها، بيروت: دار الفكر، د.ت.، كتاب الأحكام، باب شهادة الزور، قال الشيخ الألباني: ضعيف، ج٢، ص٧٩٤.

[٥٠] كحديث تعليم جبريل عليه السلام أركان الإسلام والإيمان، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، ج١، ص٢٧. وحديث أركان الإسلام، **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وبني الإسلام.."، ج١، ص١٢.

٣. النصوص التي تقرر مبادئ الأخلاق، فهي من مبادئ الفطرة، ومما وردت أصوله في القرآن الكريم، ومن القيم الثابتة التي تأخذ بُعداً مطلقاً لا يتغير بزمان ولا مكان، كقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الصدق يهدي إلى البِّر، وإن البِّر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكتب عند الله صديقاً. وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا."[٥١] وما ورد عن النواس بن سمعان الأنصاري، قال:سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن البِّر والإثم فقال: "البِّر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أنَّ يطلع عليه الناس."[٥٢]

٤. النصوص المتضمنة لقواعد الشريعة ومقاصدها، فهذه قضايا بطبيعتها مطلقة، فالنصوص المقررة لهذه المبادئ هي من النصوص المطلقة الصالحة لكل زمان ومكان ولكل إنسان، ونصوص السُّنة المتصلة بهذه القضايا تتسم بإحكامها وبلاغتها، وكونها من جوامع الكلم الذي أوتيه النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أمثلة هذه الأحاديث، قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات،"[٥٣] وقوله: "لا ضرر ولا ضرار،"[٥٤] وقوله: "إن الدين يسر، ولن يُشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا."[٥٥]

٥. النصوص الصريحة في بيان كيفية العبادات وتفاصيل التشريع، وأمور الغيب، كحديث "صلّوا كما رأيتموني أصلي،"[٥٦] وحديث "خُذُوا عَني مَناسِكَكُمْ،"[٥٧]

---

[٥١] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب قول الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله"، ج٥، ص٢٢٦١.

[٥٢] النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري. **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، بيروت: دار الجيل، دار الأفاق الجديدة، د.ت.، كتاب البِّر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، ج٨، ص٦.

[٥٣] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، باب بدء الوحي، ج١، ص٣.

[٥٤] الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ومعه تعليقات الذهبي في التلخيص، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، كتاب البيوع، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، ج٢، ص٦٦.

[٥٥] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ج١، ص٢٣.

[٥٦] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ج٥، ص٢٢٣٨.

[٥٧] النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً، وبيان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: لتأخذوا عني مناسككم، ج٤، ص٧٩.

وكذلك ما يتعلق بتفاصيل أحكام المواريث، وما يتعلق بالغيبيات، كأخبار الجنة والنار والقيامة، وما يتعلق بالذات الإلهية.

فنصوص السُّنة عموماً، تنتمي في معظمها إلى واحد من هذه الأصناف التي ذكرتها، وهي من قبيل المطلق الذي يصلح لكل زمان ومكان.

رابعاً: محددات ما هو نسبي من السُّنة

لئن كان التبليغ هو المهمة الأساسية للرسول صلى الله عليه وسلم وهو مقتضى وصفه بالنبوة والرسالة، فإنه قبل أنَّ يكون نبياً ورسولاً كان بشراً، ووصف النبوة والرسالة لم يغير من طبيعته البشرية، ولا أي شيء من مقتضيات هذه الطبيعة، وقد أكد القرآن ذلك في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠، فصلت: ٦) بل إنَّ المشركين استنكروا كون الرسول مثلهم ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ (الفرقان: ٧) وهذه الطبيعة البشرية للرسل تستلزم أنَّ تكون بعض أفعال الرسول وأقواله مما له صلة بكونه بشراً لا بكونه نبياً رسولاً، ومن ثَمَّ فما يكون من أقواله وأفعاله نابعاً من طبيعته البشرية أو مهامه غير النبوة والرسالة، لا يكون مطلقاً ابتداء، إنما الأصل فيه أنَّ يكون نسبياً، بمعنى أنَّ يكون ما يبنى على القول أو الفعل مقصوراً عليه، أو قد يشمل بعض أصحابه أو المقربين منه، أو يقتصر على زمانه، أو على المكان الذي عاش فيه، وقد يكون مقتضى القول أو الفعل متضمناً لحكمٍ ما، لكنه حكم نسبي لا يتسم بالإطلاق، وثمة ضوابط تميز هذا النوع من السُّنة النبوية ذات البُعد النّسبي، وإضافة لما هو نسبي من السُّنة لطبيعته البشرية، فثمة ما هو تشريعي ونسبي أيضاً لاعتبارات أخرى سنحددها:

١. أمثلة ما هو نسبي من السُّنة النبوية:

أ. النّسبي في الزمان: وهو ما تقتصر دلالته على الزمان الذي حصل فيه القول أو الفعل، ولا تتعداه، وقد يكون هذا الزمان محدوداً وصريحاً، وقد يكون مطلقاً، ويضبطه

السياق أو العلة أو سبب الورود، فمن ذلك نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، وهو نهي محدود في العام الذي ورد فيه، وقد جاء في ظرف خاص، لكن فهمه بعض الصحابة أنه عامٌّ، ثم لما جاء العام التالي تم توضيح نسبية الحكم، ونلحظ هنا من سياق القصة أنَّ فهم الصحابة للنهي على أنه مطلق كان خلاف الصواب؛ لذلك استغرب النبي صلى الله عليه وسلم إنكار بعض الصحابة على آخرين قيامهم بالادّخار في العام الموالي، ونستعرض الخبر كاملاً من صحيح مسلم، عن عبد الله ابن واقد قال: "نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث،" قال عبد الله ابن أبي بكر: فذكرتُ ذلك لعمرة، فقالت: صدق، سمعت عائشة، تقول: دفّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ادّخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي،" فلما كان بعد ذلك، قالوا: يا رسول الله، أنَّ الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويجملون منها الودك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وما ذاك؟" قالوا: نهيت أنَّ تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفّت، فكلوا وادخروا وتصدقوا."[٥٨] وقد رأى بعضهم أنَّ في الحكم نسخاً، وعدّه آخرون معللاً، ورآه بعضهم على الاختيار ابتداء،[٥٩] وأياً يكن، فإن الحكم ليس بمطلق إنما هو نسبي محدود بزمان النهي، أو بعِلَّتِه.

---

[٥٨] النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد، ج٦، ص٨٠.

[٥٩] قال الإمام البيهقي: "أخبرنا الربيع قال الشافعي في أثناء مبسوط كلامه: الحديث التام المحفوظ أوله وآخره، وسبب التحريم والإحلال فيه حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى من علمه أن يصير إليه قال: فالرخصة بعدها لواحد من معنيين، أظنه قال: إما لاختلاف الحالين، فإذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة، فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة، ويحتمل أن يكون النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث منسوخاً في كل حال، فيمسك الإنسان من ضحيته ما شاء ويتصدق بما شاء." انظر:

- البيهقي، **معرفة السنن والآثار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م، كتاب الضحايا، باب لحوم الضحايا، ج٧، ص٢٣٠.

ب. النّسبي في الأشخاص: وهي بعض الأحكام التي وردت في السُّنة، ويختص الحكم فيها بالشخص السائل أو الحالة التي هو عليها، ومثاله الترخيص لأبي بردة بالتضحية بالجذع من المعز دون أنَّ تجزي عن أحد بعده، فعن البراء بن عازب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أول ما نبدأ به في يومنا هذا نصلى، ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا، ومن ذبح فإنما هو لحم قدمه لأهله، ليس من النسك في شيء." وكان أبو بردة بن نيار قد ذبح فقال: عندي جذعة خير من مسنة فقال "اذبحها ولن تُجزي عن أحد بعدك."[٦٠] ومنه الترخيص في لبس الحرير لبعض الصحابة لحكة أصابتهم، فعن أنس بن مالك أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في قمص الحرير في السفر من حكة كانت بهما أو وجع كان بهما،[٦١] وغير ذلك من الرخص الخاصة، وهي أنَّ أفادت نسبية الحكم وقَصْره على أشخاص معينين، فهي من جهة أخرى قد تكون نسبية مبنية على عِلَّة تصلح للاستثناء لاحقاً، وذلك حسب ما يقتضي الدرس الأصولي للروايات، لكن أصل المسألة يفيد عدم الإطلاق.

ت. النّسبي في المكان أو الحالة: وهو قَصْر الحكم على مكان معين أو حالة معينة، ومثال ذلك استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر لمن يمضي إلى جماعة ويناله الحر في طريقه، عن أبي هريرة أنَّه قال: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة، فإنَّ شدة الحر من فيح جهنم."[٦٢] وواضح من نص الحديث أنَّ الأمر مرتبط بالحر الشديد، فيكون الحكم نسبياً بحالته أو مكانه، فيقتصر على الأماكن الحارة، أو الحالات الطارئة في غيرها.[٦٣]

---

[٦٠] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كِتَاب الأَضَاحِيِّ، بَاب سُنَّةِ الأُضْحِيَّةِ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: هِيَ سُنَّةٌ وَمَعْرُوفٌ، ج٥، ص٢١١٢.

[٦١] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسير، بَاب الْحَرِيرِ فِي الْحَرْبِ، ج٣، ص١٠٦٩.

[٦٢] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، ج١، ص١٩٨.

[٦٣] للتوسع في الأمثلة، انظر:

٢. ضوابط ما هو نسبي من السُّنة النبوية:

وضع الأصوليون ضوابط عامة لما هو نسبي من السُّنة النبوية ولا يعم غير الحالة التي قصرت عليها، ونذكر نماذج من هذه الضوابط والمحددات التي تصرف حكم القول أو الفعل عن الإطلاق:

أ. الخصائص النبوية:

ويقصد بها ما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم من أحكام دون أمته، قال الإمام القرطبي في تفسيره: "خص الله تعالى رسوله من أحكام الشريعة بمعان لم يشاركه فيها أحد في باب الفرض والتحريم والتحليل؛ مزية على الأمة، وهبة له، ومرتبة خُصَّ بها؛ ففرضت عليه أشياء ما فرضت على غيره، وحرمت عليه أشياء لم تحرم عليهم، وحللت له أشياء لم تحلل لهم؛ منها متفق عليه، ومنها مختلف فيه."[٦٤] ثم ذكر هذه الخصائص، ومنها: التهجد بالليل، وتحريم الزكاة عليه وعلى آله، وأنَّه أحلَّ له الوصال في الصيام، وأنَّه أحلَّ له الزيادة على أربع نسوة، وأنَّه أحل له القتال بمكة، وأنَّه لا يورث، وبقاء زَوجِيَّتِهِ بعد الموت،... إلى غير ذلك من الخصائص النبوية.

وقد اعتنى العلماء بالخصائص النبوية، وألفوا فيها كثيراً من الكتب، وأشهرها "الخصائص الكبرى" للحافظ السيوطي، وقد تم الغلوّ والمبالغة أحياناً في هذه الخصائص، لكن أصل الخصائص مما لا خلاف فيه، وهي دالَّة على أنَّ الحكم المستنبط من السُّنة الخاصة به لا يصلح للتعميم، بل هو حكم نسبي مقصور على النبي صلى الله عليه وسلم.

– أبادي، محمد الخير. "منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السُّنة النبوية عند المحدثين"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع٣٧–٣٨، صيف وخريف ٢٠٠٤م، ص٨١–١٢٨.

[٦٤] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، ج١٤، ص٢١٠.

ب. الأفعال الجِبلِّية:

يقصد بالأفعال الجِبلِّية: تلك الأفعال التي لا يخلو ذو الروح عن جميعها، كالسكون والحركة والقيام والقعود، والأفعال الجبلّية في السُّنة النبوية هي التي فعلها النبي صلى الله عليه وسلم بمقتضى بشريته مما يحتاجه البشر عادة من حركة أو سكون أو نوم أو أكل أو شرب، ولا تتعلق بالعبادات، وغير مقترنة بقول شاهد عليها، فهذا النوع يفيد الإباحة عند الجمهور ولا يتعلق به أمر ولا نهي، ومن ثَمَّ فهي أفعال نسبية لا إطلاق لها، ولا دلالة تشريعية لها سوى الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته، ويلحق بالأفعال الجِبلِّية ما يدل على كونه من الأفعال الجارية في العادات، كلباسه -عليه الصلاة والسلام- فكلها من نوع المباح.[٦٥]

وقد ميَّز الإمام الشوكاني من هذه الأفعال ما احتمل أنَّ يخرج عن الجِبلِّة إلى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف وهيئة مخصوصة، كالأكل والشرب واللبس والنوم، فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القربة وفوق ما ظهر فيه أمر الجِبلِّة،[٦٦] فيكون أصلها أنها جبلِّية، لكن الكيفيات التي واظب عليها النبي -عليه الصلاة والسلام- وأدَّاها على هيئة مخصوصة يقربها من القربة والطاعة.

ت. قضايا الأعيان وحكاية الأحوال:

يقصد بقضية العين وحكاية الحال: الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة، يختلف الحكم باختلافها، كنقلِ فِعْلٍ فعَلَهُ النبي صلى الله عليه وسلم أو أقرّه، وكذلك الخطاب الوارد على السؤال عن الواقعة المختلفة الأحوال والعبارات، وقد نقل عن الإمام الشافعي أنَّ قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها

[٦٥] الجويني، عبد الملك أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، مصر- المنصورة: دار الوفاء، ط٤، ١٤١٨هـ، ج١، ص٣٢١- ٣٢٢. انظر أيضاً:
- الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ، ج١، ص٢٢٧-٢٢٨.

[٦٦] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٩م، ج١، ص١٠٣.

الاستدلال، فغالب وقائع الأعيان الشك واقع فيها في محل الحكم، فيسقط بها الاستدلال، والمراد بسقوط الاستدلال في وقائع الأعيان إنَّما هو بالنسبة إلى العموم إلى أفراد الواقعة، لا سقوطه مطلقاً، فإنَّ التمسك بها في صورة ما مما يحتمل وقوعها عليه غير ممتنع.[٦٧]

لذلك قرر الأصوليون أنَّ وقائع الأعيان لا مفهوم لها ولا يقاس عليها، ولا تدل على اشتراط أو تقييد، وتتردد في كتبهم عبارات من قبيل: "لا عموم للأفعال بخلاف الأقوال،" و"الأفعال لا عموم لها،" "والخبر إذا ورد حكايةَ حال لا عموم له،"[٦٨] وقرروا بناء على عدم عموم الأفعال أنَّ الفعلين لا يتعارضان؛ لأنَّ لكلٍّ واحد منهما احتمالاً يمكن أن يُحمَل عليه أياً كانت صبغة التعارض.

ومن ثَمَّ فالأفعال الواردة في السُّنة ذات طابع نسبي لا يبنى عليها حكم مطلق إلا بقرينة، والحكم المستنبط منها هو احتمال لا يمكن تعميمه، لا سيّما عندما يتعارض مع نص قولي؛ لذلك نجد توظيف هذه القاعدة في الاستنباط يكثر في الاختلاف المذهبي في تقرير بعض المسائل التي يكون أحد الأدلة فيها من الأفعال، فيعمم بعض الفقهاء الفعل ويرد آخرون بأنه قضية عين أو حكاية حال.

وثمة أمثلة كثيرة لذلك، نذكر منها بعض ما ورد في كتب الأصوليين، دون تفصيل اختلافات المذاهب فيها:

– ما ورد أنه عليه السلام "جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير مَرَضٍ ولا سَفَر،" فإن هذا يحتمل أنه كان في مطر وأنه كان في مرض، ولا عموم له في جميع الأحوال.[٦٩]

---

[٦٧] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٨– ٣٠٩.

[٦٨] الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠. انظر أيضاً:
– السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٣.
– سبط ابن الجوزي، **إيثار الإنصاف في آثار الخلاف**، تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليفي، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٣٥٩ –٣٦٢.

[٦٩] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٩. ونص الحديث عن ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بالمدينة في غير خوف ولا سفر. قال مالك: أرى ذلك كان في مطر. انظر:

– ما ورد في الصحيحين عن ابن عمر أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم "كان يوتر على البعير،"[٧٠] فهو واقعة حال لا عموم لها.[٧١]

– قوله عليه السلام في المُحرِم الذي وَقَصَتْ به ناقته: "لا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة مُلبياً،"[٧٢] هذه واقعة عين في هذا المُحرِم، وليس في اللفظ ما يقتضي أنَّ هذا الحكم ثابت لكل مُحرم أو ليس بثابت.[٧٣]

– قول النبي صلى الله عليه وسلم لغيلان الثقفي: اختر أربعاً وفارق سائرهن، يحتمل اختر أربعاً منهن بالعقد الأول ويحتمل بعقد جديد، فإنه لم يقل اختر أربعاً منهن بالنكاح الأول، والحديث حكاية حال لا عموم له فلا يصح الاحتجاج به.[٧٤]

– كشف فخذه صلى الله عليه وسلم بحضرة أبي بكر وعمر ثم دخل عثمان – رضي الله عنهم– فستره، فعجبوا منه، فقال: "ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء،"[٧٥] فإنه حكاية حال.[٧٦]

فهذه الأمثلة وغيرها تؤكد أنَّ دلالة الأفعال وقضايا الأعيان الأصل فيها أنها نسبية، ولا يحكم بإطلاق ما تفيده إلا بقرينة وأدلة أخرى، وكونها نسبية لا يلغي

– مالك، **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط١، ٢٠٠٤م، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، ج٢ ص١٩٩.

– البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م، ج٣، ص١٦٦.

[٧٠] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الصلاة، باب الوتر على الدابة، ج١، ص٣٣٩. انظر أيضاً:
– النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب صلاة المسافرين، باب جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر حيث توجهت، ج٢، ص١٤٩.

[٧١] الحاج، ابن أمير، **التقرير والتحرير في علم الأصول**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م، ج١، ص٣٦.

[٧٢] النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات، ج٤، ص٢٣.

[٧٣] القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي. **الفروق**، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٢، ص١٥٦.

[٧٤] الحاج، **التقرير والتحرير في علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٤.

[٧٥] الحديث في: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، (مسند السيد عائشة)، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ج١، ص٧١.

[٧٦] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٢٦.

دلالتها إنما يفيد احتمالية هذه الدلالة، ومن ثَمَّ تحولها إلى مجمل كما يقول الإمام الشافعي، فَيسقط بها الاستدلال حتى يتم بيانها.

ث. الخطاب الخاص:

الخطاب الخاص بواحد من الأمة إنْ صرح بالاختصاص به فإنه يدل على نسبية الحكم وقَصْره عليه، وإنْ لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب، فقد ذهب الجمهور إلى أنه مختص بذلك المخاطب، ولا يتناول غيره إلا بدليل من خارجه منفصل، واستشهد لذلك الإمام الشافعي بحديث رضاع الكبير، فخطاب رسول الله عليه الصلاة والسلام إذا اختص بشخص في حكاية حال، فَحُكْمُ الصيغة اختصاص الحكم بالمخاطب، ورأى بعضهم أنه عامٌّ بعرف الشرع والعادة، لا بوضع اللغة؛ للقطع باختصاصه به لغةً.[٧٧]

ومثال الخاص ببعض الصحابة جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة كشهادتين،[٧٨] والترخيص لأَبي بُرْدَةَ بالتضحية بجَذَعَة وقوله صلى الله عليه وسلم: "اذبحها ولن تجزي عن أحد بعدك."[٧٩]

والخاص عموماً يفيد نسبية الحكم وقَصْره على ما يدل عليه اللفظ، فالخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد وما دل على كثرة مخصوصة، والخصوص كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا لجميعه، وقد يقال خصوص في كون اللفظ متناولاً للواحد المعيَّن الذي لا يصلح إلا له،[٨٠] واللفظ -وإن كان في نفسه مطلقاً- فإنه إذا كان خطاباً لمعيَّن في مثل الجواب عن سؤال أو عقب حكاية حال ونحو ذلك، فإنَّه

[٧٧] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤٣-٣٤٤. انظر أيضاً:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٤.
- المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٤٦٩-٢٤٧١.

[٧٨] قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ورجاله باتفاق الشيخين، ثقات و لم يُخرجّاه، وقال الذهبي: صحيح، **المستدرك على الصحيحين** للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص، ج٢، ص٢١.

[٧٩] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كِتَاب الأَضَاحِيِّ، بَاب سُنَّةِ الأُضْحِيَّةِ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: هِيَ سُنَّةٌ وَمَعْرُوفٌ، ج٥، ص٢١١٢.

[٨٠] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٢.

كثيراً ما يكون مقيداً بمثل حال المخاطب، كما أنَّ اللفظ المطلق إذا كان لـه مسمى معهود أو حال يقتضيه، انصرف إليه وإنْ كان نكرة، فنهي النبي صلى الله عليه وسلم كان مقيداً بالعُرف وبالسؤال،[٨١] فيكون الحكم خاصاً بهذا الاعتبار ونسبياً بما يقتضيه العُرف أو السؤال.

ج. الحكم المعلَّل:

تنص القاعدة الأصولية على أنَّ الحكم المعلَّل يدور مع علته وجوداً وعدماً، نفياً وإثباتاً.[٨٢] وعليه فكل حكم ورد في السُّنة وثبتت له علة، فإنَّ الحكم يكون نسبياً ويتقيد إطلاقه بالعلة التي وردت، ويلحق به كل ما يمكن عدّه قيداً للحكم، كأن يكون وصفاً مقارناً غير مقصود بالحكم، فيكون الحكم نسبياً بما يفيده هذا الوصف، أو الحال التي جاء النص بشأنها، وتسهم لغة عصر الرسول وعرف زمانه، وأسباب ورود الحديث في بيان جزء كبير من ذلك. كما أنَّ الكثير من قواعد التشريع يمكن من خلالها التمييز بين الحكم المشرع لذاته ابتداء، والحكم المعلَّل المرتبط بظروف اقتضته فيدور معها.

ومن أمثلة ذلك ما درج عليه الفقهاء من "التفريق بين الأوصاف المقصودة للتشريع، والأوصاف المقارنة لها التي لا يتعلق بها غرض الشارع،"[٨٣] ومن الأمثلة التي يوردها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لذلك ما ورد في صحيح مسلم[٨٤] عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلِّجات للحسن المغيرات خلق الله،" فالحكم المأخوذ من هذا الحديث هو تحريم

---

[٨١] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مكتبة السُّنة المحمدية، ط١، ١٩٥١م، ص١٧٤.

[٨٢] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٦. انظر أيضاً:
– التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م، ج٢، ص١٩٩.

[٨٣] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة**، تونس: مكتبة الاستقامة، ط١، ١٣٦٦هـ، ص١١٢.

[٨٤] النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، ج٦، ص١٦٦.

أنواع من التجمُّل: كوصل الشعر، وتفريق الأسنان، وإزالة الشعر من الوجه، والوشم، وفعل كل ذلك للغير، وترتبط الحكمة في تحريم ما ذكر بأنه تغيير لخلق الله.

والتساؤل الذي يدور في الأذهان: أليس التجمُّل للزوج وبين المحارم من المباحات، بل المندوبات، فلم حرمت هذه الأنواع من التجمُّل؟ وإن كانت علة التحريم هي كونها تغيير خلق الله فكيف تكون إزالة الشعر تغييراً لخلق الله وقد أمر الشارع بإزالة الشعر من أماكن أخرى؟ بل كيف لا يكون الختان تغييراً للخلق، وتكون إزالة الشعر من الوجه أو وصل شعر الرأس أو الرسم على البشرة من تغيير الخلق؟

هذه التساؤلات مشروعة بل أساسية، في تمحيص مناط التحريم، وتحديد مفهوم تغيير الخلق الذي ارتبط به الحكم، و لم يقف أي من الفقهاء عند هذه التساؤلات قبل العلامة ابن عاشور الذي تساءل هذه التساؤلات ومحَّص دلالة النص، يقول في تفسيره (التحرير والتنوير) عند قوله تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١١٩): "وليس من تغيير خلق الله التصرف في المخلوقات بما أذن الله فيه، ولا ما يدخل في معنى الحسن؛ فإن الختان من تغيير خلق الله ولكنه لفوائد صحية، وكذلك حلق الشعر لفائدة دفع بعض الأضرار، وتقليم الأظفار لفائدة تيسير العمل بالأيدي، وكذلك ثقب الآذان للنساء لوضع الأقراط والتزين. وأما ما ورد في السُّنة من لعن الواصلات والمتنمصات والمتفلجات للحُسن فمما أُشكل تأويله. وأحسب تأويله أنَّ الغرض منه النهي عن سمات كانت تعد من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات، وإلا فلو فرضنا هذه منهياً عنها لما بلغ النهي إلى حد لعن فاعلات ذلك. وملاك الأمر أنَّ تغيير خلق الله إنما يكون إثماً إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان بأن يجعل علامة لنِحلة شيطانية كما هو سياق الآية واتصال الحديث بها."[٨٥]

[٨٥] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ج٥، ص٢٠٦.

ويزيد ابن عاشور الأمرَ توضيحاً في كتابه مقاصد الشريعة بأن "تلك الأحوال كانت في العرب أمارات رقة حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها،"[٨٦] ويقول: "وأنا أجزم بأن ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم -إذا كان كذلك ورد عنه- إنما أراد به ما كان من ذلك شعاراً لرقة عفاف نساء معلومات،"[٨٧] فهو يستند بذلك إلى ما عليه الفقهاء من التفريق بين الأوصاف المقصودة للتشريع وبين الأوصاف المقارنة لها التي لا يتعلق بها غرض الشارع.

هذه نماذج من المحددات التي تجعل السُّنة النبوية ذات بُعْد نسبي، وتَصرِفُها عن الإطلاق، وثمة نصوص من السُّنة تتردد بين الإطلاق والنّسبية سنعرض لحالتها في الفقرة التالية.

خامساً: ما هو متردد من السُّنة بين المطلق والنّسبي

إنَّ ما ذكرناه سابقاً واضح الاتجاه في تصنيف بعض السُّنة أنها من قبيل المطلق ابتداء، أو أنها من قبيل النّسبي ابتداء، مع ملاحظة وجود اختلافات جزئية في التطبيق، وذلك حسب مقارنة المجتهد للأخبار والصيغة التي وصلته بها، وكذلك تبعاً لاختلافات جزئية في بعض القواعد الأصولية.

لكن قسماً من السُّنة يحتمل أنْ يكون مطلقاً أو أنْ يكون نسبياً، والاعتبار في هذا الاحتمال إمكانية صرف النص النبوي إلى أحد الاعتبارات لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، غير الأبعاد التي تصرف النص إلى النّسبية ابتداء، التي من الممكن أن يصنف النص بحسبها، أو حسب البُعد الذي يمكن أنَّ يفهم في ضوئه الخطاب النبوي.

وقد بلغ ابن عاشور في تعداد أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم، التي يصدر عنها قوله أو فعله اثنتي عشرة حالة، وهي: "التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة،

[٨٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٩٦.
[٨٧] المرجع السابق، ص١١١-١١٢.

والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق، والعالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد،"[٨٨] وذكر أمثلة على كل نوع، وأشار من خلالها إلى تعميم أحكام لم يكن القصد منها التعميم، وإلى وقوع أغلاط فقهية كثيرة نتيجة غفلة بعض العلماء عن أحوال تصرفاته صلى الله عليه وسلم.[٨٩]

كما ألَّف الإمام القرافي كتاباً خاصاً في التمييز بين الاعتبارات التي تصدر عنها أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، فما فعله عليه السلام بطريق الإمامة، كقسمة الغنائم وإقامة الحدود...، لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، وأما فعله عليه الصلاة والسلام بطريق الحكم، كالتمليك بالشفعة وفسوخ الأنكحة والعقود...، فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر، وأما تصرفه عليه الصلاة والسلام بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين،[٩٠] وأشار إلى اتفاق الفقهاء على أقسام تتبع كل صنف من هذه التصرفات، وقسم وقع منه صلى الله عليه وسلم متردداً بين هذه الأقسام، اختلف العلماء فيه على أيها يحمل،[٩١] ثم عددَّ أمثلة لذلك، كقوله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له،"[٩٢] وإذنه لهند بنت عتبة أنَّ تأخذ من مال أبي سفيان ما يكفيها وولدها،[٩٣] وقوله: "من قتل قتيلاً فله سلَبه،"[٩٤]

وقد ذهب كل مجتهد إلى ترجيح اعتبار من الاعتبارات، وهي اعتبارات محتملة، و لم يذكروا ضابطاً يمكن الاحتكام إليه في صرف هذه النصوص إلى الإطلاق أو النّسبية، مع ملاحظة أنَّ ألفاظها فيها عموم، مع إمكانية ألا تكون عامة في كل زمان.

---

[٨٨] المرجع السابق، ص٢٨-٢٩.

[٨٩] المرجع السابق، ص٣٤.

[٩٠] القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٦٧م، ص٩٥-٩٦.

[٩١] المرجع السابق، ص٩٧.

[٩٢] مالك بن أنس، **الموطأ**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٧٦. وأصل الحديث في:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتا، ج٢، ص٨٢٣.

[٩٣] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها من معروف، ج٥، ص٢٠٥٢.

[٩٤] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب ومن قتل قتيلا فله سلبه من غير أن يخمس وحكم الإمام فيه، ج٣، ص١١٤٤.

ثم إنَّ الأمثلة التي ذكرت هي بعض مما تردد فيه الفقهاء، لكن بناء على هذه الاحتمالية ثمة نصوص كثيرة في السُّنة النبوية يمكن إرجاعها إلى واحد من هذه الاعتبارات؛ إذ لا ضابط يصرفها إلى أحدها إلا ما يراه المجتهد مرجحاً يمكن صرفها بموجبه.

خاتمة:

لقد استُعمل المطلق عند الأصوليين وقصد به الحكم الممتد الذي لا يقيد بزمان ولا مكان، وذلك في سياق الحديث عن النسخ وطبيعته، وأنه بيانٌ محضٌ لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى، أما استعمال مفردة النّسبي فكان قليلاً في كتب الأصول، واستعملت بما يقابل الحكم المطلق الممتد في الزمان، وقد ورد هذا الاستعمال عند الحديث عن النسخ أيضاً، كما أطلق وصف النّسبية على القيد الذي يحد من إطلاق الحكم.

وقد حاولت إحياء هذا الاستعمال للمفهومين عند الأصوليين، مع تطويرهما من خلال المعجم الفلسفي الذي يربط المفهومين بالبُعد العقدي، فالمطلق من السُّنة هو الذي يتعالى على المكان والزمان، ولا يتقيد بشروطهما ومحدداتهما، والنّسبي عكسه، ومن ثَمَّ فوصف السُّنة بهما يعبّر عن موقف من مرجعية السُّنة وكونها وحياً من الله مستمراً، أو تاريخاً لا أثر له اليوم، فالمطلق بهذا المعنى يختلف عن اصطلاحات الأصوليين في العموم والخصوص والمطلق والمقيد، فتلك أوصاف من عوارض الألفاظ، ولا تعبّر عما هو تشريع مطلق أو خاص، فهناك ما هو عام من الألفاظ لا يتعدى حكمُه الزمانَ الذي صدر فيه النص، فليس كل عام هو مطلق وصالح لكل زمان ومكان.

فمعنى المطلق هنا يتصل بالمفهوم الفلسفي الذي يعبّر عن كُليَّة الحكم وصلاحيته لكل زمان ومكان وتعاليه عن القيود، بينما يعبّر الحكم النّسبي أو النص النّسبي عن قَصْرِ الحكم عن أنَّ يكون عاماً في الزمان والمكان أو الأشخاص، أو كونه خاصاً بأحد

هذه المتعلقات، فاختيارنا لتعبير المطلق يحمل بُعداً عقدياً في تصور الحكم المستخرج من النص، فعندما نقول إنه مطلق فباعتبار صلاحيته المطلقة ونفاذه من غير قيود، وعندما نقول إنه نسبي فباعتبار انتفاء إطلاقية زمانه أو مكانه أو المكلف به.

وتأتي أهمية هذا التصنيف للكشف عن وعي الفقهاء والأصوليين بالحدود الفاصلة بين ما هو مستمر من سنة النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم، وما هو تاريخي، فالحديث عن مرجعية السُّنة في التشريع لا يعني شمول ذلك لكل نصوصها وأخبارها، لا سيّما وأنها تتضمن اعتبارات وقرائن تحول دون تعميم مضمون بعض الأحكام. والوعي بهذا الفصل تتأكد أهميته من بعدين، الأول: سطحية تعامل بعض المعاصرين مع نصوص السُّنة من خلال تجاوزهم ضوابط الاجتهاد ومعاييره، والنظر المباشر في السُّنة النبوية وتعميم أحكام وردت فيها هي من قبيل النّسبي التاريخي الذي لا يصلح اليوم؛ مما أدى إلى صدور فتاوى أصبحت مثاراً للجدل والاستغراب، وقد يورث هذا ردة فعل سلبية أو شكوكاً لدى العامة تجاه السُّنة النبوية، فمن الضروري إرساء تصور عام أنَّ من السُّنة ما هو في كل زمان ومكان ويجب العمل به، ومنها ما هو نسبي انتهت وظيفته في التاريخ. أما البُعد الثاني فهو: ظهور مواقف ترى أنَّ السُّنة لا تصلح مصدراً للتشريع، وغالباً ما تكون شبهات هذه النظرة راجعة إلى أخبار من السُّنة هي من قبيل ما هو نسبي مما شرحناه في هذا البحث، ولعل تكريس هذا التفريق بين نوعين من السُّنة يسهم في إزالة كثير من اللَّبْس لدى أصحاب هذا الموقف.

إنّ ما ذكرناه من تفريق بين نوعي السُّنة، المطلق والنّسبي، يمكن تصنيف كثير من السُّنة على أساسه، لكن ثمة قسم من السُّنة اختلف الفقهاء في دلالته، فهو يحتمل أن يكون مطلقاً أو أن يكون نسبياً، تبعاً لإمكانية صرف النص النبوي إلى أحد الاعتبارات في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم (المشرع والحاكم والمفتي والقاضي...)، التي من الممكن أن يصنف النص بحسبها، أو حسب البُعد الذي يمكن أن يفهم في ضوئه الخطاب النبوي، فثمة أحوال للرسول صلى الله عليه وسلم يصدر

عنها قوله أو فعله بلغت عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور اثنتي عشرة حالاً، والمشهور منها: اعتبارات التشريع، والإمامة، والقضاء، والفتيا. وقد ذهب كل مجتهد إلى ترجيح اعتبار من هذه الاعتبارات في النص المحتمل لها، و لم يذكروا ضابطاً يمكن الاحتكام إليه في صرف هذه النصوص إلى الإطلاق أو النّسبية، فكل مجتهد يعتمد مرجحات معينة في ذلك.

وهذا النوع الأخير من النصوص المحتملة للإطلاق والنّسبية لا ينحصر فيما ذكره الفقهاء من أمثلة، فثمة نصوص كثيرة في السُّنة يمكن أن تخضع لهذا الاعتبار، والاجتهاد في هذا المجال مفتوح، وقوة المرجحات هي التي ينبغي أن تعتمد، وليس ما تمّ إلف النصوص على أنها لاعتبار واحد في شخص النبي صلى الله عليه وسلم، وينبغي أن يتم تفعيل مقاصد الشريعة، ومقارنة النصوص ببعضها، فهذا المسلك يمكن أنَّ يكون طريقاً فعالاً في إزالة التعارض الظاهر بين النصوص، واستثمارها في اجتهادات معاصرة.

وينبغي أن يلاحظ أنَّ تصنيف بعض السُّنة على أنَّها من قبيل النّسبي لا يعني أن لا دور لهذا النوع من السُّنة في التشريع، فوصف النّسبي يحد من إطلاق النص، لكن النص نفسه يسهم في الكشف عن المنهج النبوي في معالجة القضايا، وكذلك عن جوانب أخرى غير تشريعية يمكن أن تسهم هذه النصوص في فهمها، كالقضايا التربوية والاجتماعية، وروح التشريع بشكل عام، فحكم الرسول بموجب القضاء أو قضايا الأعيان أو قضايا زمانية أو مكانية، وإن كان حكماً نسبياً، فإنَّه حكم يُشكِّل مع أحكام أخرى، نسبية كانت أو مطلقة، صورة عن شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم الأسوة والقدوة، ومن ثَمَّ فالوصف بالنّسبية ليس حكماً بتاريخية بعض السُّنة، إنما هو كشف عن مقاصد السُّنة ومنهج التشريع.

ولا بدّ لتعميق النظر في مسائل المطلق والنّسبي من العناية بمباحث وعلوم حديثية يمكن من خلالها تجلية الاعتبارات التي يمكن من خلالها تصنيف الخبر بين المطلق أو النّسبي، ومن ذلك علم أسباب ورود الحديث، ومباحث السيرة، وأخبار عصر

النـــزول، والكشف عن أبعاد مجتمع عصر الرسالة من جميـــع النـــواحي: اللغويـــة، والأعراف الاجتماعية، والاقتصادية، واختلاف ذلك بين المناطق، وكل ما يمكـــن أن يسهم في فهم السياق الذي وردت فيه أقوال الرسول وأفعاله. وبناء عليـــه ينبغـــي أن ينتقل البحث الحديثي والجهود في دراسة السُّنة من الدفاع عن السُّنة إلى تعميق النظـــر فيها، فالطعون في القرآن قادت تاريخياً إلى تطور علوم القرآن وتمتين البحـــث فيـــه، والطعون في السُّنة قادت إلى تطور علوم الحديث. وينبغي أن يتجه النظـــر إلى السُّـــنة النبوية بحثاً فيها لا دفاعاً عنها، فهي باقية، ولا يجادل في مصدريتها باحث جاد، لكـــن سبل فهمها وتفعيل العمل بها يحتاج كثيراً من الجدية والعمق.

العنف ضد المرأة:
استراتيجيات مواجهته وأساليب تعليمها في ضوء السنة النبوية

زياد خميس التح* وبكر مصطفى بني ارشيد**

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على استراتيجيات مواجهة العنف ضد المرأة في السنة النبوية وأساليب تعليمها لهذه الاستراتيجيات. ولتحقيق هذا الهدف بجمع الأحاديث النبوية التي تعاملت مع الأشكال الواردة في الموضوع، وتحليلها وتصنيفها في فئات تدل على استراتيجيات عامة واستراتيجيات فرعية، وتحديد أساليب تعليم لهذه الاستراتيجيات. وبيّنت الدراسة أن السنة النبوية تعاملت مع جميع أشكال العنف ضد المرأة باستراتيجيات وقائية واستراتيجيات علاجية، وأن السنة النبوية كان فيها أكثر من أسلوب لتعليم هذه الاستراتيجيات.

كلمات مفتاحية: السُّنة النبوية، العنف، العنف ضد المرأة، استرتيجيات وقائية، استراتيجيات علاجية.

Abstract

The purpose of this study was to explore the strategies of Prophetic texts in facing violence against women and it's methods to acquire them. To do that the researchers compiled all available prophetic texts which have dealt with all kinds of violence against women, analyzed these texts and classified them into categories. The results revealed that the Prophetic texts have dealt with all

* دكتوراه في علم النفس التربوي، أستاذ مساعد في جامعة آل البيت. Dr.Altah@aabu.edu.jo.

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/٥/٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠٠٩/١١/١٤م.

** دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، أستاذ مساعد في جامعة آل البيت. Dr.baker-irshied@hotmail.com

kinds of violence in preventive and therapeutic strategies, and have different methods in acquiring these strategies.

Keywords: Prophetic Sunnah, Violence, Violence Of Against Women, Preventive Strategies, Therapeutic Strategies.

مقدمة:

تعدّ ظاهرة العنف ضد المرأة من أهم أشكال العنف؛ وهي ظاهرة آخذة بالازدياد. والمرأة نصف المجتمع وهي أساس تكوين الأسرة التي هي اللبنة الأساسية لبناء المجتمع؛ وقد تضمنت السنة النبوية من التوجيهات التربوية والممارسات العملية ما من شأنه لو اهتدت مجتمعاتنا بها ما يقيها مما قد يؤدي إلى العنف، وما يعالج آثاره لو تسرب العنف إلى المجتمع. جاءت هذه الدراسة للتعرف على الاستراتيجيات التي اتبعتها السنة النبوية للتعامل مع هذه الظاهرة، ومساعدة المجتمعات التي تعاني منها على معالجتها الظاهرة الآخذة بالازدياد من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما هي مظاهر العنف ضد المرأة التي تعاملت معها السنة النبوية؟
- ما هي الاستراتيجيات التي وضعتها السنة النبوية لمواجهة أشكال العنف المختلفة ضد المرأة؟
- ما هي الأساليب التي اتبعتها السنة النبوية في تعليم هذه الاستراتيجيات؟

وتكمن أهمية الدراسة في محاولة فهم الاستراتيجيات التي وضعها الإسلام لرفع مكانة المرأة، بطريقة موضوعية وتحليلية، بعد أن كانت تُقتَلُ وتُحرَمُ من الميراث، ولا يسمع لرأيها، وأنَّ في السيرة النبوية من الاستراتيجيات وطرق التعليم ما عجزت عن تحقيقه الدول المتقدمة، والمجتمع الدولي، والتشريعات والقوانين التي وضعت لمواجهة هذه الظاهرة.

ولتحقيق أهداف الدراسة فقد اتبع الباحثان منهج البحث النوعي بطريقة تحليل الوثائق؛ بهدف الوصول إلى أشكال العنف التي تعاملت معها السنة النبوية، والاستراتيجيات التي وضعتها السنة النبوية لمواجهة هذه الظاهرة، وأساليب تعليمها.

وقد تم جمع الأحاديث التي تعاملت مع أشكال العنف الموجَّه ضد المرأة، عن طريق تحليل الصِّحاح والسنن من الأحاديث النبوية، ثم الرجوع إلى شروح هذه الأحاديث من كافة الجوانب، حتى وصل الباحثان إلى حالة من الإشباع في الأحاديث التي تعاملت مع هذه الظاهرة.

كما تبويب الأحاديث التي تم تحديدها في فئات حسب طريقة تعاملها مع الظاهرة، وتمثل كل فئة من هذه الفئات استراتيجية عامة لمواجهة ظاهرة العنف، ومن ثَمَّ تحليل هذه الفئات إلى فئات فرعية تمثل استراتيجيات فرعية لمواجهة ظاهرة العنف ضد المرأة، ثم الربط بين هذه الفئات للوصول إلى أنماط تمثل استراتيجيات أكثر عمومية، وبعد إيجاد العلاقات بين الاستراتيجيات المختلفة، وتحليل هذه العلاقات، والموضوعات التي تعاملت مع كل شكل من أشكال العنف، أمكن التوصل إلى الأساليب التي اتبعتها السنة النبوية في تعليم هذه الاستراتيجيات.

أولاً: مفهوم العنف ضد المرأة وصوره ومدى انتشاره

يمكن تعريف العنف بشكل عام: "بأنه سلوك أو فعل، يتسم بالعدوانية، يصدر عن طرف قد يكون فرداً أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو دولة؛ بهدف استغلال طرف آخر أو إخضاعه، في إطار علاقة قوة غير متكافئة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً؛ مما يتسبب في إحداث أضرار مادية أو معنوية أو نفسية لفرد أو لجماعة أو لطبقة اجتماعية أو لدولة أخرى."[١]

[١] عبد الوهاب، ليلى. **العنف الأسري: الجريمة والعنف ضد المرأة**، بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٠م، ص١٦.

أما عن تعريف العنف ضد المرأة فقد عرفته الأمم المتحدة "بأنه أي عنف يمارس على أساس الجنس يؤدي، أو من المحتمل أن يؤدي، إلى إلحاق ضرر جنسي أو نفسي بالمرأة، أو تعرضها للمعاناة بسببه، بما في ذلك الأخطار التي تنجم عن تلك الأعمال، أو أشكال القسر أو الحرمان من الحرية بشكل تعسفي في حياة المرأة عموما، أو حياتها الشخصية على حدٍّ سواء."[٢]

ويبدو أن هناك شبه اتفاق بين العلماء على أن سلوك العنف يتخذ أشكالاً عدة، هي:

العنف المعنوي أو النفسي: هو كل فعل مؤذٍ نفسياً, مثل: الاحتقار، والشتم، والتهديد بالطلاق. وترك البلد، والتشكيك بصحة المرأة العقلية، وهو أكثر أنواع العنف شيوعاً، ويؤدي إلى شعور المرأة باليأس، والقلق، وتدني تقدير الذات، والإدمان على الكحول.[٣]

العنف الجسدي: هو استخدام القوة الجسدية بشكل مستمر تجاه الآخرين؛ من أجل إيذائهم، وإلحاق الضرر الجسمي بهم؛ كوسيلة عقاب غير شرعية؛ مما يؤدي إلى الآلام، والمعاناة النفسية.[٤]

العنف الاجتماعي: ويقصد به سوء المعاملة الاجتماعية، وفرض العزلة الاجتماعية على المرأة، أو أحد أفراد الأسرة، وتقييد حركتهم بمكان معين، وعدم الاختلاط بالآخرين.[٥]

العنف الجنسي: وهو اللجوء إلى استدراج الغير لممارسة الجنس، أو التحرش الجنسي، ويعد هذا الشكل من العنف أشبه بالاغتصاب، الذي يعني الإجبار على ممارسة الجنس من غير رغبة من المرأة أو الزوجة.[٦]

---

[٢] منظمة الصحة العالمية، "العنف ضد المرأة"، منظمة الصحة العالمية، **صحيفة وقائع**، رقم٢٣٩، ٢٠٠٨م، ص١.

[٣] بنات، سهيلة. **العنف ضد المرأة**، عمان: المعتز للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٤.

[٤] عبد الجواد، هاني. والطراونة، محمد. **خصائص ضحايا ومرتكبي العدوان الأسري في الأردن: دراسة ميدانية تحليلية**، عمان: المجلس الأعلى للعلوم والتكنولوجيا، ٢٠٠٤م، ص٣١.

[٥] رشوان، حسين. **الأسرة والمجتمع: دراسة في علم اجتماع الأسرة**، مصر: مؤسسة شباب الجامعة، ٢٠٠٣م، ص١٤٩.

وقد بينت نتائج الدراسات، مثل: دراسة عبد الوهاب (٢٠٠٠م)،[٧] والعواودة (٢٠٠٩)م،[٨] والسمري (١٩٩٩)م،[٩] وأكرسون وآخرون[١٠] (Ackerson, et al.2008)، وأدجوكي وديفيد[١١] (Adegoke & David, 2008)، ووالش[١٢] (Walsh, 2008)، أن جميع الأشكال السابقة للعنف تمارس ضد المرأة، وأن أعلى نسبة للنساء المعنفات، هي للزوجات، ثم الأمهات، ثم البنات، ثم الأخوات، وأن أسباب العنف مختلفة: يأتي على رأسها الوضع الاقتصادي، كما أن هناك علاقة عكسية واضحة بين العنف ومستوى التعليم للمرأة، كما أن الحمل لا يقلل العنف ضد المرأة، أما الأحكام الصادرة ضد الجناة فكانت ضعيفة.

وفي مواجهة العنف توضع الكثير من البرامج التي تحاول الحد منه، ومن هذه المحاولات ما أشارت إليه دراسة (ميلنر) (وسينجلتون) (Milner & Singleton, 2008) التي بَيَّنَتْ أن علمية عالمية برنامجاً لتقليل عنف الشريك طُبق لمدة ثلاث سنوات ونصف، و لم يكن من السهل الحكم على فعاليته.[١٣]

---

[٦] بنات، **العدوان ضد المرأة**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٧] عبد الوهاب، **العنف الأسري: الجريمة والعنف ضد المرأة**، مرجع سابق، ص٨٦-٨٩.

[٨] العواودة، أمل سالم. **العنف ضد المرأة العاملة في القطاع الصحي**، عمان: دار اليازوري، ٢٠٠٩م، ص٣٠٤-٣٣٤.

[٩] السمري، عدلي. **الانتهاك الجنسي للزوجة**، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩م، ص٦٧.

[10] Ackerson, L. K., Kawachi. I., Barbeau, E. M. & Suubrananian, S. V., Effects of Individuals and Proximate Educational Context on Intimate Partner Violence: A Population-based study of Women in India, *American Journal of Public Health*, 2008, Vol. 98, No. 3, p507.

[11] Adegoke, T. G. & David, O., Community Norms and Cultural Attitudes and Beliefs Factors Influencing Violence Against Women of Productive Age in Nigeria, *European Journal of Scientific Research*, 2008, Vol. 20, No. 2, p 265.

[12] Walsh, D., The Hidden Experience of Violence during Pregnancy: A study of 400 Australian Women, *Australian Journal of Primary Health*, 2008, Vol. 14 No. 1, p97.

[13] Milner, J. & Singleton, T., Domestic Violence: Solution-Focused Practice with Men and Women who are Violent, *Journal of Family Therapy*, 2008, 30, P29.

وتشير أبو غزالة (٢٠٠٨م) إلى وجود جهود دولية للحد من العنف ضد المرأة بدأ منذ العام (١٩٧٥م)، وتوالت بعد ذلك المؤتمرات حتى عام (١٩٧٩م)، حين اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة "سيداو" (CEDAW)، ودخلت الاتفاقية حيّز التنفيذ في ٣/أيلول/ سبتمبر ١٩٨١م بوصفها اتفاقيةً دوليةً بعد أن صادقت عليها عشرون دولة، ووصل عدد الدول المشتركة فيها إلى (١٧١).[١٤]

وبالرغم من العدد الكبير من الدول المشتركة في هذه الاتفاقية، إلا أنَّ هناك عدداً من الدول قدْ أبدت تحفظها على هذه الاتفاقية، وبالرغم من هذه الجهود التي تبذلها المجتمعات، إلا أنَّها ما زالت تعاني من هذه الظاهرة.

ولتفسير السلوك العنيف فقد وضعت العديد من النظريات، مثل: نظرية العنف كدافع، التي تشير إلى أن العنف هو أحد الدوافع التي تحرك سلوك الإنسان للسيطرة على البيئة من حوله، والنظريات البيولوجية التي ركزت على أن السلوك العنيف يؤدي إلى تغيرات بيولوجية تترافق مع السلوك العنيف، وأنَّ هناك بعض المناطق الدماغية تؤدي استثارتها إلى العنف؛ ونظرية العنف كاستجابة متعلمة، التي ترى أن العنف عبارة عن استجابة متعلمة يمكن تعلمها من خلال مبادئ التعلم، التي تشكل باقي أنواع السلوك، مثل: الملاحظة، والتعزيز.[١٥]

وللعنف أسباب وعوامل كثيرة، منها: العوامل الثقافية والاجتماعية: فهناك مجتمعات تشجع العنف أو نوعاً منه، بينما البعض الآخر لا يشجع على العنف، أو

---

[١٤] أبو غزالة، هيفاء. **تقرير حول العنف ضد المرأة (مصر، والأردن، وسوريا، ولبنان، وفلسطين)**، عمان: المجلس الوطني لشؤون الأسرة، ٢٠٠٨م، ص٤.

[15] Smith, E. E., et al, *Introduction to Psychology***,** Thomson Wadsworth, Australia, 2003, p414.انظر أيضاً:

- Hermans, J, Discriminant Analysis of the Localization of Aggression-Inducing Electrode Placements in the Hypothalamus of Male Rats. *Brain Research* 260, 1983, Pp 61-79.
- Nevid, J. S., *Psychology: Concepts and Applications***,** Boston, Houghton Mifflin Company. 2003, p645.

يشجع شكلاً آخر من العنف؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى خصائص هذه المجتمعات الاقتصادية والاجتماعية،[١٦] ومن العوامل أيضاً وسائل الإعلام: باعتبار أنَّ العنف سلوك متعلَّم، عن طريق مشاهدته ومن ثَمَّ تقليده، وعلى ما يبدو أن مشاهدة أفلام العنف تزيد من السلوك العدواني لدى الأطفال.[١٧] ومن العوامل –أيضاً– العوامل الموقفية: مثل تناول الكحول الذي يؤثر في حكم الفرد، ويمنعه من معالجة المعلومات بشكل صحيح، ويقلل من التفكير بالنتائج المترتبة على السلوك العدواني.[١٨] ومنها العوامل الانفعالية مثل: الإحباط، الذي يشير إلى وجود عائق يحول دون وصول الفرد إلى حاجته؛ مما يؤدي إلى قيام الفرد بالعدوان تجاه ما يمنعه من الوصول إلى الهدف، وهو ما يعرف بنظرية الإحباط– العدوان.[١٩] ومنها الجنس؛ إذْ يتفق أغلب الباحثين على أن الذكور سواء من البشر أو الحيوانات، هم أكثر عدائية من الإناث، وغالباً ما يقوم الذكور، بالتعبير عن العنف بطريقة جسدية، بينما تعبر الإناث عن العدوان بطريقة لفظية،[٢٠] وهذا ما أكدته دراسة (بوتوفسكي وتمنفشك وبوركوفا Butovskay Timenschik &Burkova, 2007)، التي أشارت نتائجها إلى أنَّ هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث في أشكال العنف؛ إذْ كانت علامات الذكور أعلى في العنف الجسدي واللفظي من الإناث.[٢١] وأخيراً هناك عامل الاضطراب

---

[16] Catalano, R., et al, Using E.C.A. survey data to examine the effect of job layoffs on violent behavior. *Hospital and community Psychiatry*, 44, 1993, p 874-879.

[17] Nevid, J. S., *Psychology: Concepts*…, p482.

[18] Giancola, P. R., & Zeichner, A., The biphasic effects of alcohol on human physical aggression. *Journal of Abnormal psychology*, 106, 1997, p 598-607.

[19] Smith, E. E., et al, *Introduction to Psychology*…, p414.

[20] Hines, D. A., and Saudino, K. J. Gender Differences in Psychological, Physical, and Sexual Aggression Among College Students Using the Revised Conflict Tactics Scales. *Violence and Victims*, 2003, 18, p197-217.

[21] Butovskay, M. L., Timentschik, V. M. & Burkova, V. N. Aggression, conflict resolution, popularity, and attitude to school in Russian Adolescent, *Aggressive Behavior*, 2007, 33, p170-183.

السلوكي: الذي يدل بدوره على اختلال التوافق النفسي الانفعالي مع الذات، أو مع من حوله من أركان بيئته الإنسانية؛ إذْ تُعَدُّ الشخصية العدوانية شخصية مريضة.[٢٢]

ومن الأسباب التي تساعد على إيجاد العنف لدى الأفراد: الممارسات والاتجاهات الخاطئة في التربية: كالتسامح الزائد للآباء، والاتجاهات العدوانية لدى الآباء: كاستخدام العقاب الجسدي العنيف، وفقدان الدفء والحنان الأبوي، وملاحظة الأطفال لمظاهر الخلافات العائلية، وعدم السماح للأطفال باللعب وتفريغ الطاقة الموجودة لديهم. ومن الملاحظ أن الطاعة والانضباط هما ما يجب أن يتعلمه الفرد؛ فالرضيع ليس لديه أي مفهوم عن حقوق الآخرين، وعن المعايير الاجتماعية، إنما تحركه حاجاته فقط، لكنه يتعلم الانضباط من خلال الضبط الخارجي المباشر؛ أي معاقبة السلوك المنحرف، والضبط غير المباشر، المستمد من الارتباط العاطفي بالوالدين وبالأشخاص المهمين في حياته، والضبط الذاتي عندما تصبح القواعد والقوانين جزءاً من ذات الفرد.[٢٣]

وقد أشار الخطيب (٢٠٠٣)م إلى بعض الأساليب المستخدمة في تعديل السلوك غير المرغوب فيه، والسلوك العدواني أحد أشكاله، من خلال اعتماد أساليب إجرائية، منها:

– الإطفاء: ويعني إيقاف المعزِّزات، التي تتبع ظهور السلوك غير المقبول؛ إذْ يتم التخلص من هذا السلوك بسحب الشروط التي تعززه، ومحاولة تجاهل السلوك، ويكون أكثر فعالية عند تعزيز الاستجابات المرغوبة اجتماعياً.

– الإقصاء: ويعني ذلك نقل الشخص من البيئة التي حدث فيها العدوان مباشرة لفترة زمنية محدودة؛ بهدف حرمانه من الحصول على التعزيز الإيجابي، ويكون هذا الأسلوب أكثر فعالية بإقران التعزيز مباشرة عند إظهار الأفراد العدوانيين استجابات مرغوبة.

---

[22] Nevid, J. S., Psychology: Concepts …p644.

[٢٣] رشوان، **الأسرة والمجتمع: دراسة في علم اجتماع الأسرة**، مرجع سابق، ص١٥٠.

– التغذية الراجعة: وذلك بإعلام الفرد العدواني عن الخطوات الناجحة، والخطوات الفاشلة، وكيفية تعديلها، وذلك بعد ممارسته للمهارة.

– التعزيز: وذلك بمدح الفرد بعد كل مرة يتقدم فيها نحو إتقان المهارة المطلوبة.[٢٤]

مما سبق يتضح أن عملية الوقاية من العنف بشكل عام، والعنف ضد المرأة والحد منه، عملية ليست سهلة، وتحتاج إلى تبني استراتيجيات عامة وشاملة موجهة نحو جميع أفراد المجتمع؛ ليكون لها تأثيرٌ فَعّالٌ على العنف ضد المرأة، وهذا ما أشارت إليه دراسة (ميلنر) و(سينجلتون) (Milner & Singleton, 2008)، فقد بينت نتائجها أن الحد من العنف ضد المرأة، أو أحد أشكاله، يحتاج إلى برامج علاجية دقيقة وطويلة المدى.[٢٥] وكذلك ما أكدته أبو غزالة (٢٠٠٨م)، فقد بينت، في أثناء عرضها للجهد الدولي المبذول لتحقيق هذه الغاية، أنَّ هناك حاجةً إلى نموذج متعدد المستويات مع استراتيجيات عامة وشاملة لا تركز فقط على تقليل سلوك العنف، وإنما أيضاً على تقليل العوامل الموقفية والتي تُسهِمُ في العنف بكافة أشكاله، والصراعات الشخصية، والصعوبات التي تواجه إنشاء أسرة مليئة بالدفء والحنان، مما يقلل من حدوث العنف.[٢٦]

ولأغراض هذه الدراسة اعتمد الباحثان التعريف الآتي للعنف ضد المرأة: (أي فعل عنيف قائم على أساس الجنس، ينجم عنه، أو يحتمل أن ينجم عنه، أذى أو معاناة جسدية أو جنسية أو نفسية، بما في ذلك التهديد باقتراف مثل هذا الفعل، أو الإكراه، أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء أوقع ذلك في الحياة العامة أم الخاصة).

ومِنْ ثَمَّ فإن العنف ضد المرأة له ثلاثة أشكال هي:

---

[٢٤] الخطيب، جمال. **تعديل السلوك الإنساني: دليل العاملين في المجالات النفسية والتربوية والاجتماعية**، عمان: مكتبة الفلاح، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٣٥-٢٥٢.

[25] Milner, J. & Singleton, T., *Domestic Violence: Solution-Focused*…p29.

[٢٦] أبو غزالة، **تقرير حول العنف ضد المرأة**، مرجع سابق، ص٣٣.

١. العنف الجسدي:

وهي عملية إيقاع الأذى الجسدي على المرأة باستخدام أداة، أو بدون استخدام الأدوات، وتتراوح بين الضرب إلى القتل، وتترافق أحياناً بالعنف النفسي، بهدف الإخضاع أو السيطرة. ويتضمن: الضرب: بترك آثار في الجسد، مثل الكدمات، ولإيذاء الجسدي: كالكسور، والجروح، والتشويه؛ والقتل، أو إنهاء الحياة.

٢. العنف الجنسي:

وهي عملية إجبار المرأة على القيام بسلوك جنسي لا ترغب القيام به، أو سلبها شرفها بالتهديد أو باستخدام القوة، ويؤثر في حياتها بشكل سلبي، ويتضمن: الاغتصاب، والتحرش الجنسي، والإيذاء في أثناء ممارسة الجنس، والتجارة الجنسية، وختان الفتيات، واغتصاب المحارم.

٣. العنف النفسي والإهمال:

وهو حرمان المرأة من ممارسة حقوقها والوصول إلى حاجاتها الأساسية، ويتضمن ذلك: الإهانة، والاستهزاء، والشتم، ويصل إلى حرمانها من أبسط حقوقها، مثل: الغذاء، والملابس، وإبداء رأيها، كما يتضمن إهمالها اجتماعياً بهدف السيطرة عليها وإخضاعها؛ مما يؤدي إلى إصابتها بالاضطراب النفسي أحياناً، ويتضمن: الإهانة والشتم، والمنع من الخروج، والمنع من الدراسة، والتهديد بالطلاق، أو بأخذ الأولاد، أو بالضرب، أو بترك البيت، وحرمانها من حقها بالتملك والميراث، والتحيز القائم على الجنس مثل إنقاص الأجور للمرأة العاملة، وعدم ترقيتها كما الرجل، والحرمان من الحاجات الأساسية، والإهمال الاجتماعي، وحرمانها من ممارسة دورها: أُمَّاً، أو زوجةً، وحرمانها من زيارة أقاربها. (الأرحام).

ثانياً: موضوعات العنف ضد المرأة كما تكشف عنها الأحاديث النبوية

تمّ جمع الأحاديث النبوية، التي اتفق على أنها تتعامل مع العنف الموجه ضد المرأة من خلال شروحاتها، ثم قام الباحثان بعملية تحليل الأحاديث على النحو الآتي:

١. تجزئة الأحاديث إلى موضوعات، من خلال شروح الأحاديث وشكل العنف الذي تعاملت معه.

٢. تبويب الموضوعات في فئات (استراتيجيات عامة).

٣. تقسيم الاستراتيجيات العامة إلى استراتيجيات فرعية حسب الإجراء الذي اتخذه الحديث.

٤. الربط بين الاستراتيجيات، سواء أكانت عامة أم فرعية من خلال الإجراء المتبع في الحديث.

وقد توصل الباحثان إلى المواضيع الآتية في الأحاديث التي تعاملت مع العنف ضد المرأة:

مواضيع العنف الجسدي: العلاقات الأسرية، وخصائص المرأة، والعقاب (الدية)، وحقوق المرأة، والقدوة (النموذج)، والنهي والأمر، وواجب الرجل.

مواضيع العنف الجنسي: حقوق المرأة، والنهي والأمر، وعقاب (التفريق)، وتشريعات الحلال والحرام، والنهي والمنع، ونقص الإيمان، والخروج عن سنة النبيﷺ، والعلاقات الأسرية، وواجب الرجل، والوقوع بالذنب، وإيقاع اللعنة، وخصائص المرأة والرجل، وعقاب (القتل).

مواضيع العنف النفسي والإهمال (المعنوي): النهي والأمر بالتقوى، وشرور الناس، وذم الفعل، والأمر والنهي، والتشريعات، والحقوق، والقدوة (النموذج)، وإقرار الفعل، وخصائص المرأة، وواجب المرأة، والوقوع في الإثم، وأفضل الأعمال، والعقاب (في الآخرة)، والمساواة، وعلاقات أسرية، واللعنة، والأمر والنهي، وواجب الرجل.

وبعد النظر والتفحص في موضوعات كل مجموعة تبين أن الكثير من الموضوعات تقاطعت في كل المجموعات، لكن هناك بعض المواضيع -وهي قليلة- كانت موجودة في مجموعة واحدة فقط. وبعد تجزئة الموضوعات وتبويبها، تم اكتشاف الاستراتيجيات

من خلال هذه الموضوعات المستخلصة والمنظمة، وللوصول إلى ذلك طرحت أسئلة متنوعة، مثل: مَنْ، ومتى، وكيف، ولماذا؟ بالإضافة إلى إجراء نوع من المقارنات لمعرفة أوجه الشبه والاختلاف بين هذه الموضوعات، وأحياناً تحليل بعض الكلمات والجمل لاكتشاف هذه الاستراتيجيات أو تطويرها.

وبعد الدراسة المعمقة لهذه الموضوعات وضعت الاستراتيجيات الآتية:

الاستراتيجية الأولى: تطوير وعي الأفراد في المجتمع.

وموضوعاته: خصائص المرأة والرجل، وحقوق المرأة، وواجب الرجل، وواجب المرأة. وهذه الاستراتيجية تهتم بزيادة شعور الفرد وإدراكه لخصائصه النفسية، والاجتماعية، والبيولوجية، والمحيطين من حوله، بالإضافة إلى زيادة إدراكه لدوره في المجتمع من حيث الحقوق والواجبات؛ مما يعمل على زيادة حسن توافقه وتكيُّفِهِ مع المواقف الاجتماعية المختلفة، وتقليل السلوك السلبي. وبهذا تكون هذه الاستراتيجية قد تعاملت مع بعض أسباب العنف مثل: العوامل الموقفية، والعوامل الثقافية.

وقد أمكن زيادة وعي الأفراد من خلال:

١. تطوير وعي الرجال والنساء بخصائص المرأة والرجل:

أي تطوير إدراك الأفراد لطبيعة وخصائص الرجل والمرأة النفسية، والاجتماعية، والبيولوجية؛ مما يؤدي إلى زيادة فهم حاجات الطرف الآخر، مِن ثَمَّ تقليل الصراعات والنزاعات التي بدورها تقلل العنف بأشكاله المختلفة.

ومن الأحاديث الدالة على ذلك: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم: اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ؛ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ."[٢٧]

[٢٧] البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، القاهرة: دار ابن الهيثم، ط١، ٢٠٠٤م، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم، ص٣٩١، ح٣٣٣١.

والوصية هنا جاءت لتأكيد ضعف المرأة وحاجتها إلى من يقوم بأمرها، وكذلك حسن المعاشرة، والرفق والإحسان في معاملتها، وفي الإشارة إلى أنها خلقت من ضلع، وإنَّ أعوج شيء في الضلع أعلاه: إن المرأة مخلوق من خلق الله، فيه اعوجاج، وهي لا تقبل التقويم، وهذا ليس عيباً في الضلع، بل هذا شكله فهو به اعوجاج، ومحاولة إصلاحه تؤدي إلى كسره، مثل: الطلاق، والفراق.

وبما أن المرأة هي رفيقة الرجل في كل مكان؛ لهذا يوضح الرسول صلّى الله عليه وسلّم أن الشدة في التعامل مع المرأة لا تحقق غاية إقامة أسرة متينة.[٢٨]

كما يستدل على تكرار الوصية بالنساء التأكيد على ضرورتها؛ وذلك لضعفهن واحتياجهن إلى من يقوم بأمرهن، وفي الحديث توجيه لمعاملة النساء بالتسامح والصبر، وعناية الإسلام بالمرأة ورعايتها؛ محافظة على سلامة المجتمع، وتوجيه الرجال إلى تحمل ما قد يظهر من النساء من تصرفات؛ لأنه أقدر على الاحتمال والصبر منهن.[٢٩]

وعن أم عطية الأنصارية: أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تَخْتِنُ بِالْمَدِينَةِ، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صلّى الله عليه وسلّم: "لَا تُنْهِكِي (أي لا تبالغي في الخفض، يعني ختان النساء) فَإِنَّ ذَلِكَ أَحْظَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَى الْبَعْلِ."[٣٠]

ويعني بأحظى للمرأة: أي أنفع لها وألذ، وأحب للبعل؛ أي للزوج؛ لما فيه من لذة لكلا الزوجين، فالحديث يركز على ما يُمتِّن المودة والألفة بين الزوجين بمعرفة ما يحبونه، وهذا يزيد المحبة، مِنْ ثَمَّ نجاح الحياة الزوجية واستمرارها.[٣١]

---

[٢٨] العسقلاني، ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٩م، ج٦، ص٤٥٤.

[٢٩] الحن، مصطفى سعيد وآخرون. **نزهة المتقين شرح رياض الصالحين**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٤٤.

[٣٠] أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. **السنن**، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م، كتاب الأدب، باب ما جاء في الختان، ج٤،ص٣٧٠، ح٥٢٧١.

[٣١] آبادي، محمد شمس الحق العظيم. **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٠م، ج٧، ص١٢٢-١٢٣.

٢. تطوير وعي النساء بحقوقهن:

ويعني ذلك تطوير إدراك النساء بما يجب على المجتمع، بجميع أطرافه، تقديمه لهن بما فيهم الرجال؛ مما يزيد من ثقتهن بأنفسهن، والدفاع عن هذه الحقوق، وكذلك معرفة الرجال لهذه الحقوق ومِنْ ثَمَّ حل النـــزاعات التي يمكن أن تنشا قبل حدوثها.

ومن الأحاديث الدالة على ذلك: ما رواه معاوية القشيري رضي الله عنه: ســـئل صلّى الله عليه وسلّم عن حق المرأة على زوجها فَقَالَ: "تُطْعِمُهَا إِذَا طَعِمْتَ، وَتَكْسُوهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ، وَلَا تَضْرِبِ الْوَجْهَ، وَلَا تُقَبِّحْ (أي: لا تقُلْ قبحّك الله)، ولَا تَهْجُرْ إِلَّا فِي الْبَيْتِ."[٣٢]

وهذا الحديث يوضح حقوق المرأة على زوجها، فعليه إطعامها وكسوتها بحســـب قدرته على إطعام نفسه وكسوة نفسه، وعدم ضرب الوجه الذي يعتبر مـــن الأجـــزاء الشريفة واللطيفة، وعدم الشتم أو قول قبحك الله، وان لا يتحول عنها إلى مكان آخر غير بيته، وفي هذا تطوير لوعي المرأة بحقوقها وواجبات الرجل تجاهها؛ مما يـــؤدي إلى نجاح الحياة الزوجية.[٣٣]

٣. تطوير وعي الرجال بواجباتهم تجاه المرأة:

أي زيادة إدراك الرجال وشعورهم بما يتوجب عليهم تقديمه للنساء، سواء أَكُـــنَّ زوجات أم ذوات قربى، وهذه الطريقة لتطوير الوعي مرتبطـــة بالطريقـــة الســـابقة، وكلاهما يؤدي إلى حل النـــزاعات قبل حدوثها؛ نتيجة معرفة الحقـــوق والواجبـــات المترتبة على الفرد في المجتمع.

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "إِذَا دَخَلْتَ لَيْلًا فَلَا تَدْخُلْ عَلَى أَهْلِكَ حَتَّى تَسْتَحِدَّ الْمُغِيبَةُ وَتَمْتَشِطَ الشَعِثَةُ."[٣٤]

---

[٣٢] أبو داود السجستاني، **السنن**، مرجع سابق، باب في حق المرأة على زوجها، ج٢، ص٢٥١، ح٢١٤٢.
[٣٣] آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داوود**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٧.
[٣٤] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب طلب الولد، ص٤٢٦، ح٥٢٤٦.

وهذا يعني أن لا تدخل على أهلك قبل التبليغ، وفي ذلك مراعاة لأدق الأمور التي تحاكي المشاعر،؛ لهذا فمن واجب الرجل إعلام المرأة بقدومه؛ لتكون كما يحب، ولتعميق المحبة والعلاقة بينهما، ويؤخذ منه كراهة مباشرة المرأة في الحالة التي تكون فيها غير متنظفة؛ لئلا يطلع منها على ما يكون سبباً لنفرته منها، أو يجدها على حالة غير مرضية، ويؤخذ منه –أيضاً– أن الاستحداد ونحوه مما تتزين به المرأة ليس داخلا في النهي عن تغير الخلقة، وواضح من الحديث تطوير وعي الرجال والنساء بواجبات وحقوق كل منهما على الآخر.[٣٥]

الاستراتيجية الثانية: إقامة علاقات دافئة بين الزوج والزوجة:

وموضوعاتها: العلاقات الأسرية، وخصائص المرأة والرجل، وواجب الرجل، والمساواة، والنموذج (القدوة). وهذه الاستراتيجية تركز على اللبنة الأساسية في المجتمع، وهي الأسرة؛ إِذْ بينت الدراسات التي ذكرت في المقدمة أنَّ الأسرة القائمة على التآلف والمودة والحنان بين أفرادها، تقلل السلوك العدواني لدى أفراد هذه الأسر، بينما الأسر التي تعاني من مشاكل في العلاقات بين أفرادها فإنها تكون عرضة لتعليم السلوك العنيف لأفرادها.

وتتحقق هذه الاستراتيجية من خلال:

١. إنشاء المودة والألفة بين الزوجين: أي التركيز على العلاقة الأساسية في الأسرة، التي تجمع بين أهم طرفين فيها، وهما: الزوج والزوجة، اللذان يعدّان أول النماذج لدى الأطفال، فإذا ما كانت العلاقة بينهما علاقة مودة وألفة ابتعد الأطفال عن العنف، وقَلَّ –أيضاً– العنف بين الزوج والزوجة. قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا، وَخِيَارُكُمْ خِيَارُكُمْ لِنِسَائِهِمْ خُلُقًا."[٣٦] فكمال الإيمان يوجب حسن الخلق، والإحسان إلى كافة الناس، ولأن الأخلاق لا

[٣٥] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٢٥-٤٢٦.

[٣٦] الترمذي، محمد بن عيسى. **السنن**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، ج٣، ص٤٦٦، ح١١٦٢.

تتغير، فمن كانت أخلاقه حسنة خارج البيت كان بها داخل البيت، وهذا يؤدي إلى حسن المعاملة للمرأة، ومِنْ ثَمَّ إشاعة المودة والألفة في البيت، وحسن تربية الأبناء.[٣٧]

٢. التركيز على الإيجابيات وتجاهل المساوئ: وهذه الطريقة تؤكدها الدراسات الحديثة في هذا المجال، وكما ورد في الأدب النظري، فإن تجاهل السلوك غير المرغوب فيه يقلله، أما التركيز على السلوك المرغوب فيه فإنه يزيده، وهذا يجعل الفرد أكثر قبولاً للطرف الآخر؛ مما يقلل مشاعر الغضب تجاهه، والتي يمكن أن تؤدي في النهاية إلى العنف.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "لَا يَفْرَكْ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ."[٣٨] وفي هذا الحديث النهي عن بغض الزوج لزوجته لأي سبب كان؛ لأنَّه إن وجد فيها خُلُقاً يكرهه وجد فيها خلقاً مُرْضياً، مثل: أن تكون شرسة الخلق، لكنها دينة، أو جميلة، أو رفيقة به، أو نحو ذلك، وهذا يؤدي إلى حياة هانئة بعيدة عن العنف، وإيذاء الزوجة.[٣٩]

٣. العدالة في التعامل: وفي هذه الطريقة يكون التركيز على إزالة عنصر من أهم العناصر التي يمكن أن تؤدي إلى التفكك الأسري، ألا وهو الشعور بالظلم، فعندما تشعر المرأة بأنها مظلومة، فإن ذلك يؤدي إلى قيامها بسلوك قد لا يرضاه الزوج، ومِنْ ثَمَّ حدوث الصراعات والنزاعات، وفي نهاية الأمر العنف.

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: "مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَى إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِلٌ."[٤٠] ففي الحديث الشريف حثٌّ

---

[٣٧] المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ج٤، ص٢٧٣.

[٣٨] النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، القاهرة: دار ابن الهيثم، ٢٠٠١م، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، ص٣٦٧، ح١٤٦٩.

[٣٩] النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٩٨٤م، ج١٠، ص٥٨.

[٤٠] أبو داود السجستاني، **السنن**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء، ج٢، ص٢٤٩، ح٢١٣٣.

على العدل بين الزوجات، وتحريم الميل إلى إحداهما، كما يوضح أن من يفعل ذلك يبعث يوم البعث وشقه مائل، أي مفلوج، والمراد بالميل في القَسْمِ والإنفاق، لا في المحبة؛ لأنها مما لا يملكه الإنسان، والعدالة في التعامل تزيد المودة بين أفراد الأسرة الواحدة.[٤١]

الاستراتيجية الثالثة: وضع تشريعات وقوانين تُسيرِّ الأمور بين الذكر والأنثى

وموضوعاتها: العقاب (دنيوي، وأخروي)، والتشريع، والحقوق، والوقوع في الإثم، والواجبات. وقد اهتمت هذه الاستراتيجية بوضع حدود وضوابط لسلوك كل من الذكر والأنثى؛ حتى تُمكِّنَ كليهما من الحصول على حقوقه والقيام بواجباته، وكذلك تعريف كل منهما بالنتائج الإيجابية والنتائج السلبية لأي سلوك يمكن أن يقوم به الفرد تجاه الآخر؛ لضمان وصول الحق إلى صاحبه؛ مما يقلل من تُسوِّل له نفسه الاعتداء على حقوق الآخرين، ويزيد من فرص إعطاء هذه الحقوق للآخرين.

وتتقق هذه الاستراتيجية من خلال:

١. وضع عقوبات لمنع العنف ضد المرأة: وفي هذه الطريقة يتم اتباع العنف ضد المرأة بعقاب حازم، يتناسب مع السلوك؛ مما يؤدي إلى تقليل هذا السلوك، وهذه العقوبات قسمان:

– عقاب في الدنيا: ويبدأ بالتفريق إلى أن يصل لحد القتل. فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه، قال: "اقْتَتَلَتْ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ، فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ فَقَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا، فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ صلّى الله عليه وسلّم، فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ، أَوْ وَلِيدَةٌ، وَقَضَى أَنَّ دِيَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا."[٤٢] وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "مَنْ وَقَعَ عَلَى ذَاتِ مَحْرَمٍ فَاقْتُلُوهُ."[٤٣]

---

[٤١] آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٦، ص١٢١.

[٤٢] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الديات، باب جنين المرأة، ص٨٠٣، ح٦٩١٠.

[٤٣] ابن ماجة القزويني، محمد بن يزيد. **السنن**، حققه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: المكتبة العلمية، كتاب الحدود، باب من أتى ذات محرم ومن أتى بهيمة، ج٢، ص٨٥٦، ح٢٥٦٤.

في هذين الحديثين بيان لحرمة التعدي على النساء، وأن من يفعل ذلك يعاقب في الدنيا قبل عقاب الآخرة، وواضح من الحديث أن دية الجنين هنا العبد أو الوليدة، وأن دية المقتولة مِئَة ناقة، كما جاء في الحديث الذي رواه النسائي عن الحارث بن مسكين قراءة عليه عن ابن القاسم قال: حدثني مالك عن عبد الله بن أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه قال: الكتاب الذي كتبه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لعمرو بن حزم في العقول: "إن في النفس مئةً من الإبل...،"[٤٤] أما الحديث الثاني فيمنع التعدي على المحارم، ويبين أن من يقوم بذلك حكمه القتل.[٤٥]

– عقاب في الآخرة: عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "إِنَّ مِنْ أَشَرِّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ الرَّجُلَ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ وَتُفْضِي إِلَيْهِ ثُمَّ يَنْشُرُ سِرَّهَا".[٤٦] يُحرِّم هذا الحديث تحريماً شديداً إفشاء الرجل ما يجري بينه وبين امرأته من أمور الاستمتاع، ووصف تفاصيل ذلك، لا سيَّما عندما لا يكون من ذلك فائدة تذكر، ويفهم من الحديث أن من يفعل ذلك ويخون زوجته بإفشاء سرها، وفي ذلك نوع من الإساءة إليها، فهو من أشر الناس يوم القيامة.[٤٧]

٢. وضع تشريعات خاصة بحقوق المرأة: وهذه الطريقة ترتبط باستراتيجية تطوير الوعي، لكنها تؤكد وجود تشريع يحمي حقوق المرأة من الانتهاك في مواقف قد لا يعترف بها البعض، ومِنْ ثَمَّ يسلبها هذه الحقوق ويعرضها لبعض أشكال العنف، لا سيَّما العنف المعنوي والإهمال، ومن هذه الحقوق والتشريعات الخاصة بها:

– حق المرأة في الخروج للعبادة: عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "إِذَا اسْتَأْذَنَتْ أَحَدَكُمْ امْرَأَتُهُ أَنْ تَأْتِيَ الْمَسْجِدَ فَلَا يَمْنَعْهَا."[٤٨]

– ابن حنبل، أحمد. **المسند**، رقم أحاديثه: محمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ج١، ص٣٩١، ح٢٧٣٠.

[٤٤] النسائي، أحمد بن شعيب. **سنن النسائي**، بشرح الحافظ: جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٤، ١٩٩٤م، كتاب العقول، ج٨، ص٦٠، ح٤٨٥٧.

[٤٥] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١٢، ص٣١٢.

[٤٦] النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب تحريم إفشاء سر المرأة، ص٣٥٦، ح١٤٣٧.

[٤٧] النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج١٠، ص٨.

[٤٨] النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد، ص١١١، ح٤٤٢.

– حق المرأة في الميراث: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: جَاءَتْ امْرَأَةُ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ بِابْنَتَيْ سَعْدٍ إِلَى النَّبِيِّ صلّى الله عليه وسلّم فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدٍ، قُتِلَ مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ جَمِيعَ مَا تَرَكَ أَبُوهُمَا، وَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَا تُنْكَحُ إِلَّا عَلَى مَالِهَا، فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– حَتَّى أُنزِلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– أَخَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ فَقَالَ: "أَعْطِ ابْنَتَيْ سَعْدٍ ثُلُثَيْ مَالِهِ، وَأَعْطِ امْرَأَتَهُ الثُّمُنَ، وَخُذْ أَنْتَ مَا بَقِيَ."[٤٩]

في الحديثين السابقين يشرع الإسلام ما يحمي المرأة من نوعين من العنف ضدها، هما: منعها من العبادة، ومنعها من الميراث، فقد أعطاها الإسلام الحق في الخروج للعبادة ضمن شروط، هي: أن لا تكون متزينة، أو متطيبة، أو تلبس الخلاخل وما إلى ذلك من أمور، كما يجب ألا يكون في خروجها إلى المسجد للصلاة فيه ضرر عليها يسبب لها الشقاء والمتاعب. كما أعطاها الإسلام حقها في الميراث، ولا يرضى أن يسلبها أحد هذا الحق، بل لها كامل الحق في التصرف في مالها دون وصاية من أحد كما تشاء.[٥٠]

– حق المرأة في رعاية أبنائها: عن عبد الله بن عمرو: أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ ابْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وِعَاءً، وَثَدْيِي لَهُ سِقَاءً، وَحِجْرِي لَه حِوَاءً، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي وَأَرَادَ أَنْ يَنْتَزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم: "أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي."[٥١] ففي هذا الحديث حق آخر للمرأة، يضمن عدم العنف ضدها، وهو حقها في رعاية أبنائها، وهي التي حملت وأرضعت وربت، كما أنها قادرة على العناية بهم ورعايتهم، لكن ذلك مشروط بعدم زواجها، فإذا ما تزوجت انتقل هذا الحق للزوج، وهذا يمنع العنف في الأسر نتيجة معرفة كل ذي حق بحقه.[٥٢]

---

[٤٩] ابن ماجة، **السنن**، مرجع سابق، كتاب الفرائض، باب فرائض الصلب، ج٢، ص٩٠٨، ح٢٧٢٠.
[٥٠] النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦١.
[٥١] السجستاني، **السنن**، مرجع سابق، كتاب تفريع أبواب الطلاق، من أحق بالولد، ج٢، ص٢٨٣، ح٢٢٧٦.
[٥٢] آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٦٥.

– حق المرأة في الخروج لطلب العلم: عن أبي سعيد الخدري قال: جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ذَهَبَ الرِّجَالُ بِحَدِيثِكَ، فَاجْعَلْ لَنَا مِنْ نَفْسِكَ يَوْمًا نَأْتِيكَ فِيهِ تُعَلِّمُنَا مِمَّا عَلَّمَكَ اللَّهُ، فَقَالَ: اجْتَمِعْنَ فِي يَوْمِ كَذَا وَكَذَا فِي مَكَانِ كَذَا وَكَذَا فَاجْتَمَعْنَ، فَأَتَاهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم، فَعَلَّمَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ، ثُمَّ قَالَ: "مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ بَين يَدَيْهَا مِنْ وَلَدِهَا ثَلَاثَةً إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنْ النَّارِ، فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْ اثْنَيْنِ، قَالَ: فَأَعَادَتْهَا مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: وَاثْنَيْنِ وَاثْنَيْنِ وَاثْنَيْنِ."[٥٣] يمنح هذا الحديث المرأة حقاً آخر، وهو حقها في الحصول على العِلْم، ويبين الحديث أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم أقر المرأة في طلبها، وحدَّد يوماً لأخذ العلم، وأَتاهن وعلَّمهُنَّ، وأعطاهنَّ الحق في النقاش حين سألته إحداهن، واثنين واثنين، واثنين، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ حقها في طلب العلم يجب أن يكون ضمن الضوابط الشرعية.[٥٤]

– حقها في رفض المعصية: عن عائشة رضي الله عنها: أَنَّ امْرَأَةً مِنْ الْأَنْصَارِ زَوَّجَتْ ابْنَتَهَا، فَتَمَعَّطَ شَعَرُ رَأْسِهَا، فَجَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صلّى الله عليه وسلّم فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَتْ: إِنَّ زَوْجَهَا أَمَرَنِي أَنْ أَصِلَ فِي شَعَرِهَا فَقَالَ: "لَا إِنَّهُ قَدْ لُعِنَ الْمُوصِلَاتُ."[٥٥] فالحديث أفاد النهي عن وصل الشعر بغيره، أو وضع شعر كامل غيره وهو ما يسمى اليوم "باروكة"، وهو حرام، فعندما علمت المرأة وعرفت أن وصل الشعر حرامٌ، ويقع عليه اللعن، واللعن لا يقع إلا على الكبائر، أصبح بإمكانها رفض

---

[٥٣] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب تعليم النبي أمته من الرجال والنساء، ص٨٤٩، ح٧٣١٠. وانظر أيضاً:
– مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل من يموت له ولد فيحتسبه، ص٦٦٩، ح٢٦٣٣.

[٥٤] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٣٠.

[٥٥] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب لا تطيع المرأة زوجها في معصية، ص٦٣٠، ح٥٢٠٥. وانظر أيضاً:
– النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ص٥٥٥، ح٢١٢٣.

أمر الزوج بوصل شعر ابنتها، اعتماداً على إجابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بحرمة ذلك؛ لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.[٥٦]

– حقها في زيارة أقاربها: عن أسماء بنت أبي بكر، قَالَتْ: أَتَتْنِي أُمِّي رَاغِبَةً فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صلّى الله عليه وسلّم فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصِلُهَا؟ قَالَ: "نَعَمْ."[٥٧] في هذا الحديث أباح الإسلام لأسماء أن تصل أمها بالرغم من أنها مشركة، ولم يشترط في ذلك مشاورة زوجها، وفي هذا الحديث حجة لمن أجاز للمرأة أن تتصرف بمالها بدون إذن زوجها؛ لأنَّ صلة الرحم في الغالب تحتاج إلى أموال.[٥٨]

– حقها في الخروج لقضاء حاجاتها: عن عائشة –رضي الله عنها– قالت: خَرَجَتْ سَوْدَةُ بَعْدَ مَا ضُرِبَ عَلَيْهَا الْحِجَابُ لِتَقْضِيَ حَاجَتَهَا، وَكَانَتْ امْرَأَةً جَسِيمَةً، تَفْرَعُ النِّسَاءَ جِسْمًا، لَا تَخْفَى عَلَى مَنْ يَعْرِفُهَا، فَرَآهَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ: يَا سَوْدَةُ وَاللَّهِ مَا تَخْفَيْنَ عَلَيْنَا، فَانْظُرِي كَيْفَ تَخْرُجِينَ، قَالَتْ: فَانْكَفَأَتْ رَاجِعَةً وَرَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم فِي بَيْتِي، وَإِنَّهُ لَيَتَعَشَّى وَفِي يَدِهِ عَرْقٌ، فَدَخَلَتْ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي خَرَجْتُ فَقَالَ لِي عُمَرُ كَذَا وَكَذَا، قَالَتْ: فَأُوحِيَ إِلَيْهِ، ثُمَّ رُفِعَ عَنْهُ، وَإِنَّ الْعَرْقَ فِي يَدِهِ مَا وَضَعَهُ، فَقَالَ: "إِنَّهُ قَدْ أُذِنَ لَكُنَّ أَنْ تَخْرُجْنَ لِحَاجَتِكُنَّ."[٥٩] فالحديث يثبت حق المرأة في الخروج من بيت زوجها لقضاء حاجة الإنسان في الموضع المعتاد لذلك دون استئذان الزوج؛ لأنَّه مما أذن فيه الشرع، وهو حق ثابت لها؛ لكن ذلك مقرون بأمنها وعدم تعرضها للمخاطر.[٦٠]

---

[٥٦] النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج١٤، ص١٠٣. وانظر أيضاً:
– الحن، **نزهة المتقين**، مرجع سابق، ص٦٠٠.

[٥٧] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب صلة المرأة أمها، ص٧٠٨، ح٥٩٧٩.

[٥٨] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١٠، ص٥٠٧.

[٥٩] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق،كتاب تفسير القران، باب قوله لا تدخلوا بيوت النبي، ص٥٧٦، ح٤٧٩٥.وانظر أيضاً:
– النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب السلام، باب إباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الإنسان، ص٥٦٥، ح٢١٧٠.

[٦٠] النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج١٤، ص١٥١.

– حق المرأة في الخروج للمشاركة في المناسبات الاجتماعية: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: أَبْصَرَ النَّبِيُّ صلّى الله عليه وسلّم نِسَاءً وَصِبْيَانًا مُقْبِلِينَ مِنْ عُرْسٍ فَقَامَ مُمْتَنًّا فَقَالَ: "اللَّهُمَّ أَنْتُمْ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ."[٦١] يتضح من عنوان الباب وهو: ذهاب النساء والصبيان إلى العرس بيان أنه مشروع بغير كراهة، ومعنى أنه قام ممتناً؛ أي قام قياماً قوياً، كما أيده بقوله صلّى الله عليه وسلّم: "أَنْتُمْ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ،" وفي هذا أهمية التواصل مع الناس في أفراحهم، وقد أعطاهم النبي صلّى الله عليه وسلّم هذا الحق؛ لما فيه من خير على المجتمعات.[٦٢]

– حق المرأة في المساواة مع الرجل: عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "كُنْتُ أَنَا وَأُمِّي مِنْ الْمُسْتَضْعَفِينَ؛ أَنَا مِنْ الْوِلْدَانِ، وَأُمِّي مِنْ النِّسَاءِ."[٦٣] يصف ابن عباس في قوله هذا، أنه كان هو وأمه من المستضعفين، واسم أمه لبابة بنت الحارث الهلالية، أم الفضل، أخت ميمونة زوج النبي صلّى الله عليه وسلّم، ويتضح من هذا الحديث أنَّ ذلك المجتمع (المجتمع الجاهلي)، كان يفرق بين الرجل والمرأة، وبين المرأة والطفل، فجاء الإسلام وألغى هذا التمييز بين هؤلاء، وجعلهم متساوين في الحقوق والواجبات، ضمن دائرة العدالة والتوازن وليس ضمن دائرة المثل.[٦٤]

– حق المرأة في الموافقة على الزواج، والخروج للتظلم: عَنْ خَنْسَاءَ بِنْتِ خِذَامٍ الْأَنْصَارِيَّةِ: "أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهْيَ ثَيِّبٌ، فَكَرِهَتْ ذَلِكَ، فَأَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرَدّ نِكَاحَهُ."[٦٥] وفي الحديث حقان للمرأة، الحق الأول: رفض الزواج بمن لا ترغب، وهذا ما فعله الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فقد ردَّ زواجها؛ لأنَّه وقع دون رغبة منها، أما الحق الثاني: فخروجها لتشتكي إلى القاضي إذا وقع عليها ظلم.[٦٦]

---

[٦١] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب ذهاب النساء والصبيان إلى العرس، ص٦٢٦، ح٥١٨٠.

[٦٢] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٠٩.

[٦٣] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي، ص١٥٤، ح١٣٥٧.

[٦٤] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨١.

[٦٥] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب إذا زوج ابنته وهي كارهة، ص٦٢٣، ح٥١٣٨.

[٦٦] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٤٣-٢٤٦.

الاستراتيجية الرابعة: توضيح خصائص الإيمان:

وموضوعاتها: اللعنة، وأفضل الأعمال، وأشر الأعمال، والحلال والحرام، والوقوع في الذنب، والوقوع في الإثم. وهي عملية يتم من خلالها التفريق بين الإنسان الذي يصدق بالله تعالى وإيمانه صحيح، وذلك الذي يكفر بالله تعالى أو أن إيمانه ضعيف، وذلك من خلال عرض بعض المواقف التي يمكن أن يتعرض لها هذا الإيمان للنقص أو الخلل، ومن الأساليب المتبعة لذلك:

١. إيقاع اللعنة: وهذا الأسلوب يعني طرد الإنسان من رحمة الله نتيجة إصابة إيمانه بخلل معين، ويرتبط هذا الأسلوب بالعقاب، لكنه خاص بالإيمان تحديداً، وهذا الأسلوب يمنع كثيراً من الحريصين على إرضاء الله تعالى أن يقوموا بما أمرهم به الله تعالى ورسوله الكريم، وهناك الكثير من المواقف التي توقع اللعنة على الفرد نتيجة قيامه بالعنف ضد المرأة. عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "مَلْعُونٌ مَنْ أَتَى امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا."[٦٧] وإيقاع اللعنة هنا يدل على أنَّ هذا الفعل من الكبائر؛ لأنَّه يؤدي إلى الضرر، وقد حرم الإسلام إيقاع الضرر بأيٍّ كان، حتى الزوجة، وقد ثبت أنَّ هذا الفعل له أضرار صحية، ولهذا جاء الإسلام معلناً تحريم الأفعال التي تؤدي إلى الضرر للمرأة.[٦٨]

٢. نقص الإيمان: وهذا الأسلوب يتعامل مع بعض المواقف التي تجعل الإيمان ينقص، ومن ثمّ فإنَّ الإنسان الحريص على إيمانه يتجنَّب هذه المواقف، ومن هذه المواقف ما هو خاصٌّ بالعنف ضد المرأة. عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ."[٦٩] قال النووي: "هذا الحديث مما اختلف العلماء في معناه، فالقول الصحيح، الذي قاله المحققون، أنَّ معناه:

---

[٦٧] السجستاني، **السنن**، كتاب النكاح، باب في جامع النكاح، ج٢، ص٢٥٥، ح٢١٦٢.

[٦٨] آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٦، ص١٤٠-١٤٥.

[٦٩] النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، ص٢٧، ح٥٧.

لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان، وهذا من الألفاظ التي تطلق على نفي الشيء ويراد نفي كماله، ومختاره -كما يقال-: لا علم إلا ما نفع، هذا مع إجماع أهل الحق على أن الزاني والسارق والقاتل وغيرهم من أصحاب الكبائر غير الشرك، لا يكفرون بذلك، بل هم مؤمنون ناقصو الإيمان، إن تابوا سقطت عقوبتهم، وإن ماتوا مُصـرِّين على الكبيرة كانوا في المشيئة،"[٧٠] ومن ثمّ فإن هذا الحديث يدل على نقصان الإيمان بهذه الأفعال، ومنها الزنا، الذي يُعدُّ من أشكال العنف والإهانة ضد المرأة، وإذا كان الإسلام يَعُدُّ الزنا شكلاً من أشكال الإهانة للمرأة، ويضع له عقاباً، بل ينقص إيمان المسلم حين يرتكب هذه المعصية التي تكون برضا الطرفين، فكيف هو الحال في حالة الاغتصاب؛ أي عدم رضا أحد الطرفين، فلا بدّ أن يكون العقاب أشد وأقوى.

٣. الخروج عن سنة النبي صلّى الله عليه وسلّم: أي الخروج عن النهج السليم الذي حدده رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ومن ثمّ عدم الالتزام بأوامر النبي صلّى الله عليه وسلّم وتوجيهاته. ويرتبط هذا الأسلوب بأغلب الاستراتيجيات السابقة؛ لأنَّ هذا النهج واضح في التشريعات والعقوبات وطرق تعامل الرسول صلّى الله عليه وسلّم مع زوجاته ونساء المسلمين، الأمر الذي يؤدي بالمسلم إلى الالتزام بهذا النهج الذي يعمل أصلا على احترام المرأة ونبذ العنف ضدها. عن عمران بن حصين رضي الله عنه، أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: "لَا جَلَبَ، وَلَا جَنَبَ، وَلَا شِغَارَ فِي الْإِسْلَامِ، وَمَنْ انْتَهَبَ نُهْبَةً فَلَيْسَ مِنَّا." والشغار: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته وليس بينهما صداق.[٧١] فالحديث يؤكدّ حق المرأة في المهر، وعدم جواز أكله بغير طيب نفس منها، ويوضح أنَّ هذا ليس من الإسلام، ومن فعله فقد حاد عن سنة النبي صلّى الله عليه وسلّم وخرج عنها. ومعنى لا جلب ولا جنب، فالجَلَبُ يكون في الزكاة، وهو أن ينزل المصدق موضعاً ثم يرسل من يجلب إليه الأموال من أماكنها ليأخذ صدقتها، فنهى عن ذلك، وأمر بأخذ صدقاتهم على مياههم وأماكنهم، والجَنَبُ

[٧٠] النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١.
[٧١] النسائي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب الشغار، ج٦، ص١١١، ح٣٣٣٥، وص٢٢٧، ح٣٥٩٠.

في الزكاة هو أن ينـــزل العامل بأقصى مواضع أصحاب الصدقة، ثم يأمر بالأموال أن تجنب إليه أي تحضر.[٧٢]

ثالثاً: الأساليب التي اتبعتها السنة النبوية في تعليم هذه الاستراتيجيات

من خلال الاستراتيجيات السابقة، والمواضيع الوارد ذكرها آنفاً، قـــام الباحثـــان بالجمع بين هذه المواضيع، وإجراء مقارنات للتوصل إلى الطرق التي استخدمها الرسول صلّى الله عليه وسلّم، في تعلـــيم أصـــحابه، رضـــوان الله علـــيهم جميعـــاً، هـــذه الاستراتيجيات، ومن هذه الطرق:

١. طريقة النمذجة (النموذج أو الرسول القدوة)

وهذا الأسلوب يُعدُّ من الأساليب الناجحة في التربية والتعليم؛ لأنَّ الفرد عنـــدما يكون لديه نموذج، وهو في هذه الحالة الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فإنَّه يعمل علـــى ملاحظة سلوكه، ثم يُقَلِّدُه، وفي النتيجة يحصل على نتائج هذا السلوك، التي كانت في الغالب، وعند تقليد الرسول صلّى الله عليه وسلّم، المدح؛ لهذا فإنَّ هذا السلوك يزداد في المستقبل، ويستدل عليها من الحديث الآتي:

عن ابن عباس –رضي الله عنهما– قال: "خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وســـلّم فَصَلَّى ثُمَّ خَطَبَ وَلَمْ يَذْكُرْ أَذَانًا وَلَا إِقَامَةً ثُمَّ أَتَى النِّسَاءَ فَوَعَظَهُنَّ وَذَكَّرَهُنَّ وَأَمَـــرَهُنَّ بالصَّدَقَةِ فَرَأَيْتُهُنَّ يَهْوِينَ إِلَى آذَانِهِنَّ وَحُلُوقِهِنَّ يَدْفَعْنَ إِلَى بِلَالٍ، ثُمَّ ارْتَفَعَ هُوَ وَبِلَالٌ إِلَى بَيْتِهِ."[٧٣] فخروج الرسول صلّى الله عليه وسلّم إلى العيد، وقيامه بـــوعظ الرجـــال، ثم الانتقال إلى النساء، لدليل على عناية الإسلام بالمرأة، وحقها في التعلُّم والنصيحة، وفي هذا الحديث كان الرسول صلّى الله عليه وسلّم القدوة في قيامه بواجبه تجاه النســـاء، وحثهن على القيام ببعض الواجبات، وتقديم النصيحة لهن.[٧٤]

---

[٧٢] المرجع السابق، ج٦، ص١١١، وص٢٢٧.

[٧٣] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب النكاح، والذين لم يبلغوا الحلم، ص٦٣٤، ح٣٥٩٠.

[٧٤] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٣٠.

٢. طريقة التعليم المباشر:

وفي هذا الأسلوب يكون الاعتماد المباشر على إعطاء التعليمات بشكل مباشر للأفراد والطلب منهم الالتزام بها، ومثال ذلك:

عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "كُلُّ طَلَاقٍ جَائِزٌ إِلَّا طَلَاقَ الْمَعْتُوهِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ."[٧٥] والمعتوه: هو الناقص العقل، فيدخل فيه الطفل والمجنون والسكران، والجمهور على عدم اعتبار ما يصدر منه؛ لما في ذلك من إيذاء، ولضياع حق المرأة في حياة مستقرة، لا يقع فيها الطلاق الصادر عن معتوه. وفي الحديث تعليمات مباشرة لشروط حدوث الطلاق، كأسلوب من أساليب التعليم.[٧٦]

٣. إقرار الفعل:

وهذا الأسلوب يتفق مع أسلوب التغذية الراجعة؛ أي أنَّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم عندما كان يرضى عن سلوك معين فإنَّه يقره؛ ولا يستنكره، ومن ثمّ فإنَّه يعطي الشخص الذي يقوم بهذا الفعل تغذية راجعة بأنَّ هذا السلوك مقبول وليس ممنوعاً، ويستدل على ذلك من الحديث الآتي:

عن عائشة رضي الله عنها، قالت: "كَانَ الرُّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم مُحْرِمَاتٌ فَإِذَا حَاذَوْا بِنَا سَدَلَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزُونَا كَشَفْنَاهُ."[٧٧] ففي الحديث إقرار لفعل النساء، فعندما كان الركبان يمرون على النساء وهن مُحرْماتٌ -لأنَّ المرأة المحرمة يجوز لها أن تكشف وجهها في الإحرام- فتقول عائشة إنهنَّ كُنَّ يسدلْنَ الخمار على الوجه، بحيث لا يلامس البشرة، فإذا تعدوا عنهن رفعن الخمار وتركن الحجاب، وكان عليه الصلاة

[٧٥] الترمذي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب الطلاق، باب ما جاء في طلاق المعتوه،ج٣، ص٤٩٦، ح١١٩١.
[٧٦] المباركفوري، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، مرجع سابق، ج٤، ص٣١٠.
[٧٧] أبو داود السجستاني، **السنن**، مرجع سابق، كتاب المناسك، باب في المحرمة تغطي وجهها، ج٢، ص١٧٣، ح١٨٣٣.

والسلام يقرُّ ذلك. وهذا أسلوب آخر من التعليم، عن طريق الرضى عن الفعل، كما يعطي الفرد تغذية راجعة عن مدى صحة الفعل.[٧٨]

٤. وصف الفعل:

وهذا يعمل عمل التعزيز أو العقاب، فإذا كان السلوك جيداً تمَّ مدحه، ومن ثمّ زيادة احتمالية ظهوره في المستقبل، أما إذا كان السلوك سيئاً تم تقبيحه؛ ومن ثمّ نقصان احتمالية ظهوره في المستقبل، وكان وصف الفعل على نوعين:

– فعل جيد: قال صلّى الله عليه وسلّم لعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: "يَا عَبْدَ اللَّهِ أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَلَا تَفْعَلْ، صُمْ وَافْطِرْ، وَقُمْ وَنَمْ، فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا."[٧٩] ففي الحديث توضيح لحق الزوجة على زوجها، وأنه لا ينبغي له أن يجهد نفسه في العبادة، حتى يضعف عن القيام بحقها، بل يصف الفعل الجيد لكي يؤدي هذا الحق، ويمكن اعتبار ذلك نوعاً من التعزيز على الفعل الجيد، وكذلك التغذية الراجعة.[٨٠]

– فعل سيء: قالت عائشة رضي الله عنها: قُلْتُ لِلنَّبِيِّ صلّى الله عليه وسلّم: حَسْبُكَ مِنْ صَفِيَّةَ كَذَا وَكَذَا قَالَ غَيْرُ مُسَدَّدٍ: تَعْنِي قَصِيرَةً، فَقَالَ: لَقَدْ قُلْتِ كَلِمَةً لَوْ مُزِجَتْ بِمَاءِ الْبَحْرِ لَمَزَجَتْهُ. قَالَتْ وَحَكَيْتُ لَهُ إِنْسَانًا فَقَالَ: مَا أُحِبُّ أَنِّي حَكَيْتُ إِنْسَانًا وَأَنَّ لِي كَذَا وَكَذَا."[٨١] قالت له: (حسبك من صفية أنها كذا)؛ أي من عيوبها البدنية أنها قصيرة، فأشار عليه السلام إلى قباحة الفعل، فقال: لو مزج؛ أي لو خلط (بها) على فرض كونها مائعاً (أي البحر) لمزجته: أي غلبته وغيرته وأفسدته، وفي هذا إنكار شديد لمن يسيء للإنسان، ذكراً كان أم أنثى، فمن حقوقه حفظه في حضوره

---

[٧٨] آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٠١.

[٧٩] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب لزوجك عليك حقا، ص٦٢٩، ح٥١٩٩.

[٨٠] العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٧٣.

[٨١] أبو داود السجستاني، **السنن**، كتاب الأدب، باب في الغيبة، ج٤، ص٢٧٠، ح٤٨٧٥.

وغيابه، وهذا النوع من التعليم يأتي تحت باب العقاب؛ لأنَّ وصف الفعل بالسيئ يجعل الفرد يبتعد عنه ولا يكرره؛ لأنَّه أيضاً حصل على تغذية راجعة عن شكل سلوكه.[٨٢]

وبعد تحليل الاستراتيجيات السابقة وطرق التعليم، وإيجاد العلاقات بينهما، يمكن أن يتضح أنَّ هذه الاستراتيجيات تربطها علاقات تبادلية هي:

- علاقة بين استراتيجية زيادة الوعي ووضع التشريعات.
- علاقة بين استراتيجية وضع التشريعات والإيمان.
- علاقة بين استراتيجية زيادة الوعي واستراتيجية العلاقات الأسرية.

ومن خلال هذه العلاقات تمكن الباحثان من الوصول إلى استراتيجيات أكثر عمومية، تعاملت بها السنة النبوية؛ لمواجهة العنف ضد المرأة ويمكن أن تتمثل بما يأتي:

استراتيجيات وقائية: وتشتمل على الاستراتيجيات الآتية:

١. زيادة وعي الأفراد في المجتمع؛ لأن الفرد الواعي لحقوقه وواجباته يعمل على الحصول على هذه الحقوق، والقيام بالواجبات الموكلة إليه؛ طمعاً في إرضاء الله -عزّ وجلّ- ورسوله.

٢. وضع تشريعات لإيضاح العلاقات بين أفراد المجتمع، ولا سيّما تلك المتعلقة بمعرفة الحقوق والواجبات؛ لأن معرفة هذه الحقوق والواجبات تُقلِّل من فرص اضطهاد الأفراد لبعضهم بعضاً.

٣. إقامة العلاقات الدافئة بين أفراد الأسرة، إذ الأسرة نواة المجتمع، فإذا ما تشكلت أسرٌ تجمعها علاقات محبة وود؛ فإن المجتمع يكون قد تحصَّن ضد جميع أشكال العنف.

---

[٨٢] آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١٣، ص١٥١.

٤. توضيح خصائص الإيمان: لأن حرص المؤمن على أن لا يمس هذا الإيمان بسوء، يجعله يلتزم بأوامر الله والرسول صلّى الله عليه وسلّم، ومن ثمّ تجنب ما يمكن أن يؤثر في هذا الإيمان؛ من مثل الإساءة إلى المرأة.

استراتيجيات علاجية: وتشتمل على الاستراتيجية الآتية:

وضع التشريعات، ولا سيّما تلك المتعلقة بإيقاع العقوبات، والتهديد بالعقاب الرادع، ورد الحقوق إلى أصحابها، ممّا يصلح الخلل في حال حدوثه.

خاتمة

من خلال تحليل النتائج والاستراتيجيات التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة، وطرق التعليم التي اتبعتها السنة النبوية في مواجهة ظاهرة العنف ضد المرأة، يمكن الوصول إلى الاستنتاجات الآتية:

– إن الاستراتيجيات التي تعاملت معها السنة النبوية كانت عامة وشاملة؛ إذ لم تقتصر على العلاج فقط، كما هو حال كثير من القوانين المعمول بها حالياً، بل تجاوزت ذلك إلى استراتيجيات وقائية، فالأحاديث النبوية عالجت المشكلة قبل وقوعها.

– إن الاستراتيجيات الموجودة في السنة النبوية تعاملت مع جميع أشكال العنف، سواء أكان جسدياً، أم جنسياً، أم معنوياً، باستراتيجيات وقائية واستراتيجيات علاجية.

– إن السنة النبوية لم تتوقف عند حد وضع استراتيجيات لمواجهة العنف ضد المرأة، كما هو الحال في القوانين الموضوعة من قبل الدول، بل كان للرسول صلّى الله عليه وسلّم –أيضاً– أساليب في تعليم الصحابة هذه الاستراتيجيات؛ مما أدى إلى وجود مجتمع حريص على المرأة يوفر لها كامل حقوقها.

– وجود تناغم بين ما يقوم به الرسول صلّى الله عليه وسلّم في حياته العملية اليومية وهذه الاستراتيجيات، وكذلك مع ما يفعله الصحابة في حياتهم، وهم الحريصون أشد الحرص على تفعيل هذه الاستراتيجيات، اقتداءً برسول الله صلّى الله عليه وسلّم؛ مما يؤدي إلى التزام المجتمع بهذه الاستراتيجيات، ومن ثمّ رفع مكانة المرأة، على عكس كثير من الدول التي تنادي بحقوق المرأة وهي أول من ينتهك هذه الحقوق.

– كما يمكن الاستنتاج من خلال هذه الاستراتيجيات أنها وُضعت لرفع مكانة المرأة، على عكس بعض القوانين الحالية التي وضعت لجعل المرأة سلعة رخيصة.

– إنَّ الاستراتيجيات الموجودة في السنة النبوية تعاملت مع كافة المبادئ الموجودة في نظريات تفسير العنف؛ لهذا كانت أشمل من أي نظرية من هذه النظريات، فقد تعاملت مع البناء المعرفي للفرد من خلال زيادة الوعي، وتعاملت مع نتائج السلوك، من تعزيز وعقاب، كما تعاملت مع مصادر الإحباط الذي يصيبه، وقامت بتحقيق الحاجات النفسية والاجتماعية لكلٍّ من الذكر والأنثى.

– إنَّ الاستراتيجيات الموجودة في السنة النبوية تعاملت مع جميع الأطراف المعنيين بالعنف ضد المرأة، سواء أكان أباً، أم زوجاً، أم ابناً، أم قريباً.

– ركزت السنة النبوية على الاستراتيجيات الوقائية أكثر من العلاجية، مع وضعها لأساليب علاج للعنف الموجه ضد المرأة حال حدوثه.

وقد أظهرت مراجعة الأدب النظري والدراسات السابقة في موضوع العنف بشكل عام، وموضوع العنف ضد المرأة بشكل خاص، أنَّ هناك عدداً من النظريات والدراسات والبرامج التي وضعها العلماء من أجل الحدِّ من هذه الظاهرة. كما بذلت منظمات دولية عديدة مثل الأمم المتحدة، ومنظمة الصحة العالمية جهوداً للوقاية من ظاهرة العنف ضد المرأة، وعلاجها. إلا أنَّ هذه الظاهرة آخذة بالازدياد؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن هذه الجهود وهذه النظريات لم تعالج المشكلة من جذورها، و لم تتعامل بشكل عادل مع أفراد المجتمع؛ إذ يلاحظ أن الكثير من الدول التي تنادي بحقوق المرأة لا تزال تنتهك هذه الحقوق، كما أن هذه الجهود كانت منفصلة عن

بعضها البعض، وأن هناك تراخياً في كثير من الدول في تطبيق القوانين، أو أن القوانين الخاصة بحماية المرأة من العنف هي في الأصل غير مناسبة لمظاهر العنف الموجه ضدها، ومن الملاحظ –أيضاً– أن هذه القوانين والإجراءات لم تُراع السِّمات الخاصة بكل من الرجل والمرأة.

بالإضافة إلى ما سبق ذكره، فإن عملية مواجهة العنف ضد المرأة كان يجب أن تأخذ بعين الاعتبار النواحي الاجتماعية، والأدوار الاجتماعية، لكل من الرجل والمرأة، وعلاقتهما بعضهما ببعض، وبعد أن تُؤخذ هذه الأدوار في الحسبان يجب أن تكون حازمة في تطبيق البرامج والقوانين؛ حتى تكون فعالة في الحد من هذه الظاهرة.

إن الاستنتاجات التي توصلت إليها هذه الدراسة تبين أن السنة النبوية وضعت استراتيجيات عامة وشاملة، وقام الرسول صلّى الله عليه وسلّم بتعليمها لأصحابه بطرق متعددة، وهذه الاستراتيجيات كانت متكاملة غير منفصلة عن بعضها البعض، وهناك علاقات بين جميع هذه الاستراتيجيات، بالإضافة إلى ذلك فإنها راعت خصائص كل من الذكر والأنثى ودورهما في المجتمع.

كما أن هذه الاستراتيجيات عالجت مشكلة العنف من جذورها، فقد بدأ الرسول صلّى الله عليه وسلّم تعليم هذه الاستراتيجيات بالتركيز على الإيمان، وكذلك تطبيق هذه الاستراتيجيات في جميع المواقف، وخير مثال على ذلك تطبيقها على زوجاته، رضوان الله عليهن، كما كان الرسول صلّى الله عليه وسلّم حازماً في تطبيق القوانين التي تضمنتها هذه الاستراتيجيات، ومن ثمّ المحافظة على حقوق كل من الرجل والمرأة.

وباختصار شديد فإن عمومية وشمولية هذه الاستراتيجيات، ومراعاتها للأدوار الاجتماعية لكل من الرجل والمرأة، وكذلك الخصائص النفسية والجسمية لكل منهما، والحزم في تطبيق القواعد والقوانين، جعلها قادرة على تحويل مجتمع الجزيرة العربية من مجتمع يهين المرأة، ولا يعترف بحقوقها، ويقوم أحياناً بقتلها، إلى مجتمع يسمع رأي المرأة، بل أصبحت المرأة تروي الحديث عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ولها دور في تسيير حياة المجتمع، كما الرجل.

وهذه النتائج تؤكدها كثير من الآيات القرآنية، فلم يجعل الإسلام التفاضل بين الناس على أساس الجنس، أو اللون، أو المكانة الاجتماعية، أو اللغة، بل على أساس التقوى، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣) والإسلام –أيضاً– حَرَّمَ كل ما فيه إساءة؛ كالسخرية، والغيبة، ونهي عن السب والشتم، والتنابز بالألقاب، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (الحجرات: ١١) فهذه الأمور من أشكال العنف التي حددتها هذه الدراسة.

وفي ضوء ما سبق يوصي الباحثان بما يأتي:

– تبني الاستراتيجيات التي أوضحتها هذه الدراسة لمواجهة ظاهرة العنف ضد المرأة، ولا سيّما الاستراتيجيات الوقائية، وذلك عن طريق زيادة وعي الأفراد بحقوقهم وواجباتهم الشرعية، المرأة تجاه الرجل والرجل تجاه المرأة، عن طريق وسائل الإعلام المختلفة والمراكز الدينية.

– بناء مجموعة من برامج التوعية القائمة على أساليب الهدي النبوي الموجهة إلى الرجال والنساء لمواجهة العنف ضد المرأة، والتي يمكن أن تتبناها الوزارات التي تعنى بالتعليم، مثل: وزارة التربية والتعليم، ووزارة التعليم العالي.

– إجراء المزيد من الدراسات حول طبيعة الرجل والمرأة وخصائص كل منهما في ضوء السنة النبوية؛ للتعرف على متطلبات هذه الخصائص، ودراسة الاستراتيجيات التي توصلت إليها هذه الدراسة؛ وطرق تعليمها، من أجل تحقيق العمق في فهمها، وتطبيقها، لمواجهة ظاهرة العنف الموجَّهة نحو المرأة أو غيرها.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب

نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي*

تأليف: عدنان المقراني**

عامر عدنان الحافي***

يقدم هذا الكتاب إضافة نوعية في دراسة الأديان ونقدها من منظور إسلامي عقلاني، فالتكوين المعرفي واللغوي المميز للباحث مكّنه من استقصاء مكامن القوة والضعف في نقد ابن حزم للأديان، من خلال معرفته باللغة العبرية واليونانية،جعلَهُ ينفذ إلى إشكالات الترجمة وتبايناتها، ويقوم بمقارنات، ويخلص إلى استنتاجات أثرت الدراسة العلمية النقدية للنصوص الكتابية.

كما أظهر الكتاب مدى تأثير ما استجد من تطورات معرفية كبيرة، في مجال دراسة الأديان وتاريخها ولغاتها، وقدم لنا أنموذجاً لإعادة النظر في الحقائق التي خلص إليها علماؤنا المسلمون في ضوء هذه التطورات الكبيرة؛ مما يؤكد أن دراسة الآخر وتراثه الديني ليست مسألة منتهية أو محصورة بما خلص إليه أجدادنا "الرؤية العقدية المطلقة" بقدر ما هي عملية تنقيب واجتهاد ومراجعة، تتعامل مع مكتشفات وتأويلات جديدة لنصوص دينية قديمة "مخطوطات البحر الميت على سبيل المثال" وتأويلات وتفسيرات جديدة للنصوص وللمعتقدات، وهذا ما يمكننا من استيعاب "معضلة الحقيقة، ومعضلة الذات والآخر،"[1] من خلال شهادة ابن حزم بخصوصيتها الأندلسية،

---

* المقراني، عدنان. **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

** باحث تونسي مقيم في إيطاليا، وأستاذ في الجامعة الغريغورية في روما.

*** أستاذ الأديان المقارنة المساعد في جامعة آل البيت الأردنية. البريد الإلكتروني: alhafy30@yahoo.com.

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠٠٩/٥/١١م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠٠٩/٩/١٧م.

[1] المقراني، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، مرجع سابق، ص١١.

التي درست نصوص اليهودية والمسيحية والأديان الشرقية وعقائدها دراسة تفكيكية نقدية، انطلاقاً من مبدأ "تعالي الحقيقة فوق كل الصياغات التاريخية التالية،"[٢] ومن إيمانه بمعيارية العقيدة الإسلامية في تقويم الفكر الديني الإنساني في سعيه الدَّؤَوب إلى معرفة الحقيقة.

ينطلق الكاتب في مقدمة كتابه من تصنيف الاتجاهات الإسلامية التي صاغت نظرات المسلمين للأديان الأخرى في تراثنا الإسلامي، وجعلها في أربعة اتجاهات:[٣] الاتجاه النقدي الجدلي بقسميه الكلامي والنصي، والاتجاه الفقهي، والاتجاه التاريخي الوصفي، والاتجاه الصوفي. وتعدد هذه الاتجاهات يؤكد التنوع المعرفي في دراسة الأديان عند المسلمين، رغم غلبة الاتجاه الجدلي الذي له مسوغاته العديدة في تلك المرحلة.

لم تقتصر دراسة الأديان في التراث الإسلامي على ما دُوّن في كتب الملل والنحل بطريقة مباشرة، بل إن قدراً وافراً من تلك الدراسة قد جاء في كتب العقائد وعلم الكلام الذي هدف إلى تفنيد الشبهات والشكوك المخالفة، والرد على حجج المذاهب والأديان الأخرى.

ولا يغفل الكاتب إظهار تلك العلاقة التي تربط النقد بالناقد ومنظومته الفكرية، فيقول: "إن دراسة نقد الأديان تلقي أضواء كاشفة على المنظومة الفكرية للناقد."[٤] فالنقد يتوجه إلى الذات كما يتوجه إلى الآخر، فهو يعبر عن "وظيفة عقلية أساسية، يمارس من خلالها العقل سلطته الرقابية والتفكيكية على المعطيات قبل تركيبها مجدداً في معان ومفاهيم."[٥]

والغاية من دراسة تاريخ الجدل الديني عند المقراني تكمن في "محاولة فك العقد التاريخية المزمنة بمواجهتها وتجاوزها، عوض الهرب منها أو إخفائها والسكوت عنها،"[٦]

---

[٢] المرجع السابق، ص١٢.
[٣] المرجع السابق، ص١٤.
[٤] المرجع السابق، ص١٦.
[٥] المرجع السابق، ص١٧.
[٦] المرجع السابق، ص١٧.

وهو بذلك يطمح إلى مشروع يهدف إلى صياغة نظرة إسلامية جديدة للأديان، وهو جزء من مشروع أكبر هو التجديد الكلي للفكر الديني الإسلامي.[٧] وهذا المشروع يتطلب بدوره الانطلاق من معرفة تاريخية عميقة ومنفتحة على اللغات والثقافات والتعايش مع الآخر، واعتماد منهج نقدي متوازن، يرى الإيجابيات ولا يهمل السلبيات، يتفهم الآخر ويتعاطف معه، ويجتهد في موضوع الحريات الدينية والسياسية، ويستفيد من التجربة التاريخية، ويعطي الأولوية لعقيدة الإنسان المبنية على المساواة والحرية ووحدة المأتى والمآل.[٨]

وبوعي عميق يدرك الكاتب ما ينطوي عليه البحث في مجال الأديان من صعوبة وتعقيد في ظل تُراثَين عريضين وثريين، التراث الديني الإسلامي، والتراث الديني المسيحي، ويدرك سهولة الوقوع ضحية لإسقاط المفاهيم الذاتية ومعاييرها على الآخر، وانتقاء القضايا الأكثر تعارضاً وعقيدة الناقد أو التأويلات الأكثر سوءاً للنصوص.

وتأتي دراسة فكر ابن حزم خطوة أولية في مشروع علاقة المسلمين بالآخر "القريب المختلف،"[٩] وهي قضية مركزية تتداخل مع موروثنا الحضاري عموماً، والأندلسي على وجه الخصوص؛ وذلك لما تميزت به الأندلس من تعايش سلمي وثقافي بين أتباع الرسالات "الإبراهيمية الثلاث" دون أن نغفل ما شهده عصر ابن حزم من بدايةٍ لـ (حروب الاسترداد) من الممالك النصرانية الشمالية، وتزايدٍ للنفوذ السياسي اليهودي في بعض دويلات الطوائف؛ مما زاد في "الحدة الجدلية في خطاب ابن حزم."[١٠]

هذا بالإضافة إلى أثر "الظاهرية الحزمية" بوصفها نظاماً معرفياً مترابط الأركان، نقدياً وموضوعياً شمل جلّ الأديان المعروفة في عصره "النصرانية، واليهودية، والمجوسية،

[٧] المرجع السابق، ص١٧.
[٨] المرجع السابق، ص١٩.
[٩] المرجع السابق، ص٢١.
[١٠] المرجع السابق، ص٢٢.

والصابئة، والمزدكية، والمانوية، والمرقيونية، والديصانية، والبرهمية."[١١] ولم تكن ميزة ابن حزم في نقده العقدي لهذه الأديان بل في نقده النصوص الدينية الكتابية؛ مما جعله يسبق في هذا المجال النقاد الغربيين أمثال: سبينوزا، وفولتير، وفولهاوزن.

وتتلخص أهداف هذه الدراسة بوضع نقد ابن حزم ضمن سياقه التاريخي والجغرافي، وبيان وحدة المنظومة الفكرية لابن حزم؛ وفحص مدى انسجامها الداخلي في نقد الأديان، ومقارنة ذلك النقد بأعمال غيره من العلماء المسلمين: كالشهرستاني، والمسعودي، والقاضي عبد الجبار... قصد إبراز خصائص ابن حزم، والبحث عن مصادره المحتملة.[١٢]

تناول الكتاب في مدخله العام عصر ابن حزم وحياته وفكره، وأوضح ما اشتمل عليه عصره من تناقضات، جمعت بين التدهور السياسي والازدهار الثقافي،[(١٣)] ويبرر المقراني هذه المفارقة بقوله "النواميس التي تحكم الفكر وحركيته تختلف عن التي تحكم السياسة والاجتماع، على الرغم من العلاقة الجدلية بين الجانبين، فحركة الفكر أبطأ إلا أنها أدوم عموماً."[١٤] ولعله بذلك يشير إلى أن تطرق الخلل والانحراف إلى السياسة والحكم كان أسرع منه إلى الفكر، وهذا ما لا يقتصر على الأندلس وحدها.

ويؤكد المقراني العلاقة الوثيقة بين خصوصية الفكر الديني السائد في الأندلس الذي أُطلق عليه "المالكية السلفية" وأبعاده السياسية في الصراع مع العباسيين الذين تبنوا المذهبين الحنفي والشافعي في الفقه والاعتزالي والأشعري في العقيدة، والصراع مع الفاطميين الذين ينتسبون للمذهب الشيعي الإسماعيلي.[١٥]

واستعرض الكاتب أحوال النصارى في الأندلس وانقسامهم إلى: نصارى ذِمَّيين عاشوا تحت رعاية الدولة الإسلامية، ونصارى محاربين (الممالك النصرانية الشمالية).

---

[١١] المرجع السابق، ص٢٣.
[١٢] المرجع السابق، ص٢٥.
[١٣] المرجع السابق، ص٢٧.
[١٤] المرجع السابق، ص٣٢.
[١٥] المرجع السابق، ص٣٣.

وأما أحوال اليهود الأندلسيين الذين عانوا من الاضطهاد على يد القوط في نهاية القرن السابع مما جعلهم يستبشرون بمقدم المسلمين سنة (٧١١م)[١٦] وقد تحقق لهم ما طمحوا به من آمال تحت الحكم الإسلامي، وذلك بما نالوه من حقوق، وبلغوه من معارف دينية وعلمية، حتى برز فيهم أكبر علماء اليهود في القرون الوسطى، أمثال: أبي الوليد القرطبي، وابن جبرول، وابن فاقوذا، وابن النغريلة.

وأما حياة ابن حزم فقد ركز الكاتب على جانبها العلمي، وذكر أبرز شيوخه الذين تتلمذ على أيديهم، وخلص إلى أن دراسته للأديان كانت عصامية؛ إذ استفاد من مخالطته النصارى واليهود الأندلسيين، بالإضافة إلى اطلاعه على ما تضمنته كتب المتكلمين المشارقة من قضايا تخص نقد الأديان.[١٧]

وفي دراسة الكاتب لمؤلفات ابن حزم في نقد الأديان، نجده قد اهتم بثلاثةِ كتب أساسية، وهي: الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل، وكتاب الأصول والفروع، والرد على ابن النغريلة اليهودي، ولاحظ وجود زيادات أقحمت على الكتاب الأصلي للملل والنحل، مثل: نقد الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وذكر بعض العلماء أجزاء من "الفِصَل" ككتب مستقلة عنه في سياق ذكرهم مؤلفات ابن حزم،[١٨] وأما كتاب الأصول والفروع فيرى الكاتب أنه تلخيص لـ "الفِصَل" في مرحلته الأخيرة، دون أن يغفل ما يتضمنه من معلومات – وإنْ قلَّتْ– غير موجودة في الفِصَل.[١٩]

وأما كتابه الثالث "رسالة في الرد على ابن النغريلة" فبعد أن يبحث المقراني في هوية ابن النغريلة، ويذكر الاختلاف بين إحسان عباس وروجيه أرنالديز في ذلك، فإنه يخلص إلى أن هذه الرسالة لم تأتِ بجديد في نقد اليهودية وأنها تمثل تلخيصاً لما جاء عن اليهودية، في "الفِصَل،"[٢٠] وعلى ذلك فهي لا تقدم أيَّ إضافة في نقد ابن حزم للأديان.

---

[١٦] المرجع السابق، ص٤١.
[١٧] المرجع السابق، ص٤٩.
[١٨] المرجع السابق، ص٥٧.
[١٩] المرجع السابق، ص٥٨.
[٢٠] المرجع السابق، ص٦٤.

أما منهج ابن حزم في نقد الأديان، فهو يبدأ من تصنيف الأديان والفلسفات إلى ست مجموعات، وذلك على أساس مرجعية معيارية إسلامية ناقدة لأعمال سابقيه، معتبراً النَّذْر اليسير منها فقط "اتبع الطريقة السوية في النقد، أما معظم التآليف، فهي: إما مُطوِّلة مُسهِبة، استعملت الأغاليط والشعب، وإما مُختصِرة مُخلَّة."[٢١] ويتميز منهج ابن حزم بالوضوح والبساطة، والرجوع إلى البرهان القائم على المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس، وأوليات العقل وبدهياته، وهي التي أطلق عليها اسم "البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق."[٢٢]

ولم يذكر ابن حزم عند استعراضه لمعايير النقد المرجعية الإسلامية مباشرة؛ لأن ذلك، كما يعتقد المقراني، يعود إلى أن المرجعية الإسلامية –في نظر ابن حزم– تمثل أقرب المذاهب إلى الأسس التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية.[٢٣]

تناول الباب الأول من الكتاب النصرانية، وبيّن الأسباب التي جعلت ابن حزم يعطي لهذه الديانة مكانة الصدارة في نقده للأديان، وهي برأي المؤلف تعود إلى كونها الديانة السائدة في الأندلس قبل الفتح، وإلى كونها الديانة الثانية من حيث الاتباع في تلك البلاد. وقسّم ابن حزم نقده للديانة النصرانية إلى قسمين: قسم يمثل جزءاً أصلياً من خطة "الفِصَل"، وهو خاص بنقد العقائد النصرانية، وقسم ثانٍ يمثل جزءاً من الملحق الخاص بنقد النصوص الدينية، اليهودية والنصرانية.[٢٤]

وقد عَرَّفَ ابن حزم بالفِرَق النصرانية قبل نقدها، وقسَّمها صنفين: الأول ذكره باختصار، والثاني توسع في ذكر تفاصيله؛ لأنه المقصود بالنقد. ويشتمل الصنف الأول أتباع (أريوس) و(بولس) الشميشاطي، ومقدونيوس. وأما الصنف الثاني فهم الفِرَق النصرانية الكبرى في عصره، وهي: الملكانية، واليعقوبية، والنسطورية.[٢٥] ويلاحظ أن

[٢١] المرجع السابق، ص٦٨.
[٢٢] المرجع السابق، ص٦٨.
[٢٣] المرجع السابق، ص٦٨.
[٢٤] المرجع السابق، ص٧٤.
[٢٥] المرجع السابق، ص٧٤-٧٦.

ابن حزم قد صاغ العقائد النصرانية بطريقة تبرز "التناقضات" التي تحتويها في نظره، واستعمل بعض المصطلحات الخاصة ذات المرجعية الإسلامية عوضاً عن المصطلحات المسيحية.[٢٦]

بدأ ابن حزم بنقد عقيدة التثليث —مثله مثل بقية النقاد المسلمين— إذ إنَّها أول ما يتصادم في نظرهم والنظرة الإسلامية للتوحيد. وقد اشتمل نقده على مبادئ واضحة وبسيطة،[٢٧] قبل أن يرد على استدلالات النصارى عليها، ومن أبرز هذه المبادئ مبدأ الهوية وعدم التناقض، وتصريح النصوص الإنجيلية بالتمايز بين الأب والابن، وحصر الأقانيم في ثلاثة؛ مما يقتضي التركيب، ومن ثمة الحدوث.

وأما نقد الاستدلالات النصرانية العقلية على عقيدة التثليث فقد رد ابن حزم على استدلال النصارى بأن "الله حي عالم، فيجب أن يكون له بذلك حياة وعلم، فحياته هي روح القدس، وعلمه هو الابن."[٢٨] ونجدهُ يردُّ على هذا الاستدلال بطريقين:[٢٩] الأول أن صفات الله تعالى وأسماءَهُ كلها سماعية، والطريق لمعرفتها هي الوحي الإلهي، والإنجيل يخلو من أي وصف لعلم الله بأنه ابنه. والطريق الثاني: هو برفض قياس الغائب (الله) على الشاهد (العالم).

وفي رده على عقيدة الاتحاد والتجسد التي تعني عند النصارى "بأن أُقنوم الابن (الكلمة) صار إنساناً في يسوع الناصري،"[٣٠] وهي العقيدة التي صاغها مجمع نيقية سنة ٣٢٥م، فقد انتقد الأمثلة التي استدل بها علماء النصارى لتقريب عقيدة الاتحاد إلى أذهان الناس، نحو: قول الملكية بأن "مَثَل اتحاد اللاهوت بالناسوت كَمَثَلِ اتحاد النار في الصفيحة المحماة أو ضوء الشمس في البيت،" وقول اليعقوبية بأنه كـ "اتحاد الماء يلقى في الخمر فيصيران شيئاً واحداً،"[٣١] من خلال النقد الداخلي للأمثلة، الذي استعمل فيه

[٢٦] المرجع السابق، ص٧٩.
[٢٧] المرجع السابق، ص٨٢، ٨٣.
[٢٨] المرجع السابق، ص٨٤.
[٢٩] المرجع السابق، ص٨٤.
[٣٠] المرجع السابق، ص٨٧.
[٣١] المرجع السابق، ص٨٨.

عملية السبر والتقسيم، بالإضافة إلى النقد الخارجي من حيث افتقارها إلى الدليل النصي.

والعقيدة الثالثة التي انتقدها ابن حزم تتمثل في "نص الأمانة" الذي صيغ في المجمع المسكوني الأول في نيقية عام ٣٢٥م، وطُوِّر في مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م، وعُرِفَ باسم قانون الإيمان، وتركز نقد ابن حزم على بعض أجزاء نص الأمانة، من خلال إظهار تناقضاتها مع العقل، والأناجيل، وسائر العقائد النصرانية الأخرى.[٣٢] ومثال على هذا النقد ما جاء فيه أن الابن "نزل من السماء وتجسد.. وصار إنساناً"[٣٣] فهو يستخلص منه القياس الآتي: الابن صار إنساناً، والإنسان مخلوق، النتيجة الابن مخلوق. كما أنه لا يمكن أن يكون الابن مخلوقاً بعد نزوله وصيرورته إنساناً، وغير مخلوق قبل ذلك، لأن استحالة غير المخلوق مخلوقاً تناقضٌ لا يقبله العقل.[٣٤]

وانتقد ابن حزم تأويل النصارى لبعض آي القرآن؛ لجعلها تشير إلى عقيدة الاتحاد وتجيزه، كما هو الحال مع قوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا﴾ (مريم: ٥٢) فالله اتحد مع المسيح كما اتحد مع جانب الطور الأيمن، وردّ ابن حزم ذلك بقوله: "التكليم فعل الله تعالى مخلوق."[٣٥]

وتميّز نقد ابن حزم لعقيدة الصلب عن نقده لبقية العقائد النصرانية من الناحية المنهجية بأمرين:[٣٦] الأول: تركيزه على النصوص الإنجيلية المتعلقة بالصلب، فجاء أقرب إلى نقد النصوص، والثاني: الصبغة الدفاعية في الرد على الشبهات النصرانية، خلافاً للصبغة الهجومية التي صبغت نقده للعقائد الأخرى. فكيف ينكر المسلمون وقوع الصلب، وقد اتفق عليه اليهود والنصارى على مر العصور؟! أفلا يعتبر هذا إنكاراً لمبدأ "نقل الكواف" المعتمد في نقل القرآن؟ ينطلق ابن حزم في رده على هذه

[٣٢] المرجع السابق، ص٩٠.
[٣٣] المرجع السابق، ص٩٣.
[٣٤] المرجع السابق، ص٩٤.
[٣٥] المرجع السابق، ص٩٧.
[٣٦] المرجع السابق، ص١٠٠.

الشبهة بتحديد مفهوم الكافة التي يكون نقلها ضرورياً، ويحصر ابن حزم الكـــذب في الطبقة الأولى التي روت الخبر.

ومن خلال تحليلٍ أبرز فيه المقراني الجهد الكبير لابن حزم في دراســـة النصـــوص الإنجيلية المتعلقة في الصلب، لا سيَّما ما يتعلق بزمن الصلب ومكانه، وما أحاط بعملية الصلب من الخوف والكتمان، فالظروف المحيطة بالصلب لم تكن تسمح بأن يشـــهده جمع غفير من الناس، ثم يطرح ابن حزم القصة البديلة من وجهة نظره، المتمثلـــة في أن الذين ادَّعَوا شهودهم صلب المسيح، قد صلبوا في الواقع شخصاً آخر، ودفنوه في سِرِيّة تامة وعجلة من أمرهم، ثم كذبوا على عامة الناس وشبّهوا عليهم الأمـــر مـــدعين أن المصلوب هو المسيح.[٣٧]

ويضرب ابن حزم مثلاً على اشتهار الشائعات في التاريخ بقصة دفن المؤيد هشام بن الحكم، الخليفة الأموي بالأندلس عام (١٠٠٩م)، واعتقد الناس موته، وكان ابـــن حزم منهم، ولكنها كانت جنازة مزيفة.[٣٨] ووقف ابن حزم عند قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٥٧) ونفى أن تكون حواس الناس قد خدعت؛ لأنَّه لـــو أمكـــن التشبيه على الحواس السليمة وتعطيلها "لبطلت النبوات كلها."[٣٩] وينطوي فهم ابـــن حزم لهذه الآية على رد غير مباشر على التفسير الشائع للآية، الذي يذهب إلى أن الله ألقى شبه المسيح على أحد تلامذته، وهو تلميذه الذي وشى به (يهوذا الاسخريوطي)، وأنه هو الذي صُلِبَ بدلاً منه.

كما ينتقد ابن حزم الشرائع التي يعمل بها النصارى، مثل: صلاتهم، وتعظـــيمهم الأحد، وصيامهم، ومناكحتهم، وأعيادهم، واستباحتهم الخنـــزير والميتة والدم، وترك الختان، وتحريم النكاح على الرهبان. وقد أظهر ابن حزم في نقده لهـــذه التشـــريعات معرفة بالشعائر والطقوس النصرانية، وهي معرفة متاحة في المجتمع الأندلســـي المتعـــدد

[٣٧] المرجع السابق، ص١٠٥.
[٣٨] المرجع السابق، ص١٠٦.
[٣٩] المرجع السابق، ص١٠٦.

الديانات.[٤٠] ويتلخص نقد ابن حزم لهذه التشريعات بأن التشريع هو حق من حقوق الله وحده، وهو بذلك ينطلق من الآية القرآنية: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (التوبة: ٣١). وأما رده العقلي، فيرتكِزُ على أن نفي النصارى للنبوة بعد المسيح يمنع من إقرار أي شريعة لاحقة، وأن حال النصارى يناقض ذلك.

ولا شك أن ابن حزم لم يلتفت إلى تفاوت مفهوم النبوة بين العلماء المسلمين واللاهوتيين النصارى، كما أنه لم يعترف بالتصور النصراني للمسيح الذي يتجاوز كثيراً منزلة النبوة في الإسلام، وهذا ما يجعل قبول النصارى بردود ابن حزم أمراً بعيد المنال؛ مما يؤكد أن ابن حزم كان حريصاً على أن يكون منطقياً مع نفسه أكثر من حرصه على فهم الآخرين.

ويخرج المقراني في نهاية عرضه للمعتقدات النصرانية التي انتقدها ابن حزم بملاحظة نقدية سديدة ودقيقة مفادها أن "عمل ابن حزم لم يكن مختلفاً عن سابقيه أو متميزاً عنهم، من حيث محاور النقد وقضاياه المطروحة، بل أيضاً من حيث القضايا غير المطروحة كعقيدة الفداء التي لم تنل من النقاد المسلمين ما تستحقه من اهتمام،"[٤١] إلا أن ذلك لا يعني عدم تميز نقد ابن حزم للعقائد النصرانية من غيره من العلماء المسلمين، فقد جاء نقده أكثر وضوحاً والتزاماً بقواعد مذهبه.[٤٢]

وفي الفصل الثاني تناول كتاب المقراني تعريف النصوص النصرانية وترجمتها،[٤٣] واهتم أساساً بدراسة تعريف ابن حزم بأسفار العهد الجديد، ثم يتناول التحليل المقارن الترجمة (أو الترجمات العربية للعهد الجديد المعتمدة عند ابن حزم، وذلك قبل تحليل مضامين النقد في الفصل الثالث). ويجيب المقراني على سؤال في غاية الأهمية، وهو: هل قام ابن حزم بنفسه بترجمة العهد الجديد إلى اللغة العربية؟ أم اعتمد ترجمة أو ترجمات جاهزة؟

---

[٤٠] المرجع السابق، ص١١١.
[٤١] المرجع السابق، ص١١٢، ١١٣.
[٤٢] المرجع السابق، ص١١٣.
[٤٣] المرجع السابق، ص١١٥.

إن الترجمة الوحيدة التي كانت قبل ابن حزم هي ترجمة إسحاق ابن بلشك القرطبي، ويذهب (كوينغسفلد) إلى اعتبارها الترجمة الوحيدة التي اطلع عليها ابن حزم، مستدلاً بأنه (ابن حزم) لو كان على علم بتعدد نسخ العهد الجديد واختلافاتها لوظف ذلك في خدمة أغراضه الجدلية، مثلما فعل مع التوراة،[٤٤] ويأخذ المقراني على هذا الرأي بعض الملاحظات، مما يجعله لا يؤكد اطلاع ابن حزم على ترجمة ابن بلشك، وإن كان لا يستبعد حدوث ذلك.[٤٥]

ويشير الكاتب إلى احتمال آخر لم يسبقه إليه أحد، وهو: لماذا لا يكون ابن حزم مترجم نصوصه عن اللغة اليونانية؟ ويستدل ببعض القرائن على إمكان ذلك، أهمها: ذكر ابن حزم أن اللغة اليونانية هي لغة أسفار العهد الجديد، ونقده للترجمة السبعينية، وإدراكه للاختلافات اللغوية بين اللغتين العربية واليونانية: كما يدعم المقراني هذا الاحتمال من خلال دراسة تحليلية مقارنة للنصوص التي اعتمدها ابن حزم وأبرز فيها بعض الاختلافات بين ترجمة بعض النصوص الإنجيلية في "الفِصَل" والترجمات النصرانية؛ مما يؤكد الخلفية الإسلامية للنصوص المترجمة في "الفِصَل".[٤٦]

وأفرد الكتاب الفصل الثالث لنقد أسفار العهد الجديد من حيث طرق ورود النصوص ونقلها (النقد الخارجي)، ثم (النقد الداخلي)، من حيث فحوى النصوص ومكامن الخلل والتناقض، بالمقارنة بين النصوص ومعطيات الحواس وأولويات العقل وبديهياته.[٤٧]

استلهم ابن حزم معرفته في علوم الحديث في صياغة منهجه في نقد الروايات والنصوص الدينية المسيحية واليهودية، "وما يميز ابن حزم في نقده للأديان الكتابية هو التزامه بتطبيق منهج النقد الحديثي وتوسعه فيه، ففاق في هذا المضمار نُظَراءَهُ، وشَكَّل

[٤٤] المرجع السابق، ص١٢٢.
[٤٥] المرجع السابق، ص١٢٢.
[٤٦] المرجع السابق، ص١٢٩.
[٤٧] المرجع السابق، ص١٤٣.

قفزة نوعية في تاريخ الجدل الديني."[٤٨] فقد قام بنقد رواة أخبار المسيح وفق مقتضيات علم الجرح والتعديل، فوجد أن نقل النصارى في الأناجيل يرجع إلى خمسة أشخاص نقل عنهم ثلاثة آخرون، ثم نقب ابن حزم في أسفار العهد الجديد باحثاً في "عدالة" هؤلاء الرواة،[٤٩] فوجد أنهم عصوا المسيح، (متّى ١٠: ٥-٦) وأنهم وُصِفوا بقلة الإيمان، (متّى ٢١: ١٤-١٧)، وأنهم قد انقسموا بعد رفع المسيح رسالة بولس إلى أهل غلاطية (٢: ٧-٩). ويخلص ابن حزم إلى أن هؤلاء الأشخاص الوارد ذكرهم في أسفار العهد الجديد ليسوا الحواريين، المنصوص عليهم في القرآن بل، هم الطائفة الكافرة منهم (الصف: ١٤).

لم يتنبه الكاتب إلى أن ابن حزم لم يتعرض لسبب تسمية النصارى بأهل الكتاب، ولماذا طلب القرآن منهم إقامة الإنجيل ما دام الإنجيل قد فُقِدَ وحُرِّفَ الآية: ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (المائدة: ٤٧) و لم يتعرض الكاتب لأقوال العلماء المسلمين الذين كانوا على ثلاثة مواقف: أولها كان القول بالتحريف الكلي، وثانيها التحريف الجزئي، وثالثها التحريف بمعنى التأويل الخاطئ. فالجدل الديني لا يزال ينطوي على إشكالات ارتدادية تعكس مدى صعوبة صياغة النقد الديني دون أن تنعكس تلك الصياغة على الناقد ومنظومته العقدية.

قارن ابن حزم نسبة الخوارق إلى الحواريين "المزيفين" من قبل النصارى، وإلى الأحبار من قبل اليهود، وإلى أئمة آل البيت من قبل "غلاة الشيعة" والى بعض الصالحين من قبل بعض التيارات الصوفية، فكل هؤلاء قد نقلوا تلك الادعاءات دون أن تنقلها "كافة عن كافة حتى تبلغ إلى المشاهدة."[٥٠] وهذه المقارنة التي أقامها ابن حزم بين هذه الأديان والطوائف تعتبر من الأمثلة القليلة على تطبيق المنهج المقارن[٥١] في نقد

[٤٨] المرجع السابق، ص١٤٣.
[٤٩] المرجع السابق، ص١٤٥.
[٥٠] المرجع السابق، ص١٤٧.
[٥١] المرجع السابق، ص١٤٧.

العقائد، خلافاً لتوسعه في نقد النصوص الدينية. ولكي يزيد ابن حزم في إظهار الخلل في نقل النصارى عقد مقارنة بين طرق نقل المسلمين ونقل النصارى.[٥٢]

ولكن المقارنة بين هذه الطرق عند ابن حزم لم تأخذ بالحسبان اختلاف مفهوم الوحي بين النصارى والمسلمين؛ ولذلك فإن بعض النقاد الغربيين، أمثال "روجيه أرنالديز"،[٥٣] قد أخذوا على ابن حزم تحكيمه لمفهوم الوحي الإسلامي المغاير لما اتفق عليه النصارى، وهذا يؤكد أهمية تحديد المصطلحات والمفاهيم في دراسة الأديان ونقدها.

وأما النقد الداخلي للنصوص المسيحية فإن ابن حزم قد قسم نقده للأناجيل إلى واحد وسبعين فصلاً، احتوى كل فصل على تناقض واحد، وأحياناً على جملة من التناقضات الفرعية، وقد "نظر إلى كل إنجيل كسلسلة من القضايا المتعاقبة، تحتمل كل واحدة منها الصدق والكذب، ومعيار الحكم عليها هو بداءة الحس وأوائل العقل من ناحية المصداقية الخارجية، وأما من ناحية المصداقية الذاتية، أي تماسك النصوص – كقضايا منطقية– وعدم تناقضها وتكاذبها، فلا يعرف إلا بالمقارنة فيما بينها."[٥٤]

ويعتبر المقراني نقد ابن حزم لأسفار العهد الجديد "غير مسبوق في منهجه وشموله".[٥٥]

ومن خلال استقراء المواضيع التي استدل بها ابن حزم من الأناجيل والرسائل يخلص المقراني إلى تركيز ابن حزم على إنجيليْ (مَتَّى) و(يوحَنَّا)، وإهماله بقية أسفار العهد الجديد، ويفسر ذلك بكون إنجيل متى هو أَلصق الأناجيل بالديانة والتقاليد اليهودية، وهو أكثرها ذكراً لنصوص العهد القديم، واستشهاداً بشرائعه ونبوءاته، وأما

[٥٢] المرجع السابق، ص١٤٨.
[٥٣] المرجع السابق، ص١٤٩.
[٥٤] المرجع السابق، ص١٥٢.
[٥٥] المرجع السابق، ص١٢٩.

إنجيل يوحنا، فبسبب إظهاره للجانب الإلهي لشخصية المسيح، ولاهوت الكلمة وتجسدها.[٥٦]

وفي سبيل ترتيب المواضيع التي ذكرها ابن حزم في نقده للنصوص الإنجيلية، فقد أعاد الكاتب ترتيب قضايا النقد ترتيباً موضوعياً، واختصرها تحت عنوانين كبيرين: طبيعة المسيح وسيرته، ثم موقف النصارى من العهد القديم.[٥٧] وفي الشق الأول من حديثه عن طبيعة المسيح، تحدث عن ناسوت المسيح، وتناول الأخلاق المنسوبة إليه، ورآها غير لائقة به.[٥٨] ثم انتقد نسب المسيح في مقارنة ذات ثلاثة مستويات: بين إنجيل مَتَّى والعهد القديم، وبين مَتِّى ولوقا، وبين المسيحية واليهودية والإسلام.[٥٩] وأما لاهوت المسيح "ألوهية المسيح" فقد سعى ابن حزم إلى البرهنة على عدم تطابق عقائد النصارى ونصوصهم الدينية، وعدم وجود نصوص قطعية الدلالة في هذه المسألة، وبَيَّنَ أن كثيراً من الألفاظ التي تناولها النصارى بما يفيد تأليه المسيح، إنما هي ألفاظ مشتركة وعامة، وردت بشأن المسيح وغيره من الناس.[٦٠]

وخلافاً للغزالي الذي قال بمجازية الألفاظ التي تشير إلى أبوة الله للمسيح، فإن ابن حزم يرى وفق مذهبه الظاهري أن للأسماء معاني ثابتة، لا تحول عن مسمياتها؛ مما جعله يَعُدُّ وصف الله بالأبوة خطأ وكفراً.[٦١] وابن حزم يكتفي من النص بمعناه الأوَّلِيِّ البسيط، بل والسطحي أحياناً، وهو يرفض الرمزية المسيحية، كما هو الحال مع رمز الخروف (الحَمَل) الذي يدل على المسيح الفادي بدمه خطايا العالم، فالخروف عند ابن حزم عبارة لا تخلو من السخرية، لا يضاف إلا لـ "من يتخذه للأكل والذبح...، وهو ابن الكبش والنعجة، وليس ابنَ الله."[٦٢]

---

[٥٦] المرجع السابق، ص١٥٤.
[٥٧] المرجع السابق، ص١٥٥.
[٥٨] المرجع السابق، ص١٥٦-١٥٩.
[٥٩] المرجع السابق، ص١٥٩-١٦٢.
[٦٠] المرجع السابق، ص١٦٣.
[٦١] المرجع السابق، ص١٦٤.
[٦٢] المرجع السابق، ص١٦٥.

وينتقد الكاتب هذه النظرة الساخرة عند ابن حزم بقوله: "وهكذا يمرُّ ابن حزم أمام أهم الرموز والعقائد النصرانية، من دون أن يدرك معناها، أو يناقشها مناقشة جديةً."[٦٣] ومما زاد من رفض ابن حزم لتلك الرمزية المسيحية رفضه لأشكال الرمزية الباطنية الفاطمية عند أعداء الحكم الأندلسي في الجنوب.

وفي دراسته لموقف النصرانية من العهد الجديد، ركز ابن حزم على التباين بين اليهودية والنصرانية الملتزمة بالشريعة وبين النصرانية البولسية المتحللة منها. وفي هذا الصدد، نقد ابن حزم نصاً لبولس، جاء فيه: "شهد لكل إنسان يختتن أنه يلزمه أن يحفظ شرائع التوراة،" وقال أيضاً قبل ذلك: "إن اختتنتم فإن المسيح لا ينفعكم،" واستنتج ابن حزم من النص أن بولس يشرع لدينين مختلفين: "دين المختونين الملتزمين بالتوراة، الذين لا ينفعهم المسيح، ودين الغرل غير الملتزمين بالتوراة، وهم فقط ينفعهم المسيح."[٦٤]

ويأخذ الكاتب على ابن حزم نقده السابق، ويرى أن السياق العام للنص لا يفهم منه ما ذهب إليه ابن حزم، "فبولس يريد أن يؤكد من اتخذ من الشريعة سبيلاً لخلاصه لا المسيح، فعليه أن يلتزم بما اختاره بما في ذلك الختان، أما من اختار المسيح مُخلِّصاً فلا تلزمه التوراة."[٦٥] وهذه الملاحظة تؤكد سمة الإنصاف والموضوعية عند الكاتب، وقدرته على تقييم نقد ابن حزم ومراجعته وفق القراءة "الأحسن للنص" وليس القراءة الأبعد والأسوأ، وهذا يؤكد أن رغبة النقد قد تجنح بالناقد عن العدل والصواب. وفي نقده للتأويلات النصرانية لنبوءات العهد القديم يرفض ابن حزم، وفق منهجه اللغوي المنطقي لفهم النصوص –التأويل الرمزي– الذي يفسح المجال لفوضى تأويلية تجعل كل فريق يُوجِّه النص نحو وجهته الخاصة؛ فاليهود يرون فيها حلمهم المسيحاني بعودة أمجاد مملكة داود، والنصارى يرون فيها بشارات تحققت في المسيح والخلاص على يديه، وهنا –بحسب ابن حزم– "حصلت دعوى مقابلة لدعوى "بلا مرجع ولا دليل"، وما

[٦٣] المرجع السابق، ص١٦٦.
[٦٤] المرجع السابق، ص١٧١.
[٦٥] المرجع السابق، ص١٧١.

كان هكذا فهو باطل ومموّه،"[٦٦] وهذا الحكم ينطوي على موقف متشدد لو تم تطبيقه على بعض القضايا الدينية لبطلت؛ مما يجعل ارتدادات النقد عند ابن حزم تستغرق جزءاً من تراث الناقد نفسه، ومثال البشارات بالنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في العهد القديم والجديد دليل على ذلك.

وأشار ابن حزم إلى اعتماد النصارى على التوراة السبعينية اليونانية، رغم أنها تخالف الأصل العبري في مواضع عديدة، ورأى في ذلك موقفاً متناقضاً.[٦٧] وبمقارنة التوراة السبعينية بالتوراة العبرية عثر ابن حزم على العديد من الاختلافات؛ مما يلقي بظلال من الشك على كلا التوراتين حسب ابن حزم، إلا أن الترجمات النصرانية المتداولة حالياً للعهد القديم ترجع أساساً إلى الأصل العبري، وترجع أحياناً إلى الترجمة السبعينية للاستئناس فقط.[٦٨]

وفي الباب الثاني تناول الكتاب نقد ابن حزم للديانة اليهودية، التي احتلت المرتبة الثانية في اهتمام ابن حزم بعد النصرانية؛ بسبب الظرف التاريخي والسياسي الذي مرت به الأندلس. وقد انقسم نقد ابن حزم لليهودية إلى قسمين: عني القسم الأول من النقد باعتقاد اليهود خلود شريعتهم، وعدم نسخ الشريعة الإسلامية لها، وهو اعتقاد له علاقة وطيدة بموضوع الإيمان بنبوة محمد، خاتم الأنبياء والمرسلين.[٦٩] وغلب على هذا القسم المنهج الجدلي العقلي، ذو الطابع الكلامي، ويقوم على السبر والتقسيم وتفريغ الاحتمالات وتنفيذها؛ قصد محاصرة الخصم وإفحامه.

أما القسم الثاني من النقد فُيعنَي بالنصوص ذاتها: العهد القديم والتلمود، ولم يتَّسمْ هذا القسم بترابط الأفكار في نسق منهجي محدد وواضح كالقسم الأول، فالنص هو الذي يفرض النقد المتعلق به، وليس تناسق الأفكار وتراكبها المنهجي.[٧٠] ويمثل نقد ابن

[٦٦] المرجع السابق، ص١٧٣.
[٦٧] المرجع السابق، ص١٧٣.
[٦٨] المرجع السابق، ص١٧٤-١٧٦.
[٦٩] المرجع السابق، ص١٧٩.
[٧٠] المرجع السابق، ص١٨٠.

حزم للنصوص اليهودية جانب الجدة والإضافة، فهو يعد أول من تناول النصوص اليهودية بتوسُّع وتدقيق.[٧١]

عرّف ابن حزم بالفِرَق اليهودية قبل شروعه في الرد على اليهودية، فذكر: السامرية، والصدوقية، والعنانية، (القراؤون)، والربانية، والعيسوية، و لم يكن غرض ابن حزم التأريخ لهذه الفرق، بل مجرد تعريفها؛ قصد التوطئة للنقد.[٧٢]

وقسّم ابن حزم اليهود من حيث مواقفهم من النسخ إلى فريقين: فريق قال بإبطال النسخ واستحالته، وفريق قال بإمكانه وجوازه دون الاعتقاد بوقوعه فعلاً.[٧٣] ثم رد على القائلين باستحالة النسخ بعد أن أورد استدلالهم الوحيد الذي مفاده أن القول بالنسخ يؤدي إلى جعل الحق باطلاً، والطاعة معصية، والباطل حقاً، والمعصية طاعة.[٧٤] ويرد ابن حزم على هذا الاستدلال بأن النسخ "من صفات الله تعالى من جهة أفعاله كلها؛" فالنسخ عنده "نوع من أنواع الكون والفساد الجاريين في طبيعة العالم بتقدير خالقه ومخترعه ومدبره."[٧٥]

وبعد هذه النظرة الكونية المتعددة المستويات، التي ترى التحول والتغير من سنن الله في خلقه، يستدل ابن حزم بالعديد من الأمثلة والنصوص من العهد القديم التي تؤكد وقوع النسخ.[٧٦]

ويلاحظ الكاتب أن ابن حزم قد وقع في تناقض مع تعريفه الفقهي للنسخ عندما قال في أمثلته على الناسخ عند اليهود "كالعمل، هو عندهم مباح في الجمعة، حرام يوم السبت، ثم يعود مباحاً يوم الأحد، وكالصيام والقرابين وسائر الشرائع كلها، وهذا بعينه هو نسخ الشرائع الذي أبوه وامتنعوا منه."[٧٧] فابن حزم يستثني من النسخ ما

[٧١] المرجع السابق، ص١٨٠.
[٧٢] المرجع السابق، ص١٨٢.
[٧٣] المرجع السابق، ص١٩٢.
[٧٤] المرجع السابق، ص١٩٣.
[٧٥] المرجع السابق، ص١٩٣.
[٧٦] المرجع السابق، ص١٩٥.
[٧٧] المرجع السابق، ص١٩٦.

يتكرر وما علَّق بوقت "فإذا خرج ذلك الوقت أو أدى ذلك الفعل، سقط الأمر به، فليس هذا نسخا،"[٧٨] وهذا النقد الدقيق من قبل المقراني لابن حزم يؤكد عمق فهمه لابن حزم، كما استدل ابن حزم بوجود البداء في التوراة كما هو الحال في تراجع الله عن إهلاك بني إسرائيل، إثر إلحاح موسى عليه السلام وتوسله إليه ألا يفعل ذلك.[٧٩] وأما رده على القائلين بجواز النسخ مع عدم وقوعه، فقد رأى فيه تهرباً من إلزامية الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم.[٨٠]

وفي الفصل الثاني تناول الكتاب تعريف النصوص اليهودية وترجمتها، فعرف بالعهد القديم وأقسامه، ولاحظ في هذا السياق أن نقد ابن حزم الأندلسي للقسم الأول من العهد القديم (التوراة) قد جاء مسهباً ومفصَّلاً، ومراعياً للترتيب المعروف للأسفار. أما نقده للقسم الثاني (الأنبياء والمكتوبات) فكان مختصراً وانتقائياً، ولم يراع فيه الترتيب اليهودي، ولا الترتيب النصراني.[٨١]

وأما نقد ابن حزم للتلمود والمدراش، فيلاحظ الكاتب عدم توسع ابن حزم في نقدها كما توسع في نقد العهد القديم،[٨٢] وإن جاء نقده انتقائياً، ولكنه على الرغم من ذلك يظل أكثر من توسع في نقد النصوص اليهودية في تاريخ نقد الأديان عند المسلمين.[٨٣]

وفي سياق دراسة مصادر الترجمة التي استعملها ابن حزم في نقد التوراة، يُثير المقراني سؤالاً هاماً هو: هل كان ابن حزم يعرف اللغة العبرية؟ وهل قام بنفسه بترجمة النصوص من العهد القديم والتلمود، أم إنَّه اعتمد ترجمة أو ترجمات جاهزة؟ وكانت خلاصة الإجابة أن ابن حزم لم يكن يعرف اللغة العبرية، وأنه قد اعتمد ترجمة أو

[٧٨] المرجع السابق، ص١٩٦.
[٧٩] المرجع السابق، ص١٩٨.
[٨٠] المرجع السابق، ص١٩٩.
[٨١] المرجع السابق، ص٢٠٩.
[٨٢] المرجع السابق، ص٢١٦.
[٨٣] المرجع السابق، ص٢١٩.

ترجمات جاهزة، ويستدل بقول ابن حزم بعد أن أورد ترجمتين مختلفتين لنص واحد "إن لم يكن أحدهما خطأ من المترجم، وإلا فلا أدري كيف هذا؟"[٨٤]

وأما الفصل الثالث، وهو "نقد النصوص اليهودية"، فقد جاء مُقسَّماً إلى قسمين رئيسين: أولهما يعنى بفحوى النصوص (النقد الداخلي)، وثانيهما يعني بتاريخها (النقد الخارجي). وقد طبق ابن حزم في النقد الداخلي للنصوص اليهودية المنهجَ نفسَهُ الذي اعتمده في نقد أسفار العهد الجديد، منطلقاً من نص أساسي، ثم يقارنه بنصوص أخرى، وذلك على ضوء بداءة الحس والعقل والمرجعية الإسلامية الظاهرية.[٨٥]

وفي نقده للنصوص اليهودية في موضوع الألوهية جاء بالنصوص التي يفيد ظاهرها الشرك وتعدد الآلهة، أو حلول الإله، أو تشبيهه بمخلوقاته.[٨٦] وخلص ابن حزم -من خلال نقده للنصوص اليهودية- إلى أن بذور العقائد النصرانية في التجسد والتثليث موجودة في العهد القديم.[٨٧] وفي نقده للنصوص المتعلقة بالأنبياء ركز ابن حزم على الانحرافات العقدية المنسوبة إلى بعض الأنبياء، وعدم تنفيذ أوامر الله، والكذب، وعدم عصمة الأنبياء في أعراضهم، ووقوعهم في الزنا، واقترافهم الظلم والسكوت عليه.[٨٨]

كما استخرج ابن حزم أخطاء حسابية في العهد القديم، سواءً في تقدير أعمار الأفراد أو الأجيال أو الحقب التاريخية، وفق قواعد علم الحساب ومجريات العادة؛ مما يتناقض ونسبة الكتاب إلى الله، كما هو الحال مع مدة استعباد بني إسرائيل في مصر، وإحصاءات بني إسرائيل.[٨٩] وفي نقده للنبوءات والبشارات في العهد القديم تناول ابن حزم بعض النبوءات التي لم تتحقق، مثل: وعد الله لتمليك إبراهيم وبنيه من الفرات إلى النيل،[٩٠] والبشارات بمحمد -صلى الله عليه وسلم- التي لاحظ عليها المقراني أنها

[٨٤] المرجع السابق، ص٢٣٧.
[٨٥] المرجع السابق، ص٢٣٧.
[٨٦] المرجع السابق، ص٢٣٨-٢٤١.
[٨٧] المرجع السابق، ص٢٤١.
[٨٨] المرجع السابق، ص٢٤٢-٢٤٦.
[٨٩] المرجع السابق، ص٢٤٦-٢٥٦.
[٩٠] المرجع السابق، ص ٢٥٧.

جاءت قليلة، وعلل ذلك بالمنهج "الظاهري، الذي ينشد الوضوح، وينفر من النصوص الرمزية الغامضة."[٩١]

وبالرغم من اتهام ابن حزم اليهود بتحريف التوراة؛ بسبب عدم وجود تلك النصوص الصريحة بنبوَّةِ محمد في التوراة، التي أشار إليها القرآن، إلا أن "موقفه يبدو متناقضاً بين التشدد في رفض النبوءات التي يمكن أن تؤول لصالح اليهودية أو النصرانية، وبين التساهل في قبول النبوءات التي تأوَّلها لصالح البشارة بنبيِّ الإسلام."[٩٢] ومن البشارات التي رأى فيها ابن حزم دليلاً على نبوة محمد في التوراة، وعد ملاك الله لهاجر بأن يكون ابنها يده فوق يد الجميع (تكوين ١٦:١٢) وأن الله "استعلن من جبال فاران" (تثنية ٣٣:٢) ودلل على أن جبال فاران هي جبال مكة، وادعى أن هناك إجماعاً على أنها كذلك، والواقع أن ليس هناك إجماع على ذلك وفق المرجعية اليهودية والنصرانية.

وقد كان المقراني دقيقاً وموضوعياً إلى حد كبير عندما رأى بأن بعض النصوص التي استدل بها ابن حزم على البشارة بالنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- يمكن "توجيهها توجيهاً مسيحانياً، سواء وفق المعتقد اليهودي أو المعتقد النصراني، أو اعتبارها تمجيداً لداود وسليمان."[٩٣]

وفي الإشكالات الجغرافية التوراتية تناول الكاتب نقد ابن حزم لقول التوراة بأن الأنهار الأربعة (النيل، وجيحان، والدجلة، والفرات) ترجع إلى نهر واحد يخرج من عدن، ورأى في ذلك تناقضاً مع المعرفة الجغرافية لمخارج هذه الأنهار.[٩٤]

كما يُعَدُّ نقد ابن حزم بداية لإعادة النظر في المعارف الجغرافية للتوراة، وهي من القضايا التي ما تزال تثير العديد من الإشكالات، كما هو الحال مع دراسة كمال الصليبي "التوراة جاءت من جزيرة العرب".

---

[٩١] المرجع السابق، ص٢٦١.
[٩٢] المرجع السابق، ص٢٦٢.
[٩٣] المرجع السابق، ص٢٦٣.
[٩٤] المرجع السابق، ص٢٦٦.

لكن، ثمة ملاحظة ختم بها المقراني التناقضات الجغرافية للتوراة، وهي تُعبِّر عن معرفة بالطبيعة الرمزية والروحية للنصوص الدينية، وتتجلى بقوله: "يتضح الجانب الرمزي هنا في تصوير جنة عدن كقلب للعالم، تنبع منه المياه الأزلية التي تمد الأنهار الكبرى الخالدة، وهذه نزعة عرفت بها الديانات القديمة، حيث كثيراً ما اعتبرت معابدها وأماكنها المقدسة مراكز للكون، منها انبثقت الحياة، وأشرق نور أول يوم على الأرض."[٩٥]

وفي النقد الخارجي لأسفار العهد القديم حرص ابن حزم على إظهار وقوع التحريف من خلال الاعتماد على الأسفار التاريخية للعهد القديم، فقد انطلق من مقدمات جدلية يقرُّ بها الخصم؛ ليصل إلى نتيجة هي دعوى الناقد بأنَّ التوراة محرَّفة، دون أن يعني ذلك قبول ابن حزم لشرعية تلك الأسفار بحد ذاتها.[٩٦] وقد طرق ابن حزم مشكلات تدوين التوراة، مستحضراً الأنموذج الإسلامي لتدوين القرآن، وركز على إظهار الاضطرابات المختلفة التي رافقت المرحلة الفاصلة بين موسى وعزرا مما أثر في حفظ التوراة.[٩٧] ونظراً لغلبة الكفر على بني إسرائيل، وانحصار تداول التوراة داخل نطاق ضيق من الكهنة المشكوك في أخلاقهم، بالإضافة إلى تعرض التوراة مراراً للتلف والإهمال، واضطهاد الأنبياء، فإن ابن حزم رأى في هذه العوامل سبباً لتحريف التوراة.[٩٨]

وأما الباب الأخير في الكتاب فعني بالأديان الشرقية، وهي الأديان الثنوية، والمجوسية، والمزدكية، والصابئة، والمانوية، والديصانية، والمرقونية، والبرهمية. وبالرغم من قلة نقد ابن حزم لهذه الأديان بالمقارنة مع نقده للنصرانية واليهودية، وباعتبار أعمال المتكلمين المشارقة، على اعتبار ما يفرضه الواقع وأولوياته على الناقد من توجهات واختيارات،[٩٩] صنف ابن حزم الأديان الثنوية ضمن قسم الأديان الشِّرْكية

[٩٥] المرجع السابق، ص٩٦٨.
[٩٦] المرجع السابق، ص٢٧٠.
[٩٧] المرجع السابق، ص٢٧١.
[٩٨] المرجع السابق، ص٢٧٤.
[٩٩] المرجع السابق، ص٢٨٣.

التي تقول بتعدد الآلهة، ثم قسمها (الثنوية) إلى قسمين: الأديان التي تمايز بين العالم ومدبريه، والأديان التي تماهي بين العالم ومدبريه.[١٠٠]

وجاء ضمن القسم الأول كل من المجوسية والصابئة، وبعد عرض الكاتب لتعريف المجوسية عند ابن حزم قارن ما قدمه ابن حزم من معلومات بنتائج الدراسات الحديثة؛ قَصْدَ التثبت من مصداقية تلك المعلومات. واجتهد المؤلف في الرجوع إلى المراجع المحتملة التي اعتمد عليها ابن حزم في نقده للمجوسية، لا سيَّما أن ابن حزم كان ضنيناً في ذكر مصادره.

وخلص المقراني إلى أن ابن حزم "كان قد أصاب حينما ذكر أن نظرية صدور أهرمن (إبليس) عن أهرمزد (الله) هي الرائجة عند المتكلمين، إلا أنه جانب الصواب عندما خطأهم، ورفض نسبة النظرية إلى المجوس."[١٠١] أما بالنسبة لنظرية القدماء الخمسة، التي اعتبرها ابن حزم من عقائد المجوس، ودافع عن نسبتها لهم، فيخلص الكاتب إلى أنه يمكن أن يكون ما ذكره ابن حزم، وكذا المسعودي، الشهادة الوحيدة المتبقية على أحد المعتقدات المجوسية المغمورة، إلا أنه، بصفة عامة، ما رفض ابن حزم نسبته إلى المجوس هو أوصل رحماً مما قبل نسبته إليهم.[١٠٢]

وأما المزدكية فلم يفصّل ابن حزم القول فيها، واكتفى بذكر نسبة تأسيسها إلى مزدك الموبذ، وأنه ظهر في عهد أنوشروان بن قباذ، وهذا يخالف الدراسات الحديثة التي تذهب إلى ظهوره في عهد الملك الساساني قباذ والد أنوشروان.[١٠٣]

ويرى ابن حزم أن دين الصابئة هو أقدم الأديان وأعمها على وجه الأرض. وأنه كان صحيحاً في الأصل قبل أن تدخل عليه عبادة الكواكب وتبدل شرائعه، وأن الله أرسل إبراهيم عليه السلام إليهم لتصحيح ما أفسدوه،[١٠٤] وذكر ابن حزم بعض

[١٠٠] المرجع السابق، ص٢٨٥.
[١٠١] المرجع السابق، ص٢٧٦.
[١٠٢] المرجع السابق، ص٣٠٠.
[١٠٣] المرجع السابق، ص٣٠١.
[١٠٤] المرجع السابق، ص٣٠١.

العبادات والتشريعات التي يتشابه بها الصابئة والمسلمون، ورغم ذلك فإن ابن حزم لم يشر إشارة صريحة إلى اعتبار الصابئة أهل كتاب، أو لهم شبه كتاب، كما هو الحال مع المجوس.[١٠٥]

وقد لاحظ المقراني أن ابن حزم، والمسعودي، وابن النديم، والبيروني، قد جعلوا من الصابئة الحرانية والحنفاء شيئاً واحداً، خلافاً للشهرستاني الذي مايز بينهما إلى درجة التقابل والتناقض.[١٠٦]

وأما المجموعة الثانية من الأديان الثانوية فهي الأديان التي تماهي بين العالم ومدبريه، وهذه المجموعة تضم المانية (المانوية)، والديصانية، والمرقيونية، وهي تؤمن بنوع من الاندماج بين الإله والعالم، وذكر ابن حزم أن هذه الأديان كلها متفقة في الإقرار بنبوة زرادشت نبي المجوسية، وينسبون أنفسهم إليه.[١٠٧] أما الديانة المانوية فإن ما ذكره ابن حزم عنها يعد قليلاً ومختصراً مقارنة بما قدمه العلماء المشارقة أمثال: ابن النديم، والقاضي عبد الجبار، والبيروني، فقد تطرق هؤلاء لموضوعات لم يذكرها ابن حزم مطلقاً، مثل الكتب المقدسة عند المانوية.[١٠٨]

ويلتمس المقراني الأعذار لابن حزم في قلة المعلومات وبعض الأخطاء التي وقع فيها بكون الأندلس بعيدة عن موطن المانوية، ومن الأخطاء التي استدركها المقراني على ابن حزم في هذا الخصوص، أن مانياً كان راهباً بحران، وهذا لا يتفق والمصادر المانوية التي تذكر أن مانياً كان على دين المغتسلة، ولم يكن راهباً، ولا نصرانياً، ولا عاش في حران.[١٠٩]

وعلى نحو قريب مما عالج به ابن حزم المانوية، تعامل مع الديصانية والمرقيونية، إلا أنه كان أشد اختصاراً، وأقل دقة من علماء المشارقة، ويعتذر المقراني لابن حزم هنا كما اعتذر له في المانوية.

---

[١٠٥] المرجع السابق، ص٣٠٣.
[١٠٦] المرجع السابق، ص٣٠٩.
[١٠٧] المرجع السابق، ص٣١٧.
[١٠٨] المرجع السابق، ص٣١٩-٣٢٠.
[١٠٩] المرجع السابق، ص٣٢٣-٣٢٦.

وتأثر نقد ابن حزم للبرهمية التي تمثل الديانة القومية للهنود بقلة المعلومات حول الهند، فهي بلاد بعيدة جداً من الأندلس، بحسب معايير الاتصال القديمة، كما أن عدم وجود أتباع لهذه الديانة خارج النطاق الحضاري الهندي قد أسهم في شح المعلومات عن هذه الديانة التي يناهز أتباعها في زماننا هذا المليار. ولم يشر ابن حزم للأديان الهندية الأخرى، كالبوذية والجينية، إلا عَرَضَاً باقتضاب شديد.[١١٠]

وأخذ المقراني على نقد ابن حزم للبرهمية بعض الملاحظات، أهمها: ما ذهب إليه ابن حزم بأن أصل تسمية البراهمة يعود إلى ملك هندي قديم يدعى "برهمي"، وهذا يتعارض مع مفاهيم الديانة الهندوسية التي فرقت بين "طبقة البراهمة"، وهم الكهنة، وبين طبقة "الكشاتريا"، وهم الحكام والمحاربون.[١١١]

وأما العقائد الهندوسية فقد أغفل ابن حزم ذكر عقيدة تناسخ الأرواح التي هي أبرز العقائد عندهم، واقتصر نقده على قضية إنكارهم للنبوة،[١١٢] كما أخذ الكاتب على ابن حزم وصفه للبراهمة بأنهم موحدون لأن السمة الأبرز عندهم هي تعدد الآلهة، رغم وجود نزعات توحيدية (تفريدية) تعظم من شأن إله معين على حساب بقية الآلهة.[١١٣] وربما يكون رأي البيروني في هذه المسألة أقرب إلى الصواب، عندما ذهب إلى أن التوحيد هو عقيدة الخواص من الهنود، أما الشرك فهو عقيدة العوام منهم، الذين ينزعون دوماً نحو التجسيم والتشبيه، وتقصر بهم عقولهم عن التنزيه المطلق.[١١٤]

ويمكن تقسيم نقد ابن حزم للأديان الشرقية إلى محورين أساسيين: أولهما يدور حول التثنية، وثانيهما يدور حول النبوة.

ويلاحظ الكاتب أن ابن حزم قد ترك نقد الشرائع؛ لأنها لا تدرك عنده بالعقل؛ لأنَّ صحتها ترجع إلى الوحي الآمر بها، وهذا يخالف ما ذهب إليه العامري والقاضي

---

[١١٠] المرجع السابق، ص٣٢٧.
[١١١] المرجع السابق، ص٣٢٩.
[١١٢] المرجع السابق، ص٣٣٠.
[١١٣] المرجع السابق، ص٣٣١.
[١١٤] المرجع السابق، ص٣٣٢.

عبد الجبار في نقدهم للشرائع ومقارنتهم لها بالشريعة الإسلامية. إلا أن الترابط الوثيق بين العقائد والشرائع اضطر ابن حزم أحياناً إلى نقد بعض الشرائع، مثل الشرائع المانوية المتعلقة بتحريم النكاح.[١١٥]

يرد ابن حزم على استدلال الثنوية بأن الحكيم لا يفعل الشر ولا العبث، وبما أن الشر موجود في العالم، فهذا يدل على وجود فاعل مغاير للفاعل الحكيم (أهريمان)، بأن الحكم على الأفعال خيرها وشرها يرجع على الله وحده بعيداً عن تعليل الأحكام، فالحسن والقبح للشرع وليس للعقل.[١١٦] ثم يستعمل ابن حزم قياس الغائب على الشاهد، الذي يرفضه، بغرض الرد على الخصوم من داخل منظومتهم الفكرية، فيبرهن على أن الفاعل الحكيم إما أن يكون قادراً على تغيير الشر ومنعه، وهذا يؤدي إلى العبث والظلم، وإما أن يكون عاجزاً عن ذلك، وهذا يؤدي إلى أن يكون عاجزاً وضعيفاً.[١١٧]

وأما رد ابن حزم على الأديان المماهية بين العالم ومدبريه، فقد أحال فيه ابن حزم إلى البراهين الدالة على حدوث العالم، التي ذكرها في ثنايا رده على الدهرية، مع إضافة برهانين جديدين، وهما: برهان الحركة، وبرهان السكون، وكلاهما يؤكدان على تناهي الأصليْنِ اللَّذين يعتبران عند الثنوية لا نهائيين.[١١٨]

وانتقد ابن حزم قول البراهمة بأن بعثة الرسل تتنافى مع حكمة الله تعالى، ورأى أنَّه يرتكز على قولهم بتعليل أفعال الخالق قياساً على الشاهد والمعهود لدى الناس. وردَّ على استدلالهم بأنَّ في الخلق دليلاً كافياً للعباد لمعرفة ربِّهم يغنيهم عن دليل النبوَّة، وكذلك قولهم بأنَّ من الأولى بالحكيم أن يضطر العقول إلى الإيمان به بدل أن يرسل الرسل.[١١٩]

---

[١١٥] المرجع السابق، ص٣٣٤.
[١١٦] المرجع السابق، ص٣٣٦، ٣٣٧.
[١١٧] المرجع السابق، ص٣٣٦، ٣٣٧.
[١١٨] المرجع السابق، ص٣٤٠.
[١١٩] المرجع السابق، ص٣٥١.

ويخلص الكاتب بعد ذكر رد بن حزم على استدلالات البرهمية إلى أنَّ ردَّ ابن حزم ينطوي على أنموذج واضح على الارتباط الوثيق بين النقد والأصول المرجعية للناقد، وهذا ما يفسر الاختلاف بين ردِّ ابن حزم على البراهمة وردِّ المعتزلة؛ فالقاضي عبد الجبار اعتبر بعثة الرسل واجبة على الله؛ لوجوب فعل الأصلح عليه تعالى، ولأنَّ النبوَّة من مقتضيات اللطف والعدل الإلهيين، فلم ينكر القاضي على البراهمة تعليل أفعال الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد، لأنَّه يمثل منهجاً مشتركاً بينهما، بل كان الخلاف في كيفية تطبيق المنهج.[١٢٠]

وأما رده على منكري بعض النبوات، فقد جاء في باب "الكلام على اليهود، وعلى من أنكر التثليث من النصارى، ومذهب الصابئين، ومن أقر بنبوة زرادشت من المجوس، وأنكر من سواه من الأنبياء." يعترف ابن حزم بنبوة زرادشت، وهو بذلك يسبق غيره من العلماء المسلمين الذين أقروا بإمكانية الاعتراف بنبوة بعض الشخصيات الدينية السابقة على بعثة النبي، كما هو الحال مع الشيخ عبد السلام الرامبوري، الذي قال بنبوة بوذا في الهند. وأقام ابن حزم أدلته على جواز نبوة من جاء قبل النبي محمد – صلى الله عليه وسلم– وثبتت له المعجزة بالتواتر عند المجوس، وأن ما نسب إليه من أباطيل هو من قبيل ما نسبته الفِرَقُ النصرانية للمسيح، وما ادعاه غلاة الباطنية من أباطيل على القرآن، واستدل بأخذ النبي صلى الله عليه وسلم الجزية من المجوس وأقوال بعض الصحابة، بأنَّ المجوس أهل كتاب.[١٢١]

ويتمثل الرد الأساسي الذي وجهه ابن حزم إلى الأديان المنكرة لنبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– في أنَّ الإيمان ببعض الأنبياء والكفر ببعضهم، مع الدليل على نبوتهم جميعاً، هو المعجزة، هو مجرد تحكم وخضوع للهوى يرفضه المنطق السليم.[١٢٢]

---

[١٢٠] المرجع السابق، ص٣٥٢.
[١٢١] المرجع السابق، ص٣٥٣، ٣٥٤.
[١٢٢] المرجع السابق، ص٣٥٤.

وفي ردِّه على عقيدة تناسخ الأرواح قدَّم ابن حزم تصنيفين مختلفين للقائلين بتناسخ الأرواح: أمَّا التقسيم الأول فجاء بحسب الاختلاف في موضوعات التناسخ: القائلون بوقوع التناسخ بين أفراد الأنواع المختلفة، والقائلون بوقوعه ضمن أفراد النوع الواحد. وأما التقسيم الثاني فجاء بحسب ديانة القائلين بالتناسخ، من قال بالتناسخ من المنتسبين إلى الإسلام، ومن قال بها من غير المنتسبين للإسلام.[١٢٣]

ويلاحظ الكاتب أنَّ معلومات ابن حزم عن القائلين بالتناسخ: من غير المسلمين ضئيلة وغامضة، على عكس معرفته بالقائلين بالتناسخ من المنتسبين إلى الدين الإسلامي.[١٢٤] وقد رد ابن حزم على القائلين بالتناسخ من المنتسبين إلى الإسلام، مبيناً لهم أنَّ ما ذهبوا إليه يخالف ما جاء به نبي الإسلام محمد -صلى الله عليه وسلم- وما عليه إجماع المسلمين من عقائد، بل وإجماع الأنبياء كلهم.[١٢٥]

أمَّا القائلون بالتناسخ بين الأنواع من الدهرية، فردَّ عليهم ابن حزم بأنَّ الأنواع ثابتة لا تستحيل بعضها إلى بعض، فلكل نوع فصل خاص بأرواحه لا يتعداه.[١٢٦] ولم يذكر ابن حزم أدلة الهندوس؛ لأنَّه لم ينسب إلى البراهمة أو الهنود عموماً عقيدة التناسخ.[١٢٧] وفي رده على القائلين بالتناسخ داخل النوع الواحد، فقد أحال -في رده عليهم- إلى البراهين على تناهي العالم وحدوثه؛ لأن هؤلاء استدلوا على صحة مذهبهم بلا تناهي العالم زمانياً؛ إذْ تظل الأرواح خلال هذا الزمان السرمدي تنتقل بين أجساد النوع الواحد. وهذا الرد يشمل -أيضاً- القائلين بالتناسخ بين الأنواع عموماً.[١٢٨]

---

[١٢٣] المرجع السابق، ص٣٥٥، ٣٥٦.
[١٢٤] المرجع السابق، ص٣٥٧.
[١٢٥] المرجع السابق، ص٣٥٧، ٣٥٨.
[١٢٦] المرجع السابق، ص٣٥٩.
[١٢٧] المرجع السابق، ص٣٥٩.
[١٢٨] المرجع السابق، ص٣٦١.

جاءت دراسة ابن حزم للأديان الشرقية أكثر مقارنة من دراسته للديانتين النصرانية واليهودية، ومن مسوغات هذا الأمر محاولة ابن حزم تقريب فهم تلك الأديان إلى أذهان الأندلسيين، الذين لم يعايشوا أتباعها، كما أن لهذه المقارنات مع بعض الفرق الإسلامية أبعادها داخل الأندلس وجوارها.[١٢٩]

وفي الخاتمة يمكن القول: إنَّ هذه الدراسة قد تجاوزت معظم الدراسات السابقة حول نقد الأديان عند ابن حزم، من خلال استيعابها المنظومة الفكرية لابن حزم، وخصوصيتها التاريخية، وبذلك فقد فتح المقراني بدراسته هذه آفاقاً جديدة للبحث العلمي المتخصص في دراسة "نقد الأديان" ومراجعَتِهِ في تراثنا الإسلامي.

[١٢٩] المرجع السابق، ص٣٦٥.

الانتقائية والتعجيب

قراءة في كتاب: الإسلام بين الرسالة والتاريخ*

تأليف: عبد المجيد الشرفي**

صابر الحباشة***

ما انفكّ الإسلام يثير الجدال بين المفكرين والباحثين، من حيث هو نصّ ديني يحتوي أحكاما فقهية، يرى بعضهم أنها ملتبسة بين تبرير العنف ورفضه. وتقوم كتابات عبد المجيد الشرفي في الفكر الإسلاميّ القديم والحديث، على وجوب التمييز بين الإسلام في جوهره الحقيقي وبين التطبيق التاريخي لهذا الدين. ويمثل كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" أحدَ الإسهامات المهمّة في هذا المجال.

يرى الشرفي "الإسلام واحداً ومتعدداً"؛ فهو لم ينبع من فراغ في الجزيرة العربية، بل جاء امتدادا طبيعيّا لما عرفته المنطقة من وجود أديان توحيدية، تمثّلت في اليهودية والمسيحية، حتى إنّ الدعوة المحمدية قدّمت نفسها بوصفها امتداداً للرسالات التوحيدية السابقة. وقد تحكمت جملة عوامل وتطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية في قيام الدعوة وانتشارها، إلاّ أنّ جوهرها الفعليّ ظل قائماً على دعوة البشر إلى الإيمان بالله الواحد الأحد، وتحقيق موقعهم الإنساني على أكمل وجه، والالتزام بقيم أخلاقية وروحية تهدف إلى الارتقاء بهذا الإنسان.

لكنّ الإسلام، كسائر الأديان والمعتقدات، خضع بموجب التطور والحاجة إلى الشرح والتأويل والتشريع في الوقت نفسه، وإلى تحوّلات في النظر والممارسة، وذلك

---

* الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١م.

** أستاذ الحضارة العربية الإسلامية بالجامعة التونسية، وأستاذ كرسيّ "علم الأديان المقارن". ومؤلف عدد من الكتب الأخرى منها: أطروحة دكتوراه نشرت بعنوان: "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى" (١٩٨٦م)، والإسلام والحداثة (١٩٩٠م)، و"لَبنَات" (١٩٩٤م)، و"تحديث الفكر الإسلامي" (١٩٩٨م).

*** قسم اللغة العربية بالجامعة العربية المفتوحة- المنامة. البريد الإلكتروني: habacha@gmail.com.

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠٠٧/٦/٢٨م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠٠٩/١٠/٢١م.

عندما تحوّل إلى مؤسسة نقلت النص النظريّ إلى حيّز التطبيق؛ ممّا فرض تكيّف النصّ وخضوعه إلى مقتضيات الخصوصيات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ناهيك عن السياسية، في كلّ مكان دخل إليه الإسلام. وفي التاريخ جرى "تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوس موحّدة، لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي أو للخروج عن عدد من الأركان الثابتة،" ممّا أدّى إلى طغيان الشكل والمظاهر على جوهر الدين، و"روح العبادة، وحرارة العاطفة." وفي سياق التاريخ ومأسسة الدين، تحوّل الإسلام إلى مؤسسة قائمة على مجموعة من العقائد الملزمة التي يمتنع على الفرد التشكيك بها أو إنكارها، بحيث باتت عقائد متحجرة مع الزمن، في ظل اجتهادات تشدّد على كون القرآن يحوي الأحكام الواجب تطبيقها حرفياً، بصرف النظر عن زمان صدورها ومكان انطلاقتها.

عند قراءة الشرفي الإسلام في التاريخ، يجد أنّ الفقهاء يحتلّون موقعاً مركزياً في الإنتاج الفكري- الديني، فقد اعتبروا أنّ ما يصدر عنهم موازياً لما صدر عن النص المقدس، بل فرضوا التعاطي مع نصوصهم بوصفها ذات طابع قدسي، بكل ما يعنيه ذلك من إلزام للمسلم بالخضوع لها. وتدل الشواهد التاريخية على أنّ هؤلاء الفقهاء كانوا يحرصون على تغليب الناحية الشكلية في الدين، المتعلقة بظاهر العبادات والمعاملات، على حساب الدور الأساسي المتصل بالهداية وغرس الوازع الديني والأخلاقي والإنساني بين البشر.

إنّ المقارنة بين الرسالة والتاريخ في الإسلام تكتسب أهمّيتها كُلَّها في الزمن الحالي؛ وذلك نظراً للخلط الكبير بين جوهر الدعوة الديني والروحي والإنساني التي تجعل الإنسان المسلم ملتزماً قيماً أخلاقية ترتفع بإنسانيته، وبين حصر الدين في أحكام ومعاملات وقضايا تعود في جوهرها إلى حاجات الإنسان، ولا تقع في صميم الدين، لكنها تحتل اليوم الموقع الرئيس في تقديم الفقهاء للدين الإسلامي، فتجعل منه ديناً يرفض حقوق الإنسان والمساواة بين المواطنين، لا سيَّما بين المرأة والرجل، وأكثر من ذلك تصوير هذا الإسلام مشجعاً للعنف والإرهاب، استناداً إلى آيات صدرت خلال

نشر الدعوة الإسلامية والحروب التي انخرط فيها المسلمون لنشر دينهم الجديد، وهي آيات يرى الشرفي أنها لم تعد صالحة للتطبيق في العصر الحالي.

ولهذا السبب فإن عبد المجيد الشرفي يفرق بين إسلام القرآن وإسلام الفقهاء، ويبين أوجه التشابه والاختلاف بينهما. فالفقهاء بَلْوَرُوا أيديولوجيةً كاملة للدولة الامبراطورية العربية الإسلامية. وهذه الأيديولوجية النضالية أو الهجومية أقل انفتاحاً من القرآن بكثير. فخطابها سلطوي توسعي، على عكس الخطاب القرآني الذي يبدو متعاليا، منفتحا على مطلق المعنى أو معنى المطلق. وعبد المجيد الشرفي يهدف في نهاية المطاف إلى تحديث الوعي الإسلامي؛ لكيلا يصطدم بعد الآن بالعصر، وبشكل مروّع، كما حصل في أحداث ١١ سبتمبر.

يلاحظ الشرفي أنّ القرآن يحتوي على (٦٢٠٠) آية، من بينها فقط (٢٢٠) أو (٢٥٠) آية تشريعية. بمعنى أنها لا تشكل أكثر من ٣ أو ٤% من آيات القرآن. ومع ذلك فإن المسلمين لا يرُكِّزون إلا عليها، ولا يرون سواها. ومن ثمة، فينبغي أن لا تقتصر حياة المؤمن على هذا الجانب من القرآن، فالقرآن الكريم مليء بالتعاليم الأخلاقية الرفيعة والتوجيهات التربوية، بالمعنى العام للكلمة. وهي تعاليم موجَّهة إلى البشرية كلها، وكثيراً ما تركز على مفهوم الحق والعدل؛ فكلمة (حق) –مثلاً– واردة في القرآن ما لا يقل عن (٢٨٠) مرة.

ويأتي الشرفي بأطروحات جريئة جداً، إذ يقول: هناك مسافة كبيرة بين الغايات السامية للرسالة النبوية المحمدية، وبين ما فعله بعض المسلمين بها، وكيف حرّفوها عن مواضعها أو مقاصدها فيما بعد. ثم يتحدث الشرفي عن العلوم الإسلامية التقليدية التي تبلورت في ظل السلطة الأموية فالعباسية؛ من أجل إسباغ المشروعية على المؤسسات السياسية المنشأة حديثاً، وهي: علم أصول الفقه، والتفسير، والحديث، وعلم الكلام، والتصوف... وقد أصبحت هذه العلوم البشرية المحضة كالحجاب الحاجز الذي يفصل بيننا وبين القرآن. وبالتدريج تم نسيان القرآن من قبل المؤمنين أو المسلمين. ومن ثمة

فإنَّ كتابات الفقهاء والمفسرين أصبحت عقبات تحول بين المسلمين وبين اكتشاف الوحي مباشرة، أو التواصل معه بدون وسيط، فرجال الدين يريدون أن يتوسطوا بينك وبين كلام الله، والحال أنَّه لا يوجد في الإسلام وسيط.

غير أن آراءه ما فتئت تثير جدلاً بين القرّاء، وقد كثرت الكتابات التي تردّ عليه- وهذه علامة إضافية على أهمية مؤلفات الرجل- وقد أشار بعضهم إلى أنَّه يتعالى على الردّ، فيما بيّن هو أنّه يتعفّف عن النزول إلى حضيض المهاترات التي لا تُجدي نفعاً.[١] والحقّ أن الاختلاف مع المؤلف ينبغي أن لا يتخذ مطية لتصفية حسابات شخصية معه، أو مع أيديولوجيته، أو مع التيار الذي ينخرط فيه.[٢] وذهب بعض الباحثين مذهباً وسطاً[٣] بين النقد الصحفيّ والنقد الإسقاطيّ.

---

[١] من ذلك ما جاء في تعليق محمد الحبيب السلامي في بعض الدوريات التونسية على بعض آراء المؤلف. انظر:
- السلامي، محمد الحبيب. "لماذا أخطأ الأستاذ عبد المجيد الشرفي وأوقع غيره في الخطأ"، **مجلة حقائق**، تونس: ع٨٠٨، ٢١-٦-٢٠٠١م. والملاحظ أنّ المؤلّف قد ردّ على المقال المذكور بمقال. انظر:
- "تعفّفاً لا تعالياً"، **مجلة حقائق**، تونس: ع٨١٠، ٨-٧-٢٠٠١م.

[٢] أنشأ الأستاذ محمد لطفي اليوسفي كتاباً كاملاً ينقد فيه -بالأساس- كتاب الشرفي الذي نقدّمُ. انظر:
- اليوسفي، محمد لطفي. **القراءة المقاومة وبكاء الحجر: السلفية المندسّة في آليات التفكير الحداثويّ (كتابات عبد المجيد الشرفي أنموذجاً)**، تونس: سكربيوس، ٢٠٠٢م، ص١٦٨. وانظر أيضاً: ص ١٣٨.

والناظر في كتاب اليوسفيّ يقف على أمر جليّ يتمثّل في السخرية المُرّة من المؤلّف بشكل قد يفهم منه القارئ أنّ الأمر يتعلّق بتصفية حسابات شخصية أكثر من كونه مناقشة علمية موضوعية لما طرحه الكتاب من أفكار تحتمل الصواب مثلما تحتمل الخطأ. ويزخر الكتاب بالشواهد الدالّة على ذلك. أمّا ما اتّصل بمنهج الشرفي وأفكاره التي نقدها اليوسفي، فلعلّ أهمّها ادّعاء الشرفي الحداثة والعقلانية، في حين أنّه غارق في الطوباوية والسلفية، سواء تجلّى ذلك في المنهج الذي اقتفى فيه أثر المستشرقين، أو أثر بعض أساتذته (محمد الطالبي)، أو تجلّى في تبنّيه بعض الأطروحات التي تنطوي على جهل بالحداثة، من ذلك ما استحسنه الشرفي من تأويل أورده السيوطي يتعلّق بأنّ جبريل إنّما نزل بالمعاني خاصّة وأنّ الرسول علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب. ويرى اليوسفي أنّ تبنّي الشرفي هذا التأويل يوقعه في رؤية ميتافيزيقية تقوم على ثنائية الفصل بين المعنى (الروح) الخالد الذي لا يطاله البلى، واللفظ (الجسد) العارض المتبدّل الفاني، كما يوقعه في التسليم بأسبقية المعنى وأوّليّته، وهو ما يتناقض مع ما جاءت به الحداثة من إشارة إلى أنّ "اللغة ليست أداة جاهزة، بل بالعكس: إنّها تلك الحادثة التي تملك بين يديها أعلى إمكانيات الوجود الإنسانيّ."

[٣] لعلّنا نضع في هذا الصنف مقالة عبد الرحمن الحللي المنشورة في مجلة الحياة الثقافية. انظر:
- الحللي، عبد الرحمن. "قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، **مجلة الحياة الثقافية**، تونس: ع١٢٩، ٢٦نوفمبر٢٠٠١م.

وليس أمرَّ على المؤلّف من صمت شامل يلفّ الساحة التي يفترض أن تتفاعل مع ما تطلع به المطبعة عليهم. ولعلّ النقد -مهما اختلفنا في وجاهته أو تحامله- يظلّ أفضل من "بيان الصمت"؛[٤] إذ السكوت ليس علامة الرضا في كل الأحيان.

ولعلّ مناقشة عميقة لقضايا الكتاب، التي قضى صاحبه في تمحيصها سنة جامعية كاملة متفرغاً لها، لا يقدر عليها إلا مختص كاختصاص المؤلف، ولكن ما لا يُدرَكُ كُلُّهُ لا يترك جُلُّه. ومن منطلق حرية القراءة التي يدافع عنها الأستاذ الشرفي وددت تقديم بعض الملاحظات الجزئية التي لا تعدو أن تكون أسئلة هامشية لا تناقش الأطروحة ولا تعنى ببيان حدودها أو آفاقها، بقدر ما تروم استيضاح بعض اللبس الذي قد "يشوّه" فهم "رسالة" الإسلام و"تاريخه".

- تصميم الكتاب:

إنّ تصميم فهرس الكتاب يقوم ظاهرياً على توازن شبه تامّ بين محورين. يتطرق المحور الأول إلى الإسلام رسالةً، ويقع في المتن من بداية الكتاب إلى الصفحة ٩٦، ويبدأ المحور الثاني المتعلّق بالإسلام تاريخاً صفحة ٩٧ وينتهي صفحة ١٩٤، فيكون توازن الكمّ مؤشّراً خارجياً يوحي بتوازن في الطرح الفكريّ، وكأنّ المؤلّف قد نسّق قوله، وتحكّم في "دفق" الأفكار، ونظّم خطابه بشكل جعله يساوي بين المحورين المذكورين، ولعله بذلك ينحو نحو إقناع القارئ باعتدال طرح المؤلف الذي فاض عن المحتوى فشمل الناحية الكمية أيضاً. فمن حيث المبدأ نقرّ للمؤلف باعتماد حساب دقيق ومنهج واضح جعل أفكار الكتاب واضحة بسيطة وضوحاً وبساطة تمتدحهما الأعراف البحثية والمعايير الأكاديمية.[٥]

---

[٤] نقتبس هنا ضرباً من ضروب البيان الجاحظي، وقد قلبت الباحثة رجاء بن سلامة هذه العبارة في عنوان كتابها "صمت البيان".

[٥] بما أنه "بضدها تتميز الأشياء"، نضرب هذا المثال؛ ذلك أنّ صاحب مدرسة علم النفس الآلي غوستاف غيوم Gustave Guillaume قد ظلّ إلى حدّ ما، طوال حياته بعيداً عن المجتمع الجامعي؛ بسبب أنّه "كان يكتب بأسلوب غير بسيط". انظر:

- ديكرو، أوزوالد؛ وسشايفر، جان ماري. **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان**، ترجمة: منذر عياشي، جامعة البحرين، ٢٠٠٣م ص٨٧.

– في منهج المعالجة:

غير أن هاتين الخصيصتين لم تلازما الكتاب من أوّله إلى آخره، فربّما ارتفعتا في بعض المواضع واستبدل بهما المؤلّف الانتقائية والتعجيب.

فأمّا الانتقائية: فأن يورد الأقوال والتأويلات التي وقع تصنيفها، تقليدياً، في خانة الآراء الشاذة، فيتمسّك الكاتب بها، ويعتبر أنّها تصلح "منطلقاً لتفكير متجدّد منسجم في الوحي، غير مقيّد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع."[٦]

لاحظْ حرف الجرّ (في) قبل الوحي الذي يعتبر "الوحي" أمراً يتيسّر جعله موضوعاً يمكن التفكير فيه، بمعنى أنَّهُ يحاول إسقاط مبدأ التسليم الذي ينادي به الدين في ما يتصل بالغيب عموماً وبالوحي خصوصاً.

ثمّ انظر النعتَ (منسجم) الذي تعلّق بـ (تفكير) فالباحث يشير إلى أنّ ما يحول بينه وبين تبنّي التفكير السائد (الذي سمّاه "نظرية موروثة") في مسألة الوحي أنه يفتقر إلى الانسجام، بمعنى أنه غير متجانس، بل يعتريه الاضطراب، وتكتنفه الفوضى.

ولكن المؤلف نفسه يقترح نظرة إلى القرآن في منتهى التنافر، وكأنها ضرب من المثنوية، يقول واصفاً التفكير الذي ينطلق منه: "يحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته، غير فاصل بين البعدين، أو مقصٍ لأحدهما، أو مضخّم له على حساب الآخر، كما هو الشأن في التصوّر "السّنّيّ" السالب النبيّ إرادته وملَكاته."[٧] أليس ما يقترحه عبد المجيد الشرفي هنا هو ازدواجية تحريفية تقترب من منزلة المسيح في التصوّر التثليثي إذ تضفي عليه مرتبة إلهية على اعتباره ابناً للربّ –في تلك العقيدة– وفي المرتبة نفسها يُعتبر مُخلِّصاً للبشر، مُضَحِّياً بنفسه في سبيل سعادتهم؟!

---

[٦] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص٣٧.

[٧] المرجع السابق، ص٣٧–٣٨.

وأمّا التعجيب: فيعمد إليه الكاتب عبر تبنّي تعابير مستخرجة من سياقات علم الاجتماع والفلسفة الغربية وسائر العلوم الإنسانية الحديثة، نحو قوله في أسلوب استفهام إنكاريّ: "أليست غاية رسالة إشراك الناس جميعا في تجربة الإلهي (expérience du divin) التي عاشها النبيّ بامتياز!"[٨] إنها عبارات يتلقفها الباحث ظناً منه أنها تنطوي على فهم طريف لما هو بصدده من تقليب النظر في الرسالة الإسلامية. والحال أنها -على أهميتها في سياقاتها الأصلية- لا تؤدّي مقتطَعةً ومستزرعةً في تربة ثانية نفعاً عميماً، ولا خيراً جسيماً، والمتنقلة تُصاب بالذبول، كما يقول المثل العامّيّ التونسيّ!

وربّما اتّكأ الباحث على تسويات غير متلائمة بين رؤى متفاوتة، يقول: "وبما أنّ محمّداً كان يعيش في عالَم تغلب عليه القداسة، أو الصبغة السحرية حسب المفهوم الفيبري (نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber)، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى البشرية قاطبة حتى وقت قريب نسبيا؛ أي حتى القرن السابع عشر الميلادي، وأنّ الذهنية الميثية التي من أبرز خصائصها الحدس والتمثّل كانت مسيطرة على طرق التفكير آنذاك لدى جميع الشعوب وفي كل الثقافات، فلن نستغرب أن نجد آثار هاتيْن الخاصيتين في ما يُبلِّغه إلى قومه وإلى المسلمين."[٩]

إنّ الحديث غير المميّز بين القداسة والصبغة السحرية[١٠] يوحي بتبنّي رؤية وضعانية (positiviste) عفا عليها الزمن، حتى في السياق الغربيّ، بل إنّ المؤلّف نفسه يدّعي تجاوزها، ليس أمراً محدّداً تحديداً نهائياً، وإنّما هو قراءة من بين القراءات الموجودة ضمن تاريخ الأفكار في العالم تعتبر أنّ عصر الحداثة والعقلانية الذي دشّنه -من بين أشياء أخرى هامّة: كالاكتشافات الكبرى، ونظرية كوبرنيك وغاليلي..- ديكارت،

[٨] المرجع السابق، ص٣٨.

[٩] المرجع السابق، ص.٣٩-٤٠.

[١٠] طبعاً نحن نميّز جيّداً بين الصبغة السحرية من حيث هو تعبير عن عقلية مخصوصة وبين ممارسة الشعوذة، فلا يفهمنّ نقدنا على أنّه يُردّ إلى سوء تمثّل لمقصد الكاتب.

قد ألغى بالكوجيطو (أنا أفكّر إذَن أنا موجود) ما ساد من تيارات غنوصية وهرمسية وأفلاطونية محدثة وفيضية... وأعطى للعقل زمام الأمور. ولعل هذا التعميم والإطلاق يغمط حقّ الفِرَق المنتسبة إلى العقل، نحو المعتزلة، كما يهمّش "عقلانية" أو"معقولية" الخطاب الفقهيّ والنحويّ والمنطقيّ على الأقلّ (فضلاً عن قطاعات المعرفة العقلية الأخرى: كالرياضيات، والطبّ، والبصريات، والفلَك، وقد شهدت قبل القرن السابع عشر قدراً معيّناً من النشاط والتطوّر) ولعلّ الشرفي في تبنّيه لهذا الطرح إنّما يكرّس مصادرة استشراقية مفادها أنّ الدور الذي أدّته الحضارة العربية الإسلامية يمكن اختزاله في مجرّد نقل المعارف والعلوم اليونانية القديمة إلى الحضارة الغربية الحديثة لتقوم على أساسها الحداثة وما استتبعته من مراجعات وإعادة صياغة للفكر الإنساني في كلّيّته وشموله، لا سيَّما إذا سايرنا الرؤية الفينومينولوجية التي تعتبر أنّ المذهب الإنسانيّ (l`humanisme) يساوي أَوْرَبَة العالَم (européisation)؛ فالعالم مقيس على أوروبا، صانعة الحداثة وربّة التقدّم، ومن ثمّة فكلّ مسألة أو مبحث أو قضيّة إنّما ينظر إليها وفق شبكة التحليل التي وضعتها الحداثة الغربية، على اعتبار أنّها أصبحت تصنع المعايير وتضع نفسها وغيرها وفقها. لقد وقعت أَمْثَلة الحداثة الغربية حتى أصبحت طرازاً يُحتذى ومثالاً يُقلّد، بل إنّ سمة الموضوعية والعلمية إنّما يقترب منهما الباحث بمقدار ما يتمثل ويتبنّى الأطروحات الحداثية وأشكال طرحها معاً. ويصبح دور الباحث المنتمي لتلك الحضارة المقروءة كما يُرضي عنه "المعلم" الحضاري القارئ عبره بشكل متبادل، ونعني: المنظِّر والمطبِّق الغربيّ في العلوم الإنسانية.

لا تخفى حاجة المسلمين والعرب إلى تساؤلات عميقة ومتجددة لدينهم ولفكرهم الديني، لا سيَّما مع هيمنة الآلة العلمية والإعلامية الغربية، التي لا تألو جهداً في تعرية جذور الحضارات غير الغربية سواء بقصد الفهم الأكاديمي الرومنسي أو لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية لا ينكرها إلاّ جاحد.

غير أنّ المأزق الذي قد يتردّى فيه الباحث، الراغب في التطوير، والممارس للتحديث، هو انصياعه إلى إجراءات منهجية عالية المهارة، غير أنّها تقوم على أسس

إبستمولوجية صارمة في نـــزوعها إلى نـــزع ثوابت الأنساق المدروسة وأصولها بمـــا يحوّل الدراسة "العلمية" لها إلى تقويض بوجه من الوجـــوه، وتشـــويه بشـــكل مـــن الأشكال، وذلك من خلال التسرّب عبر مناطق المسكوت عنه باصـــطلاح ميشـــال فوكو، أو اللامفكّر فيه على النحو الذي استخدمها فيه محمد أركون.

فحالة التتلمذ التي عوّد الباحثون الوارثون للمنهج الاستشراقيّ أنفســـهم عليهـــا، تجعلهم لا يجرؤون سوى على مناقشة التراث الذي يدرسون، أمّا النقد الذاتيّ، وأمّـــا أدوات التحليل، فهي تتمتّع بحصانة علمية خفيّة. من ذلك أنّك ترى الباحث يعـــرض رأي بعض الأنثروبولوجيين في مسألة من المسائل بشكل لا ينمّ عن رغبة في الوصـــول إلى ترجيح أو تفنيد، وكأنّ (جلبار ديران) مثلاً يتعالى على النقد. فقد أورد عبد المجيد الشرفي في كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"[١١] تأويل (جلبار ديران) لقصة أكـــل آدم من الشجرة، فاعتبر أنّ هذا الحدث دالّ على الموت لا على المعرفة. وقبل أن نبيّن تعارض هذا التأويل مع منطوق النصّ القرآنيّ، فإننا نبيّن استغرابنا سكوت الباحث عن هذا الرأي الغريب، كما لا نستبعد عدم اطّلاع (ديران) على القرآن، فيمـــا يتّصـــل بإشاراته الكثيرة إلى قصّة آدم، فلعلّه -لو فعل جادّاً- غيّر رأيه!

هذا التأويل بيِّنُ التعارض مع سياق القصّة في القرآن، فلو كان الخوف من الموت هو الذي دعا آدم إلى الأكل من الشجرة لما كانت حُجّة إبليس -إذ زيّن لآدم الأكـــل منها- أنّ الامتناع عن الاقتراب منها يحول بين آدم وبين أن يصير ملَكاً أو أن يكـــون من الخالدين. قال تعالى: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى ﴾ (طه: ١٢٠) فلو كان آدم بمنأى عن الموت لما انطلـــت عليـــه حيلـــة الشيطان، ولما عمد هذا الأخير إلى إغرائه بالحصول على الخلود.

بل يمكن أن نخلص من هذا السياق إلى أنّ حجّة إبليس قد تأسّست على معرفـــة مسبقة، مقتضاة لها جهات متعدّدة، منها:

---

[١١] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص٢٣ الهامش.

– أنّ آدم يعلم أنّه ميّت لا محالة، ونستنتج ذلك من وصف القرآن لامتيازاتها ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ (طه: ١١٨-١١٩) فلو كان الموت مرتفعاً عن إقامته فيها لكان أوْلى بالذكر من الدفء والشبع والرواء! وإلاَ لَمَا انطلت على آدم حيلةُ إبليس بأنّ الأكل من الشجرة كفيلٌ بتجنيبه الموتَ.

– أنّ إبليس يعلم حرص آدم على الخلود، فاستغلّ هذه الناحية من أجل إغوائه، وتزيين عمل الأكل من الشجرة، له بزعمه أنّ امتلاك الخلود مشروط بالأكل من الشجرة.

وبعد، فإنّ قارئ كتاب عبد المجيد الشرفي (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) يتأكّد من جهد المؤلّف واجتهاده، غير أنّه يعثر في أثناء القراءة على كثير من أسباب الاختلاف معه؛ ربّما لأنّ المؤلّف يباشر الإسلام بمناهج حديثة مباشرةَ عالم الأديان المقارن مستفيداً منها، لا موفّقاً بينها.[١٢] فهو يعترف بما ادّعيناه من انتقائية في الطرح. ولعلّ تصدير الباب الأوّل بقول للإمام مالك (ردّ الناس عمّا اعتقدوا شديدٌ)، وآخر لحجّة الإسلام الغزالي (الفطام عن المألوف شديدٌ) يُعبّر عن مسعى المؤلّف نحو تحرير تصوّر المسلم لدينه من قيود التقليد نحو إسلام يفعل التقدّم ويقطع مع الحنين المرَضيّ والتكرار الاجتراريّ.

ولعلّ من سمات التناقض التي يمكن أن يُؤاخذ بها المؤلّف أنّه أشار في مقدّمة الباب الأوّل إلى حصول "خفوت (في) الصراع الموروث عن الماضي، ولا سيَّما في القرن التاسع عشر بين العقل والدين، أو بين العلم والإيمان، وتمّ الاعتراف للظاهرة الدينية بخصوصيتها وأصالتها ونجاعتها"[١٣] ومع ذلك يظلّ متّخذاً أقطاب الوضعانية (positivisme) مراجعَ لتوصيف الظاهرة الدينية.

والأمر ذاته ينطبق على موقف المؤلّف الذي يقوم على التشكيك في تدوين الحديث، باعتبار تأثّر جُمَّاع الحديث بمصالح سياسية وانتماءات مذهبية، ولم يستثنِ

[١٢] المرجع السابق، ص١٣ الهامش.
[١٣] المرجع السابق، ص١٣.

الشرفي أحداً من ذلك، بما في ذلك ما اعتبره جمهور العلماء "كتب الصحاح"، ولكنه في المقابل لا يرى حرجاً في أن يعتمد مصادر أقلّ درجة (بحسب التصنيف التقليدي)، نحو كتب السيرة بل نراه يكثّف من انتقائه شواهد منها، ينقلها مدعّماً بها أفكاره، التي ربّما لا يجد في ما تعرضه كتبُ الصحاح ما يُسعفه من مادّة ملائمة لتلك الأفكار.

وهذا الوضع الحرج يجعل المؤلّف محمولاً على الوقوع في ما يَتّهم به غيرَه. فإذا كان المنزع الانتقائيّ يشمل محتوى النصوص بأعيانها، فإنّه اتّسع ليطول منهج التعامل معها من جهة مظانّها. فكأنّ الشرفي يُعيد ترتيب مدوّنات كتب الحديث والسيرة، مُلغياً ما استقرّ عليه ضبطُ مراتبها تقليدياً من حيث الحُجّيّةُ والجَرحُ والتعديلُ. ولعلّه بذلك يجعل الرئيسيّ ثانويّا والهامشيّ مركزيّاً بدعوى الاستقلال عن آليات اشتغال العلوم التقليدية، وبدعوى الانخراط في اجتهاد بديل عن اجتهاد "الحِيَل."[١٤]

ويبدو تفكير الباحث الداعي إلى اجتهاد يتجاوز الاجتهاد المقنَّن "بمعناه الأصوليّ الفقهيّ"[١٥] وكأنّه يقترح بديلاً يستجيب لحاجات العصر، مراعياً خصوصيات الواقع، متجافياً عن التمحّل والإسراف في تقديس السلف، والواقع أنّ مطلوبه لا يعدو أن يكون قائماً على ضرب من المحاكاة الضمنية لبعض العلوم الصورية، يقول: "الاجتهاد المطلوب، إذن، تفكُّر وتدبّر، يهمّه الوفاء لجوهر الرسالة المحمّدية، ولا يخشى معارضة المسلّمات، بدعوى أنّها من "المعلوم من الدين بالضرورة"، متى كانت تستوجب المعارضة."[١٦]

إن ما ندّعيه من رغبة المؤلّف في محاكاة تاريخ تطوّر بعض العلوم "الصحيحة" يتمثّل في ما دعا إليه من معارضة المسلّمات ومراجعتها، فقد تمّ ذلك في علوم الرياضيات، والفيزياء، والفلَك قديماً وحديثاً، نحو مراجعة المُسلَّمة الإقليدية الخامسة، القائلة بأنّه من نقطة خارج خطّ مستقيم لا يمكن أن ترسم إلاّ مستقيماً واحداً موازياً للمستقيم الأوّل، فقد ظهرت في القرن التاسع عشر هندستان غير إقليديتيْن عارضتا

[١٤] المرجع السابق، ص٨.
[١٥] المرجع السابق، ص٨.
[١٦] المرجع السابق، ص٨.

هذه المُسلَّمة، وتوصّلتا إلى نتائج مختلفة.[١٧] بهذا المعنى نفهم أنّ المؤلّف يضع في اعتباره تاريخ العلوم "الصحيحة" وهو ينقد العلوم الدينية، فإذا كانت الأولى تتطوّر وتراجع مسلّماتها، فلا مدعاة إلى أن تظلّ العلوم الدينية على ما هي عليه من تقليد ومجافاة للإبداع. فهل قَدَرها أن تظلّ ساكنة جامدة، أم أَنَّهُ يمكن وضعها على "الطريق المَلَكيّة للعلوم" عبر فتحها على آفاق العلوم الإنسانية وما توفّره لها من مناهج ومقاربات جديدة تستحقّ التطبيق والتجريب.

ولعلّ وَلوع الباحث بالتنقيب في المصادر التراثية عمّا يَخرج عن الإجماع، (فضلاً عن نقد مبدأ الإجماع أصلاً)[١٨] وينبو عن "المعلوم من الدين بالضرورة" جعله يؤوّل تأويلاً قائماً على الحيلة خبراً اقتطعه من سيرة ابن هشام، يقول: "والملاحظ أنّ الخبر الأخير يتحدّث عن أنّ النبيّ حين بعث قائد السريّة "كتب له كتاباً وأمره أن لا ينظر فيه حتّى يسير يومين"، ممّا قد يدلّ على أنّه كان يُحسن الكتابة، بما أنّ الأمر يتعلّق بكتاب سرّيّ."[١٩] وقد مهّد الشرفي لهذا الطرح (إمكان أن يكون الرسول -صلّى الله عليه وسلّم- عارفاً بالقراءة والكتابة) عبر تأويله عبارة "الأمّيّين" (في سورة الجمعة) بقوله: "أي غير اليهود، لا الجاهلين بالقراءة والكتابة كما يتوهّم الكثيرون."[٢٠] وهنا نتساءل: هل من تعارض بين أن يكون المقصودون بوصف الأمّيّة من غير اليهود ومن الجاهلين بالقراءة والكتابة في آن؟ وإن كان ثمّة تعارُض، فيمكن تفسير الأمر وفق قاعدة التغليب، على اعتبار غلبة الجهل بالقراءة والكتابة على العرب.

---

[١٧] هندسة لوباتشفسكي ١٧٩٢- 1856م(Lobatchevski) الذي يرى أنّه من نقطة خارج مستقيم يمكن أن نرسم ما لا نهاية له من المستقيمات الموازية للمستقيم الأوّل. وريمان ١٨٢١م- 1866 (Riemann) الذي يرى أنّه من نقطة خارج مستقيم لا يمكن أن نرسم أيّ مستقيم موازٍ له.

[١٨] يقول الشرفي متحدّثاً عن الإجماع: "وقد أرهق الأصوليون أنفسهم في العثور على ما يثبت حجّيّة هذا الأصل، وشعروا بأنّ الآيات التي اعتمدها بعضهم غير دالّة عليه إلاّ بوجه من التعسّف [...] واستمرّ اعتباره -رغم هشاشة مشروعيته- "أصل الأصول"[...]" انظر:

- الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص١٦٣-١٦٤.

[١٩] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص٤١ الهامش.

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٥.

أمّا التعريض بإمكان أن يكون الرسول عارفاً بالكتابة فأمر متواتر في الأدبيات الاستشراقية المُغرضة، غير أنّ تحايل الشرفي في حمل معنى "كتب" في الخبر المنقول عن ابن هشام على الحقيقة، ضعيفٌ ضَعْفَ تصديق القائل "إنّ فرعون بنى الأهرامات" بتأويل أنّ (بنى) بالمعنى الحقيقي للعبارة لا بمعنى أنّه أمر ببنائها، وهذا معروف في باب المجاز العقليّ.

والعجيب أنّ ديدن الباحث أن يشذ في التأويل، فهو يقرأ المجازيّ على أنّه حقيقيّ (متخفّياً وراء الحرف "قد" المتبوع بفعل مضارع "يدلّ" ليُفيد الاحتمال، مع أنّه يمكن أن يُقصد به التحقيق حتّى وإن اقترن بالمضارع!) ويحمل -في غير هذا الكتاب- الحقيقيَّ على المجازيِّ، إذ يُفسّر آية حدّ السرقة: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣٨) فيعتبر أنّ المقصود بالقطع ليس قصد اليد حقيقةً بل إكرام صاحبها حتّى يعفّ عن فعل السرقة، على مثال قول الأمير لحاجبه كي يجازيَ شاعراً أحسنَ مدْحَه: "اقطعْ لسانَه!" فهو يقصد أعطه مالاً يجعله يرضى فلا يطلب المزيد. غير أنّ سياق آية الأحكام لا يتّسع لمثل هذه التأويلات البعيدة، على ما يبدو، خلال التاريخ الإسلاميّ. والباحث مع ذلك يتّهم الفكر الإسلاميّ السنّيّ بالنفاق دون أن يصرّح باللفظ، يقول: "(يتميّز) الفكر الإسلاميّ السنّيّ عموماً: (بـ) الاحتفاظ بالمثل الأعلى المُتصوَّر في المستوى النظريّ، وقبول شتّى الحلول البعيدة عنه في المستوى العمليّ، أي عدم تطبيق الحكم (قطع يد السارق)، مسايرةً للقانون الوضعيّ، أو لميْل الضمير الجمعيّ إلى استنكار هذه العقوبة، أو غير ذلك من الاعتبارات."[٢١] بل يصف هذا الوضعَ الذي يقع فيه المسلمُ -حسب تشخيصه- بأنّه وقوع في "الازدواجية غير المُريحة."[٢٢]

ويبدو موقف الشرفي سلبياً من الخلافة التي اعتبر أنّ زوالها لم يكن له "أدنى تأثير في ممارسة المسلمين لدينهم،"[٢٣] وهو بذلك يقصر الدين على الجانب التعبّديّ

[٢١] المرجع السابق، ص٦٩.
[٢٢] المرجع السابق.
[٢٣] المرجع السابق، ص٧٧.

الشعائريّ، وإلاّ فإنّ سقوط الخلافة قد أفقد المسلمين مؤسّسةً تخترق الحدود والأقطار والقارّات بما يجعل الشعوب المسلمة كتلة سياسية واقتصادية لها وزن لا يستهان بـه. أليس توجُّهُ مختلف الكيانات العالَمية المعتبرة إلى الاتحاد والوحدة مثل الاتحاد الأوروبيّ، وبلدان جنوب شرقيّ آسيا، وتحالف كندا والولايات المتحدة، وحتّى الاتحاد الإفريقيّ، في حين ظلّ المسلمون والعرب متفرّقين رغم وجود مؤسّسات مثل منظّمة المؤتمر الإسلامي والجامعة العربية، غير أنّها مشلولة في الواقع العمليّ. صحيح أنّ الخلافة رابطة أوسع من أن تُحصر في جانب تحقيق مصالح مشتركة اقتصادياً أو أمنياً بين المنضوين تحتها، ولكن ذلك لا يمكن اعتباره إرْثاً تاريخيًّاً فحسب، لا سمة له سوى توظيف الدين "في اكتساب المشروعية."[٢٤] فاختزال الخلافة في هذا البعد وتسميتها "امبراطورية تقليدية"[٢٥] يؤدّي إلى نوع من تبرير رفض مسبق لهذه المؤسّسة التي عرفت حالات سوء تطبيق كثيرة، ولكنها لا تشفع لإلغائها، لا سيَّما إذا كانت خرائط (سايكس- بيكو) ومثيلاتها هي وريث تركة "الرجل المريض"، فضلاً عن فشل مشاريع الدول القُطرية والقومية في السياقين العربيّ والإسلاميّ؛ نظراً إلى هشاشة الأولى وطوباويّة الثانية. فلو سلّم القارئ للباحث بأنّ نموذج الخلافة على شاكلته التاريخية قد مضى إلى غير رجعة، فلا أقلّ من البحث عن صيغ بديلة لا تكتفي بالوقوف على الأطلال، كما لا تحاكم الأسلاف من منظور الحاضر.

ولا يفوتنا أنْ نشير إلى أنّ الباحث قد أسّس رفضه للخلافة على منطلقات، من بينها أنّ هذه المؤسّسة لا تجد لها أصلاً في الكتاب والسُّنّة، و لم يطبّقها الرسول، صلى الله عليه وسلّم. والحال أنّ المؤلّف وقع في ضرب من الازدواجية الظاهرة: فهو يرفض بعض الأحكام التي مُورست ونُفّذت في عهد الرسول -صلّى الله عليه وسلّم- بدعوى أنّها لم تعد مواكبة للعصر، (مثل تحريم الربا، وحدّ السرقة،...) في حين أنّه يتمسّك بكون الخلافة لم تتأسّس تأسيساً شرعياً في عهد الرسول، وهنا تظهر الانتقائية، ووقوع

[٢٤] المرجع السابق، ص٧٧.
[٢٥] المرجع السابق.

الباحث في ما وصف به غيره من "الأخذ ببعض من الرسالة المحمّديّة وترك البعض الآخر، أو تأويله، من دون أيّ ضمان فعليّ بأنّ تأويلاً ما أفضلُ من غيره ممّا يخالفه أو يناقضه."[٢٦]

إنّ مجرّد اختيار مصطلح دون آخر له مبرّراته، ومن هنا نلاحظ اعتماد الشرفي مصطلح "الإمبراطورية الإسلامية"؛[٢٧] وذلك قياساً على الامبراطورية الرومانية، وغيرها من الإمبراطوريات التي انقرضت. ومكمن الخطورة في المصطلح ليس فقط التسوية بين دولة قامت على أسس دينية وأخرى تأسّست على أسس دنيوية، بل لأنّ الاشتراك في التسمية مدعاة ضمنياً إلى قبول حشرها جميعاً ضمن مستودع التاريخ بحيث يكون انقراضها جميعاً أمراً عادياً، فضلاً عن إزالة جانب القداسة عن "الخلافة الإسلامية". وهذا الموقف من الباحث يجرّ تداعيات كثيرة، منها: تمييزه بين ضربين من "الفتوحات" (وهو لا يسمّيها هكذا) ما يسمّيه الشرفي بـ"العنف الدفاعيّ"، وهو أمر مقبول عنده؛ لضمان كيان الدولة الناشئة، و"العنف الهجوميّ." وهو ما يرفضه ويرى أنّه لم يقع في عهد الرسول إلاّ مرّة واحدة (غزوة تبوك) وعلّل حدوثها بأنّها كانت اختباراً لـ"صلابة إيمان المسلمين وتماسك صفوفهم."[٢٨] ويحمل الشرفي على الفتوحات في عهد عمر وعثمان، إذ كان الباعث عليها في عهدهما إمّا "الغنيمة أو توجيه الأنظار نحو عدوّ خارجيّ."[٢٩]

وقد تبنّى الشرفي "تحليل ابن خلدون لطبيعة الملك بمختلف أصنافه [...] في واقع الممارسة للحكم عبر الحقب وفي سائر الدول الإسلامية."[٣٠] ولكنّه حافظ على انتقائيته في تعامله مع صاحب "المقدّمة"، فقد أخذ منه مفهوم العصبية وتحليله لضرورتها في قيام الدول، ولكنه تغاضى عن التحليل الخلدوني الدقيق لانقلاب الخلافة إلى مُلْك، واكتفى بإجمال القول وتعميمه بشكل يوحي بأن حقبة الخلفاء الراشدين لم تكن

[٢٦] المرجع السابق، ص٥٨.
[٢٧] المرجع السابق، ص٧٤.
[٢٨] المرجع السابق، ص٧٥.
[٢٩] المرجع السابق، ص٧٥.
[٣٠] المرجع السابق، ص٧٤.

متميّزة عمّا جاء بعدها من حكم أمويّ وعبّاسيّ وعثمانيّ. فالباحث يتوفّر على موجّهات معيّنة تجعله لا يرى إلاّ ما يريد أن يراه، فيتغافل عن ظواهر بارزة، ويكتفي بالمرور عليها مرور الكرام، ولا يتوقّف إلاّ عند ما يراه قابلاً للفحص عبر تلك "الموجِّهات" التي لم تكن بريئة البتّة، فيما نظنّ.

وقد عدّ الشرفي الانتقال من "الامبراطورية التقليدية" إلى "الدولة القومية" أمراً حتمياً تفرضه سنن التاريخ؛ فهو لم يكتفِ باستعارة المصطلحات، كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل هاهو يطبّق منهج التحليل الماركسي للتاريخ معتبراً تاريخ أوروبا الوسيطة والحديثة منوالاً يُخضع له التاريخ الإسلاميّ، فمثلما شهدت فرنسا –مثلاً– نهاية الحكم الامبراطوريّ، وولدت فيها الجمهورية الحاملة لقيم عصر الأنوار من "مبادئ الانتخاب العموميّ الحرّ للمسؤولين في شؤونها (الدولة القومية الحديثة)، وسيادة الإرادة الشعبية المجسّدة في القوانين التي تسنّها المجالس النيابية، والتفريق بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن الجنس والعقيدة أو غيرهما من الاعتبارات."[٣١] لقد حوّل الشرفي اجتهادات تاريخية بشرية نظّر لها مفكّرون غربيون في حقبة "عصر الأنوار" إلى منوالٍ واجبِ الاحتذاء، الاقتداءُ به حتميٌّ، فقد أَمْثَلَهُ ورفعه إلى مرتبة الحتميات التي تخضع لها السيرورات التاريخية رغم اختلافاتها وعناصر الخصوصية الكثيرة. وكأنّ مثال الدولة القومية الحديثة هو الطراز الوحيد الذي يجب أن تؤول إليه الدول ذات البنى الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التقليدية المتخلّفة.

وإذا افترضنا جدلاً أنّ هذا الطرح صحيحٌ منهجاً وواقعاً، ألا يؤدّي بنا ذلك إلى الوقوع تحت وطأة تخلُّفٍ بقرنيْن من الزمن عن الحداثة الغربية، لا سيَّما وأنّ الباحث يلاحظ أنّ التفريق بين الدينيّ والسياسيّ في الرسالة المحمّديّة لم ينْتهِ الجدلُ حوله إلى الآن. وهنا تحضرنا الإشكالية التي أشار إليها عبد الله العروي الذي يقرأ بدوره التاريخ الإسلامي وفق المنهج الماركسيّ، فيتساءل عن الطريقة التي تسمح لنا بتحقيق نهضة اقتصادية توازي ما حققه الغرب، دون المرور حتميّاً بالمراحل التاريخية التي مرّت بها

[٣١] المرجع السابق، ص٧٧.

الحضارة الغربية من ثورات علمية وتكنولوجية واقتصادية...؛ أي بعبارة أخرى: كيف نحرق المراحل لنصل إلى الندّيّة مع الغرب حضاريّا؟ ويبدو أنّ الشرفي لا يعنيه المستقبل بقدر ما تهمّه تصفية الحساب مع تأويلات الماضي المكرَّسة والمُمَأْسَسَة.

لقد مضى الشرفي يحتجّ بطرق شتّى صريحة وضمنيّة على كون مؤسسة الخلافة طارئة على الإسلام؛ بما أنها ليست -في نظره- من صُلب تعاليمه، وقد لمّح الباحث إلى أنّ الرسالة قد انتهت و لم يتمّ توضيح شكل الحكم الذي على المسلمين اتّخاذهُ بعد وفاة الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، مشيراً إلى أنّ السلطة النبويّة لا تنتقل عبر الوراثة، يقول: "وبهذا المعنى، فإنّ سلطته (الرسول صلّى الله عليه وسلّم) غير قابلة لأن تُوَرَّث، أو أن يُقاس عليها، وإنّما انتهت بوفاته وبتبليغ رسالته."[٣٢] وقد رفض الشرفي اعتبار جماعة المسلمين تحت قيادة الرسول في المدينة دَوْلَةً، يقول عنها: "ما يُسَمَّى تجاوُزاً بـ"دولة الرسول""[٣٣] ويضيف قائلاً عنها: "هذه الدولة المزعومة."[٣٤]

لقد اتخذ الباحث لنفسه تعريفاً جامداً للدولة قوامه وجود "حدّ أدنى من المؤسّسات"،[٣٥] وحَكَمَ مِنْ ثَمَّ على جماعة المسلمين تحت قيادة الرسول في المدينة بالافتقار إلى تلك المؤسسات، ومِنْ ذلك استنتج أنّ الرسول لم يُنشئ دولةً.

صحيح أنّ الرسالة في ذاتها لا تقتضي إقامة دولة، ولكن الدعوة اقتضت نوعاً من السلطة لم تكن رمزية خالصة -كما لا نخال الباحث جاهلا بذلك أو غير مقرّ به على الأقلّ- بل تشكّلت من ضرب من سياسة الناس، و لم يكونوا كلّهم على الإسلام (النصارى، واليهود، والمشركون) فكيف انتظم شأن غير المسلمين في علاقتهم بالمسلمين؟ فإذا كان المؤمنون بالدعوة واقعين تحت تأثيرها فكيف يتعامل غير المسلمين مع الكيان الإسلامي الناشئ: هل هو قبيلة؟ هل هو مملكة؟ وإذا لم يكن هذه ولا تلك، فهو جهة أشبه ما تكون بالدولة وإن لم تستوْفِ شروط الدولة بالتمام والكمال، ولكن الرسول قد اختطّ للمسلمين بعده خطوط دولتهم الكبرى، بحيث لم يحتاجوا إلى ثورة

[٣٢] المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.
[٣٣] المرجع السابق، ص٧٦.
[٣٤] المرجع السابق، ص٧٦.
[٣٥] المرجع السابق، ص٧٦.

أو انقلاب على الدعوة (أو حتّى إلى قطيعة إبستيمولوجية، إذا استعرنا المصطلح الباشلاردي)؛ كي ينتقلوا من الحكم النبويّ إلى حكم البشر العاديين، وإن شكّلت أحداث الردّة إرهاصا ببداية اختلال التوازن وخروج بعض "المسلمين" الذين قصروا تطبيق بعض الأحكام على حياة الرسول -صلّى الله عليه وسلّم- وعلّقوها بوفاته.

وقد تفرّد الشرفي برأي غير سائد يتعلّق بتأويله معنى ختم الرسالة، وقد استند في هذا التأويل إلى قول لمحمّد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) اعتبره الشرفي أفضل تأويل لمعنى "ختم النبوّة"، يقول إقبال: "إنّ النبوّة في الإسلام لَتَبْلُغُ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة، نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مِقْوَد يُقاد به، وأنّ الإنسان لكيْ يُحصِّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو."[٣٦] ورغم تبنّي الشرفي لهذا القول كلّيّاً إلاّ أنّه يوهم القارئ بفحص مسألة ختْم النبوّة من جميع جوانبها معتمداً منهج السبر والتقسيم الأصوليّ، عارضاً جميع الافتراضات الواردة والأجوبة الممكنة، ثمّ مستبعداً ما جاء ضعيفاً ومردوداً منها ليبقى افتراض واحد، هو قولة إقبال التي أوردها سلَفاً، ثمّ عاد إليها مُسمّيا التأويل الذي جاء به لمسألة ختم النبوّة بأنّه "ختْم من الخارج"، ويعني بذلك أنّ الرسالة المحمدية تمثّل تدشينا "لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان، وقد بلغ سنّ الرشد، إلى مَن يقوده، وإلى مَن يتّكئ عليه في كلّ صغيرة وكبيرة."[٣٧] والكلام في ظاهره إشادة بالرسالة ورفع لمنزلتها حتّى أنّ الباحث الموضوعيّ قد يتنازل عن حياده المنهجيّ فيصدّق الرسالة على ذلك المنحى بهذا يكون النبيّ حقّاً "شاهداً ومبشّراً ونذيراً."[٣٨] غير أنّ استتباعات القول بالإيذان بحرّية الإنسان تعني انتهاء صلاحية النصّ الدينيّ، وهو جوهر ما تبنّته

---

[٣٦] المرجع السابق، ص٨٧-٨٨. نقلاً عن:
- إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، القاهرة: دار آسيا للطباعة والنشر, ١٩٨٥م، ص١٤٤.

[٣٧] المرجع السابق، ص٩١.

[٣٨] المرجع السابق، ص٩١.

الوضعانية وما راهن عليه باسكال.[٣٩] فلا نظنّ الشرفي متّكئاً على قول لمحمّد إقبال إلاّ وهو ينطوي في العمق على مماثلة لبعض الأطروحات الغربية التي تشرّبها، وحاول أن يصوغها صياغة توظّف المنطق الجدليّ، وتعتمد على استنطاق وقائع التاريخ.

– ملاحظات ختامية:

ترفض فئة من الباحثين في التاريخ الإسلاميّ، كالشرفيّ وأضرابه، الحديثَ النبويَّ بطرق ولأسباب مختلفة، ولكن المطعن الرئيس يكمن في عدم وثوقية الآثار المنسوبة إلى الرسول، ولعدم غَناء سلاسل الرواة الذهبية في تحقيق مطلق الصدق في الروايات التي تعود إلى عهد النبوّة. ولا تمثّل علوم الحديث، عند هذه الفئة من الباحثين، صمّامَ أمان أمام كثرة الوقائع التي تدين الوضّاعين لا أفراداً، بل باعتبارهم منتمين لمصالح، وذوي أهواء سياسية ومذهبية. كما أنّ الشرفيّ يعتبر أنّ ما دُوِّن من الأحاديث في ما اصطُلح عليه بكتب الصحاح لم يكن سوى تقنين لرؤية عصر التدوين لا لرؤية عصر الرسالة، ومن ثمّة فإنّ الاقتصار على العودة إلى تلك المدوّنات دون تمييز بينها في حيثياتها التاريخية التي أفرزتها، وبين لحظة صدور الأقوال والأفعال عن رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم–، أمر قد يؤدّي إلى إضافة "أصول" غير ذات أصل عندما كان الوحي يتنزل على قلب الرسول.

يحضر في كتاب الشرفي ميْسَمٌ بارزٌ يتمثّل في إزالة القداسة، ويرى الباحث أنّ ذلك شرط ضروريّ لقيام بحث "موضوعيّ" و"علْميّ" في مسائل الدين. غير أنّ هذه الدعوى قد تتهاوى في اتّهامات للفقهاء عامّةً، نحو ما استنتجه الشرفي من عَرْض نماذج من اختلافات الفقهاء في بعض الأحكام والقضايا، يقول: "منها (أي القضايا) ما وردت فيها أحاديث متناقضة مرفوعة إلى النبيّ أو موقوفة على بعض أصحابه، وهي موضوعة لاحقاً على الأرجح؛ لتأييد حلّ من الحلول التي ارتضاها أئمّة المذاهب."[٤٠]

---

[٣٩] باسكال (Blaise Pascal)، فيلسوف ورياضيّ فرنسيّ (١٦٢٣م–١٦٦٢م)، أدخل فكرة حساب الاحتمال في المواضيع الميتافيزيقية، واعتمد حجّة اشتهرت باسم "رهان باسكال"، إذْ يقول بنوعٍ من "تكافؤ الأدلّة" حول مسألة وجود الله أو عدم وجوده، وهو ضرب من الرَّيبية كما لا يخفى.

[٤٠] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص١٤٧.

ففي هذا القول نرى الباحث قد أطلق حكماً عامّاً وقد يُفهم منه أنّ الفقهاء – وحتّى أئمّة المذاهب– يضعون الأحكام دون أن يكون لها مرتكز شرعيّ، ثمّ يأتي أتباعهم فيضعون الأحاديث التي تتماشى مع الأحكام الموضوعة سلَفاً. ويرى الشرفي أنّ "إضفاء قداسة على المعاملات الدنيوية في ظرف تاريخيّ معيّن سيكون ذا أثر بعيد في كبح تطوّر المجتمعات الإسلامية عندما تغيّرت ظروفها واستدعت أسساً أخرى في التعامل بين مكوّناتها."[٤١] وهو بذلك يردّد فكرة سائدة في بعض الأدبيات الاستشراقية، تردّ تردّي أوضاع المجتمع الإسلاميّ إلى استحكام الرؤية الفقهية أساساً.

وقد قوّى الباحث استدلاله على الفكرة السابقة بالرجوع إلى نصوص بعض المتأدّبين والفلاسفة والصوفيين، نحو أبي حيّان التوحيديّ والكنْديّ وأبي طالب مكّيّ. ومعلوم منذ القديم ما وقع في السياق العربي الإسلاميّ من نزاع معرفيّ/ أيديولوجيّ بين الرؤى البيانية والعِرْفانيّة والبُرهانيّة، إن ارتضينا التمييز الجابريّ[٤٢] بينها.

[٤١] المرجع السابق، ص١٤٧.
[٤٢] نسبة إلى محمد عابد الجابريّ.

تقارير مؤتمرات

مؤتمر "ثقافة الإنجاز التربوي"

الأردن: ١٩-٢٠ جمادى الأولى ١٤٣١هـ/ ٤-٥ آيار ٢٠١٠م

مكتب الأردن

تحت رعاية وزير التربية والتعليم الأردني الأستاذ الدكتور إبراهيم بدران نظَّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكل من: مدارس دار الأرقم الإسلامية، ومدارس الحصاد التربوي، ومدارس الرشاد النموذجية، وأكاديمية الرواد الدولية، والمدارس العمرية، ومدارس النظم الحديثة، مؤتمراً علمياً تربوياً بعنوان (مؤتمر ثقافة الإنجاز التربوي)، وذلك يومي الثلاثاء والأربعاء ٤-٥ أيار ٢٠١٠م. في قاعة المؤتمرات بالمركز الثقافي الملكي.

وكان الهدف الأساس من عقد المؤتمر ترسيخ الوعي بثقافة الإنجاز في المجتمع التربوي، وتطوير برامج تعليمية لتمثُّل هذه الثقافة وتحقيقها عملياً في المدارس المشاركة، وتكريس التعاون وتبادل الخبرات بين المؤسسات التعليمية المهتمة بقضايا الإنجاز التربوي. وقد شارك في المؤتمر إضافة إلى المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمدارس المشاركة عدد من الباحثين والخبراء من الجامعات الأردنية الرسمية والخاصة ومراكز البحث والتطوير التربوي.

وقد تحدث في الجلسة الافتتاحية الدكتور فتحي حسن ملكاوي المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرحب بوزير التربية وشكره على رعايته للمؤتمر، وحضوره جلسة الافتتاح، كما شكر وزير الثقافة وإدارة المركز الثقافي الملكي على تقديم الدعم اللازم للمؤتمر وتيسير تنظيمه في المركز. ثم أشار إلى أن الإعداد لهذا المؤتمر بدأ منذ ما يزيد عن ثمانية عشر شهراً، تضمنت التخطيط والمتابعة والتقويم، وفق برنامج مكثف من التعاون بين المعهد والمدارس المشاركة، ونوَّه بالعناصر الأساسية

الأربعة التي ميزت المؤتمر، وهي تتمثل في اعتماد دلالة متميزة لموضوع المؤتمر "ثقافة الإنجاز التربوي"، والتعاون الوثيق بين عدد من المؤسسات والعمل فيما بينها وفي داخل كل مدرسة بروح الفريق، وتصميم مشروع علمي أو أكثر في كل مدرسة تقوم فيه المدرسة بإنجازات حقيقية في موضوع المشروع لعرضه في المؤتمر، والتأكيد على المرجعية الإسلامية في تعزيز حوافز الإبداع والإنجاز المتميز.

ثم تحدث المديرون العامّون للمدارس المشاركة، فعرّفوا بمدارسهم، وأشادوا بجهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في تبنِّيه لفكرة المؤتمر، والتخطيط له، وتنفيذه.

ثم تحدَّث وزير التربية والتعليم فأكدَّ على أهمية تأصيل ثقافة الإنجاز، وتعزيزه على صعيد الفرد والمؤسسة والمجتمع، وأشار إلى أهمية دور المعلم في دعم الإبداع والإنجاز. وقال إن شباب العقل وشباب القلب عناصر مهمة في عملية الانفتاح على العلم وحمل الفكر المستنير والتسامح مع الآخر والدفع باتجاه الإنجاز والتقدم والارتقاء، مشيراً إلى أن هذا يتوافق مع هدف المؤتمر في تأصيل ثقافة الإنجاز. وأضاف إننا قادرون على تحقيق التقدم من خلال تأصيل ثقافة الإنجاز، وإعطاء الفرصة لإطلاق طاقات أبنائنا الطلبة وصقل مهاراتهم وتنمية ابداعاتهم، داعياً إلى الانتقال من حالة القول إلى حالة الفعل والإنجاز، الذي يوافق احتياجات الأمة في المجالات كافة.

وفي نهاية الجلسة الافتتاحية، افتتح الوزير معرض الإنجازات التربوية الذي أقيم على هامش المؤتمر، وتضمن عروض المدارس المشاركة التي تخصّ منجزات المشاريع التي تم تحقيقها في فترة الإعداد للمؤتمر، وتضمنت نشرات وملصقات ونماذج وأفلاماً وعروضاً إلكترونية.

وخصص اليوم الأول لعرض البحوث النظرية، التي كشفت أهمية ثقافة الإنجاز وقيمتها وتمثلاتها في المؤسسات التربوية. وقد ترأس جلسة العمل الأولى الأستاذ الدكتور ناصر الخوالدة عميد كلية العلوم التربوية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن. وتضمنت الجلسة أربع أوراق؛ كانت الأولى للدكتور فتحي ملكاوي المدير

الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجاءت بعنوان: "مفاهيم ثقافة الإنجاز التربوي"؛ إذ أشار إلى أن ثقافة الإنجاز تحتاج إلى الانتقال من الحالات المألوفة للأداء التربوي إلى حالة أخرى نسميها "ثقافة الإنجاز"، التي تعني تطوير بيئة تربوية تتضمن ترتيبات إدارية وفنية جديدة، تتسم بقدر شديد التركيز في التوقعات والعناية والغنى، ينعكس أثرها على جميع طلبة المدرسة والعاملين فيها من إدارة وإشراف وتدريس وخدمات، في صورة مستويات من الإنجاز المتميز، تفوق المستويات المألوفة. ورأى أن ثقافة الإنجاز المنشودة تسعى إلى تغيير نوعي وكمي، يتمثل في الانتقال: من ثقافة الحفظ والاسترجاع إلى ثقافة التفكير والإبداع، ومن ثقافة الحد الأدنى إلى ثقافة النموّ الدائم في فضاء مفتوح، ومن ثقافة المقبول المتواضع إلى ثقافة الإتقان والإحسان، ومن ثقافة المألوف والمعروف إلى ثقافة الجديد المبتكر، ومن ثقافة استهلاك المعرفة إلى ثقافة إنتاجها، ومن ثقافة النتائج إلى ثقافة العمليات، ومن ثقافة الخضوع والاستلام إلى ثقافة الحوار والنقد والتقويم.

وقدم الورقة الثانية الدكتور أكرم أبو اسماعيل، المحاضر غير المتفرغ في جامعة البترا الأردنية، وجاءت بعنوان: "ثقافة الإنجاز التربوي في المؤسسات التربوية، مقوماتها وخصائصها"، وتحدث فيها عن الجذور والدلالات الإسلامية لمفهوم ثقافة الإنجاز التربوي، والعوامل الرئيسة في تعزيز ثقافة الإنجاز وتنميتها في المؤسسات التربوية. وتطرق إلى خصائص ثقافة الإنجاز في المؤسسات التربوية، وأبرز معوقات ثقافة الإنجاز في المؤسسات التربوية.

وقدمت الورقة الثالثة الأستاذة شفاء الفقيه مشرفة التربية الإسلامية في المدراس العمرية، وكان عنوان ورقتها: "مفهوم الإحسان ودوره في ثقافة الإنجاز التربوي"، وفيها تناولت منهج القرآن الكريم والسنة النبوية في تربية الفرد على الإحسان، وتعرضت إلى مواقف ونماذج وأمثلة على الإحسان، وموقعه من الإيمان، ومجالاته في حياة الفرد، وبيان الوسائل المعينة على الإحسان، وتناولت الورقة أيضاً أهمية الإحسان

في الفكر الإسلامي ودوره في تربية الفرد وبناء ثقافته، كما تطرقت إلى واجب الأفراد والمؤسسات التربوية والتعليمية في المجتمع المسلم نحو ثقافة الإحسان والإتقان.

وقدم الورقة الرابعة الدكتور حمزة العمري عميد كلية اللغات في الجامعة الأردنية، وكان عنوان ورقته: "أثر جائزة الملكة رانيا العبد الله للتميز التربوي في انتشار ثقافة التميز في الأردن"؛ إذ أشارت الورقة إلى أهداف الجائزة من نشر ثقافة التميز، وتجذيرها في القطاع التربوي في الأردن، مبرزاً الدور المميز لوزارة التربية والتعليم في توضيح رؤية الجائزة، ورسالتها للمعلمين والمديرين في كافة المدارس الحكومية ذكوراً وإناثاً، والمراحل التعليمية الخمس (روضات الأطفال، والمرحلة الأساسية الدنيا، والمرحلة الأساسية العليا، والمرحلة الثانوية بمساريها الأكاديمي والمهني).

أما الجلسة الثانية من اليوم الأول فقد ترأسها الأستاذ الدكتور جودت سعادة عميد كلية العلوم التربوية وعميد البحث العلمي في جامعة الشرق الأوسط للدراسات العليا، واحتوت على ثلاث أوراق؛ إذ قدّم الورقة الأولى الدكتور فارس حيدر، الأستاذ المساعد في كلية العلوم التربوية والآداب (الأنروا)، وجاءت بعنوان: "المنهجية الإدارية في تحقيق الإنجاز لدى العاملين في المؤسسات التربوية"، وقد ألقى الباحث فيها الضوء على الإنجاز لدى العاملين في المؤسسات التربوية، لما لذلك من أهمية في توجيه أنظار العاملين في الميدان التربوي على مختلف المستويات؛ لمحاولة التخفيف من الأسباب التي تحول دون تحقيق إنجاز العاملين، وتدعيم ما يساعدهم على القيام بأدوارهم بفعالية، كما تتناول الدراسة مجموعة من العوامل المؤثرة في الإنجاز، مثل مفهوم الذات، ومستوى الطموح، والرضا الوظيفي، والمثابرة وغيرها.

وقدم الورقة الثانية الدكتور علي جبران، الأستاذ المساعد في كلية الشريعة/جامعة اليرموك، وكانت بعنوان: "القيادة التربوية ودورها في بناء البيئة الإيجابية لثقافة الإنجاز التربوي"؛ إذ أكّد على دور قيادة المؤسسات التربوية في بناء البيئة الايجابية القادرة على صناعة ثقافة الإنجاز وفق العناصر الآتية: بناء الرؤية المستقبلية والتوجهات

الاستراتيجية، وبناء العلاقات الإنسانية والتأثير في الآخرين، والتحفيز والتشجيع، وتدريب الأفراد العاملين.

وقدم الورقة الثالثة الدكتور جهاد قديمات، المشرف التربوي في مدارس الحصاد التربوي، وكانت بعنوان: "ثقافة الإنجاز التربوي نموذج مقترح لتحقيقها في المؤسسات التربوية". وقد سعت هذه الورقة إلى تقديم نموذج مقترح واضح الملامح ومحدد الخطوات، متوسلاً بالأدوات المناسبة لتحقيق ثقافة الإنجاز في المؤسسات التربوية، بحيث تنبثق فلسفتها من التصور الإسلامي العميق للكون والإنسان والحياة، وأن تراعي الثوابت الحضارية العربية الإسلامية، وأن تلبي حاجات سوق العمل والإنتاج والمجتمع الآنية والمستقبلية، وتوظف تقنيات المعلومات في كل عنصر من عناصر العملية التربوية، وأن تطور مقاييس عربية لمستويات جودة التعليم، مستأنسة بالمعايير العالمية.

وخصص اليوم الثاني لعرض المشاريع العلمية التي أنجزتها المدارس المشاركة، وقد شارك في تقديم عروض المشاريع معلمون ومشرفون وطلبة وأولياء أمور، وتضمنت العروض خطة كل مشروع وخطواته وإنجازاته، ولقطات فيديو تعرض بالصوت والصورة هذه الإنجازات. وقد تم تقديم هذه العروض في ثلاث جلسات؛ إذ ترأس الجلسة الأولى الأستاذ الدكتور جميل الصمادي، نائب رئيس الجامعة الأردنية وعميد كلية العلوم التربوية سابقاً، وتم فيها عرض مشروع مدارس دار الأرقم الإسلامية، الذي جاء بعنوان: "تنمية المهارات الكتابية الإبداعية باللغتين العربية والإنجليزية". وتقوم فكرة المشروع على تنمية المهارات الكتابية لدى طلابها؛ كي تصبح الكتابة والقدرة على تنميتها ثقافة عامة، تسود جميع الأوساط العاملة في المدارس، بدءاً من الطالب، ومروراً بالمعلم ومدير المدرسة والإدارة العامة.

وقدّمت مدراس الحصاد التربوي مشروعاً بعنوان: "توظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في العملية التربوية"؛ وهدف المشروع إلى توظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصالات من قبل المعلمين والطلبة داخل الغرفة الصفية وخارجها.

وترأس الجلسة الثانية الأستاذ الدكتور مصطفى الحوامدة، عميد كلية العلوم التربوية في جامعة جرش الأهلية، وتم فيها عرض مشروع مدارس الرشاد النموذجية المعنون بـ: "تنمية المهارات القرائية"؛ إذ ركّز المشروع على تنمية المهارات القرائية لدى الطلبة، وضرورة المشاركة الفاعلة من المجتمع والبيئة المحلية في إنتاج فعل القراءة.

وعرضت أكاديمية الرواد الدولية مشروعها المعنون بـ: "الاحترام حق وواجب"، وهدف المشروع إلى أن تصبح قيمة الاحترام، من خلال الممارسة، ثقافة سائدة عند جميع أفراد المجتمع المدرسي من إداريين ومعلمين وطلبة، وأن يتعدى هذا الأمر إلى أولياء الأمور والمجتمع المحلي من خلال ما يحمله الطلبة من ممارسات فعلية تدل على الالتزام بالمظاهر الدالة على قيمة الاحترام.

أما الجلسة الثالثة فترأسها الدكتور فتحي ملكاوي، وعرضت فيها المدارس العمرية مشروعها المعنون بـ: "التعلم بطريقة المشروع"؛ إذ هدف المشروع إلى تطوير التعليم وربطه بالحياة، وذلك بهدف تدريب طلبة المدارس على الإنتاج المستمر الجيد، الذي يتيح الفرص أمام الطلبة ليمارسوا أكبر قدر من النشاط الهادف، فيكسبهم معلومات نافعة تنتج خبرات تربوية مربية، واتجاهات مرغوبا فيها وذلك من خلال جو اجتماعي تسوده المحبة والألفة بين أفراد المشروع الواحد في الصف الواحد والمدرسة ككل.

وأخيراً عرضت مدارس النظم الحديثة مشروعها الذي جاء بعنوان: "تطوير توظيف تكنولوجيا التعليم في الغرفة الصفية وأثرها على إنجاز كل من الطالب والمعلم في مدارس النظم الحديثة". وهدفت هذه الدراسة إلى تعرف أثر تطوير توظيف التكنولوجيا الحديثة في التعليم على إنجاز كل من الطالب والمعلم في مدارس النظم الحديثة. كما شجعت الطلبة على المشاركة بفاعلية في إعداد مواد تعليمية محوسبة، وبما يتناسب وحاجاتهم، والاستفادة منها في الغرف الصفية.

وتضمنت جلسات المؤتمر تعقيبات ومداخلات مهمة، أغنت بحوث المؤتمر، ويتوقع لها أن تنعكس على النسخ المعدلة التي ستنشر في كتاب محكم إن شاء الله تعالى.

وقد عقدت الجلسة الختامية للمؤتمر لإتاحة المجال لتقديم ملحوظات ومداخلات تقويمية عامة، وإقرار البيان الختامي والتوصيات. فأعرب المشاركون عن شكرهم لوزارة التربية والتعليم وللمعهد العالمي للفكر الإسلامي وللمدارس المنظمة، وقدموا مجموعة من التوصيات أهمُّها:

١. نشر أعمال المؤتمر في كتاب يوثِّق خبرة هذا المؤتمر، ونقل هذه الخبرة وتعميمها على المدراس الخاصة والحكومية؛ ليكون مصدراً معرفياً للمؤسسات التربوية، والمهتمين بموضوع ثقافة الإنجاز التربوي.

٢. التأكيد على ضرورة تطوير مفهوم ثقافة الإنجاز التربوي، وأهمية تعزيزه على المستوى الفردي والمؤسسي، من أجل تمكين المجتمع من تحقيق إنجازات حقيقية.

٣. دعوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي للتخطيط لتنظيم مؤتمر دوري في مجال ثقافة الإنجاز التربوي في موضوع محدد، تتعاون فيه المؤسسات التربوية للنهوض بالعملية التربوية.

٤. التوعية بدور القيادات التربوية في إشاعة ثقافة الإنجاز وتوفير البيئة الضرورية لتحقيقها.

٥. الاهتمام بدور الإعلام المقروء والمسموع والمرئي؛ للتعريف بالجهود التي تضمنتها أعمال هذا المؤتمر، وغيره من الفعاليات التربوية المماثلة.

٦. التنويه بفكرة العمل المشترك بين المؤسسات الثقافية والتربوية، وبأهمية عمل الفريق داخل كل المؤسسة.

٧. التأكيد على أهمية ثقافة الإنجاز التربوي في ميادين مختلفة، وعلى وجه الخصوص قضايا القيم التربوية، ومهارات القراءة والكتابة، واستخدام الأساليب والوسائل الحديثة.

٨. استمرار تبادل الخبرات في مجال المشاريع المقدمة من المدراس، وذلك بتنظيم ورشات تدريبية متخصصة، حول المشاريع التي تعقدها المدارس المشاركة لفئة المعلمين والمعلمات في تلك المدارس بشكل تبادلي، بحيث تتضمن عروضاً فكرية، وتدريباً عملياً.

٩. ضرورة التوافق بين المؤسسات التربوية والأكاديمية على منظومة قيمية وأخلاقية مستمدة من مرجعيتنا الإسلامية؛ سعياً إلى تمثُّلها عملياً، وتنزيلها على واقع البيئات التربوية.

١٠. تصميم موقع إلكتروني خاص بالمؤتمر، ونشر ثقافة الإنجاز من خلاله، مع عرض لمنجزات المدراس المشاركة وتحديثها باستمرار.

مؤتمر "التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي"

الجزائر: ٢٩-٣٠ ربيع الثاني ١٤٣١هـ/ ١٤-١٥ أبريل ٢٠١٠م

أبو بكر محمد أحمد*

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع جامعة أبو بكر بلقايد في تلمسان الجزائر، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين مؤتمر "التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الإسلامي"، الذي انعقدت أشغاله في القاعة الكبرى بالجامعة المذكورة. وقد توزعت أعمال المؤتمر على اثنتي عشرة جلسة، ست منها جلسات عامة، والأخرى جلسات متوازية.

وشارك في هذا المؤتمر العلمي الدولي خمسة وثلاثون باحثاً، منهم: ثلاثة عشر من خارج الجزائر من: السعودية، ومصر، والأردن، والعراق، وتونس، والمغرب، والسودان، وتسعة عشر من داخل الجزائر، من جامعات الجزائر العاصمة، وقسنطينة، وباتنة، وجيجل، وسطيف، والمسيلة، وتلمسان.

وقد استهدف المؤتمر بيان مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بالمفاهيم الإصلاحية المختلفة، وتوضيح أسس التكامل المعرفي وصلته بمبدأ التوحيد في الإسلام، وما يرتبط به من وحدة المعرفة وتكامل مصادرها وأدواتها ووظائفها، إضافة إلى تحليل الخبرات والتجارب التي حاولت تطبيق مفهوم التكامل المعرفي، والعوامل التي أسهمت في نجاح التطبيق أو إعاقته. كما سعى المؤتمر إلى بناء تصور عام لنظام تعليمي جامعي يطبق فكرة التكامل المعرفي، وتحديد الآليات التي يمكن لهذا النظام أن يسهم في صياغة الشخصية الإسلامية للطالب الجامعي، القادر على تحقيق النهوض الحضاري للأمة.

في الجلسة الافتتاحية استمع المؤتمرون إلى كلمات السادة: الأستاذ الدكتور نور الدين غوالي، رئيس جامعة أبو بكر بلقايد-تلمسان الجزائر، والدكتور عبد الحميد أبو

* المستشار التربوي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/ السودان. imambaker2004@yahoo.com

سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والشيخ عبد الرحمن شيبان، نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والدكتور عمار طالبي نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين- عضو اللجنة العلمية للمؤتمر، والدكتور فتحي حسن ملكاوي المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومدير برنامج المؤتمر.

تلا ذلك الاستماع للمحاضرة الافتتاحية التي قدمها الدكتور عبد الحميد أبو سليمان حول مرئياته وتجربته في التكامل المعرفي، وقد حظيت بنقاش وحوار علمي بين الحضور والأستاذ المحاضر.

في الجلسة العلمية العامة الأولى التي ترأسها الدكتور فتحي ملكاوي استمع الحضور إلى أربع مداخلات حول موضوع التكامل المعرفي وتأصيل الإصلاح الجامعي؛ إذ قدمت الدكتورة عقيلة حسين، جامعة الجزائر، مداخلتها بعنوان مقاربة تأصيلية في ضوء الشريعة ومقاصدها، وقدم الدكتور سليمان الشواشي، جامعة الزيتونة/ تونس، مداخلته بعنوان التكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية، وجاءت مداخلة الدكتور الحاج دواق، من جامعة باتنة/ الجزائر، بعنوان الرؤية الوجودية التوحيدية للتكامل المعرفي، أما مداخلة الدكتور عماد الدين خليل، جامعة الموصل/ العراق، الذي لم يتمكن من الحضور بسبب ظروفه الصحية، فقدّمها نيابة عنه الدكتور فتحي ملكاوي رئيس الجلسة، وجاءت بعنوان ازدواجية التعليم الجامعي: مرئيات للخروج من الأزمة.

وفي الجلسة العلمية العامة الثانية التي ترأسها الدكتور عمار طالبي، فقد استمع المؤتمرون إلى أربع مداخلات لكلٍ من: الدكتور فتحي ملكاوي حول مفاهيم في التكامل المعرفي، والدكتور محمد همام، عضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين/ المغرب، حول التداخل المعرفي: دراسة في المفهوم، والدكتور ناصر الخوالدة، جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ الأردن، حول ثنائية التعليم الجامعي وآثاره، والدكتور سمير أبو زيد، عضو الجمعية الفلسفية المصرية/ مصر، حول تاريخ فلسفة العلوم أساس التكامل المعرفي.

وفي نهاية أعمال اليوم الأول، استمع الحضور لمداخلات الجلسة العلمية العامة الثالثة التي ترأسها الدكتور بومدين كروم، جامعة تلمسان/ الجزائر، وتركّز موضوعها حول شخصيات أسهمت في بناء مفهوم التكامل المعرفي، حيث قدم الدكتور عبد العزيز بوالشعير، المدرسة العليا للأساتذة- قسنطينة/ الجزائر، مداخلته حول التكامل المعرفي عند الدكتور إسماعيل الفاروقي، كما قدمت الدكتورة حجيبة شيدخ، جامعة الحاج لخضر- باتنة/ الجزائر، مداخلتها حول جهود محمد المبارك في إصلاح التعليم الجامعي وفق فلسفة التكامل المعرفي، في حين تناول الدكتور أبو بكر محمد أحمد، المستشار التربوي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/ السودان، موضوع التكامل المعرفي وعلاقته بالإصلاح الفكري المنطلق من الجامعات، من خلال قراءة في إسهامات الدكتور عبد الحميد أبو سليمان وتجربته في إصلاح التعليم الجامعي.

وفي صبيحة اليوم الثاني استمع المؤتمرون إلى ثلاث مداخلات حول موضوع التكامل المعرفي في المجالات المعرفية، وذلك في الجلسة الرابعة التي ترأسها الدكتور السعيد مولاي، فتناول الدكتور عبد الحفيظ بورديم، من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مزالق التعليم الأدبي وتأثيره في الرؤية الكونية، وناقشت الأستاذة سعاد بربار، جامعة تلمسان/ الجزائر، التكامل المعرفي في تعليم الأدب الإنجليزي، وجاءت مداخلة الدكتور حربوش العمري، جامعة فرحات عباس- سطيف/ الجزائر، حول التكوين العلمي والضابط الديني في تدريس البيولوجيا.

وفي الجلسة الخامسة (أ)، وهي جلسة متوازية ترأسها الدكتور محمد طويل، واصل الباحثون مناقشة موضوع التكامل المعرفي في المجالات المعرفية؛ إذ استمع الحضور لأربع مداخلات قدمها على التوالي الدكتور رشيد ميموني، من جامعة الجزائر، حول الخطوات المنهجية لتقييم الإنتاج الفكري الغربي في العلوم الاجتماعية، والدكتور سعيدي محمد، جامعة أبو بكر بلقايد- تلمسان/ الجزائر، حول موضوع هوية الانتماء: مقاربة تكاملية في العلوم الاجتماعية في الجزائر، والدكتور لخضر بولطيف، جامعة المسيلة/ الجزائر، الذي عالج الأبعاد المعرفية والمنهجية لبرامج تدريس التاريخ، والدكتور

عبد الحليم مهورباشة، جامعة سطيف/ الجزائر، حول تطبيقات التكامل المعرفي في علم الاجتماع.

وحول الموضوع ذاته قُدّمت أربع مداخلات في الجلسة الخامسة المتوازية (ب)، التي ترأسها الدكتور محمد مرتاض، قدمها بالتوالي الدكتور علي الشايع، جامعة القصيم/ السعودية، بعنوان التأصيل الإسلامي للإدارة التربوية، والدكتور بن منصور عبد الله، جامعة أبو بكر بلقايد-تلمسان/ الجزائر، بعنوان المصفاة الأخلاقية في علم الاقتصاد، والدكتور عبد القادر عبيكشي، جامعة محمد الصديق بن يحي – جيجل/ الجزائر، الذي عالج فلسفة التكامل في مساقات العلوم السياسية، والدكتور دهليس عادل/ الجزائر، الذي قدم مداخلة بعنوان علم الاقتصاد نموذج للتكامل المعرفي.

أما موضوع التكامل المعرفي في المؤسسات الجامعية، فقد عولج في جلستين متوازيتين هما: الجلسة السادسة (أ) التي ترأسها الدكتور عبد القادر فوضيل؛ إذ قدم على التوالي الدكتور عمار طالبي، نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مداخلة حول تجربة التكامل المعرفي في جامعة الأمير عبد القادر، وقدّم الدكتور حسان عبد الله، جامعة المنصورة/ مصر، تقويماً لجهود التكامل المعرفي في إيران، وعرض الدكتور عبد الحكيم أبو اللوز، جامعة الحسن الثاني- الدار البيضاء/ المغرب، تجربة التكامل المعرفي في جامعة القرويين. أما في الجلسة السادسة (ب) التي ترأسها الدكتور ناصر الخوالدة، فقد استمع المؤتمر لتجارب ثلاث مؤسسات أخرى؛ إذ قدّم الدكتور محمد البشير عبد الهادي، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية/ السودان، مداخلة بعنوان التكامل المعرفي في جامعة القرآن الكريم في السودان، وقوَّم الدكتور كمال لدرع، من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة/ الجزائر، في مداخلته تجربة التكامل المعرفي في جامعة الأمير عبد القادر، أما الدكتور يوسف الكلاّم، دار الحديث الحسنية/ المغرب، فقد عالج التكامل المعرفي في دار الحديث الحسنية بالرباط.

وحول معيقات التكامل المعرفي، قدّمت مداخلتان في الجلسة السابعة (أ)، التي ترأسها الدكتور عبد الحليم قابة؛ إذ قدّم فيها الدكتور السعيد عواشرية، جامعة باتنة/

الجزائر، مداخلة بعنوان معيقات تجسيد التكامل المعرفي في التعليم الجامعي، والدكتور يوسف حنطابلي، جامعة البليدة سعد دحلب/ الجزائر، مداخلة بعنوان عوائق التكامل المعرفي في العلوم الاجتماعية. وفي الجلسة السابعة (ب) المتوازية التي ترأسها الدكتور عبد الجليل مرتاض استمع المؤتمر لمداخلتين حول موضوع الأستاذ والطالب الجامعي في نظام التكامل المعرفي، وفيها قدّم الدكتور الفقيه العيد، جامعة أبي بكر بلقايد– تلمسان/ الجزائر، مداخلة بعنوان التكامل المعرفي وشخصية الطالب الجامعي، وقدمت الدكتورة نجاة عبد الرحمن، اختصاصي بنك الأسئلة – وزارة التعليم العام/ السودان، مداخلة بعنوان تدريب الأستاذ الجامعي على التكامل المعرفي.

ثم اختتم المؤتمر أعماله في الجلسة التقويمة الختامية التي ترأسها الدكتور شعيب مقنونيف، وتضمنت تلاوة البيان الختامي والتوصيات وكلمة ممثل العلماء والباحثين المشاركين قدمها الأستاذ الدكتور ناصر الخوالدة وكلمات المؤسسات المنظمة للمؤتمر، ثم دعاء ووداع.

التوصيات:

تم تشكيل لجنة البيان الختامي والتوصيات من ممثل عن كل من المؤسسات الثلاث التي نظمت المؤتمر، إضافة إلى ممثل عن الباحثين المشاركين. وقد تابعت اللجنة فعاليات المؤتمر، وتسلمت مقترحات المشاركين وقامت بتحرير التوصيات الآتية:

١. يعرب المؤتمرون عن جزيل شكرهم وخالص عرفانهم للسيد والي ولاية تلمسان على رعايته لهذا المؤتمر، وتشجيعه المستمر والدائم لمثل هذه الملتقيات.

٢. تقديم رسالة شكر للمؤسسات العلمية المنظمة للمؤتمر، وهي: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجامعة أبو بكر بلقايد تلمسان وجمعية العلماء المسلمين الجزائرين، على اهتمامهم الأصيل بموضوع المؤتمر، وحسن التنظيم.

٣. يكلف المعهد العالمي للفكر الإسلامي بطبع أعمال المؤتمر في كتاب محكم ونشره، حتى يكون في متناول الباحثين المهتمين.

٤. تنظيم مؤتمر يُعالج موضوع "تأليف الكتاب المنهجي الجامعي من منظور التكامل المعرفي- نماذج تطبيقية"، وذلك في إطار تلمسان عاصمة للثقافة الإسلامية للعام ٢٠١١م.

٥. تنظيم ورش عمل وندوات ومشاريع بحث معمقة لدراسة وتقويم وضعية التكامل المعرفي وتقويمها في المجالات المعرفية المختلفة بالجامعات، وتوحيد التصور وآليات العمل في هذه الموضوعات.

٦. دعوة المؤسسات التعليمية الجامعية في العالم الإسلامي إلى تبني مشروع التكامل المعرفي، تحقيقاً لمقصدية النهوض الحضاري، ودعوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لتنسيق جهوده مع المؤسسات العلمية المهتمة بالتكامل المعرفي.

٧. تنظيم دورات تدريبية لأعضاء هيئات التدريس الجامعي في مجال التكامل المعرفي، قصد تحقيق استيعاب مفهومه وآليات تطبيقه، واعتماد معايير التكامل المعرفي في تطوير برامج تكوينية جامعية.

٨. تأليف كتاب مرجعي معمق، يهدف إلى ضبط مفهوم التكامل المعرفي ومنهجيته، يتم توزيعه على جامعات العالم الإسلامي للإفادة منه.

٩. دعوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى إنشاء مخبر بحثي حول التكامل المعرفي بجامعة أبو بكر بلقايد بتلمسان.

مؤتمر: أدب الطفولة

القاهرة: ٩-١٠ ربيع الأول ١٤٣١هـ/ ٢٣-٢٤ فبراير ٢٠١٠م

خالد عبد المنعم*

نظم مركز الدراسات المعرفية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع كلية دار العلوم- جامعة القاهرة مؤتمراً بعنوان "أدب الطفولة" في الفترة من ٢٣-٢٤ فبراير ٢٠١٠م بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة تحت رعاية أ.د. حسام كامل- رئيس جامعة القاهرة وأ.د. عبد الحميد أبو سليمان- رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلاميوهدف المؤتمر إلى إبراز ملامح الاهتمام بثقافة الطفل وصقل شخصيته عن طريق الأدب واللغة، وتوظيف الكتابة الموجهة إلى الطفل وترشيدها.

وبدأت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية بدأها أ. د. أحمد درويش مقرر عام المؤتمر ومدير مركز التدريب اللغوي- جامعة القاهرة، وتحدث عن أهمية تعليم اللغة العربية للنشء الصغير، وبين اهتمام تراثنا الإسلامي بذلك، مؤكداً أن أفضل ما عرف واشتهر به الأدب العربي والإسلامي على مستوى العالم هو ما جاء على لسان الأطفال والحيوان، وبيّن أهمية تعليم الأطفال من الآداب والأناشيد الإسلامية ما يساعدهم على تقوية المفردات اللغوية لديهم، ودعا إلى تخفيف المناهج، والتخفف من صعوبة القواعد، حتى تساهم في تعليم أطفالنا لغة القرآن.

ثم كانت كلمة أ.د. عبد الحميد الذي أكد على أنَّ المعنِيَّ بالتغيير بالدرجة الأولى في هذه الأمة هم الوالدان بوصفهما المحضن الأول للطفولة، وبناء عليه يجب على كل مؤسسات المجتمع مساعدتهم في عملية التغيير، من خلال توفير برامج تدريب والتأهيل لتمكين الوالدين من القيام بهذه المهمة النبيلة. ودعا إلى أهمية العودة إلى القرآن الكريم،

* المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية في القاهرة: epistemeg@yahoo.com

واستنباط كل القيم الفاعلة في عمليات التصحيح والتغيير وتربية الأطفال، وأن يكون تأهيل الأطفال وتربيتهم من خلال القناعة والتوجيه وليس القهر والعنف.

وأكّد أ.د. محمد صالح توفيق عميد الكلية على أهمية المؤتمر، لما للأطفال من أهمية في بناء مستقبل الأمة. وقد حذر في كلمته من آثار العولمة على لغتنا العربية، وعلى أدب الأطفال، وهو الأدب الذي يسهم في تكوين وجدانهم وتكوين قيمهم، وتمنَّى أن يسهم المؤتمر في استخراج الكنوز من تراثنا الإسلامي الأدبي، حتى نستطيع أن نوثق لأطفالنا الطريق من خلال معالم ثابتة يهتدون إليها.

وناقش المؤتمر المحاور الآتية: الإسلام والطفل، أدب الوصايا، نشأة الكتابة إلى الأطفال، الكتابة للأطفال، دراسات مقارنة مع أدب الطفل العالمي، الطفل والأدب والدراما، الطفل والتقنيات الحديثة، الطفل واللغة. وقد تم تغطية هذه المحاور من خلال إحدى وعشرين ورقة وحلقة نقاشية.وبدأت الجلسات بمحاضرة افتتاحية للأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، جاء فيها أن ما نلاحظه في الأمة هو ضعف الهوية والتقليد الأعمى للغير، والانبهار بمظاهر حياته وحضارته، وهو ما سبب ضعف أداء الأمة التربوي والمعرفي، والمؤسسات التي تقوم على هذه المهام.ودعا إلى أهمية تركيز المفكرين والتربويين على الإنتاج الفكري المرشد للأسرة والوالدين في تربية أولادهم، وترشيد مفاهيم الآباء التربوية، وإلى الاهتمام بأدبيات الوالدية التربوية التي تزود الآباء بالمعارف والمفاهيم والوسائل، وكذلك الأدبيات التي توفر للمعلمين المفاهيم التربوية والمهارات المعرفية والمهنية والرعاية المهنية والمعيشية للمعلم، فكلها ضرورات لإنجاح مشروع التقدم والمساهمة الحضارية لأي أمة من الأمم. وفي نهاية كلمته حدد عدداً من التوصيات التي تسهم في تطوير إمكانات الأسرة والمدرسة والأدبيات الموجهة إليهم وإلى الطفل وأهمها: الترجمة وإغناء اللغة والثقافة العربية شرط للإسهام الحضاري والإبداع، وتيسير النحو والإملاء العربي للطفل، وتشجيع الأدبيات الراقية والتربوية للطفل، والعناية بالقنوات التربوية للأطفال والآباء، والعناية بمقرر التربية الدينية القائمة على الحب والإقتناع لا الترهيب والإملاء.

تناولت د. أسماء عبد الرحمن، أستاذ مساعد بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية، الكشف عن مدى فعالية استخدام نموذج التعلم بالطريقة التكاملية المثلى، في اكتساب تلاميذ الصف الثالث الإعدادي بعض المفاهيم اللغوية وتطبيقها في المستويات المعرفية.

وعرض د. عماد شوقي ملقي، مدرس تكنولوجيا التعليم كلية التربية– جامعة جنوب الوادي، أثر تعليم التفكير باللعب في تعلم الأطفال للمفاهيم والمعلومات والاحتفاظ بها، وكشفت الدراسة عن أثر دالّ إحصائياً لطريقة التعلم باللعب الالكتروني في تنمية مهارات التفكير عند الأطفال.

ورصد د. محمود إبراهيم الضبع، كلية التربية جامعة قناة السويس، أنواع الوسائط والتقنيات وعلاقتها بالكتابة للأطفال، وذلك في بحث بعنوان "أدب الطفل والتقنيات الحديثة" وتوقف البحث أمام الفنون المعاصرة، وعلاقتها بأدب الأطفال، وبخاصة فنون الأداء السمعية، التي تقدم بالإذاعة، وكذلك المرئية عبر التليفزيون، وحاول الباحث تقديم رؤية مستقبلية حول الكتابة للطفل وعلاقتها بالتطور التقني.

وتوصلت دراسة الدكتورة أميرة بنت زبير رفاعي "أسماء البنين والبنات في المملكة العربية السعودية: مدينة مكة نموذجاً، إلى بعض الظواهر الصرفيةفي دراسة الأسماء: قصر الممدود، ومد الممدود، ودخول أل التعريف على بعض الأسماء، وكثرة أن تكون النسبة في الاسم الآخر في النسب إلى اسم القبيلة أو المكان الذي ينتمي إليه المنسوب، أو المهنة التي يمتهنها جد العائلة.

تناولت د. إيناس محمد عبد العزيز، مدرس اللغات الشرقية– جامعة القاهرة، في "إسهامات نسيم شمال في أدب الأطفال" وهو شاعر إيراني من شعراء العصر الحديث، اعتمد في نظم الحكايات للأطفال على الكلمات البسيطة اليومية، وكذلك حكايات ذات مضامين أخلاقية، رغبة منه في تبسيط المعلومات التاريخية، ليتعرف الأطفال على تاريخهم.

وأكد د. إبراهيم الدسوقي عبد العزيز في بحثه عن "الأبناء في الأمثال العامية المصرية" أن الأمثال العامية مرآة فلسفة الشعوب، ووعاء خبرتها ونظرتها إلى الحياة،

وتوصّل إلى أن الأمثال زخرت برصيد وافر يتحدث عن دور الأسرة في تنشئة الأولاد، وإلى ضرورة حسن التربية للأبناء.

وخلصت د. عزة محمد أبو النجا، مدرس بكلية البنات– جامعة عين شمس، في بحثها "الحكم المستقاة من حكايات الحيوان" إلى أن هذه الحكم يمكنها أن تعود بأعظم الفائدة على الأطفال خصوصاً في المرحلة المتأخرة ٨–١٣ عاماً؛ إذ يتعلمون من خلال المواقف والأحداث خبرة الآخرين، ويشعرون بالأمان في كنف من يحكيها لهم، ويتعلمون اللغة السليمة والتراكيب القوية.

وفي بحث بعنوان "الحكم والوصايا العربية والمشرقية في الآداب الأوروبية" للدكتور محمد محمد عليوة، المدرس في كلية دار العلوم– جامعة القاهرة، تتبع بعض النماذج الأدبية التي تنتمي إلى أدب الحكمة والوصايا، التي انتقلت من البيئة العربية إلى الغربية خلال فترة الوجود الإسلامي في إسبانيا، وتتبع أيضاً كيف أثرت تلك الأدبيات على الإبداع الأدبي والحياة الاجتماعية والمؤسسات التعليمية. وألقى كذلك الضوء على الغايات التعليمية والأخلاقية والترويحية التي استهدفها الأوربيون من وراء احتضان تلك النماذج الأدبية الوافدة وترويجها.

وتناول د. منير فوزي، رئيس قسم البلاغة والنقد في كلية دار العلوم– جامعة المنيا، "السرد العجائبي وأثره في بناء الفن القصصي عند الأطفال: سرديات عبد الله الكبير نموذجاً" بوصف ذلك السرد واحداً من طرق السرد القصصي القادر على التحليق بخيال الأطفال إلى آفاق بعيدة، وعلى خلق إثارة ومتعة نابعين من ملامسة عوالم مختلفة الأجواء، مليئة بالغريب والعجيب، ويعني البحث بتتبع أثر السرد العجائبي في أدب الأطفال، من خلال الوقوف على خمسة سرديات للكاتب المشار إليه في عنوان البحث.

وأكّد د. عبد الرحمن حسن الشناوي، أستاذ مساعد كلية دار العلوم– جامعة القاهرة، في بحث بعنوان "الشعر المصري المعاصر الموجه إلى الأطفال" على أن شعراء مصر المعاصرين حاولوا أن يبثوا في قصائدهم الموجهة للأطفال الطموح والخيال، وأن

يمزجوا العمل بالعلم والأخلاق والقيم والعادات السليمة، وتأكيد الشعور الوطني، وكذلك علاقة الطفل بالبيئة، وتناولوا كذلك الموضوعات الدينية والاجتماعية والقصص الممتعة المملوءة بالقيم.

وفي بحث بعنوان "الطفل في الأدب الحديث: نماذج من شوقي شعراً– السيد القماحي نثراً" للدكتورة وجيهة محمد المكاوي، المدرس في كلية الدراسات الإسلامية بنات المنصورة– جامعة الأزهر، أكّدت أن الشاعر أحمد شوقي هو ممن أرسى دعامة الشعر الطفولي، فكتب للطفل موجهاً إياه ومرشداً له. ونوهت بالسيد القماحي بوصفه أديباً معاصراً غطّى إنتاجه مجالات عدة؛ إذ له إبداع في تفسير سورة الفاتحة للأطفال، وفي مجال التراث العربي والشعبي والبيئي.

أما د. عادل عوض، أستاذ النقد الأدبي الحديث المساعد بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة، فقد تناول "الطفل في روايات نجيب محفوظ" من خلال عدد من رواياته، وأكّد على أن الطفل حظي باهتمام كبير عند نجيب محفوظ، وقد تعددت دلالاته وأنماطه، فنرى الطفل الحقيقي الواقعي، والطفل الرمزي، والطفل الراوي.

وفي بحث بعنوان "القصص المترجمة والتشكيل الثقافي للطفل الإيراني" أكّد د. يوسف عبد الفتاح على أن الإيرانيين لا يترجمون إلا ما له صبغة إنسانية، أو ما يقوي الانتماء الوطني، أو ما يوسع الإطار المعرفي للطفل، ويربطه بمستحدثات العلم، والتطبيقات التكنولوجية، وينمي خياله العلمي، ومن أجل ذلك أوجدوا وزارة الإرشاد الإسلامي.

وأما الأستاذة لطيفة عايض عبد الله، المحاضر في جامعة الطائف، ففي بحثها بعنوان "المواقع الالكترونية للأطفال: وصف، تقييم، مقترحات" استعرضت أهم المواقع الالكترونية الخاصة بالطفل العربي، والفرق بينها وبين المواقع الإلكترونية التي تخص الكبار، وبيان مدى مناسبة هذه المواقع للطفل من حيث الإنشاء والتصميم.

وتناولت د. بسمة محمد بيومي، المدرس في كلية البنات– جامعة عين شمس، في بحث بعنوان "إمتاع الطفل بتعلم المهارات اللغوية: دراسة في أعمال عبد التواب

يوسف" تحليل محتوى مجموعة قصصية للكاتب هي: (علامات الترقيم، وقصص لغوية، والحروف الضاحكة، وحكايات نحوية)، للوقوف على أهدافها، ومدى نجاحها في إمتاع الطفل، مع نقل المعلومة اللغوية إليه في يسر وسهولة.

وفي بحث بعنوان "بلاغة القرآن في وصايا لقمان لابنه" للدكتور إبراهيم محمد عبد الرحمن، مدرس البلاغة والنقد– جامعة القناة، استعرض القيم الإيمانية والروحية والاجتماعية في وصايا لقمان لابنه، وبيان أثر هذه القيم في التنشئة المثلى للأطفال، وكذلك بيان بلاغة القرآن في الوصايا من حيث: مناسبة الألفاظ للسياق، وطريقة بناء الأسلوب، وجماليات الأداء الإبداعي في نسق الآيات.

وحاول د. عرفة عبد المقصود عامر، أستاذ مساعد في كلية دار العلوم– جامعة القاهرة، في بحث بعنوان "تشكيل لغة الطفل بين الواقع والطموح" معرفة الأسس التي تشكل لغة الطفل بين الواقع الموجود بالفعل، والطموح الذي يجب أن نرقى جميعاً للنهوض بالمجتمع، الذي يكون الطفل ثمرة من ثماره. وكذلك كيف يؤهل الطفل لغوياً كي يكون عنصراً فاعلاً في مجتمعه وبيئته.

وفي بحث بعنوان "جوامع الكلم في وصية الرسول صلّى الله عليه وسلّم لابن عباس" للدكتور يحيى بن أحمد، عميد الكلية الجامعية– جامعة أم القرى، استعرض حديث الرسول صلّى الله عليه وسلّم لابن عباس الذي يبدأ بقولة صلّى الله عليه وسلّم: "ألا أعلمك كلمات ينفعك الله بهن؛" لبيان القيم الإيمانية والروحية والاجتماعية في وصية الرسول صلّى الله عليه وسلّم ، وبيان الأساليب اللغوية والفنية التي صاغ فيها الرسول صلّى الله عليه وسلّم وصيته، وكذلك إبراز الجوانب الجمالية في الوصية.

وحاول د. محمد عبد السلام كامل، أستاذ الدراسات الإسلامية في كلية البنات– جامعة عين شمس، من خلال بحثه "حقوق الطفل في النصوص الشرعية: دراسة تأصيلية" أن يقدم نظرية متكاملة لعناية القرآن الكريم والسنة النبوية بحقوق الطفل، وإبراز الجوانب التطبيقية للرسول صلّى الله عليه وسلّم في عنايته بحقوق الطفل، وكذلك دراسة النصوص الشرعية التي تعنى بحقوق الطفل؛ دراسة فقهية تأصيلية مستوعبة.

وجاء بحث "دور أفلام الكارتون في تشكيل ثقافة الطفل العربي" للدكتورة نعيمة سالم، عميد كلية الآداب في جامعة ٦ أبريل– ليبيا، ليؤكّد على أن الأطفال من خلال تعرضهم بشكل كثيف لأفلام الكارتون، يكسبون سلوكيات من خلال أمثلة يحتذى بها من أبطال الكارتون، مما ينشأ عنه نوع من أنواع التعلم، مما يؤثر في مفهوم الأطفال في أمور الحياة وقيمتها.

وأكد د. محمد على المرصفي، أستاذ أصول التربية في جامعة طنطا، في بحث بعنوان "دور الدراما التليفزيونية في ترسيخ بعض القيم للطفل المسلم" على أن انزواء دور الأسرة أدى إلى أن يصبح الطفل رهين أفلام الكارتون الموجهة عالمياً، مع ضعف الإعلام المحلي، ودعا إلى أهمية التوعية الإعلامية للأسرة والطفل، والتركيز على برامج التمرينات الرياضية، والتربية الصحية، وبرامج إظهار مواهب الطفل، والاستثمار الأمثل لخيالهم.

وحاوت دراسة بعنوان "لغة الطفل في القصة القصيرة" للدكتور أيمن إبراهيم طاجن، من المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الإجابة على عدد من الأسئلة أهمها: ما مدى ملاءمة لغة الطفل لمضمون القصة، وما تأثير البيئة في لغة الطفل، وهل تدخُّل الكاتب في تقنيته هذه من اللغة أم لا؟

وجاءت ورقة د. خالد فهمي، كلية الآداب– جامعة المنوفية، بعنوان "معاجم الأطفال العربية المعاصرة وخصائصها الوظيفية"؛ إذ قدّم دراسة عن المعاجم المعاصرة من خلال فحص معاجم الأطفال بأنواعها، ومفهومها، وعلاقتها بخصائص المرحلة العمرية؛ لأن معاجم الأطفال وسيلة من وسائل كثيرة لتحقيق التنمية اللغوية.

وقدّمت د. مديحة السايح، المدرس المساعد في كلية دار العلوم– جامعة القاهرة، في بحثاً بعنوان "ما يصح أن يُسمى به من القرآن الكريم، معجم مقترح"، وحاولت فيه وضع معجم إعلامي مستقى من القرآن الكريم للتسمية؛ لتلبية حاجة اجتماعية لمجتمعاتنا الإسلامية والعربية.

وانتهت فعاليات المؤتمر بعدد من التوصيات منها:

١. لفت أنظار المسؤولين عن التعليم إلى وجود بعض أوجه القصور في طرق التدريس، التي ما زالت تستخدم في تدريس اللغة العربية، مما أدى إلى ضعف مستوى التلاميذ في اكتساب اللغة الصحيحة الفصيحة.

٢. لفت النظر إلى أهمية دور الوالدين في تربية الطفل، وانتقاء الأدبيات المناسبة لأولادهم في أعمارهم المختلفة، وإيجاد أدلة للوالدين للمساعدة على القيام بأدوارهم التربوية.

٣. الإفادة من تجارب الأمم الأخرى فيما يقدم للأطفال، من أعمال ذات مضامين أخلاقية، وجعلها متاحة للاطلاع، حتى تحقق الفائدة المطلوبة منها.

٤. تقويم أدب الطفل المترجم، بحيث لا يترجم إلا ما له صبغة إنسانية، وما يقوّي الانتماء الوطني، وما يوسع الإطار المعرفي للطفل، ويربطه بمستحدثات العلم، والتطبيقات التكنولوجية، وينمي خياله العلمي.

٥. تشجيع الإبداع في مجال الخيال العلمي الموجّه للأطفال، وإشاعة التأليف فيه.

٦. عدم الاقتصار على جوانب الترفيه والتسلية لمواقع الإنترنت، والسعي إلى ربط كل مجالات حياة الطفل بالإنترنت، كالمجال المدرسي، والصداقات، والهوايات، والوسائل الترفيهية، وإمكانات البحث والمساعدة في القيام بالواجبات المدرسية؛ مما يغني حياة الأطفال، وينمي لديهم القدرات الإبداعية.

٧. دعوة وزارة التربية ليكون لها موقع خاص بالطفل، من مهامّه متابعة المواقع الخاصة بالطفل، وتقويمها، والتحذير من المواقع الخطيرة على الطفل.

تقرير ندوة "الوعي الحضاري: فاعلية وتمكين وشهود"

الشارقة: ١ جمادى الآخرة ١٤٣١هـ/ ١٥مايو– أيار ٢٠١٠م

صالح محمد زكي اللهيبي*

نظم مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية/ لشارقة ندوته الدولية الثالثة، التي جاءت تحت عنوان "الوعي الحضاري: فاعلية وتمكين وشهود"، وذلك تحت رعاية وحضور الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمي عضو المجلس الأعلى، حاكم الشارقة.

وقامت الندوة على سبعة محاور استهدفت جوانب متعددة من موضوع الوعي الحضاري وسبل تحقيقه، بصورة تمكن الأمة من النهوض الحضاري المنشود، وفق سليم العقيدة وقويم المنهج مع الأخذ بمستلزمات العصر.

وقد تناول المحور الأول موضوع: "الوعي الحضاري وإشكالات المصطلح والمفهوم"، وقد حاضر فيه الدكتور الشاهد البوشيخي، مدير معهد الدراسات المصطلحية في المغرب، فأوضح مصطلح الوعي الحضاري، والدلالات والإشارات التي ينطوي عليها المفهوم، وكيف استوعبته الأمة، وكيف ترسخ في أفهام المربين؛ والآليات التي استعملت في غرسه في وعي الجيل الناهض ومدركاته، وكيف انعكست إشراقات المصطلح على واقعه، وتجاوزه للعقبات.

وقد تولى التعقيب والمداخلة على هذا المحور الأستاذ الدكتور عبد العزيز صافي الجيل أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة عجمان بدولة الإمارات العربية المتحدة.

---

* رئيس قسم البحوث والدراسات في مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات في إمارة الشارقة.
البريد الإلكتروني salehmzm@yahoo.com

وجاء المحور الثاني تحت عنوان "فقه التحضر: مدخل تأصيلي للنهوض المجتمعي" وقد حاضر فيه الأستاذ الدكتور نصر محمد عارف رئيس قسم الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة زايد بدولة الإمارات العربية المتحدة؛ إذ أوضح أن للتحضر فقهاً ينبغي إدراكه وتعلمه، وجعله مستساغاً من عموم المجتمع، معروفاً لدى القاصي والداني؛ كي يحمله المجتمع رسالةً، ويعيشه قضيةً، ويمسي هاجساً لا يفارق مخيلة الفرد والمجموع. وأن بلوغ الوعي الحضاري يستلزم إحاطة شاملة وموسوعية لا تقل أهمية عن إدراكنا وسعينا لفهم مقاصد الشريعة وفقهها، مع العلم بأن هذه المقاصد قادرة على إرشادنا إلى معاني التحضر والاستخلاف في الأرض، وتحديد المطلوب للتأصيل والتأسيس والتقعيد لنهضة مجتمعية منشودة.

وقد تولى التعقيب والمداخلة على المحور الدكتور محمد الخطيب أستاذ الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الإمارات العربية المتحدة.

أما المحور الثالث فكان بعنوان: "الحداثة الإسلامية في واقع التداول المعاصر" وحاضر فيه المفكر الإسلامي الدكتور الطبيب خالص جلبي؛ إذ أشار إلى معاني الحداثة لدى المفكرين والمنظرين من غربيين ومسلمين، وأشار إلى مناهج تعامل المسلمين مع مفهوم الحداثة والمعاصرة، والعثرات التي عاشتها الأمة في واقعها المعاصر.

وقد تولى التعقيب والمداخلة على المحور الدكتور عثمان جمعة ضميريه، أستاذ الفقه وأصوله بجامعة الشارقة.

وجاء المحور الرابع تحت عنوان: "نواميس التحضر الإسلامي: قراءة تراثية سننية"؛ إذ حاضر فيه الدكتور جاسم سلطان المحاضر والمدرب، ومؤلف سلسلة كتب مشروع النهضة، فأشار إلى أن للحضارة نواميس وقوانين من أخذ بها ارتقى واجتاز الصعاب الشاخصة في طريق الرقي الحضاري، ومن تخلف عنها وتنكبها ارتد حائراً لا يهتدي سبيلاً، ولا يعرف مخرجاً، وقد عَرفها الأولون من أسلافنا، فعاش المسلمون زهواً سيبقى صداه يتردد على مدى التاريخ، إذن فهناك سننية تاريخية لمن يريد النهوض

الحضاري، فالحضارة نتاج جملة متداخلات، ومنصة تسبقها عتبات، فلا بدّ للأمة من صحوة ثم يقظة ثم نهضة فحضارة.

وقد تولى التعقيب والمداخلة على المحور الأستاذ الدكتور محمد مؤنس، أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة الشارقة.

وتناول المحور الخامس موضوع: "معالجة التخلف الحضاري في مشاريع العمل الإسلامي المعاصر"، وحاضر فيه الدكتور عبد الله البريدي، الباحث في شؤون الإبداع والوعي الحضاري، فحاول من خلال بحثه تشخيص مواطن الضعف والخلل في المشاريع التوعوية المعاصرة، وإبراز مزاياها، وتقويم إنجازاتها، وما يمكن أن تؤول إليه، إضافة إلى بيان الحلول المثلى لترشيد العمل، وتنسيق المسار بشكل فاعل.

وتولى التعقيب والمداخلة على المحور الأستاذ الدكتور سلامة البلوي، رئيس قسم التاريخ والحضارة الإسلامية بجامعة الشارقة.

وتناول المحور السادس موضوع: "الوعي بالمستقبل ومنهجية البناء النهضوي"، وحاضر فيه فضيلة الدكتور مسفر بن علي القحطاني، أستاذ الفقه وأصوله بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن؛ إذ أشار إلى ضرورة تأسيس عمل واعٍ ومدرك لمتطلبات المرحلة، مُلمٍّ بوسائلها، عارفٍ بمنهجية البناء المستقبلي السليم لصياغة مستقبل الأمة وفق منهج قويم، وبرنامج واع سليم، همّه النهوض، وأدواته الشرعية والعلمية حاضرة ومتينة، فالمستقبل هو رهان النهضة ومجال الفعل، ومن غير التفكير فيه والاستعداد لاحتمالاته، فإن واقع الضعف والتخلف لن يتحول بغتةً إلى نهضة وتقدم.

وقد عقب على المحور الدكتور أحمد معاذ أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة.

أما المحور السابع فكان تحت عنوان: "المسألة الحضارية في مشروع مالك بن نبي"، وحاضر فيه الأستاذ الدكتور أسعد السحمراني، أستاذ العقائد والأديان بجامعة الأوزاعي في لبنان، فأشار إلى أن مالك بن نبي قد شغل نفسه، وصرف جهده متوخياً

تحرير أمته من المستعمر المحتل، وداعياً إلى مواجهة الغزو الفكري والقيمي والأخلاقي، فكانت كتابات مالك بن نبي ومحاضراته وكل أعماله تحمل عنواناً رئيساً هو: "مشكلات الحضارة"، فأدرك أن الحضارة تحتاج لحاضنة لا تجدها في غير الثقافة، والثقافة ترتبط بالإنسان، فلكل مجتمع ثقافته التي تعطي المواطن المنتمي إليها هويته.

وقد عقب على المحور الدكتور طارق عبد الله أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة زايد بدولة الإمارات العربية المتحدة.

وقد خلص المجتمعون في الندوة إلى جملة توصيات، كان منها:

١. تنفيذ دراسات معمقة لاستكشاف الإشكاليات المتعلقة بمفهوم "الفعالية الحضارية" للعمل الإسلامي، باستخدام المناهج العلمية والأدوات التحليلية الحديثة.

٢. تعميق فهم مجتمعاتنا بأن المسار الحضاري في نطاق الدورة التاريخية العربية والإسلامية يتسم بخصائص وعناصر ثقافية توجهه، تنطلق من نوعية الإيمان والقيم والأخلاق والذوق الجمالي، وهو يختلف عن المسار الحضاري في الدورة التاريخية الغربية، التي تنطلق من كمية المادة وأرقامها التي تجمعها.

٣. ترسيخ فكرة بأن المشروع الحضاري النهضوي أساسه أفكار واضحة تحدد المبادئ، وترسم المقاصد والغايات الملتزمة بثقافة الأمة، وخصائصها الشخصية، التي تميزها عن الآخرين، وتكون هذه الأفكار بتصرف الأشخاص الذين يوجهون مسار الأشياء، ويستثمرونها في صنع الحضارة وإنجازها.

٤. قيام المؤسسات المدنية بتعميق المفاهيم الحضارية وتأكيدها، بعيداً عن الشعارات، أو التمنيات فقط؛ فمقومات الحضارة الثلاثة هي: الإنسان صانع الحضارة، والتراب وهو الثروة والإمكانات المادية التي تتشكل منها إنجازات الحضارة، والوقت الذي يستثمر بشكل سليم ويوظف في العمل والحركة دون هدر.

٥. ضبط المصطلحات التي يمكن اعتمادها على مستوى الأمة الإسلامية، سواء أكان المصطلح من لغة القرآن والسنة، أم كان مستحدثاً في العلوم والفنون والصناعات

عبر التاريخ، أم وافداً من الخارج، الذي لا بدّ له من الانسجام مع رؤية الأمة وخصوصيتها.

٦. الانطلاق في خطاب الإصلاح من المصطلح القرآني ما أمكن؛ لمرجعيته الربانية وأثره النفسي، وسهولة تقبُّل الأمة له.

٧. العمل الجماعي بين المصلحين، أكانوا منظرين أم بناة ميدانيين، على تخريج الجيل القرآني الراسخ، الذي هو المؤهل لإخراج الأمة والناس من الظلمات إلى النور.

٨. تطوير الخطاب النهضوي البلاغي ليكون حاضراً في المؤسسات التعليمية، وقريباً لشرائح المجتمع المتنوعة في المؤسسات الإسلامية.

٩. تبني مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية وضع قاعدة بيانات للخبراء والمتخصصين في مجالات النهضة والبناء الحضاري، وتقديمها للباحثين والمهتمين بهذا المجال.

٦٧
السنة السابعة عشرة
ربيع ٢٠١٠ م / ١٤٣١ هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ في المشروع الحضاري الإسلامي
◆ الحديث والمستشرقون جولة نقديّة في المواقف والنظريات
◆ نظرية الفعل التواصلي وحدودها
◆ التثاقف من مسلوبية الاحتواء إلى معقولية التعارف
◆ السياسة الثقافية بين نظرية المفهوم والفعل المؤسساتي
◆ ما الذي تغيّر في المسألة اليهودية؟

◆ كتب:
الخطاب الفلسفي التربوي من منظور سوسيولوجية نقدية

◆ ندوة:
الأمة الإسلامية بين المذهبية والطائفية

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قبل بعثته (إرهاصات نبوية)**، خالد عبد القادر، دمشق: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ٢٠١٠م، ٢٨٠ صفحة.

يعرض الكتاب الدلائل التي تثبت نبوّة محمد عليه الصلاة والسلام، التي ظهرت قبل ميلاده، وبعده، إلى حين بعثته فقط، وهذا ما أسماه المؤلف (بالإرهاصات). قدم فيه خالد عبد القادر، خلاصة تجربته في تدريس مادة السيرة النبوية، لمدة تزيد على سبع سنوات، في المعاهد، والمساجد، وحلقات العلم، والخطب. وتضمن كتابه تعريفاً لـ "الإرهاص" لغة وإصطلاحاً، وقد صنّف هذه الإرهاصات في ثلاثة هي: التي وقعت من بداية خلق آدم إلى قُبيل ولادته عليه السلام، ثم التي حدثت عند ولاته، وأخيراً، تلك التي تّمت من بعد ذلك إلى حين بعثته وتَنَزُّلِ جبريل عليه. وقد أورد الباحث نماذج واضحة من التوراة والإنجيل، التي بَشَّرت بنبوة هذا النبي الموعود عليه الصلاة والسلام. ثم تناول الباحث نماذج، من مظاهر الغلو في رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أوضح بالدليل الشرعي، كيف تكون محبتنا له من دون إفراط ولا تفريط.

٢. **حقائق وشبهات حول السنة النبوية**، محمد عمارة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ٢٠١٠م، ٢٠٨ صفحة.

يتناول الدكتور محمد عمارة في كتابه الجديد، الدور الذي قامت به السُّنة النبويّة، بوصفها المصدر الثاني للتشريع، على مر تاريخ الفكر الإسلامي، وما حظيت به من جهود في مجال المناهج والتطبيقات، في توثيق النصوص، والمأثورات، والمرويات، وفي الوقت ذاته، ما ألصقت بها من تُهم وشُبهات. ثم عرض جهود العلماء المسلمين، قديمًا وحديثًا، في الدفاع عنها. وقد قَسّم عمارة كتابه إلى قسمين: تناول في القسم الأول، السماحة قبل الإسلام، الذي عده بداية تاريخ السماحة، والتطبيق الإسلامي لها، مع

اليهود والنصارى، وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، خاتماً بنظرة في حقوق الإنسان. وفي القسم الثاني، يقدم عمارة، الوثائق النبوية ونصوصها، سواء المعاهدات، أو الخطب، أو الكلمات والمراسلات، ثم يستعرض بنود "البيان العالمي حول حقوق الإنسان في الإسلام"، ومواد "إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام".

٣. **منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها**، سالمة محمود محمد عبد القادر، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م، ٢٥٦ صفحة.

كتاب في الدراسات التاريخية، يتناول منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، وتفسيرها، والتعليق عليها، وتضمن الكتاب ثلاثة فصول أساسية، وخاتمة، وثبت مصادر. تناول الفصل الأول المعنون بـ: (حياة ابن خلدون ومنهجيته في تدوين التاريخ وفلسفة العمران)، الجانب الفلسفي للدراسة، وتخصص الفصل الثاني: (تدوين السيرة النبوية عند ابن خلدون)، في الجانب التاريخي لموضوع السيرة، في حين تحدث الفصل الثالث عن الجانب الحضاري وعُنون بـ: (التفسير الحضاري لأحداث السيرة النبوية عند ابن خلدون). وتوصلت الباحثة، إلى مدى إفادة ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، ممن سبقه من كتّاب السيرة الأوائل، أو من سبقه من المؤرخين، الذين دوّنوا السيرة النبوية، من خلال إجراء مقارنة بين هيكلية السيرة النبوية، عند ثلاثة من رواد كتّاب السيرة؛ وهم ابن إسحاق، والواقدي، وابن سعد. إلى جانب ذلك، وجدت الباحثة، مجموعة من المآخذ على منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، وأسلوب كتابته ولغته وطريقة عرضه للموضوع.

٤. **تطبيقات تربوية معاصرة في السنة النبوية**، علي بن إبراهيم بن سعود عجين، عمان: مركز ديبونو للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م، ١٣٤ صفحة.

يعرض الدكتور علي عجين، أستاذ الحديث الشريف، في كتابه ثلاثة موضوعات رئيسة هي: رعاية الموهوبين في السنة النبوية –ابن عباس نموذجاً، وعناية النبي عليه الصلاة والسلام بالطفولة المبكرة– على ضوء حديث يا أبا عمير ما فعل النغير، وشرح الحديث النبوي، بواسطة برنامج مهارات التفكير CoRT. وقد توصل المؤلف إلى عدد

من النتائج والتوصيات أهمها: أن برنامج مهارات التفكير؛ برنامج علمي عملي، يمكن تطبيقه في ميادين المعرفة العلمية المختلفة، ومنها شرح الحديث النبوي الشريف. ودعا عجين، إلى التجديد في شرح الحديث النبوي، بأسلوب عصري، وذلك بالاستعانة بالأساليب التربوية الحديثة، وجهود الأئمة شرّاح الحديث، كما دعا طلاب العلم الشرعي، للإفادة من البرامج التربوية الغربية، بعد دراستها ونقدها وتوجيهها التوجيه التربوي المناسب.

٥. **شخصية رسول الله بين تصوير الوحي وتصوُّرات الدارسين**، سعيد المغناوي، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٨م، جزأين، ١٣٤٩ صفحة.

الكتاب في الأصل، أطروحة دكتوراه دولة في الدراسات الإسلامية، من جامعة سيدي محمد بن عبد الله، في فاس. وهدفت إلى: تحديد ملامح الصورة الحقيقية للرسول الكريم، كما رسمها القرآن الكريم والسنة النبوية، وتصحيح الصورة عن نبينا، في نفوس كثير من الناس، وتقييم نماذج من الكتابات التي أُلِّفت عن الرسول، والكشف عن شبهات غير المسلمين حوله، ووضع إطار عام لبيبلوغرافيا شاملة، لما أُلّف عن الرسول قديماً وحديثاً. وقد بين الباحث، أن ما كتبه غير المسلمين عن الرسول عليه الصلاة والسلام، وخاصة اليهود والنصارى، يتضمن مواقف إيجابية وسلبية؛ إذ صدرت الإيجابية منها، عن فريقين: فريق أشاد بشخصية الرسول الكريم، وإن لم يؤمن به وبنبوّته، وبصدق رسالته، وفريق أشاد بشخصية الرسول بعد أن آمن به وبنبوته، وهؤلاء هم المنصفون حقاً. أما مواقفهم السلبية فقد صدرت عن فريقين: فريق بدار الإسلام (ذميون أو مستأمنون)، وفريق بغير دار الإسلام (محاربون أو معاهدون).

٦. **منهج ابن حزم الظاهري في الاحتجاج بالسنة**، إسماعيل رفعت فوزي، المنصورة: دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٩م، مجلد، ٧٧٨ صفحة.

يُعد ابن حزم حلقة مهمة، من حلقات توثيق الحديث، وتمييز صحيحه من ضعيفه. ويرى مؤلف الكتاب أن كثيراً من الدراسات التي تعرضت لابن حزم، قد انصبّت

جُلُّها على فقهه وأصوله الفقهية، بما يُبيِّن سمات المذهب الظاهري الذي اتبعه، ولكنها لم تتعرض للجانب الحديثي عنده؛ ومن هنا تأتي أهمية الكشف، عن معالجة ابن حزم وتوثيقه لأسانيد السنة النبوية ومتونها؛ ولا سيّما أنه خالف كثيراً من أئمة الحديث، في كثير من القواعد الحديثية، وفي أحكامهم على الأحاديث. قسّم المؤلف كتابه إلى ثلاثة أبواب؛ تناول في الأول منها، ترجمة ابن حزم، وفي الباب الثاني، منهج ابن حزم في توثيق أسانيد السُّنة، كغيره من المحدِّثين، أما الباب الثالث، فقد تناول فيه منهج ابن حزم في توثيق متون السنة، وبَيَّن أن ابن حزم اهتم بالمتون ونقدها.

٧. **الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام**، محمد عبد الرزاق أسود، دمشق: دار الكلم الطيب، ٢٠٠٨م، ٦٨٨ صفحة.

الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه، من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، ونوقشت في ٢٠٠٥م. أراد فيها الباحث، تحرّي الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي، التي نشأت بسبب الاحتكاك الحضاري بين المسلمين والغرب، وادعاء أصحاب كل اتجاه أن رؤيتهم هي السبيل لنهضة الأمة، بما جعل النهضة المنشودة بؤرة للاختلاف وميداناً للتصارع. وبالطبع، فقد طالت هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة السنة النبوية، فنجدها منذ قرن من الزمن، وإلى الآن، سبباً للاختلاف بين المسلمين، حين أرادوا أن يعيدوا التفكير بها، تحت ستار تطبيق النص، كما ورد عن النبي عليه السلام، أو التجديد، وحرية الفكر، وتعدد الآراء. وقد حصر الباحث الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية بأربعة هي: اتجاه جمهور علماء الحديث، والاتجاه السلفي، والاتجاه العقلي، والاتجاه المنحرف، وبيّن تاريخ، وسمات، وخصائص، ورموز، كل اتجاه بما يُميّزه عن غيره من الاتجاهات الأخرى.

٨. **الخطاب النبوي لغير البالغين**، سرور فرحان الشرمان، عمان: دار المأمون، ٢٠٠٩م، ١٧١ صفحة.

الكتاب في الأصل رسالة ماجستير، في الحديث الشريف، من جامعة آل البيت في المفرق/ الأردن، تناولت، الأحاديث المتعلقة بالخطاب النبوي، لمرحلتي ما قبل التمييز

(الطفولة المبكرة)، والتمييز (الطفولة المتأخرة)، لما لهاتين المرحلتين، من أهمية بالغة، في تحديد معالم الشخصية الإنسانية. وتوصل الباحث، إلى مجموعة من النتائج أهمها؛ التأكيد على ما يتصف به الحديث النبوي، من دقة وتخصص، يناسب جميع المراحل العمرية، وخصوصاً مرحلتي الطفولة المبكرة والمتأخرة، وأن الخطاب النبوي للأطفال، قادر على العطاء والإنتاج، في سبيل إخراج جيلٍ جديد، كما خرَّج جيل الصحابة الأول، ويدعو الباحث إلى مراجعة خطاب الطفولة اليوم، وتخليصه مما فيه من سلوكات تتناقض مع التربية النبوية، مقدماً النموذج العملي والنظري للمربين، يشمل جوانب الشخصية المتكاملة، العقلية، والانفعالية، والاجتماعية.

9. *The Prophet's Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'raj Tales*, Christiane J. Gruber (Editor), Frederick S. Colby (Editor), Indiana University Press (January 11, 2010), 440 pages.

عنوان الكتاب باللُّغة العربية: "**معراج النبي: لقاءات عبر– ثقافية مع حكايات المعراج الإسلامية**". تقدم "كريستيان غروبير"، أستاذة الأدب الإسلامي في جامعة "انديانا بلومنغتون"، و"فريدريك غلوبي"، أستاذ الدراسات الدينية في جامعة "أوريغون"، في كتابهما، وصفاً لقصة المعراج؛ ورحلة النبي محمد (عليه السلام) عبر السموات، ولقائه بالرسل والملائكة، وزيارته للجنة والنار، وهي من أكثر الحكايات شعبية في الأدب الإسلامي العربي، والفارسي، والتركي، وبقية العالم الإسلامي. وقد استُخدمت، وفق الكتاب، لأغراض منها: تعزيز وجهات نظر جماعات إسلامية محددة، أو تقديم وسائل لبناء القواعد السلوكية المعيارية، والممارسات الطقوسية لدى بعض المجتمعات المحلية، أو لتأكيد تفوّق الإسلام على الأديان الأخرى. ويَجمَعُ المؤلفان في كتابهما ست عشرة مقالة؛ أعدّها كُتّاب مختلفون لمناقشة قصة المعراج، وزِّعت على ثلاثة أجزاء حملت العناوين التالية: "تشكيل حكايات المعراج بوصفها نصوصاً تبشيرية"، وفيه خمس مقالات، و"تكييف حكايات المعراج في السياقات الباطنية والأدبية"، وفيه ست مقالات، والقسم الثالث بعنوان: "المعراج أداء وطقوس" وفيه أربع مقالات.

10. *Muhammad: Man and Prophet*, Adil Salahi, The Islamic Foundation; Revised edition (March 1, 2010), 854 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**محمد: رجل ونبي**". والمؤلف هو عادل صلاحي، أستاذ الدراسات الإسلامية، في مؤسسة ماركفيلد للدراسات العليا، في بريطانيا. ينطلق الكتاب من حقيقة أن حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام ما فتئت تلهم ملايين الناس حول العالم، بوصفها أحد أكثر التطورات الدينية والثقافية في تاريخ البشرية. كما يلاحظ أن الأحداث العالمية الحديثة، أدّت إلى إبراز الإسلام إلى الواجهة، ودعته إلى التواصل مع الثقافات المختلفة حول العالم، مما جعل فهم الإسلام ونبيِّه، بطريقة صحيحة، أمراً مهماً للفكر الإنساني المشترك، والسلام العالمي. ولهذا، يقدم المؤلف أكبر سيرة للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، نشرت باللغة الإنجليزية، إلى الآن. ويقدم تأريخاً لمراحل حياته وطريقة عيشه، وتحقيقاً معمقاً لأثره في انتشار الإسلام وتطوره، وتحليلاً دقيق للأحداث المصاحبه لسيرته، رابطاً إياها بحياة المسلمين اليوم. وينظر المؤلف إلى الإسلام نظرة تتجاوز المسلمين، واضعاً القراء غير المسلمين في الاعتبار؛ إذ سيعينهم الكتاب، في فهم الحب الكبير، الذي يُكِنُّهُ المسلمون لنبيهم محمد عليه الصلاة والسلام.

11. *The Cambridge Companion to Muhammad (Cambridge Companions to Religion)*, Jonathan E. Brockopp, Cambridge University Press (April 19, 2010), 344 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**دليل كامبردج إلى محمد**". الكتاب ضمن سلسلة دليل "كامبردج" إلى الدِّين، ويتضمن مجموعة من المقالات، أعدّها علماء مسلمون وغير مسلمين، برعوا في استكشاف حياة النبي محمد عليه الصلاة السلام وتراثه. وُزِّعَتْ الدراسة على ثلاثة أقسام، يرسم القسم الأول، سيرة النبي محمد، والبيئة التي ولد وعاش فيها، والوحي، وتنزيل القرآن، ودور النبي في المجتمعات المسلمة المبكرة. ويتضمن القسم الثاني، تقويماً للتراث الذي تركه محمد، بوصفه صانعاً للقانون،

وفيلسوفاً، وسياسياً. ويتناول القسم الثالث، الكيفيّة التي تم بها تذكُّر محمد والتـــذكير به، سواء من خلال السِّير الذاتية، والنثر، والشعر، ومؤخراً، الأفلام، والقصص الأدبية. وقد جاءت هذه المقالات بهدف إطلاع الطلاب، والمعلمين، والقراء، الذين لا يملكون معرفة مسبّقة بالموضوع، ليخرجوا من خلاله بتقدير أعمق للتقاليد الإسلامية، ومركزية دور النبي محمد، في إرساء هذه التقاليد، وماذا يعني أن تكون مسلماً اليوم.

12. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Fred M. Donner, Belknap Press of Harvard University Press (May 15, 2010), 304 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**محمد والذين آمنوا: في أصول الإسلام**". يقـــدم "فريد دونر"، أستاذ تاريخ الشرق الأدنى، في جامعة "شيكاغو"، نظرة غربية، يرى من خلالها؛ أن الحركة الإسلامية الأولى التي بدأها محمد عليه الصلاة الســـلام وبرئاســـته، تضمّنت عملياً اليهود والمسيحيين، بوصفهم جزءاً من المجتمع التوحيدي العام. وأنـــه، فقط، في وقت لاحق، وبعد وفاة محمد، بدأ الجيل الجديد من المسلمين، بوضع طقوس خاصة وممارسات مميزة للإسلام، مثل الحج والصلوات الخمس! وبالتأكيد فإن مقولـــة "دونر" هذه ستُفاجئ الكثير من المسلمين، ويرى أنه قدم حججاً مقنعة لما توصل إليه. ومن أجل ذلك حشد المؤلف نصوصاً وأدلّة ووثائق كثيرة، منها ضرب العملات مثلاً، واستجلب صُوراً نمطية قديمة، واستنتج أن المسلمين ليسوا معادين لليهود بطبيعتهم، و لم يتعمّدوا إزالة الكنائس. مؤكداً، كذلك، أن المسلمين الأوائل، ورغم كونهم "وحوشاً" في الحرب، قد أنشأوا نظاماً مدنياً راقياً ومتطوراً.

13. *The Biography of Muhammed: Nature and Authenticity (Routledge Studies in Classical Islam)*, Gregor Schoeler, Routledge; 1 edition (July 1, 2010), 208 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**سيرة محمد: الطبيعة والمصداقية**". المؤلف "جريجور شولر"، أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة بازل السويسرية. يهتم المؤلف بما

كُتب من سِيَرٍ قديمة عن النبي محمد عليه الصلاة والسلام، باللغة العربية، ترجع إلى قرنين بعد وفاته عليه السلام، ويرى أنه قد تم التعامل مع هذه السير، المُتفى بها عربياً، بطرقٍ مختلفة في الدراسات الغربية. فبعض الغربيين رفضها كلياً، عادّين إياها نتاج مجتمعاتٍ مسلمة تنظر إلى تاريخها بطريقة مثالية، في حين قبلها آخرون، على عِلاتها. وقام "شولر"، في كتابه، بالاطلاع على هذا الجدل وأعاد النظر في بعض الأحداث الرئيسية في حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام. ومن خلال تجميعه وإحضاره لعدد كبير من المواد ومقارنتها بشكل وثيق، قام "شولر" بتحليل نقل القرآن عن طريق الوحي، ووجد أنه من خلال الفهم الواضح، للتفاعل بين أنماط النقل المكتوبة والشفهية، في بدايات الإسلام، والغربلة الواضحة لنصوصها، فإنه يمكننا القول بوجود قاعة قوية لدراسة جيدة عن سيرة النبي محمد عليه الصلاة والسلام.

14. *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad*, Suzanne Pinckney Stetkevych, Indiana University Press (July 11, 2010), 336 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**البُردة: قصائد عربية في مدح النبي محمد**". مؤلفة الكتاب هي "سوزان بنكني"، أستاذة لغات الشرق الأدنى والثقافات، وأستاذة مساعدة في الأدب المقارن، في جامعة "إنديانا – بلومنتغتون". يتضمن الكتاب ترجمات أصلية، وتفسيرات لنصوصِ ثلاثٍ من أشهر المدائح النبوية، في التراث العربي الإسلامي، تَرجِعُ الأولى إلى حياة الرسول صلّى الله عليه وسلّم (القرن السابع الميلادي)، لكعب بن زهير، والثانية إلى العصر المملوكي في العصور الوسطى (أواخر القرن الثالث عشر)، للبوصيري، والثالثة إلى الحقبة الاستعمارية الحديثة (١٩١٠) لأحمد شوقي، وقد مثلت هذه القصائد، على مرِّ القرون، الحياة الشعرية والدينية في العالمين العربي والإسلامي. وتهدف هذه الدراسة؛ إلى إبراز أهمية هذه القطع الشعرية في الأدب، بطريقة تجعلها حاضرة ثقافياً، ومؤثرة شعرياً، للقراء المعاصرين المسلمين وغير المسلمين.

15. *The Leadership of Muhammad*, John Adair, Kogan Page, Ltd, August 28, 2010, 144 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**قيادة محمد**" مؤلف الكتاب هو "جون آدير"، الأستاذ الأول عالمياً في الدراسات القيادية، صاحب كرسي الأمم المتحدة للقيادة الاستراتيجية، اختارته الصين ليكون أستاذها الفخري الأول للقيادة، ويذكر أنه عمل مع البدو في الجيش العربي "الأردني" تحت القيادة البريطانية، له أكثر من خمسين مؤلفاً حول القيادة والتطوير الإداري، يقدم في كتابه الأخير هذا، عرضاً لحياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام ومهاراته القيادية، التي نسجها بالتوافق مع الجوانب الثقافية البدوية، والأمثال القديمة، بهدف تقديم رؤىً مميزة للزعماء والقادة الطموحين. كما يناقش مهارات وأخلاق قيادة القبائل، وسماتها الأساسية مثل؛ النزاهة، والسلطة الأخلاقية، والتواضع. ويتضمن الكتاب تفاصيل رائعة للثقافة البدوية، مع إلقاء الضوء على المهارات القيادية التي أظهرها النبي محمد عليه الصلاة والسلام في جوانب عديدة من حياته.

16. *Untold: A History of the Wives of Prophet Muhammad*, Tamam Kahn, Monkfish Book Publishing (September 1, 2010), 192 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**المسكوت عنه: تاريخ زوجات النبي محمد**". مؤلفة الكتاب هي تمام خان، شاعرة ومحررة ومتحدثة منتظمة في المنتدى الصوفي، دَرّست الصوفية والروحانيات الدولية لأكثر من ٢٥ سنة. يبسط الكتاب الحديث عن النساء الأكثر تأثيراً في فجر الإسلام، والتاريخ "غير المعروف" لزوجات النبي صلّى الله عليه وسلّم، اللواتي أدّين دوراً أساسياً في التاريخ المبكر للإسلام، بكل تنوعاتهن، فمنهن التاجرة الناجحة، وقائدة الجيوش، واثنتين من أسرى الحرب مع اليهود، ودبلوماسية قبطية مسيحية. ويعرضُ الكتاب جمال الروح الإنسانية في زوجات النبي، وكيف كُنَّ يتصفن بالصراحة والحكمة، ويقدمن المشورة، ويخدمن الفقراء، وينفذن معاهدات سلام مهمة.

17. *Daily Wisdom: Sayings of the Prophet Muhammad*, Abdur Raheem Kidwai, Kube Publishing Ltd (September 1, 2010), 400 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الحكمة اليومية: أحاديث النبي محمد**". يقدم عبدالرحيم كيدوي أستاذ الإنجليزية في جامعة أليغار (*Aligarh*) الإسلامية في الهند، عرضاً لمجموعة من تعاليم النبي محمد عليه الصلاة والسلام، التي تهم الإنسان في حياته اليومية، من خلال تقديمه لـ ٣٦٥ حديثاً، بحيث تغطي أيام السنة كاملة، ويستكشف القارئ كل يوم، ما تحتوية الأحاديث النبوية من الحكمة، ومكارم الأخلاق الإسلامية، المرتبطة بجوانب الحياة اليومية. يهدف الكتاب إلى عرض رؤية الإسلام للعالم، وأن يكون عوناً للقارئ (المسلم وغير المسلم) في البحث عن الذات، وتطويرها.

18. *Jesus and Muhammad: Parallel Tracks, Parallel Lives*, F. E. Peters, Oxford University Press, USA (October 14, 2010), 304 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**المسيح ومحمد: مسارات متماثلة، وحياة متماثلة**". يُعدُّ المسيح ومحمد (عليهما السلام) أكثر الأنبياء المعروفين في التاريخ، ولكلٍ منهما بليون أو أكثر من الأتباع حول العالم. يقدم "إف. إي. بيتر"، أستاذ فخري الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية والدين في جامعة نيويورك، في كتابه هذا تحليلاً واضحاً، لحياة السيد المسيح والنبي محمد بالتوازي، بما يُعدّ أول عمل مقارن عميق ومطبوع حتى الآن. يُظهِرُ الكتاب تشابهات مدهشة بين النَبِيّيْنِ ورِسالتيهما. فكلٌ منهما عمل واعظاً عاماً للناس، وواجها معارضة هددت حياتهما، وحياة أتباعهما، وترك كل منهما تعاليم ذات معاني عظيمة، تُرشد الناس إلى ضرورة الإيمان لاتّقاء الهلاك. وكلاهما رمزان للأمل من جهة، ولحكم الله الشديد من جهة أخرى، إنهما صانعا السلام والسيف، على حد تعبير المؤلف. ومع ذلك فثمة اختلافٌ أساسيٌ بينهما؛ فالمسلمون يُبجِّلون محمد بن عبد الله بوصفه نبياً بشرياً من مكة، بينما يعتقد

أتباع المسيح (اليهودي) أنه ابن الله، ويسجل القرآن وحياً نزل على محمد بوصفه نبياً لله، بينما يركز الإنجيل على المسيح والأحداث المتعلقة بحياته ومماته.

19. *The Book of Muhammad*, Mehru Jaffer, Penguin Global (June 30, 2010), 156 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**كتاب محمد**". المؤلفة صحفية وكاتبة أمريكية من أصل هندي، والكتاب رواية قصة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، ورحلته الأولى، ومعاناته في إيصال رسالة الإسلام إلى أهل مكة، وهجرته إلى المدينة، وتأسيسه نموذجاً لدولة الإسلام هناك، ومن ثم عودته منتصراً إلى مكة. وما لهذه الأحداث المفصلية من خلفيات اجتماعية وبيئية. وهدفت المؤلفة، إلى تقديم فهم أفضل لتعاليم الإسلام، من خلال روايته لسيرة حياة أكثر الشخصيات عظمة على الأرض، لعلّ تعاليمه، وميزتها الروحية تكون في متناول الجميع.

20. *The Truth about Muhammad: Founder of the Worlds Most Intolerant Religi*on, Robert Spencer, Regnery Press (July 17, 2007), 224 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "الحقيقة عن محمد: مُؤَسِس أكثر ديانات العالم تعصباً". يزعم المؤلف "روبرت سبنسر"، صاحب أفضل مبيعات الكتب في صحيفة "النيويورك تايمز"، أنه يقدم عرضاً لسيرة النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)، بجرأة واستعداد لمواجهة ما سماه "الحقائق الصعبة"، التي أثّرَت في عالمنا إلى اليوم. ويعرض بعض النواحي الإشكالية عند غير المسلمين، التي يعدّها المسلمون ذريعة لارتكاب أعمال العنف، وهي أعمال لا تتناسب مع حقوق الإنسان الغربية، وكرامة الإنسان عموماً، حسب تعبيره. يتألف الكتاب من عشرة فصول تحمل العناوين الآتية: لماذا سيرة محمد ذات صلة بنا اليوم؟، في البحث عن محمد التاريخي، محمد أصبح نبياً، الوحي المحمدي ومصادره، النذير في مواجهة العقاب الفظيع، محمد أصبح أميراً

للحرب، الحرب خدعة، قَذفُ الرُّعب في قلوبهم، النصر من خلال الإرهاب، تراث محمد. ويرى المؤلف أن ما يعرضه في هذا الكتاب يسوغ الحرب على الإرهاب الإسلامي، وإحلال الديمقراطية في العراق وأفغانستان، وقوانين الهجرة لحماية الولايات المتحدة من الإرهاب.

21. *About Muhammad: The Other Western Perspective on the Prophet of Islam*, Abdelwahab El-Effendi (Editor), Legacy Publishing (August 2010), 112 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**عن محمد: النظرة الغربية الأخرى عن نبي الإسلام**". للدكتور عبد الوهاب الأفندي، زميل باحث أول في مركز دراسة الديمقراطية، في جامعة "وست منستر"، ومنسق برنامج الإسلام والديمقراطية في المركز ذاته؛ إذ جَمَعَ عدداً من المقالات الحيويّة، التي أعدّها كُتّاب غربيون، قدّموا وجهات نظر غنيّة ومهمّة، حول تُراث النبي محمد عليه الصلام والسلام وتقاليده، فقد شهِدَت السنوات الأخيرة الكثير من سوء الفهم، حول ردود فعل المسلمين على الإساءة والسخرية، من النبي محمد في وسائل الإعلام، وقد جاء هذا الكتاب في وقته، ليُفهم القراء من هو محمد، ليس كونه قائداً روحياً للمسلمين وحسب، ولكنه أيضاً دبلوماسي، ومبعوث للناس جميعاً، هذا الفهم لنبي البشرية، يُمَكِّن من فهم الاحترام الكبير، الذي يكنُّهُ المسلمون له. والكتاب ضروري للمشتغلين في الإعلام، والتعليم، والسياسة، والدراسات الدينية، والتاريخ، ولأي غربي قد يتعامل مع المسلمين أو يعمل معهم أو في مشروعاتهم.

استكتاب

فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة

مؤتمر ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجامعة الأردنية
(كلية الشريعة، ومعهد العمل الاجتماعي، ومعهد دراسات الإسلام في العالم المعاصر)
عمّان، الأردن: ١٧-١٩ ربيع ثاني ١٤٣٢هـ الموافق ٢٢-٢٤ آذار ٢٠١١م

أولاً: فكرة المؤتمر:

رسَم الهديُ الإلهي صورةً رائعة لانْتماء الإنسان المؤمن لدينه، وأسرته، ومجتمعه، وإنسانيته. وضرَبَت الحضارة الإسلامية أروع الأمثلة العملية على تمثّل هذه الصورة في مشاعر الأفراد وممارساتهم، وفي واقع المجتمعات وما بَنَتْهُ من مؤسسات الرعاية والتكافل والنصرة. ولكنَّ من ينظر في حال الأمة اليوم يجد جفوةً واضحة بين تفكير الكثير من الأفراد ومشاعرهم وممارساتهم وطموحاتهم، من جهة؛ ومصالح المجتمع، وقضايا الأمة، من جهة أخرى. وإنَّك لترى ذلك عند النظر إلى تخطيط الفرد لمستقبله، واختياره لمهنته، وإتقانه لعمله، وتطويره لكفاياته وخبراته، وجهوده في إصلاح الواقع المحيط به؛ إذ تغلب على ذلك –في كثير من الأحيان– الروحُ الفردية والطموحاتُ الأنانية، بعيداً عن أيِّ خدمة مباشرة لمصالح المجتمع والأمة، كما يغلب عليه غيابُ الجهد الإيجابي المخلص في تطوير بيئته الاجتماعية والمادية، وضعفُ روح العمل مع الجماعة والمؤسسات، والسلبيةُ في تلبية الدعوة إلى التعاون مع الآخرين في مجالات الخدمة العامة.

وقد يكون ذلك سبباً في بطء جهود الإصلاح، والفشل في برامج التنمية، وتنامي مظاهر الفرقة وتقطُّع أواصر البناء الاجتماعي، وتخلُّف مجتمعاتنا على المستويات كافَّة، بالمقارنة مع ما يطلبه منَّا الإسلام، أو بما لدينا من إمكانيات على النهوض والتقدم، أو بما يحدث في المجتمعات الأخرى.

إنَّ بقاءَ الأميَّة في مجتمعات المسلمين، وتصاعدَ روح العصبية المذهبية والإقليمية والطائفية، في هذه المجتمعات، وعجزَ هذه المجتمعات عن الحدِّ من الاستبداد السياسي، والفوضى الاقتصادية، والفساد الإداري والتنظيمي والمالي، كلُّ ذلك وأمثالُه يُعيقُ هذه المجتمعات عن الإسهام المتميِّز في الحضارة الإنسانية المعاصرة، ويجعلُ أمتنا ومجتمعاتنا عالة على الأمم الأخرى، تبدِّد طاقاتها في الاستهلاك الرخيص، والرخاء الموهوم، والتقدم الكاذب، الذي تظن بعض الفئات الطفيلية المستبدة في المجتمع، أنَّها تتمتع به، في حين تبقى الأغلبية الكبيرة من أبناء المجتمع وفئاته تعاني الفقر، والفاقة والحاجة، وتجترّ مشاعر الظلم وتأنس بالدعاء على الظالمين.

أما مفاهيم الشهادة على الناس، والخيريَّة من بينهم، وأحاديث الجسد الواحد، والسفينة، فيكفي أن تكون مادَّةً للحياة في النصوص، والحياة في التاريخ، دون أن يكون لها في الواقع شأنٌ يؤْثر. وإذا كانت الأممُ الأخرى تقوم اليوم بالاختراع والاكتشاف، والإبداع، والعمران الحضاري، فمصير ذلك أن يكون أدوات تصلنا فنستمتع بها. ولا يضيرنا أن نأكل مما لا نزرع، ونركب مما لا نصنع، ونستهلك كل أدوات اليوم والشهر والسنة، فكلفة الإنتاج المحلي والزراعة والصناعة أكبر من نفقات الاستيراد. وهل يضير "المؤمنين" أن يسخر الله لهم "كفارا" يقدمون لهم كلَّ متطلبات الحياة، فيقعدوا طاعمين كاسين، ساخرين من هجاء الحطيئة!

وإذا سلّمنا بأنَّ هناك دوائر للانتماء والولاء، تبدأ بانتماء الفرد إلى أسرته وتنتهي بانتمائه إلى الإنسانية، فما الذي نَعنيه بمفهوم الانتماء؟ وما المستوى المعياري لهذا الانتماء؟ وكيف نفهم دوائر الانتماء؟ وما مظاهرُ التكامل بين هذه الدوائر، وكيف نفهمُ عدمَ التعارض فيما بينها؟

وإذا سلّمنا بأنَّ ثَمَّة خللا في تمثُّل هذا الانتماء؛ فكيف يؤثِّر هذا الخللُ على نظرة المسلم لنفسه ولأمته؟ وكيف يؤثِّر ذلك على نظرة الأمم الأخرى للإسلام والمسلمين؟

ولا شك في أنَّ ثَمَّة عوامل قادت إلى الخلل في انتماء المسلم إلى جماعته ومجتمعه وأمته، ونظرته الإيجابية إلى العمل لإصلاح واقعه، فما هذه العوامل؟ وكيف نفهم آليه التأثير السلبي لكل منها؟

ويتوقع أن يظهر هذا الخلل في جوانب محددة، أكثر من غيرها، فما جوانب الخلل في الانتماء التي يلزم أن تنال الأولوية في الاهتمام؟

كما يتوقع أن نكون بحاجة إلى تطوير برامج علاجية محددة تكون قادرة على الإسهام في تعزيز مظاهر الانتماء بدوائره المتعددة، فما هذه البرامج؟

ولا نستطيع أن ننكر وجود بعض مظاهر الارتباط العاطفي في قلب المؤمن تجاه إخوانه المؤمنين، بقطع النظر عن العِرْق واللون واللغة، فكيف نتعامل مع هذا النوع من الارتباط لتعزيزه وتقويته وتحويله إلى مظاهر أكثر دلالة وبرامج أعمق أثراً؟

ونغلِّبُ الظنَّ أنَّ هذا القلق الذي نعبر عنه في هذا المؤتمر، ساوَرَ الكثيرين من قبل سواءً في مراحل سابقة من تاريخ الأمة، أو في تاريخها الحديث والمعاصر، فما البحوث والدراسات التي عبرت عن هذا القلق وما نتيجة الجهود التي بذلت في سبيل الإصلاح؟

سوف يحاولُ هذا المؤتمرُ الإجابةَ عن الأسئلة الواردة أعلاه، وصوغَ رؤية علمية وعملية للتعامل معها، وحفزَ المعنيين من العلماء والباحثين والمربين والمصلحين وأصحاب القرار على بذل الجهود الواجب بذلها، من أجل بناء روح الجماعة والأمة، وتطوير البرامج المناسبة لتمتين أواصر الولاء والانتماء عند الفرد لأمته ومجتمعه، لتأخذ هذه الأمة مكانها "أمةً وسطاً" و "خيرَ أمة أخرجت للناس" ولتمكين هذه الأمة من أداء أمانتها وإبلاغ رسالتها إلى العالمين.

ثانياً: هدف المؤتمر:

١. تأصيل مفهوم الانتماء إلى المجتمع والأمة، وتوضيح أهمية هذا المفهوم، وضرورة ترسيخه، والكشف عن المفاهيم المتعلقة به.

٢. توضيح دوائر الانتماء بمستوياته المختلفة، والكشف عن صور التكامل والتداخل فيما بينها.

٣. تفعيل قيمة الانتماء من أجل تعزيز الدور الحضاري للمجتمع والأمة في تحقيق رسالة الاستخلاف.

٤. تشخيص معيقات الانتماء إلى الأمة، والتأكيد على ارتباط الانتماء بالشعور بالكرامة الإنسانية والحرية.

٥. تلمّس تجليات الانتماء إلى المجتمع والأمة من مراحل تاريخية مختلفة، فيما يتعلق بالأمة الإسلامية والأمم الأخرى، وبيان القيمة العملية للانتماء.

٦. تقديم برامج وخطط عملية لتنمية قيمة الانتماء إلى المجتمع والأمة.

ثالثاً: محاور المؤتمر:

المحور الأول: مفهوم الانتماء إلى المجتمع والأمة، والمفاهيم ذات العلاقة.

١. الانتماء هوية أمة، لكنه في الوقت نفسه: حقيقة فطرية، وضرورة اجتماعية، وظاهرة تاريخية

٢. علاقة الانتماء بالعمران البشري، والتحضر الإنساني

٣. الانتماء ثقافة وممارسة، انفتاحاً وتفاعلاً

٤. برامج تعليمية وتربوية وثقافية مقترحة لتوضيح مفهوم الانتماء وإشاعته وتعزيزه

المحور الثاني: الأدبيات التي عالجت مفهوم الانتماء إلى الأمة: دراسة تحليلية نقدية

١. أدبيات النصوص الدينية والتراث العربي الإسلامي

٢. نصوص الشعر والأدب في الحضارة الإسلامية

٣. دراسات التاريخ الثقافي والحضاري للأمة العربية والإسلامية

٤. الدراسات المعاصرة: تحليل واقع الانتماء، ونماذج معبرة عن الانتماء

٥. بحوث ودراسات مقترحة تعالج ثغرات الأدبيات المتوفرة أو تستدرك عليها.

المحور الثالث: دوائر الانتماء و تكاملها ومستوياتها.

١. اتساع دوائر الانتماء العامة والخاصة من الأسرة إلى القبيلة إلى الشعب إلى المجتمع إلى الأمة إلى الإنسانية

٢. التداخل والتقاطع والتكامل بين دوائر الانتماء

٣. مستويات الانتماء: من مشاعر الوجدان إلى الاستخلاف والعمران، النسب والرحم والولاء والحمية والعطاء والريادة...إلخ.

٤. برامج تعليمية وتربوية وثقافية مقترحة لتعزيز التكامل والتداخل بين دوائر الانتماء.

المحور الرابع: تمثلات الانتماء ونماذجه وصوره الإيجابية.

١. قيم الانتماء عند الخاصة من ذوي الشأن في المجتمع: أهل السلطان، وأهل المال،

٢. قيم الانتماء عند أهل الحرف والمهن والوظائف العامة.

٣. قيم الانتماء عند العامة من الناس في السلوك الاجتماعي، والحياة العامة.

٤. نماذج وأمثلة على أثر الانتماء في تماسك المجتمع وتجاوز الأزمات التي تمر به.

٥. برامج تعليمية وتربوية وثقافية مقترحة لإبراز نماذج إيجابية للانتماء.

المحور الخامس: معيقات الانتماء إلى الأمة والمجتمع.

١. معيقات نفسية تتمثل في الاستغناء والأثرة والعنصرية وروح الكبر والخيلاء والعزة بالإثم على صعيد الفرد والجماعة والمجتمع.

٢. معيقات ثقافية تتمثل في تجذر مفاهيم "الخلاص" الفردي، وعدم الثقة بالآخرين، والانطلاق من ثقافة الفرقة الناجية...

٣. معيقات سياسية مثل الظلم والاستبداد والفساد وغياب الشورى والديمقراطية...

٤. معيقات اقتصادية مثل التفاوت في مستويات الغنى والفقر التكاثر والاحتكار...

٥. برامج تعليمية وتربوية وثقافية مقترحة لمعالجة معيقات الانتماء.

المحور السادس: العوامل التي تسهم في تمتين مشاعر الانتماء ومظاهره.

١. سياسات وممارسات التماسك والتكافل والضمان الأسري والاجتماعي

٢. شيوع الحريات العامة في التعبير والتنظيم والنمو وانفتاح السبل أمام الطموح والمبادرة

٣. مشاركة الأفراد والجماعات في بناء السياسات على المستوى المحلي والمجتمعي

٤. برامج تعليمية وتربوية وثقافية مقترحة لتعميق مشاعر الانتماء ومظاهره.

رابعاً: تعليمات المشاركة بالبحوث:

١. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع والأصالة العلمية والمنهجية الواضحة والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب البحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية، على أن لا يكون قد سبق نشره أو تقديمه للنشر، أو عرضه في أي مؤتمر آخر.

٢. يتضمن البحث تحليلاً ناقداً وتقويماً أميناً للحالة الراهنة لموضوع البحث ويستوعب المصادر التراثية والمعاصرة المتنوعة بما في ذلك الدوريات العلمية والأطروحات الجامعية والكتب المنهجية وبحوث المؤتمرات والندوات العلمية.

٣. يضع الباحث **مقدمة** للبحث تتضمن الهدف المحدد من بحثه وعلاقته بمحاور ورقة العمل وموقعه منها، والمنهجية التي سيستخدمها في البحث، وأهمية موضوع البحث. ويضع كذلك **خاتمة** تحدد الأفكار الجديدة التي استطاع البحث أن يسهم بها ويصوغ أهم نتائج البحث والأسئلة التي أثارها وتحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة والتوصيات التي يراها الباحث.

٤. يكون حجم البحث ما بين سبعة آلاف وخمسمائة كلمة إلى عشرة آلاف كلمة.

٥. سوف يتم التحكيم العلمي للبحوث حسب الإجراءات المتعارف عليها.

٦. لغة المؤتمر هي اللغة العربية، واللغة الإنجليزية.

٧. الموعد المقترح لانعقاد المؤتمر هو: أيام الثلاثاء والأربعاء والخميس ١٧-١٩ ربيع الثاني ١٤٣٢هـ (٢٢-٢٤ /٣/٢٠١١م).

٨. يرسل ملخص البحث مع السيرة الذاتية في موعد أقصاه ١٥/٨/٢٠١٠م.

٩. ترسل البحوث عن طريق البريد الإلكتروني في موعد أقصاه ١/١٢/٢٠١٠م.

١٠. آخر موعد للإعلان عن الأبحاث المقبولة بعد دراستها وتحكيمها هو ١/٢/٢٠١١م.

١١. يكون عنوان مراسلات المؤتمر على البريد الإلكتروني الآتي: islamiyah@iiit.org مرقونة على صورة ملف word.

مؤتمر علمي دولي

فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة

ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بالتعاون مع الجامعة الأردنية

(كلية الشريعة، ومعهد العمل الاجتماعي، ومعهد دراسات الإسلام في العالم المعاصر)

عمّان، الأردن: ١٧-١٩ ربيع ثاني ١٤٣٢هـ الموافق ٢٢-٢٤ آذار ٢٠١١م

اسم الباحث: .....

المؤهل العلمي الأعلى.....

سنة الحصول عليه. .....والتخصص الدقيق.....

طريق الاتصال: الهاتف .....

والفاكس..... والبريد الإلكتروني.....

مكان العمل والإقامة.....طبيعة العمل .....

عنوان البحث .....

.....

عنوان المحور .....

.....

عناصر البحث في خمسمائة إلى ألف كلمة:

* **ترفق أوراق إضافية حسب الحاجة**

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 by
The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 16 No. 61 Summer 1431 AH / 2010AC

ISSN 1729- 4193