

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- المثقف المسلم وأزمة التحليل والنقد

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- الاستقامة والقصد في الخطاب القرآني
 - مادة (وَقَرَّ) في القرآن الكريم: دراسة دلالية
 - الدليل النقلي من السُّنة: دراسة كلامية أصولية في تاريخية التشكل وإشكالية المعيارية
 - أثر مقاصد الشريعة في بيان نصوصها
 - مفهوم العمران في الفكر الإنساني
- جميلة بلعودة
إبراهيم محمد زين
جميلة مصطفى المعاني
جهاد محمد النصيرات
حسن الخطاف
أحمد محمد سعيد السعدي
علياء العظم
سليمان الدقور

قراءات ومراجعات

- الفكر المقاصدي في تفسير المنار. تأليف: عبدالله أكرزام
 - الدين والصحة النفسية. تأليف: آزاد علي إسماعيل
- علي محمد أسعد
رمزي فوزي أبو غزالة

رئيس التحرير

عماد الدين خليل

مديرا التحرير

رائد جميل عكاشة بدّي المرابطي

هيئة التحرير

بسام الساعي حجاج أبو جبر
حمود عليّمات زينب العلواني
سميرة الخوالدة صباح البرزنجي

الهيئة الاستشارية

مصر	عبد الحميد مدكور	المغرب	الشاهد بوشیخي
تركيا	علي باردك أوغلو	تونس	عبد المجيد النجار
الأردن	فتحي حسن ملكاوي	الجزائر	عمار الطالبي
سوريا	محمد أنس الزرقا	الهند	محسن عثمانی
البحرين	نزار العاني	السودان	محمد الحسن بريمة

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

CITJ, PO BOX 669, Herndon, VA 20172 - 0669, USA

هاتف: 703 - 230 - 2847 • فاكس: 703 - 230 - 2847

www.citj.org • citj@iiit.org

رئيس التحرير

عماد الدين خليل

مديرا التحرير

رائد جميل عكاشة بدّي المرابطي

هيئة التحرير

بسام الساعي حجاج أبو جبر
حمود عليّات زينب العلواني
سميرة الخوالدة صباح البرزنجي

الهيئة الاستشارية

مصر	عبد الحميد مدكور	المغرب	الشاهد بوشیخي
تركيا	علي باردك أوغلو	تونس	عبد المجيد النجار
الأردن	فتحي حسن ملكاوي	الجزائر	عمار الطالبي
سوريا	محمد أنس الزرقا	الهند	محسن عثمانی
البحرين	نزار العاني	السودان	محمد الحسن بريمة

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

CITJ, PO BOX 669, Herndon, VA 20172 - 0669, USA

هاتف: 703 - 230 - 2847 • فاكس: 703 - 230 - 2847

www.citj.org • citj@iiit.org

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة

ربيع 1443هـ/2022م

العدد 103

السنة الثامنة والعشرون



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة دورية علمية محكمة تصدر مرتين في السنة. تعنى المجلة بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف. نُشرت المجلة بعنوان "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر" من عام 1995 إلى عام 2019 تحت الرقم الدولي المعياري: (1729- 4193 و 2664- 5955).

التكشيف والفهرسة

تدخل المجلة ضمن فهارس وقواعد البيانات الآتية:

إيسكو "EBSCO"، بروكويست "ProQuest"، "أتلا" "ATLA" American Theology Library Association، معامل التأثير والاستشهاد العربي "أرسيف" Arcif، دليل الدوريات المتاحة مجاناً DOAJ، غوغل سكولار Google Scholar، كروسريف CrossRef، دليل المصادر العلمية المتاحة مجاناً ROAD، الدليل العالمي للدوريات Ulrichsweb: Global Serials Directo-، "ميأر" "MIAR, Information Matrix for the Analysis of Journals"، مكتبة جامعة هارفارد الأمريكية.

الاشتراك السنوي للنسخة الورقية (عددان شامل البريد)

الأفراد: 40 دولاراً أمريكياً / المؤسسات: 80 دولاراً أمريكياً

للتسديد:

١- تحويل المبلغ عبر المصرف أو بواسطة بطاقة ائتمان وذلك بالتواصل على العنوان البريدي: citj@citj.org

٢- عن طريق شيك مصرفي مسحوب على بنك أمريكي لأمر IIIT ويرسل إلى:

IIIT/CITJ , PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA

المجلة متاحة مجاناً على موقعها الرسمي: www.citj.org

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.35632/citj.v27i102>

الرقم الدولي المعياري: النسخة الورقية 2707-515X ، النسخة الإلكترونية 2707-5168

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

محتويات العدد

كلمة التحرير

- 5 هيئة التحرير المثقف المسلم وأزمة التحليل والنقد

بحوث ودراسات

- 13 جميلة بلعودة الاستقامة والقصد في الخطاب القرآني: قراءة في

إبراهيم محمد زين التعالق الدلالي

- 65 جميلة مصطفى المعاني مادة (وَقَرَ) في القرآن الكريم: دراسة دلالية

جهاد محمد النصيرات

- 109 حسن الخطاف الدليل النقلي من السنة: دراسة كلامية أصولية في

تاريخية التشكل وإشكالية المعيارية

- 157 أحمد محمد سعيد السعدي أثر مقاصد الشريعة في بيان نصوصها

- 199 عليا العظم مفهوم العمران في الفكر الإنساني

سليمان الدقور

قراءات ومراجعات

- 251 علي محمد أسعد الفكر المقاصدي في تفسير المنار. تأليف: عبدالله

أكرزام

- 265 رمزي فوزي أبو غزالة الدين والصحة النفسية. تأليف: آزاد علي إسماعيل

- 285 إيصال صالح الحوامدة عروض مختصرة

المثقف المسلم وأزمة التحليل والنقد

هيئة التحرير*

تأتي كلمة تحرير هذا العدد من مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، ونحن نشاهد الصراعات المحتدمة عالمياً، وسياسياً، وعسكرياً، وثقافياً، واجتماعياً، واقتصادياً، ولعل هذه الصراعات تكاد تكون ظاهرة أساسية لا استثنائية. وتبرز في أثناء هذه الصراعات معالم التحليل والنقد والتفكيك، لما يجري في العالم. ويتولى المفكرون، والمثقفون، والفلاسفة، والعلماء، والمراكز البحثية، ومراكز التفكير... مهمة التفسير، والتحليل، والاستشراف، بصورة تعبر عن القلق الذي يجتاح الإنسانية مما يحدث. ويحاول الفكر الإسلامي متجلباً في المثقف والمفكر والأكاديمي المسلم أن يتفاعل مع ما يجري، وأن يتشابه مع القضايا العالمية المطروحة بصورة تكشف عن قدرته في النقد والتحليل والتساؤل، ووضع الحلول والبرامج الناجعة، خروجاً من حالة الركود والاكْتفاء بإعادة إنتاج مقولات الآخرين.

ونحاول في هذه الكلمة أن نتفحص دور المثقف المسلم ومنهجيته في التعامل مع الواقع، وننظر في أزمة النقد والتحليل التي تعترى مقالاتنا ومقولاتنا. والمثقف المسلم الذي نعنيه في هذا السياق، هو ذلك المثقف الذي نجده على وعي مقدّر بالعالم المعاصر وأحداثه وقضاياها، وبموقعه المتميز في هذا العالم؛ إذ تتجلى ثقافته الإسلامية في طريقة تفكيره وسلوكه وتعامله المسؤول مع عوالم الأفكار والناس والأشياء.

إن الوظيفة الأساسية والمهمة للمثقف هي إثارة الوعي تجاه قضايا المجتمع. وإثارة الوعي نابعة من التساؤل والنقد بوصفهما مفردتين رئيسيتين في خطاب المثقف، وهو بذلك يمارس دوره الطبيعي في محاوره المنظومة السائدة، وتفحص مقوماتها ومناقبها ومثالبها، والعمل في الوقت ذاته على

* هيئة التحرير (2022). كلمة التحرير، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28 العدد 103، 5-12.

تأسيس منظومة مجتمعية صالحة للارتقاء بمجتمعه، لذلك فهو يتحمل مسؤوليتين كبيرتين: المسؤولية الثقافية القيمية من خلال استيعاب ثقافة الأمة وتمحيص غثها من سمينها، وتجاوز ذلك بتحديث الثقافة، وأخذ ما يلائم ثقافة المجتمع، فهو يقدم ثقافة واعية وواقعية، ليست مغتربة عن أبناء المجتمع. والمسؤولية الاجتماعية من خلال تفعيل الطاقات المجتمعية تجاه أفكاره، والتعبير عن ضمير المجتمع، وتقريب المسافة بين المنشود والموجود؛ وهو هنا ينتقل من مرحلة إثارة الوعي إلى صنع ذلك الوعي. وخلاف هذا سيقع المثقف في دائرة الاغتراب الذي يعني انسحاباً من ممارسة الفعل الثقافي في المجتمع. ولا يعني الانسحاب -بالضرورة- عدم الحضور على الساحة الثقافية والمجتمعية، بل يعني الانطلاق في الرؤية والتفكير من منطلقات لا تمتُّ بصله إلى ثقافته وحضارته وهوموه وقضاياها، ومثال ذلك الخطاب الثقافي المتعلق بقضايا الأسرة والتنشئة الاجتماعية، المنبثق من منظومة معرفية غربية، تُعلي من قيمة الفرد على حساب المجتمع. وكذلك الحديث عن المرأة، والجنود، والخطاب النسوي، إلخ.

ما من شك في أننا نعيش تحت وطأة النظام المعرفي الغربي الذي يهيمن على الأنظمة المعرفية الأخرى؛ تفكيراً وقوانين ومناهج وأنماط حياة؛ لأسباب متعددة ليس أقلها قدرة هذا النظام التفسيرية -بغض النظر عن صحتها أو خطئها- ومُكنته المادية، وجعل الأرض قرية صغيرة بفضل الثورات الاتصالية. وهذا ما عبّر عنه ألفين توفلر في كتابيه المهمين: حضارة الموجة الثالثة، وصدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد؛ إذ رأى أن أهم سمات الموجة الثالثة تتمثل في كونها معلوماتية تقنية وتحكم بكل مرافق الحياة، وهي مجانية ومفتوحة ومختزلة بالحضارة الغربية التي هي خلاصة التطور البشري ونهايته الحتمية. ويتضمن النظام المعرفي الغربي مبادئ كلية تحكم نظريته المعرفية (الإبستمولوجية) والوجودية (الأنطولوجية) والقيمية (الإكسولوجية)، وما نراه من تجليات غربية في الرؤى والممارسات نابعة من هذه المبادئ الكلية. لذلك علينا أن نعي الخلفيات الفكرية المؤسسة لهذه التجليات، وندرك القيم الثاوية في مصادر معرفة هذا النظام، ممّا يسهم في ترشيد تحليلاتنا وتأطيراتها الفكرية، ويقدم البديل المعرفي المناسب للإنسانية.

هذا الوعي بأهمية تفكيك النظام المعرفي الغربي سيساعد المثقف المسلم على تبيّن الخصائص المشتركة والمفارقة مع هذا النظام، وأوجه الإفادة منه، وتفحص الأصالة والتميز في نظامنا المعرفي، وجوانب الاستلاب والاستتباع...، ومن ثمّ سيكون مؤهلاً للحديث عن الظواهر والتجليات، نتيجة لوعيه بمصادرها وبيئتها التي نشأت فيها. وشرط حدوث هذا الوعي كامنٌ في الاشتباك مع منظومة الفكر الغربي والدخول معه في عملية حوارية ونقدية تحدد إشكالياته، ومحطاته، وتياراته، وعوالمه، وبنائه، والتحوّلات التي طرأت عليه، ومقولاته الكبرى، ومفاهيمه التأسيسية، ونظرياته الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والعرقية إلخ. ويكون هذا ضمن رؤية توحيدية متوازنة تأخذ بالحسبان وجهات النظر الأخرى، والمعالم الإيجابية في المنجز الحضاري الذي قدّمته الأمم الغابرة والحاضرة؛ فإنشاء البديل الحضاري المأمول لا يعني عملية استحضار الآيات والأحاديث، وحسب. ولا البدء من اللحظة الصفرية لا سيما في إنشاء العلوم بإلغاء المعارف الحاضرة، ولا التحرك في دائرة الأسبقية والحقيقة المطلقة، ولا الأحادية التي تهمل منجزات الآخرين، وتتجاوز إسهاماتهم في بناء المشترك الإنساني. بل يتحقق هذا الوعي من خلال اختبار الذات لسلامة الرؤى والمنطلقات، وتحديد المرجعية، وانتخاب الوسائل المناسبة، والتوفيق بين عالمي الشهادة والغيب.

وتحتلُّ المرجعية مكاناً مهماً في النظام المعرفي الإسلامي؛ لأنها فارق أساس عن النظم المعرفية الأخرى، ونخصُّ بالمرجعية في هذا السياق الوحي، الذي يمثل الإطار المرجعي الأسمى للعقل المسلم، وموئله في تأسيس الواقع ومعطياته. وهذا يفرض على المثقف والمفكر المسلم أن يبذل جهوداً أكثر من غيره، للإيلاف بين سيرورة العلوم وتطورها في بيئات متنوعة، وإدراك مفاصلها وخصائصها ومنطلقاتها وآلياتها البحثية من جهة، ومقاربة هذا كله مع توجهات الوحي وأحكامه ومقاصده الخاصة والعامة من جهة أخرى. ومن ثمّ سيكون نقده وتحليله منطلقاً من هذا الإطار المرجعي بوصفه مرجعاً مهميناً.

وثمة مفهوم آخر يرتبط ارتباطاً جذرياً بموضوع النظام المعرفي، ويُعد أساساً من أسسه وهو الرؤية الكلية أو رؤية العالم. وهذه الرؤية مهمة جداً عندما يتعلق الأمر بالتحليل النقدي وصوغ

النظريات وإنتاج العلوم، وتبين المصادر الأساسية والفرعية، وأدوات المعرفة وعلاقتها بالمصادر، وضرورة تأسيس هذه الرؤية بناء على مقاصد الدين وتوجيهات الوحي. وتساعد الرؤية الكلية في ضبط عمل العقل المسلم، ورسم المنهجية المناسبة في تحليل الظواهر والأفكار، وفي تحديد الثنائيات التي قد تبدو واضحة في ذاتها وماهيتها، ولكنها إشكالية في علاقتها المقترنة مثل: الجزئي والكلّي، والخاص والعام، والمصدر والأداة، والذاتي والموضوعي، والكمي والكيفي إلخ. وتبرز في هذا السياق أدوات تحليلية ونماذج تفسيرية يتم من خلالها -على حد قول المسيري- إنتاج خارطة ذهنية إدراكية تعين في إدراك الواقع من خلال الربط بين التفاصيل والعلاقات والحقائق والمعلومات والبيانات، فتغدو كمنوياً (قوة) في ذات الشخص، سينتقل من خلالها إلى نموذج إدراكي (فعل) قادر على التفسير، ومن ثم إعادة تفسير الواقع بصورة أكثر وعياً وإدراكاً لمنطلقاته الفلسفية والفكرية والمعرفية والثقافية والاجتماعية إلخ. ومن خلال هذا يستطيع المثقف المسلم أن يحاور الظواهر العالمية بصورة واعية، لا ردة فعل لما يحدث ولا تبعية أو استلاباً، وينتقل من حالة التلقّي إلى حالة المشارك والمستشرف. ويدرك الخلفيات الكامنة وراء المصطلحات والمفاهيم التي تنتجها الدوائر المعرفية والسياسية، ومن ثمّ يقدم البديل المنطلق من رؤيته الكلية. كما سيمكّنه هذا من فكّ إشكالية الذاتية والموضوعية، لا سيما في مجال الأفكار والعلوم والأخبار، وما مدّى استقلال المعارف والعلوم عن ذات الإنسان، وعلاقة القوانين الطبيعية والحقائق بالسنن الكونية، ونسبية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومكانة التحيز والحيادية في هذه الإشكالية.

وبناءً عليه، فإن الباحث والمثقف والمفكر المسلم بحاجة إلى القدرة التحليلية التي تمكّنه من ممارسة النقد والتحليل للموضوع المتحدث عنه، وربطه بدوائر متعددة ومتقاطعة تبدأ بالمحلي وتنتهي بالعالمي، وإلى إيجاد علاقة وطيدة بين مناهج التفكير والواقع، بغية الحصول على فهم أعمق للظواهر، وتجاوز المعنى الظاهري إلى دلالات متصلة ببنية الخطاب والمخاطب والإطار المرجعي للخطاب، ومعالجة فكرية وفلسفية للموضوع، وتفكيك المنظومة الدلالية للسؤال أو الموضوع، وإدراك عناصره وخصائصه المعرفية؛ إذ ننطلق من مقصودية السؤال أو العرض، لا

اعتباطيته. وكما يرى عبد الحميد أبو سليمان أن على هؤلاء المفكرين والعلماء والمثقفين "أن يعيدوا النظر في منهجية البحث والدرس والنظر العلمي والمدرسي؛ لتتخطى المنهجية الجزئية النصية إلى المنهجية الكلية التحليلية المنضبطة التي تضع المفردات وأدوات النظر الجزئية في موضعها الصحيح، بحيث يحيط الناظر بكليات الأوضاع والحالات والقضايا والطبائع، ويضع مفردات مكوناتها في موضعها الصحيح، وبأوزانها الصحيحة في سياقها الزماني والمكاني المناسب." ولعل مما سبق يكشف عن فرق أساس بين العالم والمفكر؛ إذ يكشف عمل العالم وطبيعة تفكيره في المسألة أو الواقع عن بناء عمودي يراكم فيه خبرات علمية في الموضوع، فيُسهّم في تطويره علمياً وتخصصياً، بينما يسير عمل المفكر أفقياً في تطوير المنهجيات حول الموضوع، وإقامة تصوّرات آنية ومستقبلية للعلاج ووضع البرامج، وربما التحكّم في سيرورة الموضوع وتشكلاته.

ثمة عوائق تحول دون حدوث فعل النقد والتحليل عند المثقف المسلم، لعل من أهم هذه العقبات غياب التراكمية في العمل البحثي الذي ينطلق من مبدأ أن العمل العلمي والبحثي متشاقف مع ما بذله الآخرون تجاه الموضوع المدروس، وأنا لا نتحرك في فراغ معرفي ولحظة صفرية، بل علينا أن نتشابه ونتشاقف مع هذه المعرفة نقداً وتطويراً، وأن نتجاوز مقولة "ما ترك الأول للأخر شيئاً" فالمعرفة في نداء مستمر. وبهذا المعنى للتراكمية تتحق أهداف متعددة، أهمها: احترام الجهد البحثي والخبرة البشرية، والكشف عن مكونات حضارتنا وكنوزها المعرفية. كما أننا نستطيع -كما أسلفنا- أن نسير عمودياً بإغناء مفردات العلم، وأفقياً بتثوير المنهجية المناسبة لهذا العلم.

ويمثل غياب الجماعة العلمية والمؤسسية عائقاً آخر أمام تطوير الدرس المعرفي والنقدي، وتفاعل الأفكار واختبارها قبل عرضها على الدوائر المختلفة. ونقصد بالجماعة العلمية تلك الجماعة القادرة على تطوير أفكار العلم وإثارة السؤال، ووضع منهجية للنقد والتحليل والحوار والمثاقفة، ومن لديهم المكنة والقدرة على فهم أصول هذا العلم وفتياته ومفاهيمه، بحيث يستطيعون التحرك في مناقشة مفردات العلم ضمن مبدأ الوحدة والتنوع؛ الوحدة في فهم خصوصيات العلم ومبادئه الكلية؛ والتنوع من خلال الاجتهاد في النظر إلى سيرورته وفتورته، وانتخاب الأدوات والمناهج

المناسبة التي يمكنها أن تعالج أفكاره ومضامينه بصورة علمية. فيتشكل لدى الجماعة نوعٌ من التواصل الحتمي؛ انطلاقاً من الوعي بطبيعة العلم. والتواصل عبر الجماعة العلمية يحقق أمرين مهمّين: أولاً: استثمار الوقت بالصورة المثلى؛ إذ ليسوا بحاجة إلى توضيح ما هو معلوم بالضرورة في هذا العلم، وهذا مما لا تجده الجماعة العلمية عند مناقشة أمور العلم مع العامة أو غير الملمّ بطبيعة هذا العلم ومبادئه الأساسية؛ وثانياً: الحفاظ على كينونة العلم من أن يُيخس قدره بعرضه على من لا يفهمه، فلا يحرص على تطويره وتحويده ومناقشته انطلاقاً من أصول هذا العلم. والدعوة إلى تحيص العلم وتطويره عبر الجماعة العلمية لا يعني الترفع العلمي، بل لأن هذه العلوم تحتاج إلى بنية علمية ومعرفية معيّنة، وفهمٍ واعٍ للبنية المفهومية لهذه العلوم، وهذا مما يصعب تحقيقه على مستوى العامة. لذلك لا بدّ من ضبط المحاورات والنقاشات في دائرة الجماعة العلمية قبل عرضها على عامة الناس.

أما غياب المؤسسة والمؤسسية في تأسيس العقلية النقدية التحليلية، فتتمثل بطبيعة العلاقة بين المؤسسة والأفكار؛ إذ إن المؤسسة تقوم على أفكار ورؤى واضحة؛ إذ تمثل الأفكار الإطار النظري والمعنوي للمؤسسة، بما يمثل ثقافة المؤسسة، التي هي مجموعة من الأفكار والقيم والمفاهيم والمعارف، وربما النظريات التي يؤمن بها العاملون. وتقوم المؤسسة من خلال جهازها الإداري والفني بنقل هذه الأفكار إلى المجتمع من خلال الوسائط المتعددة. وتستطيع المؤسسة أن تطوّر الأفكار، من خلال دراسة الماضي الممثل في التجارب التي مرّت على المؤسسة، والتفاعل مع الحاضر بوصفه الواقع الآني الذي يحتاج إلى تفعيل، واستشراف المستقبل بوصفه الأفق الممتد لأية فكرة؛ إذ إن صناعة الأفكار تحتاج إلى مدى زمني طويل نسبياً لقطف نتائجها. وبذلك تنقل المؤسسة الأفكار من عالم المؤسسة إلى مؤسسة العالم؛ أي إلى خارج محيط الذات. ولعلنا نركز بصورة خاصة هنا على المراكز البحثية والمحاضن الجامعية بوصفها نوعين من المؤسسات. فالجميع يعلم بالمهات الرئيسة للجامعة وهي: التعليم والبحث العلمي وخدمة المجتمع. ولكن ما نلاحظه أن ثمة تفاوتاً كبيراً بين هذه المهات؛ إذ احتلّ التعليم المساحة الأكبر في هذا المثلث، على الرغم من أهمية البحث العلمي

الذي يفترض أن له انعكاسات مجتمعية. وهذا الضعف في الجانب البحثي أدّى إلى أن تتولى المؤسسات البحثية غير الجامعية ومراكز التفكير مهمة تطوير البرامج البحثية وإمداد صانعي القرار بالرؤى والأفكار والبرامج. ولعل في هذا فتحاً لباب التحيز والمشكلات الأخلاقية في الممارسات البحثية؛ إذ يفرض الممول رؤاه وأهدافه على المؤسسة البحثية. لذلك ينبغي أن يعود الأمر إلى نصابه بإعلاء الجانب البحثي في المحاضن الجامعية التي تتميز بقدرة أكبر على الاستقلالية والحرية الأكاديمية، والإفادة مما يُدرّس في الجامعة من تخطيط ومناهج وأدوات وطرق ووسائل؛ لإغناء الجانب البحثي والنقدي.

وثمة عائق متصل بغياب التربية النقدية أو الممارسة التفكيرية التأملية المبنية على التفكير في السياقات المختلفة والحوار؛ للوصول إلى حالة مثلى من الفهم، ويعني ذلك من باب المخالفة سيادة التربية التلقينية ومحাকা طرائق الأولين والمعاصرين. وهذا ما ركز عليه الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في نقده لمناهج تدريس الأطفال من خلال حشو المعلومات، ومن ثمّ هدم بناء الطفل النفسي والوجداني، ورأى أن أهم مشكلات تدريس معارف الوحي بَعْدَها عن فهم النفس الإنسانية ولا سيما الطفل ومراحل نموه. وفي هذه الملحوظة ربط بين المعرفي والنفسي. كما رأى بأن ثمة تشوهاً ناتجاً عن العزلة، ومن مظاهرها انشغال أهل العلم بأحادية المعرفة، والتلقين، والإحاطة اللغوية والنصية، دون الوعي بالمتغيرات الاجتماعية وبأساليب تربوية بعيدة عن صوغ شخصية الطالب. والعقل الناقد لا يتشكل في ظل منظومة ثقافية وتربوية لا تتأسس على التربية النقدية؛ إذ إن أسلوب التلقين والترديد، وردّ البضاعة إلى أهلها، وإغلاق باب الاجتهاد، معيقات أمام نمو العقل الناقد. ولذلك ينبغي إيلاء التربية النقدية مساحة معتبرة؛ لأنها ستؤدي إلى حسّ المسألة المعرفية، وإلى الوعي النقدي القادر على التفاعل مع القضايا المجتمعية، وتمحيص المسائل والبحث عن الحلول.

وبناء على ما سبق، فإن مشاريع الإصلاح الفكري والثقافي معنية بصورة جادة وخاصة باستيعاب منظوماتها المعرفية والمنظومات المعرفية للأمم الأخرى ذات التأثير المباشر في سيرورة

الحضارة، وتطوير آلياتها المعرفية ومنهجياتها؛ للإسهام في قدرتها على التحليل والنقد والحوار. ونعتقد بأن المنظومة المعرفية لأمتنا تمتلك من المقومات والرؤى ما يؤهلها للمشاركة في القضايا العالمية الساخنة، منطلقاً من مرجعية ورؤية كلية واضحة، ومتسقة مع العقل والفطرة والمقاصد العليا التي رسمت مسيراً واضحاً لمهمة الإنسان في هذه الحياة واستخلافه في الأرض وتعميره الكون.

الاستقامة والقصد في الخطاب القرآني: قراءة في التعالق الدلالي

جميلة بلعودة*

إبراهيم محمد زين**

الملخص

تُمثّل هذه الدراسة قراءة تحليلية في التعالق الدلالي بين الاستقامة والقصد في الخطاب القرآني؛ إذ تتبوّأ الاستقامة قيمةً مركزيةً، بوصفها أحد المفاهيم المحورية في المنظومة الأخلاقية، وتؤدي دوراً فاعلاً في تأطير الحياة على مستوى الفكر والسلوك. ويتقاطع القصد مع الاستقامة في كونه عنصراً جوهرياً في التركيبة الدلالية لهذا المفهوم، فقد وصف الله الحركة الإنسانية بأنّها حركة قصدية مؤطرة ضمن ضوابط الخط المستقيم، بناءً على منهج يعتمد الاستقراء، والتحليل الدلالي؛ قصد معرفة العلاقة الدلالية بين القصد والاستقامة، ورصد طبيعة هذا التعالق في ضوء النصوص القرآنية المؤطرة لمعرفة الصلة الدلالية بينهما، وتحليلها في ضوء معطيات النصوص، اعتماداً على الدراسة السياقية، وتتبع أشكال هذا التعالق. وتتجلى أهمية هذه الدراسة في كونها تناقش موضوعاً حيوياً، يرتبط بمقاصد الاستخلاف، والكشف عن الشروط الموضوعية لبناء الفعل الأخلاقي، نرصد من خلاله المجال الدلالي للقصد والاستقامة، ثم نرجع إلى تحليل معطيات التعالق بينهما، نظراً لارتباطها الوثيق بعناصر النظرية الأخلاقية، ودورها في ضبط المضمون الشعوري والمحتوى القيمي للإنسان.

الكلمات المفتاحية: الاستقامة، القصد، المفهوم القرآني، المنظومة الأخلاقية، التعالق الدلالي، الخطاب القرآني.

* دكتوراه في القرآن والسنة بالجامعة الإسلامية في ماليزيا، أستاذة بجامعة المدينة باليزيا. البريد الإلكتروني: mmarwaa589@gmail.com

** أستاذ في تاريخ الأديان بكلية الدراسات الإسلامية في جامعة حمد بن خليفة، وعميد كلية معارف الوحي في الجامعة الإسلامية سابقاً. البريد الإلكتروني: izain@hbku.edu.qa
تم تسلّم البحث بتاريخ 25/1/2020م، وقُبِلَ للنشر بتاريخ 29/10/2020م.

بلعودة، جميلة، وزين، إبراهيم محمد (2022). الاستقامة والقصد في الخطاب القرآني: قراءة في التعالق الدلالي، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 103، 13-64. DOI: 10.35632/citj.v28i103.6205

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

مقدمة:

تخطى الاستقامة بموقع مُهمٍّ في المنظومة القرآنية، وتعرّز قيمتها في ارتباطها جذرياً بالخط المستقيم، وتأثيرها في بنية الفكر والسلوك. وهي تمتاز بخصوصيتها الدينية، وحضورها الفاعل في تضاعيف الكتاب، وقد منحها القرآن الكريم بُعداً وظيفياً؛ لأنّها من القيم التي ترشّد في ضوئها المسيرة الوجودية، وتتحدّد على إثرها العواقب الإنسانية؛ ما يعطينا دفعاً أقوى لرصد استعمالات هذه المفردة في نطاق القرآن الكريم، مع تجاوز المستوى الخارجي لها، بحثاً عن المعاني المكتنزة، والتعالقات الدلالية بين الاستقامة والقصد في ضوء الاستخدام القرآني.

فإذا كان لفظ "الاستقامة" مشتق من مادة (قَوَمَ)، فإن هذا اللفظ "يدور حول مصدر القيمة، ومسلكتها، وامتدادها، وأثرها وصفاتها؛ فالمصدر هو الله القيوم، طريق مستقيم لا عوج فيه، والامتداد في الحياة والكون كله. والأثر في نفس الإنسان ... الذي ميّزه بحُسن التركيب، وحُسن التعديل في الهيئة، وأمره بحُسن التدبير" (الصمدي، 2003، ص23). وإذا كان القصد من المعاني المتعاقبة مع الاستقامة لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9]؛ "أي بيان الطريق المستقيم الموصل إلى الحق، أو إقامة السبيل وتعديلها، (البيضاوي، 1418هـ، ص221). فإنّ القوام هو "القصد بين الطرفين" (ابن عاشور، 1984، ص72). ويُمكن معادلة الإنسان في إطار هذا السلوك القاصد، وكل حركة تفتقد إلى مركزية الهدف هي حركة عبثية لا مردود لها في عملية البناء. ومن هنا، فإنّ استحضار هذا المفهوم يؤدي إلى حفظ التوازن بين منظومة القيم والواقع؛ لأنّ الاستقامة ليست سلوكاً انعزالياً نشده في محراب العبودية، وإنّما هي حركة فاعلة تُؤثّر في أبنية المجتمع وأنسجة الحضارة.

وتأسيساً على ما سبق، تدرج هذه الدراسة ضمن توجّه جديد في دراسات المفاهيم الأخلاقية، والتعامل مع المفردات القرآنية بوصفها جزءاً من هذه البنية المتكاملة. وتهدف هذه المقاربات إلى تحقيق نقلة نوعية في مجال الدرس القرآني، ودراسة المفاهيم بمنهجيات تتجاوز المعنى اللغوي، عن طريق اكتشاف أبنيتها السياقية والمفهومية؛ بحثاً عن المعاني الثاوية خلفها.

ومن ثمَّ، فإنَّ الدراسة تهدف إلى معرفة التعالقات الدلالية بين القصد والاستقامة في ضوء نصوص مختارة؛ لأنَّهما من المفاهيم الفاعلة في بناء الفعل الأخلاقي وتأسيسه؛ إذ تُؤثِّر الاستقامة في جميع التكاليف الإلهية، وتضبط حركة الحياة على مستوى التصوُّر، والفكر، والسلوك. ونظراً إلى الأهمية المميزة التي يكتسبها القصد والاستقامة في المنظومة القرآنية، وصولاً إلى معرفة خصائص الإنسان القاصد الذي يطلبه القرآن الكريم، والوقوف على الشروط المعنوية لبناء الفعل الأخلاقي (القصد، الفعل، القيمة)؛ فإنَّ كل قول أو فعل غير مؤطر بالاستقامة، ولا يتمُّ في إطار القصد يُعوِّق مسار الفعل الوجودي، ويؤثِّر في صناعة العواقب.

وتقريراً لما قلناه، تأتي هذه الدراسة في سياق معالجة المفاهيم الأخلاقية؛ بُغيةً بلورة رؤية جديدة في فهم المنظومة القيمية، استناداً إلى الزاوية النظرية في ضوء معطيات النظرية الأخلاقية،¹ وتوظيف معطيات التحليل الدلالي بناءً على نموذج تطبيقي للمفكر إيزوتسو.

ولمَّا كانت هذه المفردة مُهمَّة جداً؛ لتمثيلها خط الله المستقيم، فإنَّ أيَّ خلل يقع على مستوى الفهم والنظر، يُفقد المسلم البوصلة وسلامة الاتجاه؛ ما يتطلَّب إعادة الضبط والتوجيه لمفردات هذه القيمة، واستجلاء أكثر وضوحاً للنموذج المستقيم الذي استدعاه الله لعامة الكون.

¹ ناقش عبد الله دراز مفهوم القصد في إطار ما سَمَّاهُ الشريعة الأخلاقية في القرآن. وهذه الكيفية، فإنَّ مفهوم القصد عنده جزء من كل، تترابط أجزاءه المختلفة لتُثبِت الأساس الذي تركز عليه شريعة الواجب القرآني، وتتفصل في مجال القانون الأخلاقي الذي يشمل النظرية الأخلاقية وتطبيقاتها. وقد جاء الفصل الخامس لتفصيل القول في عنصرين مهمين في أيِّ بناء أخلاقي، هما: النية، والعمل. ولا شكَّ في أنَّ القصد اختيار أخلاقي يتوجَّه إلى موضوع مباشر، هو العمل. ولهذا الاختيار هدف بعيد، هو غاية ذلك الاختيار. وفي هذا الاختيار تتمثَّل النية الأخلاقية والقاعدة الكلية التي تسيطر عليه؛ تحقيقاً لمرضاة الله تعالى. وتلك هي النية النقية، والإخلاص، والخضوع للإرادة الإلهية. ولكي يكون العمل أخلاقياً؛ لا بُدَّ من توافر إرادة تُناط بها المسؤولية، ثمَّ الجزاء. وحينها تُصوَّب الإرادة تجاه العمل الذي تتغيَّب إنتاجه، فإنَّنا -بحسب دراز- نُطلق قصداً أو نيةً. وهذا القرار الباطني الذي على أساسه تتأهَّب للقيام بالعمل، يتفاوت بين القصد والعزم. وحين يتزامن مع العمل، فإنَّ النية تتمثَّل وقتئذٍ في ذلك الشعور النفسي. وهو عنده موقف عقل يقط. ويبيِّن دراز العناصر التكوينية الثلاثة التي تنطوي عليها فكرة القصد، وحشد لهذا التبع قدرأ كافيًا من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، وعضده بأقوال الإمام الغزالي، والمحاسبي، والترمذي، وغيرهم؛ لتدعيم قوله في مجال بيان الجانب النظري للرؤية القرآنية في شأن النظرية الأخلاقية. وهذا يعطي جانباً مهماً في مجال النظر إلى مفهوم الاستقامة. غير أنَّ جُلَّ همِّنا في التحليل الدلالي كان مُنصباً على التحليل الدلالي بين القصد والاستقامة، دون إحالة النظر في بيان النظرية الأخلاقية القرآنية بكل تفاصيلها، وإنَّ وظَّفنا عناصرها -قدَّر جهدنا- في عملية التحليل الدلالي من الزاوية التطبيقية.

ومن المعلوم قرآنيًا أنَّ أيَّ خلل يقع على مستوى القصد أو الفعل يُبدد القيمة؛ لذا رسم القرآن الكريم صورةً نموذجيةً للإنسان السوي في قصوده وأفعاله، وشفعها بضبط التعامل مع الكتاب، ثم تأطير التعامل مع أهل الكتاب. وانطلاقاً مما سبق، يتقرَّر لدينا أنَّ غياب فكرة القصد عن منظومتنا الفكرية والسلوكية بدد جهود الأمة، واختزل مُقدَّرات الإنسان في معطيات المادة؛ ما ولد فراغاً قيمياً جعل الهوة تزداد اتساعاً بين المبدأ والواقع.

وعلى الرغم من أهمية الاستقامة، فإنَّها لا تزال تُعالج في سياقات وعظية، ولم تحظ بدراسات منهجية تعيد قراءة المفاهيم الأخلاقية في ضوء عناصر النظرية الأخلاقية. وعلى هذا، فإنَّ مشكلة الدراسة تتوجَّه أساساً إلى إبراز العلاقات الدلالية بين القصد والاستقامة، بناءً على معطيات النظرية الأخلاقية، ومستخرجات هذا التعالق، والآثار المُترتبة عليه. فإذا وُجَّه القصد إلى موضوع مباشر (العمل)، وكان له هدف يستشرفه، وهو غاية ذلك العمل، فإنَّ النظام الأخلاقي يجمع بين النيَّة والفعل، ولا تتحقَّق القيمة إلا بالجمع بينهما، فكان هذا التعالق واضحاً بينهما. ومن ثمَّ، فلا بُدَّ من الجمع بين النيَّة على سبيل القصد، والفعل على سبيل الاستقامة حتى تتحقَّق القيمة في الواقع الإنساني.

رُوعي في الدراسة توظيف المنهج الاستقرائي؛ بُعِيَّة تتبُّع موارد القصد والاستقامة، واستقراء معانيها، وتقصي دالاتها اللغوية والسياقية، وتحليل معطياتها، ثم رصد التعالقات الدلالية بينها باستخدام المنهج التحليلي، وذلك بدراسة المعطيات الدلالية للقصد والاستقامة في ضوء النصوص المختارة. والمُلاحظ أنَّ هذا الموضوع لم يُطرق بهذا التوجُّه الجديد في التعامل مع المفردات القرآنية؛ لذا جاءت هذه الدراسة -بوصفها محاولة متواضعة- لاستجلاء طبيعة هذا التعالق، ومعرفة سمات الإنسان المستقيم، والسبيل القاصد الذي ينهجه، علماً بأنَّها اعتمدت على الجهود المميزة لعبد الله دراز الذي صاغ النظرية الأخلاقية القرآنية، وهي دراسة في صميم بناء الفعل الأخلاقي؛ إذ تُعدُّ الإطار النظري لتحليل معطيات التعالق الدلالي بين القصد والاستقامة. وقد استفادت الدراسة أيضاً من

جهود المُفكّر إيزوتسو في طريقة تحليله التعبيرات الأخلاقية القرآنية،² وإن لم يتعرّض في دراسته لمفهومي القصد والاستقامة.

وستعتمد بدايةً على الدراسة اللغوية، ثم الدراسة السياقية، انطلاقاً من رصد مفهوم الاستقامة في اللغة والاصطلاح، ونشفع ببيان بناء المجال الدلالي للمفهوم، وذلك بتتبُّع المفهوم في ضوء الدراسة السياقية للنصوص التي تتضمّن معنى الاستقامة في بنائها اللفظي، ثم نعمل إلى تحليل التعالقات الدلالية بين الاستقامة والقصد في ضوء آيات الاستقامة، يلي ذلك توضيح مفهوم القصد في اللغة والاصطلاح، وبيان مجاله الدلالي، عن طريق تتبُّع هذا المفهوم في ضوء الدراسة السياقية للنصوص التي تحوي معنى القصد، ثم نختم الدراسة بتحليل التعالقات الدلالية بينهما في ضوء آيات القصد.

وعصارة القول: إن الله تعالى يظهر مُقدِّراً كل الجهود المستقيمة، ويجازي عليها بما قدّمه من ضمانات الأمن والطمأنينة لكل مستقيم في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [فصلت: 30]. وهذا دليل على أهمية هذه القيمة التي لم تُعدّ كسباً دنيوياً؛ إذ إنّها تُسهّم في بناء المصير الخالد. وهذا ما يجعلنا ننظر نظرةً جادةً في موازنات الدنيا والآخرة حتى نعيد تأطير حركة الحياة في أبعادها الأخلاقية والحضارية في ضوء معطيات القصد والاستقامة.

² ابتكر المُفكّر إيزوتسو هذا النوع من التحليل للمفاهيم القرآنية، وقد تُرجمت كتبه إلى اللغة العربية، مثل كتاب "الله والإنسان في القرآن"، الذي مثّل دراسة تحليلية للتعبيرات المفتاحية التي تساعد على إدراك مفهومي للنظرة القرآنية للعالم، وأبرز فيه الخطوات المنهجية التي استخدمها في تحليله الدلالي "الشق النظري"، ثم وظّف هذه الآليات في الكشف عن النظرة القرآنية للعالم، وقدم رؤية جديدة في مجال الدرس القرآني. أمّا كتابه "المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن" فيُعدُّ دراسة تطبيقية للمفاهيم الأخلاقية المُشكّلة لبنية القرآن الأخلاقية، ونموذجاً تطبيقياً مُتميّزاً لكيفية دراسة المفاهيم الأخلاقية من الوجهة الدلالية. وقد استخدمنا منهجية هذا المُفكّر في تحليلنا للنصوص القرآنية؛ بُغية إبراز التعالقات الدلالية بين القصد والاستقامة.

أولاً: مفهوم الاستقامة في اللغة والاصطلاح

1. الاستقامة لغةً:

ينتمي مصطلح الاستقامة إلى الجذر (قَ وَ مَ)، وما جاء في القرآن الكريم من حضور لمشتقاته يوحي بما يحمله من إمكانات لغوية، تجعله قادراً على التشكُّل في هيئات اشتقاقية متنوعة. يُطلق هذا الجذر في اللغة على معنيين، هما: الجماعة من الأفراد، والعزم. قال ابن فارس: "القاف والواو والميم أصلان، يدل أحدهما على جماعة من الناس، والآخر على انتصاب أو عزم" (ابن فارس، 2008، ص75). ومن ثمَّ، فإنَّ المعاني التي "تفيدها هذه المادة حول النهوض، أو انتصاب القامة، أو الاعتدال بمعانيها المادية والمعنوية" (عبد الفتاح، 2008، ص414).

وقد ورد المصطلح بمعنى الهداية والطريق المستقيم، ومنه الأصل الثالث، وهو التقويم، في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]؛ أي خصَّه الله "بحسُن التقويم، وحُسُن التعديل" (قطب، 1412هـ، ج4، ص3933). وتُطلق القيمة على قيمة الشيء بالمفهوم المادي، والقيمة والمكانة بالمعنى اللغوي، ومن ذلك قولنا: هذا شيء قيمٌّ؛ أي له قيمة في ذاته وجوهره. قال الراغب: "بيان قيمة الشيء" (الراغب الأصفهاني، 1412هـ، ص693).

إذن، فالاستقامة "استفعلته، وتدل على طلب القيام في الأمر إرادياً، أو طبيعياً، أو عملاً يراد به طلب القيام، وإرادة أن يدوم الأمر وفعليته، وينصب نفسه في ذلك الأمر؛ أي في العمل بالأمر. يراد الصراط الذي فيه اقتضاء الفعلية، ويدوم انتصابه بالطبع: (الراغب الأصفهاني، 1412هـ، ص693).

وللقيام معانٍ عدَّة، منها:

أ. القيام: الثبات، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْهُمْ مَنْ إِن تَأْتَمَّتْ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ [آل عمران: 75]؛ أي ملازماً محافظاً، ومعناه "الدوام والثبات على المطالبة بالحق، وعبر عن ذلك بالقيام؛ لِمَا فيه من المشقة والجهد" (حمودي، 2011، ج2، ص218).

ب. القيام: العزم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: 6]؛ أي القصد. والظاهر أن ثمة ترابطاً بين القيام والعزم؛ ما يعني أن القرآن الكريم يقصد نوعاً من القيام، يتحدّد في ضوء العزيمة. فإذا كان القيام حركةً إراديةً لبناء فعل صحيح، فإنه يبدأ بالقصد؛ سواء أتعلّق ذلك بالممارسات العبادية، أم بالعمارة الكونية؛ لقوله ﷺ: "سَدُّوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشُرُوا، فَإِنَّهُ لَنْ يُدْخَلَ الْجَنَّةَ أَحَدًا عَمَلُهُ" (مسلم بن الحجاج، د.ت، ج4، ص2171). وبناءً على ذلك، فإنّ العزم هو القصد الجاد الذي يمنح الإرادة طاقةً حتى تتحرّك حركة مستقيمة، بما يوجب حصول العمل ودوامه. والانتصاب ليس جامداً لا حركة فيه، وإنما هو قيام يتحقّق فيه الشرط الأخلاقي؛ إذ يصنع الإنسان بقيامه حركة متساوقة مع منطلقات العبودية والطاعة الواعية. ولهذا، فإنّ ربط العبادة بالقيام له ما يُبرّره؛ فكل العبادات هي قيام بعزمٍ لله؛ لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: 6]، وقوله أيضاً: ﴿وَإِنْ تَضَيَّرُوا وَتَوَقَّوْا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [آل عمران: 186]؛ ما يعني أنّ العزم يكون في ظلّ التلاحم العضوي بينهما.

2. الاستقامة اصطلاحاً:

قال الراغب في تعريف مفهوم الاستقامة: "يقال في الطريق الذي يكون على خط مستوٍ، وبه شُبّه طريق الخير، والاستقامة تعني لزوم المنهج المستقيم" (الراغب الأصفهاني، 1412هـ، ص269). وليس المراد به "التلفظ بالقول فقط، بل لا بُدَّ من الاعتقاد المطابق للقول اللساني. وبدأ أولاً بالذي هو أمكن في الإسلام، وهو العلم بربوبية الله، ثم أتبعه بالعمل الصالح، وهو الاستقامة" (أبو حيان، 1420هـ، ج9، ص303). وقد جاء في "التعريفات" أنّ الاستقامة هي "الوفاء بالعهود كلها، وملازمة الصراط المستقيم برعاية حدّ التوسُّط" (الجرجاني، 1983، ص19). وبتعبير أدق: "الاعتدال والمضي على النهج دون انحراف، وهو في حاجة إلى اليقظة الدائمة، والتدبُّر الدائم، والتحرّي الدائم لحدود الطريق، وضبط الانفعالات البشرية التي تميل الاتجاه قليلاً أو كثيراً" (قطب، 1412هـ، ج4، ص1931).

ثانياً: بناء المجال الدلالي لمفهوم الاستقامة في ضوء النصوص المؤطرة (آيات الاستقامة)

تصنيف النصوص التي تحوي معنى الاستقامة في بنائها اللفظي:

أ. الدراسة السياقية لآية "فصلت"، وما رشح منها في ضوء معطيات السياق:

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿30﴾﴾ [فصلت: 30]. بدأت الآية الكريمة بأداة التوكيد عند حديثها عن المؤمنين الذين أخلصوا العمل لله، إشارةً "إلى الحفاوة بأمرهم، والعناية بحديثهم، وتأكيده في نفوس مَنْ يسمعونه" (أبو موسى، 2009، ص411). ومن الملاحظ وجود تفاوت زمني بين القول والفعل، فما حقيقته؟ قال الزمخشري: "تدل على تراخي الاستقامة عن الإقرار في المرتبة، وفضلها عليه" (الزمخشري، 1407، ج4، ص198). ومن المعلوم أنّ الحرف (ثم) يفيد التراخي؛ "فهو لا يدلُّ على أنهم في الحال لا يكونون مستقيمين، ولكن معناه استقاموا في الحال، ثم استقاموا في المآل" (القشيري، د.ت، ج3، ص327).

فالآية الكريمة تهدف إلى العمل بمقتضيات الاستقامة. وقد جاء التعبير في منتهى الدقة، باستعمال (ثم) لبيان طبيعة النفس "عند مزاوله أمر الله ونهيه، وأنها لا تستقيم على وجه مما آمنت به إلا بعد مرادة ورياضة" (أبو موسى، 2009، ص413). أمّا ورود الآية الكريمة بصيغة الماضي فيفيد المضي والاستقبال معاً، في سياق خبري، يستوعب تحقُّقها في الزمن. وقد أخبرنا الله تعالى أنّه متى تلازم الإيمان والاستقامة، فإنَّهما يفضيان إلى النتيجة المنصوص عليها، كأنَّ الحال أشبه بمعادلة رياضية، لا يُمكن الإخلال بأحد طرفيها؛ إذ لا يكتمل الإيمان إلا بالاستقامة. ولا يُمكن للفعل أن يفيد المضي فقط؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان اجتماع الإيمان مع الاستقامة بعد زمن الرسالة لا يفضي إلى النتيجة نفسها. قال الرازي: "إنَّ أهل التحقيق قالوا: كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، ورأس المعارف اليقينية ورئيسها معرفة الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾، ورأس الأعمال الصالحة ورئيسها ﴿ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ أن يكون الإنسان مستقيماً في الوسط غير مائل إلى طرفي الإفراط والتفريط" (الرازي، 1420هـ، ج27، ص560).

ولكن، إذا كانت الاستقامة تحمل صفة الديمومة، فهل لذلك دلالات مُعَيَّنة؟ تحدّث الآية الكريمة عن القول بمعنى الادّعاء، والاستقامة برهان العمل على هذا الادّعاء، وهي المُحصّلة لهذا التزاوج، والنتيجة المُترتبة عليه؛ ما يعني أنّ ربطها بالماضي دون المستقبل خطأ، وكذا ربطها بالمستقبل دون الماضي خطأ؛ لأنّها قاعدة عقديّة، وسُنّة ربانية مُطرّدة؛ فلا فلاح لمن لم يجمع بينهما. وقوة هذه القاعدة العقديّة في تجرّدها من الزمان؛ لأنّها تشغل الحيز كله؛ فالقول: إنّ الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، هو مثال على القاعدة المُطرّدة، بوصف ذلك سُنّة إلهية، خُلق عليها الكون في بُعد الهندسي، وهي أيضاً مستوعبة الزمن؛ لأنّها من لدن الله تعالى.

وكذلك أشارت الآية الكريمة إلى قيمة العدل؛ لأنّ الجزء من جنس العمل، مشيرةً إلى جزء الذين برهنوا على صدق أقوالهم بتقديم هذا البرهان، فاستقامت نفوسهم لله. وعليه، فإنّ قوانين الهداية تعمل مثل قوانين الكون، والفلاح يتحدّد في ضوء هذه السُنّة، بما يجعل الإنسان على درجة من المسؤولية حتى تصبح فكرة الاستقامة مُتجذّرة في سلوكه. وبمقتضى التوجيه القرآني، إذا كان الإيمان المُقترن بالاستقامة سُنّة مُطرّدة، فإنّه من العدل أيضاً أن يكون الجزء ذاته على الفعل نفسه؛ فلو أنّ الجزء بعد الرسالة الخاتمة كان أفضل أو أقلّ لانخرمت قيمة العدل.

إذن، لا يُمكن للإيمان المُقترن بالاستقامة إلّا أن يفضي إلى النتيجة نفسها، أمّا الاختلاف بين الأشخاص فهو في قوة الإيمان، والثبات على الاستقامة، ومتى اجتمعا معاً، فإنّها يفضيان إلى الخير؛ لأنّ الاستقامة تُمثل الصمدانية الفاعلة. ولهذا طرح الله معادلة الاستقامة ضمن هذه المُحدّدات المنهجية في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [فصلت: 30].

إنّ المستقيم - من منظور القرآن الكريم - هو المؤمن الذي استقام على طريق الصالحات، وحياته محكومة بالإيمان والصلاح؛ فالتقوى مؤشّر للإيمان، والاستقامة علامة على الصلاح. وبناءً على ذلك، فإنّ الإيمان هو الباعث على العمل. قال تعالى: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدَهُ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾

[فصلت:6]. وهذا التعريف يُبَيِّنُ أَنَّ المستقيم يجمع في شخصه معطيات الإيمان والعمل، والقول والفعل، والاعتقاد والسلوك، والظاهر والباطن، وكلها عناصر تنصهر في الذات المستقيمة.

وفي هذا السياق، حدّد القرآن الكريم مواصفات النموذج المستقيم. قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٥١﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٥٢﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴿٥٣﴾ [الأنفال: 2-4]. فالإيمان هو النواة الرئيسة للاستقامة؛ لقوله ﷺ: "لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه" (ابن حنبل، 2001، ج 20، ص 343).

إذن، فأصل الاستقامة هو "استقامة القلب على خط التوحيد" (ابن رجب، 2001، ج 1، ص 511). ويُمكن القول: إنَّ الاستقامة تقوم على الإيمان والعمل. وبالرجوع إلى الآية الكريمة، نجد أنَّها تعرض سمات المؤمن الحق، بدءاً بصفة الذكر، في إشارة إلى منطلق الحياة وهدفها؛ لأنَّ "تذكُّر الله وحضوره يعينان إضفاء المعنى والهدف على حياة الإنسان؛ فإنَّ إزاحة الله من شعور الإنسان، تعني إزاحة الهدف من حياة الإنسان" (مالك، 2013، ص 60-61). وعلى نحوٍ مُشابهٍ، فإنَّ ذكر الله وما يثيره من دوافع أخلاقية يجعل المرء يستشعر رقابة الله، ويُدركه بحقيقته ومسؤوليته إزاء الهدف الأسمى؛ ما يُرسِّخ الإيمان في القلب، فيخرج في صورة الوجل الذي يُولِّد اليقظة، ويُنَبِّه من الغفلة، وهو محكوم بضابط التقوى.

ومن هذا المنطلق، لم تعد كلمة "الله" تعبيراً يتردّد، وإنَّما دخلت في سياق العزم، والاتجاه نحو الاستقامة. وكل هذه العناصر تعكس تجلّيات التقوى الداخلية، وتجلي المظاهر الخارجية عن طريق السلوك المُتمثِّل في الصلاة والإنفاق. فمنشأ الصالحات نابع من التقوى؛ لقوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كَثْرَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [المائدة: 57].

ومن هنا، فإنَّ التقوى تحفظ توازنات الإنسان، وتتحكّم في بناء النصرّفات. وبهذا المعنى، فإنَّها تبدو "راسخة تمام الرسوخ داخل التوتُّرات الأخلاقية في حدود الله، لا تتعدّى حدود تلك التوتُّرات، ولا تنتهك توازنها، وهكذا يصبح سلوك الإنسان مُتمتّعاً بتلك الجودة التي تجعله في عبادة

الله" (مالك، 2013، ص 74-75). وتوجد آيات عديدة تُركِّز على التجليات الظاهرة للإيمان، منها قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْسُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ٣٣ وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا ٣٤﴾ [الفرقان: 63-64]، وقوله ﷻ مُبَيِّنًا قوام الفلاح: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ٢ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ٣ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ٤ وَالَّذِينَ هُمْ لِرُؤُوسِهِمْ حَافِظُونَ ٥ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ٦ فَمَنْ ابْتغى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ٧ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ٨ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ٩﴾ [المؤمنون: 1-9]. وعلى كل، فإن سمات المستقيم كما تُظهرها الآيات الكريمة، تتمثل في المعطيات الآتية: الخشوع، والإعراض عن اللغو، وأداء الزكاة، وحفظ الفروج، وحفظ الأمانة، والوفاء بالعهود، وكلها موارد تورث الجنة.

وبناءً على ما سبق، تُمثل قضية التوحيد قيمة محورية؛ لقوله سبحانه: ﴿أَتَمَنَّا إِلَهَكُمُ إِلَهًا وَحِدًا فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ﴾ [فصلت: 6]. فقد جاءت الآية الكريمة في سياق رسم صورة للنموذج المُنحرف، ومواقفه على الصعيد الدنيوي والأخروي. وتتجلى مُحدّدات الموقف الدنيوي في قوله سبحانه: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْقَوَىٰ فِيهِ﴾ [فصلت: 26]، وذلك بغلق منافذ الإصغاء، والصدِّ بالية السمع. أما مستويات الإعراض فبينها قوله عزَّ اسمه: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكْتَرٍ مِّمَّا نَدْعُونَ إِلَيْهِ فِيءِ إِذَانِنَا وَقُرْ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: 5]. وقد حدّد الله تعالى السلوك القولي في قوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكْتَرٍ﴾، والسلوك العملي في قوله: ﴿فَاعْرَضَ أَكْتَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [فصلت: 4]. ثم أشار إلى عواقب الانحراف، وتقييذه للكُفَّار قُرْآنًا يُزَيِّنون لهم أفعالهم: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرْآنًا فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [فصلت: 25]. وقد تجلّت رحمة الله بالخلق في قوله: ﴿نَزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٢١﴾ [فصلت: 2]، ثم توالى رحماته ﷻ في قوله: ﴿نُزُلًا مِّنَ عَفْوَرٍ رَّحِيمٍ ٣٣﴾ [فصلت: 32].

نصل ممَّا سبق، أنَّ الرحمة هي المدخل المفتاحي لتجليات التوحيد، وأنَّ الاستقامة هي التي تُحدّد وجهة المُوحّد. ولا قيمة لمُعتقّد لا يُثمر واقعاً مستقيماً في القرآن الكريم. كما أظهرت الآيات الكريمة المذكورة آنفاً ردَّ فعل الكُفَّار الشديد المُناهض للقرآن الكريم، واستحالة قبولهم عقيدة

التوحيد؛ فقد جنحوا للكفر، وما لهذه المفردات "أكنة"، و"وقر"، و"حجاب" من دلالة على شناعة التفكير وموقفهم المضاد، خلافاً للنموذج المستقيم الذي اتخذ من التوحيد مُنطلقاً للحياة، كما يجلي الله ذلك في قوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَىٰ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوا﴾ [فصلت: 6]. ولحرف الجر "إلى" في قوله: ﴿فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾، دلالة مُهمّة في "إشراب الاستقامة معنى التوجّه" (أبو موسى، 2009، ص 333).

إذن، يتّضح لنا وجود تعالق بين النّصين، الأول يتمثل في تأسيس منطلقات الإيثار والاستقامة، والنص الثاني دعوة إلى تفعيل آليات العمل والاستمرار على التوحيد ومبدأ الاستقامة. والنص الثاني مكمل للأول من هذه الزاوية. كما قابل موقف المنحرفين والجزاء المنتظر أخروياً. يضاف إلى ذلك تصوير الله البيئة الآخروية بما يتناسب وروعة الجَنَّة وجمالها الذي يطلُّ على المستقيمين من خلال جزاءات متواصلة للدلالة على الحفاوة الربانية بهم. حيث ربط البشري بالرحمة التي تتضاعف على قلوب هؤلاء الأتقياء، صدق الله إذ يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَالْأَشْرُؤُا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: 30].

وبناءً على ذلك، فإنّ المؤمن يكون في صحبة الملائكة، قال تعالى: ﴿نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [فصلت: 31]. والكافر يكون في صحبة الشياطين. وبالنظر إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَىٰ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾ [فصلت: 6] مع قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ [فصلت: 30]، يتبيّن لنا أنّ الاستقامة هنا "هي إقرار بما حدّث به رسول الله في بداية السورة، وضع جملة: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَحِدٌ﴾ بإزاء قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾، نجد أنّ قولهم هذا، والتعبير عنهم به للإشارة إلى أنّهم سمعوه، يقول: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾، فقالوا: ﴿رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾، وكأنّ قوله: (فألوا)، للإشارة إلى ربط هذه الآية برأس السورة، ورأس ما جاء به ﴿الطَّلَاة﴾" (أبو موسى، 2009، ص 413). وليس هذا فقط، بل إنّ "الفاء دعوة للإقرار والاستقامة، أمّا الآية التي معنا، فهي وصف للمزاولة والعمل، ولذلك لم يقولوا: إلهنا واحد، وإنّما قالوا: (رَبُّنَا اللهُ)، فذكروا ما هو أُلصق بالنشأة والخلق والتربية والرزق" (أبو موسى، 2009، ص 413).

ب. التعالق الدلالي بين الاستقامة والقصد في ضوء آية "فصلت":

جمعت الآية الكريمة السابقة من سورة "فصلت" عناصر مهمة في مجال النظرية الأخلاقية، هي: القصد الأخلاقي، وأهمية حضور الذهن والوجدان في أيّ قول وفعل، وتحرك الضمير لإضفاء القيمة على ردود الفعل. فإذا كانت النية "شرط لازم لجميع النشاطات الأخلاقية، وهي التي تضيء على الجهد القلبي مفهوم المعنى، وتطبعه بصفة النوعية وسمتها المميزة، بل هي عصب الحياة وروحها؛" (دراز، 1998، ص 447). فإنه من المهمّ توجيه الإرادة نحو المُثُل العليا، وإحكام الطاعات بالنية الصالحة. وقد جاءت النية موافقة للقول؛ أي وقوعها على سبيل القصد في قوله عزّ شأنه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ [فصلت:30]. وجاء وقوع الفعل على سبيل الاستقامة في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَقَمُوا﴾ [فصلت:30]. وتجلت قيمة العطاء في قوله ﷺ: ﴿تَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت:30]. ثم كان تحصيل أسباب السعادة، فلا خوف، ولا حزن، والبشرى بالجنة؛ ما يعني وجود قيم مُحَقَّقة في الدنيا، مثل الأمن والطمأنينة، إلى جانب الفوز بالجنة في الآخرة.

وَيُمْكِنُ القول: إنَّ القصد هو الاستقامة القلبية، وإن تَلَبَّسَ مبنى القصد بالفعل؛ لأنَّ المؤمن يأتي بأفعاله على سبيل الاستقامة ظاهراً وباطناً؛ أي يستوفي شرطها في أفعاله وقصوده، فاستحق العطاء الرباني. أمّا في الدنيا، فإنَّ الجمع بين القصد والفعل يُحَقِّقُ قيمة الأمن والطمأنينة. وبهذا يكون المستقيم - من منظور القرآن الكريم - ما استقام قصداً وفعلاً على عقيدة التوحيد ظاهراً وباطناً.

إنَّ التعالق بين عناصر النظرية الأخلاقية، يعني ضرورة التركيز على نوع العمل الذي نقصد من ورائه تحقيق غاية مُعَيَّنة، وإخراج القصد الداخلي من تجاذبات الهوى والمطامح الترابية، والارتقاء به نحو المطامح السهاوية؛ ذلك أنَّ هذا القصد هو المعيار الدقيق للقيمة، وشرط بناء الفعل الأخلاقي. ومن المهمّ جداً أن يترسَّخ في الذهن أنَّ المسلم مُطالِبٌ بأن تقع نيته على سبيل القصد، وتقع أفعاله على سبيل الاستقامة. وهذا التعالق ليس أمراً طارئاً في أفعال دون أخرى، وإنما هو علاقة أصلية؛ إذ لا يُمكن أن يستقيم الظاهر على مقتضيات التشريع إلّا إذا استقام القصد على التوحيد. ومهما يكن،

فإنه لا يوجد "سوى طريق واحد للفضيلة، وهي الطريق التي تبدو فيها نية الذات كاملة، بمعنى أن تكون مُتطابقة مع قصد المُشْرِع" (دراز، 1998، ص 517).

وبهذا يكون القصد، وإن كان مكوناً رئيساً في قبول الأعمال، وذا صلة بالمنظومة الأخلاقية. وإن تلبس بالأفعال، فذلك من جهة بيان أهمية النية، ودورها في صلاح الأعمال. أمّا الاستقامة فمُتعلّقتها الفعل؛ إذ لا يكفي التعلل بالقول ﴿رَبُّنَا اللَّهُ﴾، وإنما يجب القيام بالفعل ﴿اسْتَقَامُوا﴾. وعليه، فإن ارتباط القول بالقصد "ليس معناه توجُّهاً نحو المراد، وإنما هو في الحقيقة يدل على استقامة الطريق. نقول: قصدت قصده؛ أي نحوت نحوه، وعليه يقتضي القصد من حيث ربط القول به أن يكون هناك مراد في القول مُتوجّه نحوه هو المقصود. وأن يكون هناك طريق هو القول الذي يؤدي إلى هذا المراد المُتوخى طريق مستقيم، وهو القصد" (النقاري، 2013، ص 74). وقد توصل النقاري في مقاربتة لمفاهيم القصد والاقتصاد والقصيد، وتعالقها مع القول، أن "القصد إذا ارتبط بالقول، فإنه يتجاوز في معناه التوجُّه نحو المراد إلى الدلالة على مراد القول (المقصود)، ويصبح القول هو الطريق المؤدي إلى هذا المراد" (النقاري، 2013، ص 75).

ومن الجلي أنه لا قوام لأي شيء إلا بالنية؛ لأنّها "حالة وصفة للقلب، يكتنفها أمران: علم وعمل؛ فأما العلم فيُقدّمه؛ لأنه أصله وشرطه، والعمل يتبعه؛ لأنه ثمرته" (الغزالي، 2004، ج 5، ص 7). وتغدو عملية الترابط بين النية والفعل وثيقة لدرجة تجعلنا نخرج بنتيجة مفادها أن العلاقة بينهما أصيلة؛ ذلك أن النية هي شرط لازم للفعل، والقيمة هي الأثر المُترتب عليهما. وقد ورد المصطلح بمعنى الهداية في قوله: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: 28]؛ "أي من أراد الهداية" (ابن كثير، 1999، ج 8، ص 340).

وهذه القيمة تُؤثر في المنظومة الأخلاقية؛ نظراً إلى امتدادها وأثرها في الواقع والسلوك. وإذا كان الله هو مصدر القيم، فيجب أن نسلك في ترسيخها الطريق المستقيم حتى يظهر أثرها الاجتماعي. ومنه، فإن القلب "هو المقصود، والأعضاء موصلة للمقصود. فمن هذا الواجب يجب -

لا محالة - أن تكون أعمال القلب على الجُملة أفضل من حركات الجوارح، ثم يجب أن تكون النيّة من جُملتها أفضل؛ لأنّها عبارة عن ميل القلب إلى الخير، وإرادته له" (الغزالي، 2004، ج5، ص10).

إذن، فالقصد باعث على العمل؛ ما يُحْتَمُّ تحريك الإرادة نحو المقصد، وتجليته بالعمل لكونه ظاهراً، ومن ثمّ يُمْكِن الحكم على سلامته. وهنا تتداخل عوامل مُهَمِّمة لأداء الواجب، أبرزها العلم الذي يضبط النيّة، ويوجِّهها، ويحرِّك الإرادة نحو الاتجاه المستقيم، وهذا يحتاج إلى جهد ومدافعة؛ لذا طرح القرآن الكريم جُملة من المفاهيم السلوكية التي تتبلور في ضوئها الاستقامة، بوصفها قيمة مؤطرة للجهد في إطار الإحسان، ومن ذلك قوله ﷺ: ﴿أَدْفَعْ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34].

إنّ القصد من القول يُحَقِّق قيمة الإحسان، وإنّ القصد من الفعل يُحَقِّق قيمة الصلاح. وفي أثناء الحراك التداعي، ينتقي القرآن الكريم أسلوب المدافعة بالحسنى للمستقيمين؛ حفاظاً على مقصد التراحم، ومبدأ السلام. وفي ظلّ هذا التصوُّر، يغدو المستقيم من يرتقي بذاته ووعيه أثناء أداء وظيفته الدعوية في إطار الإحسان، ومدافعة الأخطاء بهذا الأسلوب الذي زكّاه الله، وشفعه عزّ شأنه بقيمة الصبر في قوله: ﴿وَمَا يُلْقِنَهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا﴾ [فصلت: 35].

والخلاصة إنّ المُبَشِّر بالجنّة، وولاية الملائكة، والأمن والطمأنينة، هو الإنسان المستقيم، المُبلِّغ عن الله تعالى بألية الإحسان، والمُتَّخِذ الصبرَ أداةً للمدافعة؛ أيّ إنّه مُحْسِنٌ في حركته القولية والفعلية، فهو يتحرَّك بالصلاح من الدائرة الذاتية إلى الدائرة المجتمعية. ولهذا السبب، فإنّ لآلية الكريمة أهمية خاصّة؛ ذلك أنّ الإيمان أصبح قيمةً مُنتِجةً للاستقامة، وهي بذاتها مُنتِجة لقيم الإحسان، والصلاح، والصبر؛ فإنّ أصاب هؤلاء المستقيمين ضعف بتأثير الشيطان، فإنّ مفتاح القوة يؤول إلى الله، كما في قوله: ﴿فَأَسْتَعِذُّ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [فصلت: 36].

ت. الدراسة السياقية لآية "الجن"، وما رشح منها في ضوء معطيات السياق:

قال تعالى: ﴿وَأَلَوْ اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [الجن: 16]. في هذه الآية الكريمة، وردت الاستقامة بصيغة الماضي الذي يفيد الاستقبال لدخول (لو) الشرطية. وقد أوحى السياق الذي جاء فيه هذا الفعل بالحركة والتجدد، فكان تأثيره في الواقع بيناً جلياً؛ حتى يستقيم المسار على الطريق الصحيح. فكان المولى جعل "ترتّب الإسقاء على الاستقامة على الطريقة، كما اقتضاه الشرط بحرف (لو)، مشيراً إلى أن المراد: لأدمننا عليهم الإسقاء بالماء الغدق، فيوشك أن يمسك عنهم الرّي. ففي هذا إنذار بأنهم إن استمروا على اعوجاج الطريقة، أمسك عنهم الماء، وبذلك يتناسب التعليل بالافتتان مع الجملة السابقة؛ إذ يكون تعليلاً لما تضمّنه معنى إدامة الإسقاء" (ابن عاشور، 1984، ج29، ص239). وفي ذلك أيضاً تأكيد أن الاستقامة تجازى مادياً، لكنّها لا تمنع البلاء. ولهذه القاعدة تأثير كبير في النفس، ومن لا يستوعبها فقد يكفر بنعم الله؛ فالشرط هو الاستقامة في قوله تعالى: ﴿وَأَلَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ﴾، والجواب في قوله سبحانه: ﴿لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾، ولام التعليل ﴿لِنَفْسِهِمْ فِيهِ﴾ [الجن: 17] التي تلي جواب الشرط تحيل على إمكانية الابتلاء في قوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا﴾ [الجن: 17]؛ ما يعني أن الجزاء على الاستقامة ما هو في عمقه إلا اختبار لجوهر تلك الاستقامة. والملاحظ أن الآية الكريمة لم تتحدّث عن الذين استقاموا وصبروا وجاهدوا، وإنما ركّزت حديثها عن الذين استقاموا، ثم فتنوا، فأعرضوا عن الحق. والملاحظ أيضاً ارتباط هذه الآية الكريمة بما قبلها، والحديث في العموم عن سياق خبري؛ بغيّة ضرب المثال للعبارة. قال تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ ءَأَمَنَّا بِهِ ۗ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَحْسَ وَلَا رَهَقًا﴾ [الجن: 13]. ثم تحدّث عن القاسطين بصيغة اسم الفاعل في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: 15].

ورد مفهوم القسط في القرآن الكريم في سياق المدح، ولم يرِد في سياق الذم إلا هنا، فهل يُمثّل مفهوم القسط قيمة إيجابية أم قيمة سلبية؟ يُمكن الإجابة عن هذا السؤال بالاستعانة بالموكّن اللغوي -بوصفه محدّداً منهجياً- الذي يؤكّد براعة البلاغة القرآنية؛ إذ يقال: قَسَطَ، يَقْسِطُ، فهو قَاسِطٌ.

ويقال أيضاً: أفسط، فهو مُفسط، وهذا الألف تسمى بألف السلب، فانقلب المصطلح إلى قيمة سلبية، وتتعدى هذه القيمة إلى ما بعدها؛ أي إن هناك خبراً أعطى وضعية لفئة معينة قاسطة خلافاً للفئة المقسطة. و"القاسط: يعني مَنْ ينحرف عن الطريق السوي، مع الدلالة الضمنية على أنّ الإسلام هو الطريق الصحيح الوحيد الذي ينبغي سلوكه" (توشهيكو، 2008، ص314). وأردف الخبر بقاعدة عامة، يمكن اعتبارها سنة في الخلق، مفادها أنّ الإيثار قيمة جوهرية، ومدخل مهمّ للاستقامة، وأنه لا يُمكن ضبط نوازع القلب، ومعالجة أمراضه إلّا في ضوء تلك التوجيهات المؤطرة للسلوك بين الاستقامة والابتلاء، يقول تعالى: ﴿وَتَبَلَّوْهُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فَرَنَّهُ﴾ [الأنبياء: 35]. كما تشير الآية إلى قاعدة قرآنية، هي في جوهرها سنّة إلهية، تكشف عن مدى تفاعل البشر مع هذا القانون؛ فكلّمًا استقاموا كان ذلك سبباً في إغداق النعم عليهم، فإنّ "حادوا عن السبيل القويم سلب الله منهم الخيرات حتى يفيثوا إلى الطريقة" (قطب، 1412هـ، ج6، ص3734).

ث. التعالق الدلالي بين الاستقامة والقصد في ضوء آية "الجن":

من المعلوم أنّ للقصد دوراً محورياً في بناء الفعل، ويزداد هذا الدور أهمية؛ إذ لا قيمة للعمل دونه؛ فهو يُؤثّر في قيمة الجهد، ونوعيته، وتحديد وجهته. ولأنّه يُمثّل عنصراً مهماً؛ فهو لا ينفصل عن جميع النشاطات. وعلى هذا الأساس، فأبغى انحراف على مستوى القصد يُفقد الفعل استقامته. والناظر في هذه الآية يُدرك أنّ الخطاب تجاوز مسألة النية، على الرغم من أهميتها في بناء الفعل؛ لأنّ مقصود الخطاب الاستقامة على الطريقة. فإنّ وقعت الأفعال مُوافقة للحق مُنح أصحابها العطاء نظير استقامتهم، وإلّا حرّمه.

إذن، ربط القرآن الكريم تحقّق القيمة بالفعل، بعدما بيّن أنّ لا قوام للفعل دون نية تصحبه. ومن هذا المنطلق، يكون القصد هو الخطوة الرئيسة لتفعيل القيمة، ولا تتحقّق أيّ قيمة إلّا بالجمع بين القصد والفعل، فكان تعالق القصد والاستقامة في غاية الترابط. ولهذا يحتاج ترسيخ القيم إلى الجمع بين الفعل على سبيل الاستقامة، والنية على سبيل القصد. وعلى الجملة، فإنّ علم المقاصد "يتكوّن من ثلاث نظريات أخلاقية، تُحدّد بنية الخلق الإسلامي، وهذه النظريات هي: نظرية

الأفعال، ونظرية النيات، ونظرية القيم، بحيث تتكوّن نظرية الخلق الإسلامي من عناصر ثلاثة، هي: الفعل، النية، القيمة" (عبد الرحمن، 2002، ص46). فلا فعل دون نية، ولا قصد بغير قيمة تعطيه الوجود. إنَّ المُتأمل في هذه الآية يُلاحظ "وعد الله ببعض العطاء في العاجلة، وإن كان النص لا يُقدّم هذا الإحسان الموعود على أنه مكافأة، بل هو اختبار وفتنة" (دراز، 1998، ص348).

أشار القرآن الكريم إلى أصناف الخلق في التعامل مع الهدى؛ فمنهم الراشدون الذين يتحرّون مواقع الاستقامة، ومنهم القاسطون الذين لم تقع قصودهم وأقوالهم وأفعالهم على مواقع الاستقامة، صدق الله إذ يقول: ﴿وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ۖ وَأَمَّا الْفَاسِقُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: 14-15]؛ ما جعلهم محلاً لاختبار جوهرهم. ولهذا لم تأت أفعالهم على سبيل الاستقامة، وإنما خرجوا عنها حال تلبّسهم بالظلم، وهم الجائرون الذين حادوا عن الحق، فلم تُحقّق أفعالهم مقصودها، وحُرِموا العطاء المادي. أمّا الفئة المسلمة فقد تحرّرت الرشد في أفعالها ومواقفها وعلاقتها، فحقّقت أفعالها مقصودها، ومُنحت العطاء الذي يوصلها إلى البشري بالجنة. ومن هنا، أضحي القصد نحو الاستقامة يُحقّق نتائج إيجابية على صعيد الحضارة المادية، وقد جمع الله تعالى له العطاءات المادية والمعنوية، ومقاصد العمران. قال ﷺ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: 153]. وبهذا تُعدّ الاستقامة قوة إنجازية مُنتجة مزيداً من الخيرات المُتدفّقة، غير أنّ ضمانات هذه القوة التي تُحقّق المقصود هي النية الدافعة إليه. وبناءً على ذلك، فإنّ الاستقامة على الطريقة الربانية تُحقّق أسباب القوة المادية، بل هي -في حقيقتها- قوة معنوية لضمان العطاء، وأيّ انحراف على مستوى القصد أو الفعل يُبدّد ثمرة الإنجاز، وكأنّ هذه الآية هي ضمانات لشروط الفعل الحضاري، وقاعدة سنّية تُنظّم الفعل بجميع مستوياته. في هذا السياق، أكّد القرآن الكريم أهمية القصد في السلامة القلبية؛ فلا يستطيع الإنسان أن يستقيم إلّا إذا ارتبطت النية بالمثل الأعلى، وتحرّرت الشعور من جميع النزاع الذاتية والمؤثرات الخارجية.

خلاصة القول، إنّ القرآن الكريم يُؤكّد أنّ المستقيم هو الذي استوفى شرط الاستقامة في أفعاله وقصوده، وحقّق القيمة المُترتبة على فعله، وأنّ القاسط هو الذي خرج عن الاستقامة في قصوده

وأفعاله، ولم يُحَقِّق المقصود منها لتلبسه بالظلم والجور، فأُتِيَ له أَنْ يُمْنَحَ العطاء، وقد بَيَّنَّ القرآن الكريم عاقبة أفعاله؛ قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الْفَاطِنُونَ فَمَا كَانُوا لِيُجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الجن: 15].

ج. الدراسة السياقية لآية "التوبة"، وما رشح منها في ضوء معطيات السياق:

قال تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 7]. في هذه الآية الكريمة، وردت الاستقامة بصيغة الماضي للدلالة على وجود أرضية خصبة لتلقي مقتضياتها؛ ما قد يحيل على النشأة والتكوين. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ﴾ [الروم: 30]. فقد جمع الله ﷻ بين الدين القيم والفترة، وبهذا الربط نستحضر القاسم المشترك بين هذين المَعْلَمَيْنِ، وهو سُنَّةُ الاستقامة التي فُطِرَ عليها الوجود؛ فإذا خرج الإنسان عن الفترة أعاده الدين القيم إليها.

ومن الملاحظ أن آية "التوبة" جاءت في سياق الاستفهام الإنكاري. قال تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [التوبة: 7]؛ "أي إنكار لحالة كيان العهد بين المشركين وأهل الإسلام؛ أي دوام العهد في المستقبل، ففعل (يكون) مُستعمل في معنى الدوام" (ابن عاشور، 1984، ج10، ص121). ويتصل العهد "بالعلاقة العمودية بين الله والإنسان" (توشهيكو، 2007، ص151). ويكون ذلك في نطاق التقوى. وقد استثنى الله الفئة المعاهدة عند المسجد الحرام في قوله: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: 7]؛ "أي استقيموا لهم ما داموا مستقيمين لكم" (ابن عاشور، 1984، ج10، ص212). ففي هذه الآية الكريمة، جاء الحديث في سياق الشرط؛ "فما ظرفية مُتضمنة معنى الشرط، والفاء داخلة على فاء التفرع، والفاء الواقعة في قوله: (فَاسْتَقِيمُوا) فاء جواب الشرط، وأصل ذلك أن الظرف والمجرور إذا قُدِّم على مُتعلقه فقد يشرب معنى الشرط، فتدخل الفاء في جوابه" (ابن عاشور، 1984، ج10، ص212).

والواقع أن هذه الصيغة من عجائب الخطاب، وهي قاعدة ذهبية ينتزع فيها الشرط بالحال، وتحمل خصيصة لصيقة بالاستقامة؛ فالحديث عن الشرط يدلُّ على أمر يطرأ في وقت مُحدد، فينتج

منه جواب الشرط، وهذا مُخَالِفٌ لواقع الاستقامة؛ فهي صفة ممتدة، ولهذا قُرِنت بـ "فما"؛ لأنَّ ما كان وليد اللحظة لا يَحِقُّ وصفه بالاستقامة؛ لأنَّه أقرب إلى الادِّعاء منه إلى الحال، فجاء الفعل مستوعباً الزمن.

جاء لفظ "استقام" في الآية الكريمة بصيغة الفعل؛ لأنَّ الاستقامة فعل مستمر في حركة الوجود، شأنه الانقطاع والتجدد، وليست وصفاً ثابتاً للخلق، خلافاً للإيمان. وإذا كان الوفاء بالعهد من التقوى، فإنَّ الإيمان يقوم عليها؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ كَثْرَ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: 57]. وبهذا لا تصبح قيمة التقوى فقط ناظمةً للعلاقة بين الخالق والمخلوق، وإنما تصير ضابطةً للعلاقات الاجتماعية، وفي ضوئها تتمُّ المعاملات؛ لذا جاء التعبير دقيقاً جداً، فبقدر ما يحفظ المُخَالِفُ العهد وفق ضوابط التقوى، بقدر ما تتحدَّد استقامة العهد من طبيعة الموقف الذي ينهجه؛ فإنَّ كان مستقيماً، ولم يصدر عنه ما يخلُّ بعهد من غدر وخيانة، فاز وريح، لا سيما أنَّ القرآن الكريم يأمرنا أن نحفظ العهد، ونستقيم عليه بالمداومة. وهذا يعني أنَّ الاستقامة من التقوى، "وإلا لم تكن مناسبة للإخبار بأنَّ الله يحب المتقين عقب الأمر بالاستقامة" (ابن عاشور، 1984، ج10، ص312).

ح. التعالق الدلالي بين الاستقامة والقصد في ضوء آية "التوبة":

جاءت الآية الكريمة في سياق الحديث عن ضوابط التعاهد مع المشركين. وقد ورد العهد مؤطراً بالتقوى، إلى جانب التزام الطرف المسلم بالعهد ما استقام عهد المُخَالِف. فإذا تحقَّق عند المشركين القصد مع الإرادة للاستقامة على المبدأ، فما على المسلم إلا الوفاء. وهنا، لا تكفي النيَّة الحسنة، وإنما المطلوب تحقُّق فعل الاستقامة واقعاً حقيقياً. ولأنَّ المشرك لا عهد له؛ فلا ضابط يحكم أقواله ومعاملاته، وهو ما اصطلحنا عليه بالفراغ القيمي من المضمون التوحيدي الذي يضع العهود على طريق الالتزام الأخلاقي. فكيف يعطي عهده قيمةً وهو لا قصد له على جميع مستويات بناء الفعل الأخلاقي؟

ومعلومٌ أنَّ العهود تترسِّخ باستقامة القصد القلبي، ويشفعها الفعل (مساراً) والمقصد (غاية)؛ ما يفرض على المشرك أن يتحقَّق بنية صادقة تُوجِّهه إلى الوفاء بعهد من الوجهة الواقعية. ومعلومٌ

أيضاً أنّ من السمات التي تميّز المشرك فساد طويته، واستبطانه الغدر، وتحذّثه بلسانه خلاف ما بداخله؛ ما يدفع المسلم إلى البراءة من تصرّفاته إذا تلبّس بالغدر. يضاف إلى ذلك أنّ العهد لا يستقيم في الواقع إذا لم يستقم القصد والفعل على الوجه الصحيح؛ إذ توجد علاقة تكاملية بين القصد (النّيّة) والفعل (الاستقامة على العهد)؛ لأنّ للقصد علاقة واضحة بالنظام القيمي في القرآن الكريم. أمّا الاستقامة - كما يبدو من الخطاب - فمُتعلّقة بالأفعال، وتظهر نتائجها على الصعيد الواقعي، ويتجلّى هذا التعالق في أنّ القصد شرط أساسي لصحة العهد وتمامه، لكنّه غير كافٍ في هذه الحالة؛ لأنّ المشرك يستبطن الغدر والخيانة؛ فلا يُعوّل على قصده، وإنّما يُعوّل على استقامة فعله، حتى يستقيم المسلم على عهده معه.

أمّا المسلم فيجب أن تستقيم قصوده وأفعاله ومعاملاته على الحق. ولا يستقيم العهد دون سلامة المجال الباطني لهذه الفئة التي تستوعب المضمون القيمي للعهد. يقول تعالى: ﴿فَأْتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 4]. ومن هنا، فإنّ الصنف الذي أبرم العهد عند المسجد الحرام، إن أتى بفعله على سبيل الاستقامة، فإنّه من التقوى توفية عهده. أمّا إذا خان مُتلبساً بالغدر، فإنّه يخرج من دائرة الاستقامة؛ إذ يفقد العهد قيمته على مستوى النّيّة التي تضمّر الغدر، ثم تُجسّد تلك النّيّة بخيانة في الواقع. ونلاحظ هنا ملمحاً مهماً هو أنّ الفعل يبنى على الاستقامة، وأنّ أيّ خلل يُهدّد الفعل من الزاوية الأخلاقية، فإنّ تحقّق المُخالف بعهده أثمر ذلك استقامة عهد المسلم.

ومن هذا التعالق يأتي إثمار القيمة؛ ما يعني أنّ قيام العلاقة يأتي من رصيد قيم المُخالف؛ لأنّ العلاقة تتوقّف على استقامة المشرك الواقعية، ولا تتحقّق القيمة إلا بالجمع بين النّيّة على سبيل القصد، والفعل على سبيل الاستقامة؛ لضمان دوام العلاقة التعاهدية بين المسلم والمشرك. وقد أشار القرآن الكريم إلى الصنف المُعاهد عند المسجد الحرام، الذي إن أتى بفعله على سبيل الاستقامة، وداوم على ذلك، وحقّق القصد المطلوب من استقامته، أثمر تصرّفه قيمة الاستقامة والتقوى عند الطرف المسلم؛ ما يقتضي الوفاء بعهده مع هذا الصنف المستقيم، وقد عدّ ذلك من التقوى التي يجبها الله تعالى.

وبتعبير أدق، فإن هذا الصنف استوفى شرط الاستقامة في عهده مع المسلمين، وفي قصده أيضاً، فأثمر ذلك قيمة الوفاء ما دام مستقيماً على عهده. وإذا كانت "النية شرط وجود أخلاقي ومعياراً للقيمة" (دراز، 1998، ص489). فإنه لا يكفي قصد المشرك في هذه الحالة؛ لأن الخطاب هنا تجاوز مستوى النية إلى الفعل، والمطلوب أن يستقيم عهده المبرم مع المسلم؛ ذلك أن فساد طوية المشرك تبدو واضحة من سياسة الغدر التي ينهاجها مع المخالف.

خ. الدراسة السياقية لآية "هود"، وما رشح منها في ضوء معطيات السياق:

قال تعالى: ﴿فَأَسْتَقِرَّ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ نَابَ مَعَكَ وَلَا تَطَّعُوا﴾ [هود: 112]. في هذه الآية الكريمة، وردت الاستقامة بصيغة الأمر للدلالة على الاستقبال؛ لأنه طلب على وجه الإلزام، والطلب لا يُنفذ إلا بعد زمان المتكلم. وإذا كانت الاستقامة امتداداً بالذات حتى تسيير وفق نسق الإيمان، وتجعل للحركة أبعاداً قيمية، فإننا نلاحظ ارتباط هذه الآية بحياة الناس، بناءً على مؤشرات عدّة، منها: تضمين الآية حكماً تكليفيّاً، وتأطيرها بقوله تعالى: ﴿كَمَا أَمَرْتَ﴾. وإن كانت الأوامر المُرتبطة بحياة الناس العامة قليلة، فثمّ جمالها وجلالها، وفي هذا دعوة إلى عدم فرض نمط بعينه من التدبير، وتقديسه.

ومن جهة أخرى، فتلك دعوة إلى الانفتاح على تجارب الأمم، وأخذ الصالح منها بخصوص التدبير العام؛ بما يُحقّق مصالح العباد، والتزام الأوامر التي هي قواعد مؤطرة. أمّا التفاصيل فهي قابلة للنظر، بحسب ما يصل إليه الفكر الاجتهادي، ولا سيما في المسائل الخلافية التي لا يجوز أن تكون أحكامها جامدة؛ فهذا يتعارض مع مرونة الشريعة وكمالها. وقد قرن الله تعالى الاختلاف بعدم الطغيان، وكان التحدي الأكبر تأطير الاختلاف بالعدل، وعدم الجور؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَآخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ [هود: 110].

إنّ الحديث هنا عن التشريع بمفهومه العام؛ أيّ سواء تعلّق الأمر بالتشريع بوصفه ضوابط عامة، أو بالاجتهاد بوصفه ضوابط خاصة مؤطرة بالضوابط العامة. والقصد من السياق أنّ القرآن الكريم أراد تأطير الاختلاف؛ لكيلا يخرج عن حدود الله تعالى. والمراد بالطغيان "الطغيان في الاختلاف في كتاب الله، ومجاوزة الحدّ فيه، وهذا أمر لا حرج منه، بل إنّه لا بُدّ منه إذا كان من شأن

الناس أن ينظروا إلى الأمور بعقولهم، ويزنوها بمدركاتهم. وبعيداً أن تتلاقى عقولهم، وأن تتعادل موازينهم على حدّ سواء ... فكان الاختلاف بينهم أمراً لا يمكن اجتنابه، بل لا يمكن أن تقوم حياتهم بغيره" (الخطيب، د.ت، ج6، ص1208). ومما لا شكّ فيه، أن القرآن الكريم لا ينبذ الاختلاف، ولا يقف منه موقفاً سلبياً إذا كان يهدف إلى الحق، وإنها ينبذ اختلاف التفريق؛ لأنّ "مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه" (الشاطبي، 2008، ج1، ص510).

ولهذا حرص القرآن الكريم على رصد مستويات الاختلاف عند أهل الكتاب. قال تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ [النساء: 46]. فالنظر الاجتهادي يتنوّع باختلاف المدارك العقلية، ومن الصعب أن تتحد العقول على مستوى النظر والفهم. ولهذا وضع الله تعالى ضوابط تُؤطر الاختلاف؛ لكيلا يخرج عن السبيل القويم. فالذين يتأولون الآيات الكريمة تبعاً للأهواء ليسوا على الاستقامة المقصودة؛ لذا أعقب ذلك بعدم الركون إلى الظالمين.

فالشورى -مثلاً- تُعدّ قاعدةً عامةً في تدبير الصالح العام؛ إذ ليس من العدل التضيق على المُخالف، وغمطه الحق في التعبير؛ بُغيةً إغناء التجارب، وتنمية الخبرات المعرفية. ومن هنا، فإنّ الاستقامة في الحياة مجاهدة للنفس، وإغناء للمعنى، وتطهير للذات من جميع التشوّهات المُبدّدة للقيمة. ومن جانب آخر، فإنّ للاستقامة على الكتاب ثقلاً عظيماً؛ لذا توجّه الله تعالى بالأمر إلى النبي عليه الصلاة والسلام، "تنوياً بشأنه؛ لأنّه المُتلقّي الأوّل للأوامر الشرعية ابتداءً. وهذا تنويه له بمقام رسالته، ثم أعلم بخطاب أمّته" (ابن عاشور، 1984، ج12، ص176). صدق الله إذ يقول: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9]. ومن ثمّ، فإنّ التنازع في الكتاب هو صرْبٌ من الهوى غير البصير؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ [القصص: 50]. وقد بلغ سبيل الله من الأهمية، أنّه يُمثّل عاقبة الوجود؛ ما يقتضي وضع مسألة السعي في نطاق سُنني، يرتبط بمُحصّلة الخلود والجنان.

وتأسيساً على ذلك، فإنّ الانحراف يُعدّ نقيضاً صريحاً لقوانين الفطرة والاستقامة. وعلى إثر هذا، أصبح الصراط المستقيم يُمثّل قيمة جوهرية، ولم يُعدّ مجرد مفردة تُنسخ قيمة أخلاقية. فكل

تجاوز لِسْنَةَ الاعتدال يُعَدُّ خروجاً عن مقتضياته؛ ذلك أَنَّ الطغيان "أصله التعاضم والجرأة وقِلَّةُ الاكتراث، والمراد هنا الجرأة على مخالفة ما أمروا به، وهذا مُحَالِفٌ لواقع الاستقامة، ويشمل أصول المفاسد كلها، كما أَنَّ الاستقامة جامعة لأصول الصلاح كلها، فكان النهي عنه جامعاً لأحوال مصادر الفساد من نفس المفسد" (ابن عاشور، 1984، ج12، ص177). وبذا يكون الطغيان -في أصله- انحرافاً عن منهج الاعتدال، وتحمياً للخطاب ما ليس منه، ومن ثمَّ تغدو الاستقامة قيمةً ضابطةً في التعامل مع الكتاب.

د. التعلق الدلالي بين الاستقامة والقصد في ضوء آية "هود":

دعا الله تعالى إلى ممارسة السلوك القاصد في ضوء ضوابط الكتاب، جاعلاً الحركة مؤطرة بقيمة الاستقامة. وإذا كان سبحانه منتهى كل شيء، فإنَّ الإنسان يجدوه الأمل بملاء الوجود بالقيمة، والمجال المقصود بالحركة كافٍ جداً لاستيعاب عناصر التجربة الإنسانية.

حذَّر الله تعالى الإنسان أن يتجاوز هذه الحدود؛ لِمَا ينجم عن ذلك من طغيان في حركته؛ لكثرة العقبات التي قد تُبَدِّد جهده؛ ما يجعله يعتمد الحدود بوصفها ضوابط مؤطرة. ومن ثمَّ، فكل طغيان هو تجاوز للمسموح به شرعاً. وهذا لا يتحقق المقصود بفعل الطغيان، بوصف ذلك علاقة طارئة تُهدِّد منجزات الإنسان.

إنَّ فكرة الاختلاف حول الكتاب تُهدِّد جميع العلاقات (الله، الإنسان، الكتاب)، وتفتح المجال أمام السبل المُتفرِّقة. قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 153]. وقد يبلغ الطغيان حدَّ اختراق الخط التشريعي؛ لذا أعادت آية الشورى تأطير الفعل الدعوي، في حين أعادت آية هود تأطير التعامل مع الكتاب وفق ضوابط الاستقامة.

ولهذا انتقد القرآن الكريم جميع الأدعاءات التي تحرم التشريع، وكذلك أيَّ خلل يُؤثر في القصد القلبية والفعلية والقيمية، وينبذ الاختلاف في أصول الدين. قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: 105]. ويبدو جلياً أنَّ الاستقامة تكون وفق

التشريع (الأمر)، وأن مقصودها يتحقق بانتفاء ضدها، وهو الطغيان. وإذا كانت المقاصد والأفعال تتحقق بالنيّات، فإن مقصودات الشريعة هي المضامين المرادة للشارع. ولهذا أشارت الآية الكريمة إلى العلاقة التشريعية في قوله تعالى: ﴿كَمَا أُمِرْتُ﴾ [هود: 112]؛ بُعِيَّة تحقيق قيمة الطاعة، ثم أشارت إلى العلاقة الإنسانية في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطَعُوا﴾ [هود: 112]؛ لتثبيت قيمة العدل. أمّا العلاقة مع الله تعالى المشار إليها في قوله سبحانه: ﴿فَأَسْتَقِيمَ كَمَا أُمِرْتُ﴾ [هود: 112] فتُحَقَّق الفهم والامتثال داخل دائرة الحق. وهذه العلاقات أصلية؛ فلا يتحقق المقصود إلّا في ضوء تكاملها. وأمّا الطغيان فهو طارئ على هذه العلاقة.

ثالثاً: القصد في اللغة والاصطلاح

1. القصد لغةً:

جاء في "كتاب العين": "القصد: استقامة الطريقة، وقصد يقصد قصداً فهو قاصد، والقصد في المعيشة: ألا تسرف، ولا تقتر" (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص55). وورد في معجم "لسان العرب" ما نصّه: "يقول تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9]؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ومنها جائز؛ أي ومنها طريق غير قاصد، وطريق قاصد سهل مستقيم، والقصد العدل" (ابن منظور، 2003، ج7، ص377). ونطالع في معجم "مقاييس اللغة" أن "القاف والصاد والذال أصول ثلاثة: أحدها إتيان شيء، والثاني: اكتناز في الشيء، ومنه الناقة القصيدة: المكتنزة المليئة لحماً، وثالثها: كسر الشيء. والقصدة: القطعة من الشيء إذا تكسّر" (ابن فارس، 2008، ج5، ص95). أمّا صاحب المفردات "فعرّف القصد بما يأتي: "استقامة الطريق، يقال: قصدت قصده؛ أي نحوت نحوه، والاقتصاد على ضربين: أحدهما محمود على الإطلاق، وذلك في ما له طرفان: إفراط وتفریط، والثاني: يُكْنَى عمّا يتردّد بين المحمود والمذموم، وهو في ما يقع بين محمود ومذموم كالواقع بين العدل والجور" (الراغب الأصفهاني، 1412هـ، ص672).

وقال الجوهري: "القصْد: إتيان الشيء، تقول: قَصَدْتُهُ، وَقَصَدْتُ لَهُ، وَقَصَدْتُ إِلَيْهِ بِمَعْنَى. وَقَصَدْتُ قَصْدَهُ: نَحَوْتُ نَحْوَهُ ... وَالْقَاصِدُ: الْقَرِيبُ، يُقَالُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمَاءِ لَيْلَةٌ قَاصِدَةٌ؛ أَي هَيْئَةٌ السَّيْرِ" (الجوهري، 1987، ج2، ص520).

وبناءً على هذه الأصول الثلاثة وما تفرَّع منها، فإنَّ من مضامين القصد المعاني الآتية: استقامة الطريق، الاستواء والاعتدال، التوسُّط بين التقتير والإسراف، والأُمَّمُ لوجهة، والميل، والإقصاد؛ وهو إصابة الرامي الهدف. وهذه المضامين بعضها إيجابي، وآخر سلبي. وعلى هذا، فقد يكون القصد بمعنى قصد الطريق المستقيم، أو قصد الطريق الجائر عن الحق.³

2. القصد اصطلاحاً:

عرَّف طه عبد الرحمن القصد بقوله: "التوجُّه بالذهن إلى غاية مخصوصة، بمعنى أنَّ القصد حالة شعورية تحصل في الإنسان كلما تعلَّق ذهنه بغرض مُعيَّن، ولا حالة شعورية تبدو أشد اتصالاً بباطن الإنسان في مختلف أفعاله من القصد" (عبد الرحمن، 2002، ص224).

وللقصد وظائف عدَّة، منها:

- أ. "إخراج الشيء من دائرة العبث إلى دائرة المعنى: ذلك أنَّ القصد هو الذي يجعل الحركات تتألف في وحدة ذات فائدة، وتكون فعلاً حقيقياً يتولَّى الفاعل إيقاعه.
- ب. إخراج الشيء من اعتبار الشكل إلى اعتبار المضمون: ذلك أنَّ القصد يجعل الفعل لا يتعلَّق بشكله الخارجي بقدر ما يتعلَّق بمضمونه الداخلي، بحيث يصير شكل الفعل تابعاً لمحتواه، وحكمه تابعاً لحكمه.
- ت. إخراج الشيء من الوصف الآلي إلى الوصف الإرادي: فمن الأفعال ما يأتي به الإنسان بصورة آلية؛ لشدَّة تكراره له، وتعوده عليه، فيحتاج إلى تحصيل القصد إليه؛ لكي ينزع عنه وصف الآلي، ويجعله مختاراً له، ومراداً.

³ يُعَدُّ القصد، والوسط، والاستواء، والاعتدال وغيرها من العناصر المُشكِّلة للبنية الدلالية لمفهوم الاستقامة. وإذا كان الحقل الدلالي يُمثِّل مجموعة من المفاهيم المتعلِّقة مع بعضها، فإنَّ من المصطلحات المتعلِّقة مع الاستقامة مفهوم السداد، والاهتداء، والإخلاص، والحنفية، وغير ذلك.

ث. التمييز بين أغراض الفعل: قد تكون للفعل الواحد أغراض مقامية مختلفة، ولا يمكن أن تميز هذه الأغراض في ما بينها إلا بوجود قصود على قدرها عند القيام بهذا الفعل" (عبد الرحمن، 2002، ص224).

وقال مجدي حسن: "القصد: هو الغاية التواصلية التي يريد المُتَكَلِّم تحقيقها من الخطاب، وقصده منه، ومبدأ القصدية مقتضاه أنه لا كلام إلا مع وجود القصد" (مجدي، 2018، ص245).

رابعاً: بناء المجال الدلالي لمفهوم القصد في ضوء النصوص المؤطرة (آيات القصد)

تصنيف النصوص التي تحوي معنى القصد في بنائها اللفظي:

لكلمة "القصد" أهمية خاصة من الوجهة الدلالية، وهي تؤدي دوراً مهماً في المنظومة القرآنية، بوصفها أحد التعبيرات المفتاحية في صياغة النية وبنية العمل والسلوك، واستكشاف بواعث الخطاب وآياته الفكرية والنفسية. وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم بصيغ مختلفة، منها: قَصْدٌ، قاصِدٌ، مُقْتَصِدٌ. وسنعمل على تحليل هذه الكلمة، بتقديم مثالين على هذا المفهوم، استخدمهما القرآن الكريم مرادفاً للمستقيم. قال تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ٩ ﴾ [النحل: 9]، وقال أيضاً: ﴿ وَأَقِمْ فِي مَسْجِدِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ﴾ [لقمان: 19]. ولا شك في أن هاتين الآيتين تُقدِّمان لنا مفتاحاً مهماً لمعرفة نمط السلوك القاصد من وجهة نظر القرآن الكريم؛ فقد ورد لفظ "القصد" للدلالة على الاستقامة والعدل. والقصد في الشيء خلاف الإفراط فيه، ومنه القصد في الأمر؛ وهو قوام العدل، والأخذ بالوسط. وربّما نستطيع بيان معالم هذا المفهوم بتتبع الصيغ التي ورد فيها في القرآن الكريم.

أ. الدراسة السياقية لآية "النحل"، وما رشح منها في ضوء معطيات السياق:

قال تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ٩ ﴾ [النحل: 9]. بيّنت الآية الكريمة أن الطريق نوعان: مستقيم، وجائر، وأن هذا الطريق لا يقصده إلا الضال عن

الحق، ووصفه بهذه السمة، دليل على أنه نابع من أهواء الإنسان، ومساغيه الضالّة. ومن هذا المنطلق، يجور هذا الطريق على سالكه، ويتمرّد على حركة سعيه، قاصداً به وجهة الضلال. ومن الملاحظ دقة القرآن الكريم في استخدام اللفظ، بما يُناسِب طبيعة الطريق؛ فأما طريق الاستقامة فهو (عليه)، وأما الطريق الجائر فهو (منها). قال الطبري: "السييل: هي الطريق، والقصد من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه، كما قال الراجز: فَصَدَّ عَنْ مَهْجِ الطَّرِيقِ الْقَاصِدِ" (الطبري، 2000، ج 17، ص 174).

ومن هنا يتّضح لأيّ مخلوق الطريق الجائر، وعاقبة الضلال. وفي هذا الصدد، أكّدت الآية الكريمة أن الهداية تكون بأمر الله تعالى وحده، وأنه لو شاء لهدى الخلق جميعاً إلى السبيل القاصد. وفي هذه الحال، تدخل حرية الاختيار في موضع المسؤولية عن انتقاء الطريق القاصد، أو الطريق الجائر. والحقيقة أن معادلة المستقيم تتم في إطار السلوك القاصد لله، والعزم على السير في هذا الطريق الموسوم بالقاصد؛ تأكيداً للبعد الوظيفي للحركة الإنسانية، فهي مستقيمة في طريقها، وقاصدة في وجهتها. قال البيضاوي في ذلك: "أي بيان مستقيم الطريق الموصل إلى الحق، أو إقامة السبيل وتعديلها رحمةً وفضلاً، أو عليه قصد السبيل، يصل إليه مَنْ يسلكه لا محالة. يقال: قاصد سبيل ... أي مستقيم، كأنه يقصد الوجه الذي يقصده السالك لا يميل عنه" (البيضاوي، 1418هـ، ج 3، ص 221). وبهذا تُؤكّد أن كل حركة تفتقد إلى مركزية الهدف هي حركة عبثية لا مردود لها في ساحة البناء، وأن العبث قد يكون مُرتبطاً بالباعث، وأنه قد يحدث الخلل في نوع الطريق المسلك.

لقد رسم الله تعالى صورةً نموذجيةً لمعالم السلوك السوي، ومُتّوماته الأخلاقية، انطلاقاً من النية، وتحريرها من الأغيار، ومُتعلّقات الدنيا، وتجريد القصد لله وحده. وبناءً على ذلك، فإن الطريق القاصد هو الطريق المستقيم الذي لا مشقة فيه. والقصد هو العدل والوسطية؛⁴ لذا ركّز القرآن

⁴ ورد هنا لفظ "القصد" للدلالة على الاستقامة والعدل؛ أي إن الله تعالى قد بيّن طريق الحق المستقيم؛ أي مَنْ أراد الله فهو على السبيل القاصد. وقد ورد هذا اللفظ أيضاً بمعنى المقتصد، ويّن ابن القيّم "أن الاقتصاد: هو التوسّط بين طرفي الإفراط والتفريط، وله طرفان هما ضدان له: تقصير، ومجاوزة. فالمقتصد قد أخذ بالوسط، وعدل بين الطرفين، والدين كله بين هذين الطرفين عنه." انظر: ابن قيّم الجوزية، د.ت. الروح، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ص 257.

الكريم على إرادة القصد في قوله: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَسْيِكَ﴾ [لقمان: 19]، وعلى سلوك الطريق القاصد في قوله ﷻ: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9].

ومن الجدير بالملاحظة أنَّ مَقَوِّمات الصلاح تتحدَّد في ضوء هذه القيم الجوهرية، التي تبلور خلالها حركة الإيمان في الحياة العملية (الفطرة، والاستقامة، والقصد، والعبادة). فهذه القيم تضبط معالم السلوك الصحيح من منظور القرآن الكريم؛ أمَّا الفطرة فتبعث على استقامة الباطن، وتعطي مؤشراً لسلامة القصد، وأمَّا الاستقامة فتؤطرَّ الفعل في نطاق الهدى، وأمَّا القصد فيستشرف بالفعل بلوغ الغايات. لقد وردت الآية الكريمة في سياق استعراض بعض الظواهر الكونية؛ لكي يتطلَّع الإنسان بوعيه إلى الهدف الأسمى، ويستثمر هذه المُسَخَّرات في الاهتداء إلى الله تعالى. وفي هذا السياق، أشار القرآن الكريم إلى استخفاف المشركين بيوم القيامة، ونزول الملائكة بالروح على مَنْ يشاء مِنْ عباد الله للإنذار والمطالبة بالتقوى، وخلق الكون، ونبد الشرك، وخلق الإنسان الذي حكم القرآن الكريم بأنَّه يظل معانداً وخصيماً، على الرغم من دلائل القدرة التي تستفزّه إلى مزيد من الانتصار الأخلاقي.

ومن هذا المنطلق، فقد ركَّز القرآن الكريم على المشترك الجامع بين الظواهر المتناسقة، ومنها الثروة الحيوانية (ذكر الأنعام)؛ إذ عدَّ مناحي أهميتها، بتوظيف العنصر الجمالي، وسدَّ الحاجات (الطعام، والدفع، والملبس، وحمل الأثقال، والركوب)؛ فكل ذلك يُعزِّز قيمة هذه الثروة في حفظ التوازنات البيئية، وروافد للتأمُّل العبادي.

ولهذا ذكَّر الله تعالى بهذه النعم التي تُسهم في بناء قوام الإنسان، وتنمية حسه الجمالي، وتزرع السلام في البيئة الكونية. والشيء نفسه ينطبق على عدد من أصناف الحيوانات. وفي ضوء هذا التذكير، أكَّد القرآن الكريم قضية الهداية إلى السبيل القاصد، ومسؤولية الإنسان إزاء الطريق الذي ينهجه في الحياة؛ فإمَّا أن يقصد الحق، وإمَّا أن يضل بذاته عنه. ولهذا تُعدُّ هذه الآية الكريمة مفصلية؛ إذ تتلاقى عندها موارد السورة، وكذلك مسؤولية الإنسان حيال هذا التسخير بمعطياته المادية

والمعنوية. ثم كان الانتقال إلى عالم النبات، ومُسَخَّرَات الزمن، وتأكيد أهمية البحر ومستخرجاته، وتعزيز قيمة الجمال؛ بُعِيَّة تحريك العقل والحس لعبادة الله وتوحيده.

وبهذا يصبح الجمال والحاجة هما الرابط المنهجي الذي يجمع مفاصل السورة، ويُرَسِّخ معادلة الإعطاء والشكر، واستثمار النعم، والتوجُّه بها إلى الطريق القاصد. ثم جاء الحديث عن سمات النموذج الجائر الذي انحرف عن السبيل القاصد، مُتَّخِذاً الكِبْر والمكر وسائل للإعراض عن الله تعالى؛ فهذا النموذج مقطوع الفائدة على مستوى الآخرة؛ لأنَّه يستثمر المُسَخَّرَات الكونية للدنيا، دون أن يكون مشدوداً بها للعبادة، فضلاً عن عدم تطلُّعه إلى مآلات الحساب. ولهذا ذكَّر الله بعواقب المكر، وهدم البنيان الذي أحكم أصحابه قواعده.

ب. التعالق الدلالي بين القصد والاستقامة في ضوء آية "النحل":

بناءً على ما سبق من معطيات، فإنَّ السبيل القاصد يقف على تضادٍّ تامٍّ مع السبيل الجائر. والجائر هو الطريق الحائد عن الحق، والقصد هنا يتخذ صوراً؛ فقد ينخرم على مستوى النية، أو على مستوى الفعل، وذلك بانتقاء السبيل المُنحرف بدلاً عن السبيل المستقيم، فلا تتمخَّص عنه سوى أهداف باطلة؛ ذلك أنَّ السبيل القاصد هو سبيل الهدى الذي تتحقَّق به السعادة الأبدية. وقد استُخدم السبيل هنا مجازاً للدلالة على الطريق المستقيم؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ﴾ [يوسف: 108]. والقصد هنا دلالة على استقامة الطريق، وقد جاء "وصفاً للسبيل من قبيل الوصف بالمصدر؛ لأنَّه يقال: طريق قاصد؛ أي مستقيم، وطريق قصد؛ أي أقوى في الوصف بالاستقامة كشأن الوصف بالمصادر، وإضافة قصد إلى سبيل من إضافة الصفة إلى الموصوف" (ابن عاشور، 1984، ج 14، ص 112).

يستفاد من هذا الكلام، أنَّ السبيل القاصد، وإن كان مستقيماً، إلَّا أنَّ التعبير بالقصد يشير إلى ملمح مُهمٍّ جداً، يزيد على كونه مستقيماً أنَّه يقصد بصاحبه السبيل المستقيم؛ ما يعني إكسابه الاستقامة عنصراً جديداً، فيكون القصد والهدف هما محور نشاط المستقيم. والواقع أنَّ كل قول أو فعل غير مؤطر بالاستقامة يعد مبتوراً، وأنَّ هذه المعادلة لا تكتمل إلَّا عندما يتبلور الجهد في إطار القصد الهادف.

ومن الجدير بالذكر أن وصف الطريق بالجائر استخدام مجازي أيضاً، وأن السبيل الجائر لم يُصَفَ إلى الله تعالى؛ لأنه طريق ابتدعه أهل الضلال. والله هو الهادي إلى القصد الصحيح، وهذا يعني - من الوجهة الدلالية - أن الله تعالى يؤدي دوراً مهماً على مستوى الهداية، وأن نعت سبيله بالقاصد فيه إشارة إلى أن "سبيل الله" تحمل معاني القصد والتصميم، إلى جانب الاعتناء بثمره الفعل؛ بالنظر إلى مستخرجات الجهد ومقاصده. قال تعالى: ﴿أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: 99].

ومن نافلة القول: إن هذه الكلمة مشحونة بدلالات عميقة تسعى إلى ترتيب حركة الفعل ضمن سياقات القصد والحكمة، وأن لفظ "الاستقامة" يحمل هالة مُفَعِّمة بالخصوصية؛ نظراً إلى ارتباط الاستقامة بالصراف السوي. ومن ثم، فإن القصد أحد مكوّنات الاستقامة، وإن من الخصائص الدلالية للفظ "السبيل" أنه طريق قاصد يؤدي إلى المطلوب، وليس فقط مستقيماً؛ فهو مُحدّد للوجهة، وقاصدٌ بالإنسان الحق، وصدق الله إذ يقول: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان: 19]. وهو أيضاً يختلف عن الجائر في أن القاصد يبدأ من الله تعالى، وينتهي إليه غايةً؛ فالله تعالى هو الذي وضع الطريق قاصداً مستقيماً، "والله لا هوى له، ولا صاحب، ولا ولد، ولا يحابي أحداً، وكل الخلق بالنسبة له سواء، ولذلك فهو حين يضع طريقاً مستقيماً فهو يضعه مستقيماً لا عوج فيه" (الشعرراوي، د.ت، ج 13، ص 7824). وإذا كان القصد يعني إتيان الشيء، فهذا دليل على العزم والإرادة على فعله، والاعتدال، والقوام، والهدف. والإنسان هو القاصد إلى الله، والسبيل القاصد "هو الطريق المستقيم الذي لا يلتوي، وكأنه يقصد قاصداً إلى غايته، فلا يحيد عنها، والسبيل الجائر هو السبيل المنحرف المجاوز للغاية، لا يوصل إليها" (قطب، 1412هـ، ج 4، ص 2162).

وتأسيساً على ذلك، فقد أوضح الله تعالى لعباده سبيله القاصد إليه. أمّا قوله سبحانه: ﴿وَمَنْهَا جَائِرٌ﴾ [النحل: 9] فدليل على أن صراط الله وحده مستقيم؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: 153]. قال أبو السعود: "القصد مصدر بمعنى الفاعل، يقال: سبيل قصد وقاصد؛ أي مستقيم على طريق الاستعارة... كأنه يقصد الوجه الذي يؤمّه السالك، لا يعدل عنه؛ أي حقّ عليه سبحانه بيان الطريق المستقيم" (أبو السعود، د.ت، ج 5، ص 98).

وخلاصة القول: إنَّ الله تعالى عليه البيان، لكنَّ تفعيل هذا القصد يتطلَّب إرادة قوية، وإنَّ الإنسان يقصد هذه الوجهة المستقيمة باختياره، ويتعد عن الطرق الجائرة. وهذا التعبير يُقدِّم دلالات فكرية متنوعة، منها:

- الله تعالى هو الذي بيَّن السبيل القاصد، والإنسان مُطالب أن يُحرِّك إرادته لبلوغ هذا القصد المستقيم؛ فالله ﷻ عليه البيان، والإنسان عليه أن يجمع الإرادة والفعل لتحقيق ثمرة منجزاته، وإضفاء القيمة عليها.

- الله تعالى هو المقصود، والإنسان هو القاصد الذي يجب عليه أن يستقيم في قصده إلى الله ﷻ؛ لكي يبلغ غاية قصده.

- القصد دلالةٌ على الوجهة المقصودة، وهو حالة ناشئة عن تصرف الإنسان تصرفاً قائماً على الاستقامة إزاء الحق. ولهذا يريد الله تعالى من الإنسان تفعيل إرادته، وقصده لبلوغ هذا المقصد.

- العنصر الذي يؤدي دوراً مهماً في تحديد الصفة المُميِّزة للقاصد هو مطابقة القصد (النية) للفعل، وذلك باختيار الإنسان الاتجاه القاصد. والمقصد هو الغاية، والجامع بين كل ما سبق هو الاستقامة على نحوٍ يجعل استقامة القصد القلبية والفعلية ضماناً لتحقيق القيم، علماً بأنَّ القصد يتم وفق خيارات أخلاقية للسبيل القاصد.

ت. الدراسة السياقية لآيتي "لقمان"، وما رشح منهما في ضوء معطيات السياق:

ورد من مادة الفعل (قصد) بصيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَقْسِ فِي الْأَرْضِ مَرِحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ وَأَقْصِدْ فِي مَسْجِدِكَ وَاعْظُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾ [لقمان: 18-19]. وجاء ذلك في سياق توثيق القرآن الكريم لشخصية لقمان، وما تتسم به من حكمة؛ فقد وظَّف كتاب الله جُملةً من الضوابط لرصد سمات السلوك الحكيم، وتمثَّلت أوَّل معاملة في تجسيد مفهوم الشكر في حركة الواقع، بوصف ذلك مظهرًا لتجليات الحكمة.

والتوجُّه بالشكر لله يعني ضبط البوصلة معه سبحانه، والتحرُّك في ضوء النسق التوحيدي، وتغذية العلاقة بالله ﷻ، بما يجعلها مُفعمة بالوصلة، ومُنفتحة على مزيد من العطايا؛ ما ينسجم مع

معطيات الحكمة المنشودة. وبهذا يكون الشكر حلقة الوصل بين تلبية الرغائب الدنيوية والرغائب الأخروية، ويكتسب موقعاً مهماً في سياقات الحكمة. بعد ذلك قرّرت الآيات الكريمة أنها طائفة سلوكية متنوعة لتجليات الحكمة، منها: تأكيد مبدأ الوحدانية، ونبد الشرك، وإقامة علاقة مع الله تعالى في سياق العبودية، وتجسيد مُتطلّبات الطاعة للوالدين في إطار الإحسان، بما يُشير صحبةً على مستوى الخلود، أما في حالة الشرك فتكون الصحبة في سياق المعروف.

ثم ينتقل القرآن الكريم لبيان مُتطلّبات الحكمة على مستوى العبادة، مُذكراً بأن جميع أعمال الإنسان - ولو بمقدار ذرّة - تُسهم في تحديد نتائج مستقبله الخالد. وتتمثل معطيات العبادة في إقامة الصلاة، وما يعكسه هذا السلوك من استجابة لمُتطلّبات العلاقة بالله. وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يعكسه هذا السلوك من ترسيخ لقيم الله، وتوليد دافعية لضبط المجتمع على محميات أمانة تُعزّز القيم، وتعمّق استمرارها، وتُجدد فاعليتها.

وفي خطوة مُهمّة، علّم القرآن الكريم الإنسان كيفية ضبط انفعالاته الذاتية، ومواجهة الشدائد باتباع آية الصبر مُمثّلةً في السلوك المتوازن. ثم استعرض صور الكبر، مُستوعباً لذلك التعبيرات الحركية، مثل: تصعير الخد، والمشي مرحاً؛ بُعْيَة إبراز مستوى التشوّه الذي يصيب الكيان الداخلي. أمّا تصعير الخد فيُجسّد صورة الإعراض عن الخلق، بإلغاء وجودهم. وأمّا المشي مرحاً فيُمثّل استدعاءً للخلق، بهدف الاستعلاء عليهم.

وقد أعقب ذلك بيان الصورة المتوازنة في قوله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان: 19]؛ فهو يدعو إلى السير القاصد، وما يعكسه من استواء الشخصية، وضبط الانفعالات الداخلية والانفعالات الحركية حتى تستقيم على قواعد السلوك السوي. ومن المعلوم أنّ ضبط كلّ من المشي والصوت يساعد على إعادة بلورة معالم السلوك القاصد في ضوء معطيات الاستقامة، وأنّ السير المتوازن في حركة الحياة يُحدّث التوازن المنشود. ولا شكّ في أنّ خفض الصوت يُعدّ آيةً تربويةً فاعلةً لضبط الكلام وتسديده، بما يُحقّق مقاصد الكلمة. ونظراً إلى خطورة رفع الصوت؛ فقد حدّر الله تعالى من رفعه في غير موضعه. قال الطبري: "تواضع في مشيك إذا مشيت، ولا تستكبر، ولا

تستعجل، ولكن اتند" (الطبري، 2000، ج20، ص146). والقصد في المشي له دلالة ظاهرة وأخرى باطنة؛ أما الدلالة الظاهرة فتتمثل في تعديل السلوك؛ أي المشي لضبط حركة السلوك بين السرعة والتؤدة، وأما الدلالة الباطنة فتتمثل في استقامة القصد، لتحقيق قيمة التواضع، ثم التعبير عن أقصى حالات الاستواء والاستقامة.

ث. التعالق الدلالي بين القصد والاستقامة في ضوء آيتي "لقمان":

يُعدُّ المشي القاصد تعبيراً حركياً عن السير بهدف، ويتَّضح جلياً أنَّ السلوك العبادي يتجلَّى في حركة قصدية، ويتبلور في ضوء قيمة التواضع. وكل سير يحمل سمة العُجب والحَيَلَاء لا يعدو أن يكون مظهرًا منافياً لصفة القصد؛ لذا نجد القرآن الكريم يُرَكِّز على بُعد الحركة المعنوي، فالسير القاصد هو تعبير حركي عن نبذ فكرة الذاتية، والتطلع إلى آفاق الوحدةانية. ومن ثمَّ، فإذا كان الله تعالى قد وصف السبيل بالقاصد، فإنَّ الإنسان هو المُستهدَف بالخطاب، والواجب أن تقع حركته مُمَثِّلَةً تماماً للطريق القاصد. ولهذا أمره الله تعالى بالقصد في المشي؛ ما يعني أنه هو مَنْ يعطي -بسيره بقصد- السبيلَ القاصدَ قيمةً معنويةً. وبذلك تتحدَّد قيمة الطريق في ضوء جهود الإنسان، ومساغيه القصدية.

فالنَّية قصد، والقول قصد، والسلوك قصد، يستوي في ذلك جميع النشاطات المادية والمعنوية. وفي هذا التعبير نفي لأية ممارسة عبثية تُخْرِج الفعل عن الاتجاه الصحيح. وبناءً على ذلك، فإنَّ الشخصية التي تختار الطريق الجائر هي شخصية تتسم بالكِبَر والعجرفة. والله تعالى يدين الكِبَر؛ لأنَّه ينافي سُنَّةَ التواضع، ويضاد القصد المَجْعول قيداً في حركة المشي حتى يُثْمِرَ شخصيةً مُتوازنةً على مستوى الفكر والسلوك.

ووفقاً لهذا المعطى، يصبح القصد في المشي تأطيراً لنشاط الإنسان، بما ينسجم مع معطيات العبادة. وكل ممارسة لا تتخذ الحق منطلقاً، والقصد هدفاً لها، هي حركة مبتورة. ومهما يكن، فإنَّ هذه الفكرة تبدو مُهمَّةً؛ لأنَّها ترتبط بهدف الحياة الوجودي، وإعادة صياغة التفكير، وترتيب مقاصده. والخطاب هنا يوحي بأنَّ للحركة قصداً وهدفاً يجب أن نتحرَّاه على مستوى القصد القلبية، والقولية، والفعالية.

ولا شكَّ في أنَّ القصد في المشي من القيم التي اكتشفها القرآن الكريم للإنسانية في العهد المكّي. ومن المعلوم أنَّ الكتاب الحكيم لا يأمر بفعل مُعيَّن إلاَّ قصد من ورائه قيمة مُحدَّدة. وعليه، فإنَّ الأمر بالقصد في المشي، ظاهره أمرٌ بفعل مُعيَّن، ولكنَّ وراءه قيمة مُحدَّدة، هي التواضع، والنهي عن الكِبَر. بيد أنَّنا نُخطئ إذا اعتبرنا القصد قد أُدخِل في الفعل من باب النِّيَّات؛ فقد يأتي الفعل، ليراد به إخافة العدو، مثل مشية أبي دجانة في الحرب مُعتدّاً بذاته. فعلى الرغم من أنَّها مشية يبغضها الله تعالى، فإنَّ القصد منها إرهاب العدو، وإدخال الخوف في نفسه؛ فمشية الخيلاء لا يبغضها الله ﷻ إن وقعت بهذه الكيفية.

إذن، فالقصد هو الأصل، وإن تلبَّس مبنى القصد بالفعل. وبهذا يكون القاصد قد استوفى شرط الاستقامة في قصوده وأفعاله (المشي، والصوت)، وحقَّق قيمة فعله (التواضع). ولمَّا كان النظام الأخلاقي يجمع بين النية والفعل، ولا تتحقَّق القيمة إلاَّ بالجمع بينهما، فإنَّ هذا التعالق بينهما واضح جلي؛ إذ يجمع القاصد بين الفعل على سبيل الاستقامة، والنية على سبيل القصد.

وفضلاً عمَّا قلناه، تعكس هاتان الآيتان من سورة "القمان" نمطاً من السلوك؛ إذ يستكمل المُتكبِّر توازنه المفقود عن طريق هذا الفاضل الذي يبذله بحثاً عن قيمته الذاتية. وإذا كان هذا الأسلوب يفتقر إلى القصد السليم، ويكشف عمَّا ينخر وجدان المُتكبِّر، فإنَّ التفريط هو صورة لإذلال النفس، وعدم إعطائها القيمة المناسبة التي تستحقها. وكأنَّ هذه الشخصية تخسر مزيداً من القدر المعنوي؛ ما جعل القرآن الكريم يعيد النظر في هذه المعادلة المُشوَّهة بفعل بواعثها المُنحرفة، ويعيد إلى هذه الذات توازنها المفقود. والله تعالى يدعو إلى الأخذ بالوسط؛ إذ إنَّه صفة الأُمَّة المُتوازنة، وهو من المفاهيم المشكّلة لمفهوم القصد.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ القصد في المشي دليل على القصد في حركة الفعل، وإنَّ غَضَّ الصوت دليل على القصد في القول، أو ما اصطلح عليه بالاقتصاد في الكلام.⁵ فهذا المشهد يُقدِّم صورة نموذجية للإنسان السوي في قوله وسلوكه. وتحدّد مقاصد الكلام والفعل بين الباعث والغاية؛ لذا

⁵ ألمح الرازي إلى التعالق بين القصد في المشي والغَضَّ من الصوت بقوله: "إشارة إلى التوسُّط في الأقوال والأفعال، والأحوال الثلاث أنَّ لقمان أراد إرشاد ابنه إلى السداد في الأوصاف الإنسانية" (الرازي، 1420هـ، ج 25، ص 123).

يتجسّد السلوك القاصد في ضوء عملية الضبط لقواعد القول والسلوك، ما يفضي إلى تحقيق قيم متنوعة، منها: التواضع، والتوازن، والاستواء؛ وكلها علاقات أصلية ينسجها القصد، خلافاً للمشي بمرح؛ فإنّه يُمثّل طغياناً في الحركة، عكس القصد في المشي الذي هو اعتدال فيها. قال الشعراوي: "قالوا: لأنّ للإنسان مطلوبات في الحياة، هذه المطلوبات يصل إليها إمّا بالمشي... وإمّا بالصوت... والقصد؛ أي التوسّط في الأمر مطلوب في كل شيء؛ لأنّ كل شيء له طرفان لا بُدّ أن يكون في أحدهما مبالغة، وفي الآخر تقصير، لذلك قالوا: كلا طرفي قصد الأمور ذميم" (الشعراوي، د.ت، ج19، ص1676).



ج. الدراسة السياقية لآية "فاطر"، وما رشح منها في ضوء معطيات السياق:

قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَائِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: 32]. وردت هذه الآية الكريمة في سياق الحديث عن بعض الظواهر الكونية، وما تعكسه من تربية الله تعالى للخلق؛ لكي يتفاعلوا مع الكون. وهؤلاء هم أنفسهم العلماء الذين يحشون الله، ويتلوّنون في مظاهر العبودية. وقد استعرض القرآن مواصفات الشخصية العبادية (تلاوة الكتاب، وإقامة الصلاة، والإنفاق في السرّ والعلن)، وأصناف الخلق، ومستوياتهم في التفاعل مع مُتطلّبات العبودية، والارتقاء في الدرجات الأخروية.

وتأسيساً على ذلك، فقد جاء مفهوم مقتصد في سياق وراثة الأُمَّة للكتاب، ودلالات الاصطفاء، وذكر أنماط متباينة من الاستجابة لوراثة الكتاب، تتمثّل في صورة الظالم لنفسه، والمقتصد، والسابق بالخيرات. وقد أدّى مفهوم الظلم دوراً مهماً من الوجهة الدلالية؛ إذ هو "وضع

الشيء في غير موضعه" (الراغب الأصفهاني، 1412هـ، ج1، 537). ونظراً إلى خطورته، فقد أوضح الله تعالى حقيقته وعواقبه، وعدّه تجاوزاً لحدوده. قال ﷻ: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة:229]. ومنه ظلم الإنسان لنفسه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة:231]. أشارت الآية الكريمة من سورة فاطر إلى الأصناف الثلاثة المنتمون إلى السِّلَّة المصطفاة، ويُعبَّر عن مستويات الناس في التعامل مع قيم الكتاب. وما يعيننا هنا هو طبيعة هذه المفاهيم، وعرض مجموعة من آراء المُفسِّرين في هذا السياق.

وقد وسَّع الطبري مفهوم الكتاب في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿تُؤَرِّثُنَا الْكِتَابَ﴾ [فاطر:32]؛ إذ قال: "الكتب التي أنزلت قبل الفرقان ... والمصطفين من عباده هم مؤمنو أمته ... مَنْ يظلم نفسه بركوبه المآثم، واجترامه المعاصي، واقترافه الفواحش، ومنهم مقتصد، وهو غير المُبالغ في طاعة ربه، وغير المجتهد في ما ألزمه من خدمة ربه، حتى يكون عمله في ذلك قصداً، والسابق بالخيرات: هو المبرز الذي تقدّم المجتهدين في خدمة ربه، وأداء ما لزمه من فرائضه، فسبقهم بصالح الأعمال" (الطبري، 2000، ج20، ص471-469).

وقد عدَّ الطبري الظالم لنفسه من الأُمَّة المصطفاة، ولكنَّ وضعه في منزلة دون النفاق والشرك؛ فهو لم يبلغ هذه الرتبة، غير أنه واقع في الآثام. أمّا المقتصد فرأى أنه داخل في حدِّ الطاعة، لكنّه لم يبلغ درجة الاجتهاد في الطاعة، وأمّا السابق فهو -في نظره- المجتهد في خدمة ربه. وعليه، فإنَّ الظالم لنفسه في خطِّ المعصية، والمقتصد في خطِّ الطاعة، والسابق هو المُبالغ في الطاعات. أمّا المختار عند الرازي فهو "أنَّ الظالم مَنْ خالف، فترك أوامر الله، وارتكب مناهيه ... والمقتصد هو المجتهد في ترك المخالفة، وإن لم يُوفَّق لذلك، وندر منه ذنب، وصدر عنه إثم، فإنه اقتصد، واجتهد، وقصد الحق. والسابق هو الذي لم يُخالِف بتوفيق الله، ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ اللَّهُ﴾ [فاطر:32]؛ أي اجتهد، ووفَّق لِمَا اجتهد فيه، وفي ما اجتهد، فهو سابق بالخير" (الرازي، 1420هـ، ج26، ص239).

ومن المُلاحَظ أنَّه وضع الظالم لنفسه في خانة المعصية، ووضع المقتصد في رتبة المجتهد في قصد الحق، وجعل السابق مَن لم يخالفوا بتوفيق الله. وفي مقابل ذلك، وسَّع العز بن عبد السلام دائرة الظالم لنفسه أكثر من غيره؛ فهي -في نظره- تشمل "أهل الصغائر، أو أهل الكبائر، وأصحاب المشأمة، أو المنافقون، أو أهل الكتاب، أو الجاحد. والمقتصد: متوسِّط في الطاعات، أو أصحاب اليمين، أو أهل الصغائر، أو مُتَّبِعو سُنَّة الرسول. والسابق بالخيرات: المُقَرَّبون، أو أهل المنزلة العليا في الطاعة" (العز بن عبد السلام، 1996، ج3، ص28).

وبهذا الصدد، أدرك القرطبي أنَّ هذه المفاهيم لم تنضب على دلالة واحدة منذ عهد الصحابة، لا سيَّما في تحديد الظالم لنفسه والمقتصد، ورأى أنَّ الاختلاف في انضواء هذه الأصناف الثلاثة تحت المِلة المصطفية، كما يقضي بذلك السياق؛ إذ قال: "المقتصد: هو المُلازم للقصد، وهو ترك الميل" (القرطبي، 1964، ج14، ص349). أمَّا البيضاوي فوصف الظالم لنفسه "بأنَّه المُقَصِّر في العمل، والمقتصد يعمل به في غالب الأوقات، والسابق بالخيرات يضم التعليم والإرشاد إلى العمل. وقيل: الظالم هو الجاهل، والمقتصد المُتعلِّم، والسابق العالم. وقيل: الظالم المجرم، والمقتصد الذي خلط الصالح بالسيء، والسابق الذي ترجَّحت حسناته، بحيث صارت سيئاته مكفرة" (البيضاوي، 1418هـ، ج4، ص259). وأمَّا ابن قيِّم الجوزية فقال إنَّ "الظالم لنفسه مُقَصِّر في الزاد، غير آخِذٍ منه ما يبلغه المنزل، لا في قدره، ولا في صفته... والمقتصد اقتصر من الزاد على ما يبلغه، ولم يشدَّ مع ذلك أحمال التجارة الرباحة، ولم يتزوَّد ما يضرُّه، فهو سالم غانم... والسابق بالخيرات همُّه في تحصيل الأرباح" (ابن قيِّم الجوزية، 1394هـ، ص186). وأمَّا سيد قطب فرأى أنَّ "الظالم لنفسه: تربى سيئاته في العمل على حسناته. والمقتصد: وسط مقتصد، تتعادل سيئاته وحسناته. والسابق بالخيرات: تربى حسناته على سيئاته" (قطب، 1412هـ، ج5، ص2944). وجاء في "التحرير والتنوير": "الظالمون لأنفسهم: هم الذين يجرون أنفسهم إلى ارتكاب المعصية" أمَّا المقتصدون فهم "الذين اتقوا الكبائر، ولم يجرموا أنفسهم من الخيرات المأمور بها، وقد يلتمون باللمم المعفو عنه من الله، ولم يأتوا بمنتهى

القربات الرافعة للدرجات، فالافتقار من القصد، والقصد: هو الوسط بين الظالم والسابق ... وأما السابق: أصله الواصل إلى غاية مُعَيَّنَة قبل غيره" (ابن عاشور، 1984، ص 312).

ح. التعالق الدلالي بين القصد والاستقامة في ضوء آية "فاطر":

إنَّ الناظر في أقوال المُفسِّرين يُدرك أنَّ الآية الكريمة من سورة "فاطر" لم تنضب فيها جملة من المفاهيم، مثل: الظالم لنفسه، والمقتصد، والسابق بالخيرات. ولعلَّ كل "كلمة هذه الآية تحتاج إلى وقفة، كما أنَّ المعنى إجمالاً يحتاج إلى وقفات" (مجدي، 2018، ص 627). وهذا ما يفتح المجال أمام مزيد من النظر المعرفي في إدراك مقاصد الكلمة؛ فعدم انضباط هذه المفاهيم راجع إلى قدرة المفردة القرآنية، وتنوع معانيها؛ ما يجعلنا نستعرض دلالات كلِّ منها. أمَّا الظالم لنفسه ففيه خمسة أوجه: "أنَّهم أهل الصغائر من هذه الأمة، وقيل إنَّهم أهل الكبائر وأصحاب المشأمة، وقيل إنَّهم المنافقون، وقيل إنَّهم أهل الكتاب، وقيل إنَّه الجاحد" (مجدي، 2018، ص 628). وأمَّا المقتصد فلم تنضب دلالاته، وفيه أربعة أقوال: المُتوسِّط في الطاعات، وأصحاب اليمين، وأصحاب الصغائر، والذين اتَّبَعوا سُنن النبي من بعده. وأمَّا السابق بالخيرات ففيه أيضاً أربعة أقوال: "المُقرَّبون، والمُستكثرون من طاعة الله (وهو مأثور)، وأهل المنزلة العليا في الطاعات، ومَنْ مضى على عهد رسول الله فشهد له بالجنَّة" (مجدي، 2018، ص 628-629).

وإذا كان مهماً إبراز التعالق الدلالي بين القصد والاستقامة، فلا بُدَّ من الربط بين هذه المسائل الثلاث في إطار هذا التعالق. فالظالم لنفسه -تبعاً لما سبق بيانه- يأتي ببعض الأفعال على سبيل الاستقامة، لكنَّه يخرج عنها حال ظلمه نفسه ببعض أفعاله؛ فلا يُحقِّق القصد المطلوب من الاستقامة.

أشار أهل التفسير إلى جملة من صفات الظالم لنفسه، منها: ارتكاب المعاصي، ومخالفة أوامر الله، والتقصير في العمل، وإرجاء أمر الله، وغير ذلك من الصفات التي تضعه على طريق المخالفة، وتُضَيِّع استقامة أفعاله التي يُفترَض أن تقع موافقة للتشريع. وقد بيَّن الله تعالى أنَّ الإنسان لا يتورَّع عن ظلم نفسه، والإساءة إليها، وتشويه مقاصدها، وأنَّ مَنْ تخلَّى عن واجباته الرسالية، ورضي

بالظلم، هو صنوٌ لهذا الإنسان. وكل هذه الأفعال تُؤكِّد أنَّ الظالم إذا تلبَّس بالظلم، فإنَّ أفعاله لا تُحقِّق القصد المنشود من الاستقامة.

مما سبق، يتبيَّن أنَّ الظالم لنفسه غير مُطابقٍ في قصده لمقاصد الشرع وأحكامه؛ إذ لم تقع أفعاله على مقتضيات الاستقامة، نتيجة انحراف في القصد (المحتوى الشعوري)، والتوجُّه بالإرادة، بعيداً عن الاتجاه الصحيح. ومعلومٌ أنَّ أيَّ انحراف في القصد القلبية والقصد الفعلية يخلُّ بالقيمة، ويُبدد الغاية. ولهذا طالب الله تعالى الإنسان أن يقاوم الشرور، ويضبط الشهوات. أمَّا المقتصد فهو الشخص الذي استوفى شرط الاستقامة في قصوده وأفعاله، لكنَّه لم يُمنَح العطاء الموصل إلى المرتبة العليا. وأمَّا السابق بالخيرات فهو الشخص الذي استوفى شرط الاستقامة في أفعاله وقصوده، ومُنِح رتبة العطاء. قال ابن تيمية: "الأبرار أصحاب اليمين هم المُتقربون إليه بالفرائض، يفعلون ما أوجب عليهم، ويتركون ما حرَّم الله عليهم، ولا يُكلِّفون أنفسهم بالمندوبات، ولا الكف عن فضول المباحات، وأمَّا السبَّاقون المُقربون، فتقربوا إليه بالنوافل بعد الفرائض، ففعلوا الواجبات والمستحبات، وتركوا المُحرَّمات والمكروهات، فلمَّا تقربوا إليه بجميع ما يقدرون عليه من محبوباتهم أحبهم الربُّ حباً تاماً" (ابن تيمية، 1428هـ، ص 33).

ومن المعلوم أنَّ القيمة لا تتحقَّق إلا بالجمع بين القصد والفعل، فكان هذا التعالق واضحاً بينها؛ ذلك أنَّ المقتصد جمع بين النيَّة على سبيل القصد، والفعل على سبيل الاستقامة، وإن لم يُثمر هذا الاجتماع قيمة العطاء العليا. وقد أكَّده عبد الرحمن أهمية القيمة بقوله: "إنَّ النظر في هذه القيم المختلفة هو النظر الملوكوتي الذي يوصل إلى الإيثار، في مقابل النظر الملكي الذي يقف عند الظواهر، مُستخرجاً قوانينها" (عبد الرحمن، 2002، ص 217). وإذا كان لبذل الجهد مستويات، فإنَّ القيم المُحقَّقة متفاوتة المقاصد؛ ما يعني أنَّ صرف الجهد يجب أن يتوجَّه نحو تحقيق مقصد مُعيَّن، وهذا مقتضى الغاية. قال تعالى: ﴿ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32]. والفضل هنا يجب ألاَّ "يؤخذ على أساس المقارنة؛ فإنَّ المستوى الذي يندب جهد كل إنسان إلى أن يبلغه مباشرة ليس هو الدرجة الحديَّة التي يتعيَّن الوقوف عندها، بل كل الامتداد الذي يقع فوق التكليف بالمعنى الدقيق للكلمة"

(دراز، 1998، ص 580). وقد دعانا الله تعالى إلى هذا النوع من الجهد، فكان التطلع إلى الأفضل طلباً لدرجة السبق يُدخِل السابق في سياق هذا الفضل، وحال المقتصد أنه يتحاشى الطرفين المُحرَّمين، والظالم لنفسه قصوده غير مطابقة لمقاصد الشرع، وهو لم يستوف شرط الاستقامة في كل أفعاله؛ لذا طالب الله تعالى هذا الظالم وأمثاله بمحاربة أهوائهم الذاتية، وضبط شهواتهم، والتحرُّر من قيود المخالفة؛ حتى تستقيم قصودهم وأفعالهم على ضوابط الشرع ومُتطلَّبات العبودية.

ومن الضروري القول: إنَّ العطاء مشروط بمقدار الجهد المبذول، ونوعيته. ولهذا يُحفِّز القرآن الكريم الإنسان على التوجُّه إلى نوع الجهد المُحصِّل لدرجة الفضل؛ فلا يسقط الإنسان أمام رغباته والمصالح الدنيوية المُستعجلة. أمَّا الظالم لنفسه فيجب أن يتحرَّك ساعياً إلى رتبة الوسط، في حين يتجه المقتصد نحو رتبة السبق؛ ذلك أنَّ الوسط معناه التحرُّك من الحَسَن سعيًا إلى الأحسن، علماً بأنَّ هذا الترقِّي في قصود المرء وأفعاله لا سقف له طلباً للاستواء والاستقامة.

ومن هنا تظهر العلاقة بينهما واضحة؛ فالظالم لنفسه يجب أن يتخلَّص من صفة الظلم، ويسعى إلى الوسط لبلوغ رتبة المقتصد. والمقتصد يجب أن يتخلَّص من اللمم، ويتوجَّه إلى صفة السابق، والسابق هو السائر بقصوده وأفعاله نحو فضل الله ورحمته. ومن ثمَّ، فإنَّ بلوغ مرتبة الفضل رهن بالإرادة الحرَّة التي تعمل بكفاءة أُخروية منقطعة النظير. وفي هذه الحالة، ستباین مستويات الخلق ومقاصدهم، وتفرق على مستوى الأعمال؛ فنجد المقتصد قد اتَّخذ العدل أساساً لإرادته، فسعى سعي المُتوسِّط، ونجد أنَّ مُتعلِّق إرادة السابق هو الإحسان، وأنَّ الدافع إلى الارتقاء هو الطموح العبادي.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا التباين في البواعث واختلافها، وطلب إلينا عدم الاتِّكاء على الواجبات، والتطلع بالجهود إلى مراتب الإحسان؛ فهذا يتعالق المقتصد مع السابق في وقوعها ضمن دائرة الطاعات، ويتفارقان في مستويات الطاعة ومراتبها؛ لأنَّ المقتصد لا يزال في سياق الواجب، والسابق ارتقى بقصوده وأفعاله إلى الأعمال التي يتضاعف ثوابها عند الله تعالى.

وخلاصة القول: إنَّ ما يدخل في سياق الفضل يتمُّ بتوفيق من الله تعالى، دون إلغاء جهود السابقين في البذل والتقرب؛ ذلك أنَّ اجتهاد السابق بلغ منسوباً أخلاقياً عالياً، ما جعل الله تعالى يتعامل معه باللطاف إحسانه. وبهذا تصبح الحركة جوهر الفعل، والتوجُّه حقيقة القصد، ولا فعل دون قصد؛ إذ لا تتحقَّق القيمة إلا إذا اجتمع القصد والفعل. وكل جهد يحكمه قصد وغاية، والمقصد مقتضى الغاية، ومن ثمَّ تتفاوت استجابة هذه الأصناف في وراثة الكتاب.

خاتمة:

يُمكن القول: إنَّ هذه الدراسة تدخل في سياق دراسة المفهومات الأخلاقية، وتفتح آفاقاً جديدةً في مجال الدرس القرآني، ومحاولة توظيف عناصر النظرية الأخلاقية في دراسات المفهومات الأخلاقية، وتجاوز المعنى اللغوي باكتشاف الأبنية الداخلية (السياقية، والمفهومية)؛ بحثاً عن المعاني المُكتنزة في المفردات القرآنية. ولهذا تناولت الدراسة مفهومي الاستقامة والقصد في اللغة والاصطلاح، وسعت إلى تحديد المجال الدلالي لكلٍّ منهما في ضوء النصوص المؤطرة، إلى جانب التحليل الدلالي لهما، بتوظيف عناصر النظرية الأخلاقية (القصد، والفعل، والقيمة)، دون إحالة النظر في بيان النظرية الأخلاقية القرآنية بكل تفاصيلها، والاقتصار على توظيف عناصر النظرية الأخلاقية في عملية التحليل الدلالي للقصد والاستقامة من الزاوية التطبيقية.

وكذلك عرضت الدراسة بعض المسائل والقضايا المهمة، مثل: عدَّ القرآن الكريم الاستقامة قيمة مؤطرة للحياة، والتعامل مع الكتاب، وتأطير الاختلاف مع أهل الكتاب، والتعامل مع النعم الربانية؛ ما دعانا إلى البحث عن الخصائص المُميِّزة للإنسان المستقيم من المنظور القرآني.

ومما لا شكَّ فيه أنَّ آيات الاستقامة تُعدُّ قواعد سُنية مؤطرة لحركة الحياة، مثل التلازم بين الإيمان والاستقامة الذي يفضي إلى النتيجة المنصوص عليها، كأنَّها معادلة رياضية لا يجوز الإخلال بأحد طرفيها، وهي قاعدة عقدية، وجمالها في تجريدها من الزمان؛ فهي جارية مثل قانون مؤطر للحياة. ومن هذه القواعد أيضاً أنَّ الاستقامة يجازي عليها مادياً، لكنَّها لا تمنع البلاء، وهي قاعدة

تؤطر السلوك بين الاستقامة والابتلاء، وأن الاستقامة قوة معنوية تُثمر أسباب القوة المادية، وأنَّ أيَّ انحراف على مستوى القصد أو الفعل يُبدد ثمرة الإنجاز.

أعدت آية "الشورى" تأطير الاختلاف وتأكيد المشترك الجامع مع أهل الكتاب، وتقرير أنَّ الخط المستقيم هو الخط الجامع الذي يُمثِّل الوحدة الدينية المشتركة بين أهل الكتاب. أما آية "هود" فأعدت تأطير كيفية التعامل مع الكتاب؛ للحيلولة دون فكرة الطغيان المُهدِّدة للمنجزات الحضارية. وقد أقرَّ القرآن الكريم أنَّ الخط المستقيم هو الذي يقصد بالجهود الإنسانية إلى الحق، وما عداه يُعدُّ من الطرق الجائرة التي ابتدعتها الإنسان لذاته؛ اتجاهاً وقِبلةً، وأنَّ قيمة الطريق تعظم في ضوء جهود الإنسان ومساغيه القصدية التي تتمُّ في إطار مقتضيات الاستقامة؛ نظراً، وعملاً.

وتأسيساً على ذلك، فقد ضُبِطت حركة الإنسان القولية والفعلية في ضوء مقاصد الحق؛ بُغية بلورة معالم السلوك القاصد من منظور القرآن الكريم. ولأنَّ النظام الأخلاقي في المنظور القرآني يتمُّ في ضوء الجمع بين القصد والفعل حتى يُثمر القيم؛ فقد كان لزاماً ضبط النية على سبيل القصد، وضبط الفعل على سبيل الاستقامة؛ تحقيقاً للقيم في الواقع الإنساني.

وقد تمخَّضت عن هذه الدراسة جُملة من النتائج، تفتح الباب واسعاً أمام مزيد من الإغناء لجوانب الموضوع المختلفة، وهي على النحو الآتي:

1. الإنسان المستقيم هو الذي يجمع في شخصه بين معطيات الإيمان والعمل الصالح، وتتمثَّل صفاته في قيم مركزية مهمة، هي: التقوى، والإيمان، والصلاح. وتُعدُّ الرحمة المدخل المفتاحي لتجليات التوحيد، في حين تُحدِّد الاستقامة وجهة المُوحِّد نحو الله تعالى.

2. ارتباط الاستقامة الوثيق بعناصر النظرية الأخلاقية. فإذا كان القصد شرطاً لازماً لبناء الفعل الأخلاقي، فإنَّ القيمة هي الأثر المُترتب عليهما. ومن ثمَّ رسم القرآن الكريم صورة للنموذج المستقيم الذي يرتقي بقصده وفعله أثناء أداء وظيفته الدعوية في إطار مقصد السلم والإحسان.

3. للقصد صلة واضحة بالنظام القيمي من جهة النيات. وإذا تلبس القصد بالأفعال، فإن ذلك يكون من جهة بيان الدور المحوري للنية في استقامة العمل. أما الاستقامة فهي مُتعلّقة بالفعل، ونتائجها تظهر على مستوى الجوارح. ولأنّ النظام الأخلاقي يجمع بين النية والفعل، ولا يُمكن للقيمة أن تتحقّق إلا بتعاضدهما؛ فإنّ هذا التعالق مُهمٌّ جداً.

4. القصد هو من المفاهيم القرآنية التي استأثرت باهتمام علماء الشريعة، فبحثوا فيه لاستكشاف بواعث الكلام، ودلالاته، ومقاصده في القرآن الكريم، والوقوف على آلياته الفكرية والنفسية.

5. القصد هو التوجّه بالذهن إلى غاية مخصوصة. وإضافة القصد إلى السبيل تعني أن سبيل الله ليس فقط مستقيماً، وإنما هو سبيل قاصد. وهذا الملمح أعطى الاستقامة عنصراً دليلاً يدخل في بنية هذا المفهوم، ويجعل القصد محوراً للنشاط المستقيم، فتصبح الحركة الاستخلافية حركة قصدية مؤطرة على جميع مستويات صناعة الفعل.

6. معالجة القرآن الكريم مفهوم القصد على مستويات عدّة منها: النية (القصد)، واتجاه الفعل (السبيل القاصد). وكذلك معالجته على مستوى الهدف (المقصد)، إلى جانب تحديد معالم السلوك السوي في إعادة صياغة الإرادة، وأتباع السبيل القاصد، والتحقّق من مقصدية الهدف، وتأكيد أن الاستقامة هي القيمة الناظمة للفعل الوجودي.

7. إن المُتَّبِعَ للنصوص يَلْحَظُ أنَّ الإنسان بسيره القاصد يعطي السبيل القاصد قيمةً دليّةً. والقصد في المشي معناه ضبط مسار الحركة الظاهرية، وذلك بتعديل السلوك الخارجي، وضبط الحركة الباطنية، بتقويم الباعث على القصد والحركة.

8. توظيف القرآن الكريم مفهوم المقتصد؛ للدلالة على واحد من الأصناف المصطفاة لورثة الكتاب. ودخول هذه الأصناف تحت مفهوم الاضطفاء يوحى بتجليات الرحمة الإلهية.

9. الظالم لنفسه يأتي ببعض الأفعال على سبيل الاستقامة، لكنّه يخرج منها حال ظلمه لنفسه ببعض أفعاله؛ فلا يُحقّق القصد المطلوب من الاستقامة. والمقتصد هو الشخص الذي استوفى شرط

الاستقامة في قصوده وأفعاله، لكنّه لم يُمنَح العطاء الرباني الموصِل إلى مرتبة السبق. والسابق هو الذي بلغ مرتبة السابق بالخيرات.

وبناءً على ما سبق، فإنّ هذه الدراسة تفتح أبواباً جديدةً أمام هذا التوجُّه الجديد في قراءة القرآن الكريم ومعالجة قضاياها، ضمن رؤية فكرية تدعو إلى ضرورة دراسة المفاهيم القرآنية المُشكّلة لبنية القرآن الكريم عن طريق التعامل مع المفردات القرآنية، بوصفها جزءاً من هذه البنية المتكاملة. وإنّ الناظر في مفهوم الاستقامة يُلحظ أنّه يتبوأ موقِعاً مهماً في المنظومة القرآنية؛ إذ إنّهُ يُثْمِر العطاءات الدنيوية، ويؤثّر في صياغة العواقب الأخروية.

ونظراً إلى قيام النظام الأخلاقي على الجمع بين النية والفعل، وعدم تحقُّق القيمة إلّا بهما؛ فقد أثارت الدراسة تساؤلات جوهرية بخصوص المجال الدلالي للقصد، أبرزها:

- إذا كان الله تعالى قد وسم السبيل بالقاصد، فما السمات الدلالية المُميّزة له؟

- ما العلاقة الدلالية بين الأصناف الثلاثة (الظالم لنفسه، والمقتصد، والسابق بالخيرات)، ولا سيّما أنّ بعض أفعال الظالم لنفسه تقع على سبيل الاستقامة، لكنّه يخرج منها حال ظلمه نفسه، ولا يُحقِّق مقصوده، وأنّ المقتصد استوفى شروط الاستقامة، لكنّه لم يُمنَح العطاء الرباني الذي يجعله أهلاً للمرتبة العليا؟

- ما علاقة السفر القاصد بالنفاق الذي أفضى إلى استقامة ظاهرة لم تُحقِّق معنى القصد؟

إنّ كل ذلك يُبيّن لنا تقاطع المجالات الدلالية للمفاهيم القرآنية، وارتباط بعضها ببعض. صحيح أنّنا اخترنا مجالاً دلاليّاً واحداً في هذه الدراسة، لكنّنا نعتقد اعتقاداً جازماً بهذا الترابط، وأنّه أوسع من مُجرّد تعالق دلالي، حتى إنّ هذا التعالق يُعدُّ مدخلاً للتقاطع الدلالي بمستوياته المُتعدّدة.

المراجع:

- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله (1418هـ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج3.
- توشهيكو، إيزوتسو (2007). الله والإنسان في القرآن، ترجمة: هلال محمد جهاد، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- توشهيكو، إيزوتسو (2008). المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن، ترجمة: عيسى علي العاكوب، ط1، سوريا: دار الملتقى.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (1428هـ). الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى، الرياض: مكتبة دار المنهاج والتوزيع.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي (1983). التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (1987). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت: دار العلم للملايين، ج2.
- حمودي، هادي حسن (2011). موسوعة معاني ألفاظ القرآن، إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية، ج2.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد (2001). مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، ط1، مؤسسة الرسالة، ج20.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي (1420هـ). البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ج9.
- الخطيب، يونس (2008). التفسير القرآني للقرآن، القاهرة، دار الفكر العربي، ج6.
- دراز، محمد عبد الله (1998). دستور الأخلاق في القرآن، ط10، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (1420هـ). مفاتيح الغيب، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج27.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (1412هـ). المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1، دمشق: دار القلم.

- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد (2001). *جامع العلوم والحكم*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، ط7، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج1.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (1407هـ). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، ج4.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد (2008). *الموافقات*، المدينة المنورة: دار ابن عفان، ج1.
- الشعراوي، محمد متولي (د.ت). *تفسير الشعراوي*، مطابع أخبار اليوم.
- الصمدي، خالد (2003). *القيم في المناهج الدراسية*، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (2000). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ج17.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). *التحرير والتنوير*، تونس: الدار التونسية للنشر، ج19.
- عبد الرحمن، طه (2002). "مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، السنة 26، العدد (103)، يناير وفبراير ومارس.
- عبد الفتاح، حسن عز الدين (2008). *معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن*، ط1، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج3.
- العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز (1996). *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، بيروت: دار ابن حزم، ج3.
- الغزالي، محمد بن محمد (2004). *إحياء علوم الدين*، القاهرة: دار الحديث، ج5.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا (2008). *مقاييس اللغة*، تحقيق: أنس محمد الشامي، القاهرة: دار الحديث، ج1.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (د.ت). *كتاب العين*، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، المدينة المنورة: دار ومكتبة الهلال للنشر، ج5.
- أبو السعود، محمد بن محمد (د.ت). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

القشيري، عبد الكريم بن عبد الملك (د.ت). لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، ط3، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج3.

قطب، سيد (1412هـ). في ظلال القرآن، ط17، مصر: دار الشروق، ج6.

مالك، فضل الرحمن (2013). المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ترجمة: محمد أعفيف، ط1، بيروت: جداول.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (د.ت). الروح، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (1394هـ). طريق المهجرتين وباب السعادتين، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (1999). تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، د.م: دار طيبة للنشر، ج8.

مجدي، حسين (2018). التفسير التداولي للنص القرآني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري (د، ت). صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج4.

المصطفوي، حسن (1385هـ). التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ط1، طهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ج9.

ابن منظور، أحمد بن مكرم بن علي أبو الفضل (2003). لسان العرب، القاهرة: دار الحديث.

أبو موسى، محمد (2009). آل حم، غافر، فصلت، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة.

النقاري، حمو (2013). أبحاث في فلسفة المنطق، ط1، ليبيا: دار الكتاب الجديدة المتحدة.

Reference:

‘Abd al-Fatāḥ, H. (2008). *Mu‘jam wa Tafṣīr Lughawī li Kalimāt al-Qur‘ān* (3). Egypt: al-Hay‘ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb.

‘Abd al-Raḥmān, T. (2002). *Mashrū‘ Tajdīd ‘Ilmī li Baḥth Maqāṣid al-Sharī‘ah. Majallat al-Muslim al-Mu‘āṣir*, 26 (103).

Abū al-Sa‘ūd, M. *Irshād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Abū Ḥayyān, M. (1420 AH). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* (9) (Ṣ. Jamīl, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Abū Mūsā, M. (2009). *Alif Lām Hā Mīm, Ghāfir, Fuṣṣilat*. Cairo: Maktabat Wahbah.

- Al-Baydāwī, N. (1418 AH). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (3) (M. Al-Mir'ashlī, Ed.). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Farāhīdī, Kh. *Kitāb al-'Ayn* (5) (M. Al-Makhzūmī & I. Al-Sāmīrā'ī, Ed.). Al-Madīnah al-Munawwarah: Dār wa Maktabat al-Hilāl li al-Nashr.
- Al-Ghazālī, M. (2004). *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (5). Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Ḥajjāj, M. & Al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim* (4) (M. 'Abd Al-Bāqī, Ed.). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-'Iz ibn 'Abd al-Salām, 'I. (1996). *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* (3) (A. Al-Wahbī, Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Al-Jawharī, I. (1987). *Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* (2) (A. 'Attār, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
- Al-Jurjānī, 'A. (1983). *Al-Ta'rīfāt* (edited by a group of scholars). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Khaṭīb, Y. (2008). *Al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'an* (6). Cairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī.
- Al-Muṣṭafawī, Ḥ. (1385 AH). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'an al-Karīm* (9). Tehran: Markiz Nashr Āthār al-'Allāmah Al-Muṣṭafawī.
- Al-Naqqārī, Ḥ. (2013). *Abḥāth fī Falsafat al-Manṭiq*. Libya: Dār al-Kitāb al-Jadīdah al-Muttaḥidah.
- Al-Qushayrī, 'A. *Laṭā'if al-Ishārāt* (3) (I. Al-Basyūnī, Ed.). Egypt: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb.
- Al-Rāghīb Al-Aṣḥāhānī, A. (1412 AH). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an* (Ṣ. Al-Dawūdī, Ed.). Damascus: Dār al-Qalam.
- Al-Rāzī, M. (1420 AH). *Maḥāṭib al-Ghayb* (27). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Ṣamadī, Kh. (2003). *Al-Qiyam fī al-Manāḥij al-Dirāsiyyah*. Rabat: Maṭba'at al-Ma'ārif al-Jadīdah.
- Al-Sha'rāwī, M. *Tafsīr al-Sha'rāwī*. Maṭābi' Akhbār al-Yawm.
- Al-Shāṭibī, I. (2008). *Al-Muwāfaqāt* (1). Al-Madīnah al-Munawwarah: Dār Ibn 'Affān.
- Al-Ṭabarī, M. (2000). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'an* (17) (A. Shākir, Ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Zamakhsharī, M. (1407 AH). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmidh al-Tanzīl* (4). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Darrāz, M. (1998). *Dustūr al-Akhḫāq fī al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Ḥamūdī, H. (2011). *Mawsū'at Ma'ānī Alfāz al-Qur'an* (2). ISESCO: Manshūrāt al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyah.
- Ibn 'Āshūr, M. (1984). *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (19). Tunisia: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr.
- Ibn Faris, A. (2008). *Maqāyīs al-Lughah* (Al-Shāmī, A. Ed.). Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Ibn Ḥanbal, A. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad* (20) (Sh. Al-Arna'ūt & 'A. Murshid, Ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Ibn Kathīr, I. (1999). *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (8) (S. Salāmah, Ed.). Dār Ṭaybah li al-Nashr.
- Ibn Manzūr, A. (2003). *Lisān al-'Arab*. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1394 AH). *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'adatayn* (2). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. *Al-Rūḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Rajab, Z. (2001). *Jāmi‘ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam* (1) (I. Al-Arna‘ūt, Ed.). Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
- Ibn Taymiyyah, A. (1428). *Al-Furqān bayn Awliyā‘ al-Raḥmān wa Awliyā‘ al-Shayṭān* (‘A. Al-Lihī, Ed.). Riyadh: Maktabat Dār al-Minhāj wa al-Tawzī‘.
- Majdī, Ḥ. (2018). *Al-Tafsīr al-Tadāwulī li al-Naṣṣ al-Qur‘ānī*. Cairo: Ru‘yah li al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Mālik, F. (2013). *Al-Masā‘il al-Kubrā fī al-Qur‘ān al-Karīm* (M. ‘Afif, Trans.). Beirut: Jadāwil.
- Qūṭb, S. (1412 AH). *Fī Zilāl al-Qur‘ān* (6) (17th ed.). Egypt: Dār al-Shurūq.
- Toshihiko, I. (2007). *Allāh wa al-Insān fī al-Qur‘ān* (H. Jihād, Trans.). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah.
- Toshihiko, I. (2008). *Al-Mafḥūmāt al-Akhlāqīyyah al-Dīniyyah fī al-Qur‘ān* (‘I. Al-‘Ākūb, Trans.). Syria: Dār al-Multaqā.

Integrity (*Istiḳāmah*) and Intent (*Qaṣd*) in the Qur'anic Discourse: A Reading of Semantic Interrelation

Jamila Bal'udah

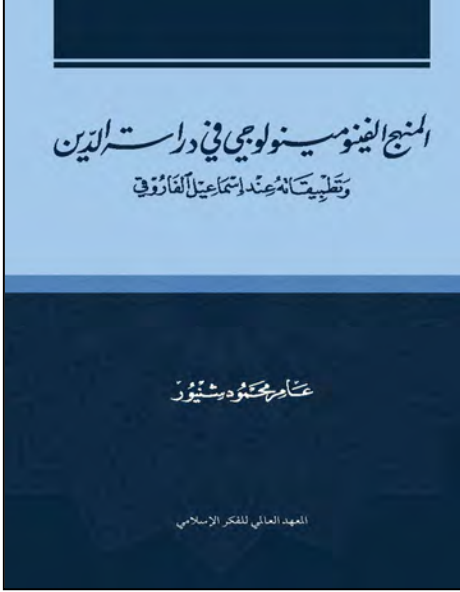
Ibrahim Mohamed Zain

Abstract

This study is an analytical reading of the semantic interrelation between integrity (*istiḳāmah*) and intent (*qaṣd*) in the Qur'anic discourse. Integrity assumes a central value as a pivotal concept in the moral system, playing an effective role in shaping life at conceptual and behavioral levels. Intent intersects with integrity in that it is an essential element in the semantic structure of this concept; for God Almighty describes human activity as intentional movement framed within the boundaries of the straight path. Opting for an approach of induction and semantic analysis, the authors seek to define the semantic relationship between intent and integrity, and monitor the nature of this interrelation in light of the relevant Qur'anic texts, depending on contextual studies and tracing the forms of this interrelation. The importance of this study derives from its vital topic, connecting it with the *maqāṣid al-istikhlāf*, purposes of human vicegerency, as well as from demarcating the objective conditions of a moral act. Throughout this, the authors monitor the semantic field of intent and integrity and analyze the data of the interrelation between them, given their close connection with moral theory, and their role in controlling emotional and human value content.

Keywords: integrity, *istiḳāmah*, intent, *qaṣd*, Qur'anic concept, moral system, semantic interrelation, Qur'anic discourse.

صدر حديثاً



المنهج الفينومينولوجي

في دراسة الدين

وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي

تأليف: عامر محمود شنيور

الطبعة الأولى 1443هـ/2022م

270 صفحة

يسلّط الكتاب الضوء على فكر إسماعيل الفاروقي وهو عَلمٌ من أبرز أعلام العرب والمسلمين في القرن العشرين، كان له الدور الأكبر في تطوير دراسة الأديان، بناءً على معرفةٍ علميةٍ عميقةٍ بما كتبه العلماء المسلمون، وبما أنجزه المفكرون الغربيون في هذا المجال. كما يمثل الكتاب إضافةً نوعيةً في الدراسات الدينية التي تتناول التعريف بمناهج دراسة الأديان، وتطبيقاتها، وأهم المؤلفات التي تمثل كل اتجاه منها. ويمكن الاستفادة من هذه الدراسة في التعليم الجامعي في عالمنا العربي، الذي ما يزال بعيداً عن إدراك التطور الهائل الذي جرى في مناهج دراسة الأديان في الغرب.

وتكمن أهمية الكتاب كونه يتناول موضوع الدين في المناهج الفلسفية عموماً، وفي المنهج الفينومينولوجي خاصةً، وما يمكن أن يضيفه إلى مجموع الدراسات الفلسفية للدين، بخلاف الدراسات الفلسفية التي خرجت بالدين عن جوهره ومظهره وضرورته المعرفية والمنهجية والقيمية والحضارية للإنسانية جمعاء.

مادة (وَقَرَ) في القرآن الكريم: دراسة دلالية

جميلة مصطفى المعاني*

جهاد محمد النصيرات**

الملخص

تهدف هذه الدراسة للوقوف على الدلالة التوظيفية لمادة (وقر) بوصفها إحدى المفردات القرآنية؛ حيث وردت هذه المادة عشر مرّات في الكتاب الحكيم في سياقات متباينة؛ تارةً مع الكُفّار، وتارةً مع الله ﷻ، وتارةً أخرى مع نساء النبي ﷺ. وكان هذا التنوّع في السياقات لافتاً لدراسة المادة، وتحديد دلالتها في كل سياق، مع ربطها بمعناها اللغوي الذي لا تخرج عنه مهما تلوّنت السياقات.

ارتبطت مفردة "وَقَرَ" بالسلوك الإنساني على مستويين اثنين؛ الأول: السلوك المُنحرف المُتمثّل في التعطيل الإرادي الفكري المعرفي تجاه القرآن الكريم، وذلك عن طريق الارتباط بإحدى أدوات الإدراك المعرفي، وأولها عند الإنسان، وكيفية تفعيلها، وهي الأذن. والثاني: السلوك الفطري السليم المُتعلّق بأسس بناء المجتمعات، وذلك بالحديث عن مقوّمات البناء الآتية: تعظيم الخالق، والتشريعات التي تحفظ للمجتمعات توازنها وتحفظها من الفتنة، والحث على العمل والأخذ بالأسباب التي تُحقّق فاعلية لهذا العمل.

وقد انتهت الدراسة إلى أنّ الاستعمال القرآني لهذه المفردة مُتعلّق بسلوكات عند الإنسان تُمثّل منهجاً له في تعاملاته المختلفة؛ فالسلوك المُنحرف يُمثّل منهج الكُفّار في صدّهم عن القرآن الكريم، وهو المنهج الذي باتوا مجبولين عليه كأنه طبيعة فيهم، والسلوك الفطري يكشف عن كيفية تحقيق منهج الاستخلاف على الأرض.

الكلمات المفتاحية: قر، دلالية، السياقية، السلوك المُنحرف، السلوك الفطري، مقوّمات البناء، الاستخلاف.

* طالبة دكتوراه، الجامعة الأردنية شعبة التفسير وعلوم القرآن، المملكة الأردنية الهاشمية. البريد الإلكتروني: jAMILAMAANI94@gmail.com

** أستاذ دكتور في قسم التفسير وعلوم القرآن، الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية. البريد الإلكتروني: jh_alnu@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ 14/6/2020م، وقبِل للنشر بتاريخ 22/6/2021م.

المعاني، جميلة مصطفى، والنصيرات، جهاد محمد (2022). مادة (وَقَرَ) في القرآن الكريم: دراسة دلالية، مجلة "الفكر الإسلامي

المعاصر"، مجلد 28، العدد 103، 65-108. DOI: 10.35632/citj.v28i103.4843

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

مقدمة:

إنَّ من أهم ما يلزم أهل التفسير في مجال العلم وجودَ مُصنَّفات تكشف عن المعنى الدلالي السياقي لمفردات القرآن الكريم، بحيث تُقدِّم للقارئ صورة واضحة عن دلالة المفردات القرآنية؛ ما يساعد على استنتاج النصوص القرآنية وتفعيلها بالواقع. وقد مثل الراغب الأصفهاني بكتابه الفريد "مفردات ألفاظ القرآن الكريم" تجربة ثرية للوفاء بذلك، بيد أنه لم يتناول فيه جميع المفردات القرآنية، ولم يكشف عن الصورة العامة للمفردات المنبثقة عن الاستعمال القرآني لها.

وتأسيساً على ذلك، جاءت هذه الدراسة، لتقف على المعنى الدلالي لإحدى مفردات القرآن الكريم، وهي مادة (وَقَرَ). ونظراً إلى ارتباط هذه المادة بالجانب السلوكي للإنسان، المُتعلِّق برصد أعماله، وتلوُّن سياقات ورود هذه المادة؛ فقد وقع الاختيار عليها للكشف عن هذا السلوك، وتحديد إطاره ومجاليه.

وبناءً على هذه المعطيات، فإنَّ الدراسة تهدف إلى تحديد الصورة الواضحة لدلالة مادة (وَقَرَ) التي كشف عنها الاستعمال القرآني، ثم اعتماد هذه الصورة في بناء سلوك إنساني صحيح فاعل يُسهم في تحقيق وظيفة الإنسان على الأرض. ولأنَّ الدراسة تتعلَّق ببحث عزيز المطلب؛ فإنَّها تروم الكشف عن منهجية تحديد دلالات المفردات القرآنية، لا سيَّما في ظلَّ وجود دراسات انتهجت المنهجية نفسها في تحديد دلالة المفردات القرآنية، وحصدت نتائج مُثمرة، وهذه بعض الدراسات:

- "المغفرة: دراسة دلالية تأصيلية": كتب هذا البحث محمد محمد داود، ونُشر في مجلة "علوم اللغة"، دار غريب للطباعة والنشر، مجلد3، عدد1، 2000م. وفيه تتبَّع الباحث مادة (غَفَرَ) بحسب العصور، بدءاً بالعصر الجاهلي، ومروراً بالعصر الإسلامي، وانتهاءً بعصرنا الحالي. وقد درس الباحث دلالة هذه المادة في العصر الإسلامي في القرآن الكريم بناءً على سياقاتها، وتحليل دلالتها النحوية والصرفية، والمعاني المُترتبة على ذلك.

- "كلمة الأذنى في القرآن الكريم: دراسة سياقية دلالية": كتب هذا البحث محمد مجلي الربابعة، ونُشر في "المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية"، جامعة آل البيت، مجلد15، عدد1، 2019م.

- "مادة (ح ر ف) المعجمية في القرآن الكريم": كتب هذا البحث عليا العظم وجهاد النصيرات، ونُشر في مجلة "دراسات علوم الشريعة والقانون"، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، مجلد46، عدد1، ملحق1، 2019م.

وقد تقاربت هذه الدراسات في ما بينها في المنهجية؛ فالتتبع اللغوي للمفردة، وتفعيل سياق ورودها، وتحديد دلالتها النحوية والصرفية؛ كل ذلك كان من القواسم المشتركة بينها. غير أن هذه الدراسات والبحوث، باستثناء بحث "كلمة الأذنى في القرآن الكريم: دراسة سياقية دلالية"، ظلت أسيرةً للسياقات الموضوعية التي جاءت بها المواد، ولم تُقدّم تصوّراً عاماً عن المفردة. وهذه النقطة المنهجية مُهمّة جداً، وقد ظهرت في البحث المُتعلّق بمفردة "الأذنى"؛ إذ لوحظ أن الباحث عرض في بحثه التصوّر الدقيق الكلي لهذه المفردة في الاستعمال القرآني؛ ما يمثّل الغاية التي يُطمح إليها عند تحديد دلالة المفردات، ويشكّل الجدة في هذه الدراسات.

ولكي تُحقّق الدراسة أهدافها؛ فقد اعتمدت المنهج التحليلي الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي.

أولاً: دلالة مادة (وقر) في الاستعمال اللغوي

إنّ الوقوف على الدلالة المعجمية لمفردة "وَقَرَ" يساعدنا على تحديد دلالتها القرآنية؛ ذلك أنّ معرفة الدلالة المعجمية تُعين على تعرّف الأصل الذي وُضعت له المفردة، وكيف تطوّرت بمرور الزمن؛ ما يُسهّم في معرفة الدلالات التي تدور حولها المفردة في الاستعمال القرآني والمعنى الجامع لها.

1. المعنى اللغوي لمادة (وَقَرَ):

تندرج مادة (وَقَرَ) ضمن أصل واحد يدل على ثِقَلٍ مادي ومعنوي في ذات الشيء (ابن فارس، 1979، ص132؛ المصطفوي، 1416هـ، ص195)؛ أمّا المادي فيُطلَق على الحِمْل: حِمْل الحمار، وحِمْل

النخلة، وجمَل المرأة، ويقال لها مُوقرة (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص206-208؛ الأزهرى، 2001، ج9 ص215-216). ويُطَلَق على الإبل إذا سَمِنَتْ وَحَمَلَتْ الشحوم، ويقال لها استوقرت (ابن منظور، 1414هـ، ج5، ص290). ويُطَلَق على الجماعة؛ سواء من النَّاس، أو من النَّساء براعيها، ويقال لها وقير (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص208؛ الأزهرى، 2001، ج9، ص215-216؛ الهندي، 1387هـ، ج5، ص94). ويُطَلَق على السكون، والجلوس (الطائي، 1984، ج2، ص757)، والسهل الذي يكون عند سفح الجبل، وهو الموقر (الصاغاني، 1426هـ، ص66). ومنه: بلدة تقع في البلقاء (الفيروزآبادي، 1426هـ، ج1 ص493). ويُطَلَق على الصَّدْع والهَرْم (الفارابي، 1424هـ، ج3، ص251).

وأما المعنوي فيُطَلَق على الثَّقَل في الأذن، وعلى الفقير الذي أَوْقَرَه الدَّيْن، ويقال له وقير (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص208). ويُطَلَق على الشيخ الكبير، ويقال له القِرَّة (الزبيدي، 1966، ج14، ص377-383). ويُطَلَق على العِيَال. يقال: إنَّ عليه لِقِرَّةً؛ أي عِيالاً (ابن سيده، 1421هـ، ج6، ص551). ويُطَلَق على التبجيل والتعظيم، ويقال له التوقير. ويُطَلَق على السكينة والوداعة، ويقال لها الوقار، ويوصف بها الرجل ذو الحِلْم والرزانة، ويقال له وقور، ووقَّار، ومُتوقِر (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص206-208). ورجل مُوقَّر: إذا وَقَحَّتْهُ الأُمُورُ، واستمرَّ عليها. يقال: وَقَرْتَنِي الأسفار؛ أي صَلَّبْتَنِي ومَرَّتَنِي عليها، تقال في الصبر على المصيبة. وبينهم وقرة ووقرة؛ أي ضغن وعداوة (الأزهرى، 2001، ج9، ص216-217؛ الجوهري، 1407هـ، ج2، ص848). ويُطَلَق على ما يقع في القلب، ويبقى أثره. يقال: وقر في السمع، ووعاه القلب (الزنجشري، 1419هـ، ج2، ص349؛ الطائي، 1984، ص757). ويُطَلَق على الآثار والهزَمات والمرض (الزنجشري، 1419هـ، ج2، ص349؛ الزبيدي، 1966، ج14، ص383)، وعلى تسكين الدابة وإيراحتها (الزبيدي، 1966، ج14، ص377).

هذه هي أبرز الاستعمالات اللغوية لمفردة "وَقَر" التي تدور جميعها حول أصل واحد، هو الثَّقَل الذي يطرأ على الشخص أو الشيء.

2. التطور الدلالي لمادة (وقر):

في أثناء تتبع مادة (وَقَرَ) في المعاجم اللغوية، ووفقاً لتسلسل هذه المعاجم التاريخية، يُلاحظ أن مادة (وَقَرَ) قد اعترها تطور دلالي؛ ففي "معجم العين"، أشار الخليل (ت 170هـ) إلى دلالة مادية لها، وأخرى معنوية؛ أما المادية فتمثلت في إطلاق الوقر على جمل البعير، وعلى النخلة ذات الثمر، وعلى قطع الغنم. وأما المعنوية فتمثلت في إطلاق الوقر على الثقل في الأذن، وعلى الوقار، وعلى الدَّين (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص206-208). وقد تابعه في ذلك جماعة من أهل المعاجم (ابن عباد، 1994، ج6، ص12).

ثم جاء الفارابي (ت 350هـ) في "معجم الأدب" ليشير إلى تطور لها في الاستعمال، وهو إطلاقها للدلالة على الصّدع في العظم (الفارابي، 1424هـ، ج3، ص251). وأضاف ابن دريد: "الوقير: القطعة من الغنم العظيمة" (ابن دريد، 1987، ج2، ص797) ويقال: عليه وقير؛ أي كثير الرسل (الهندي، 1387هـ، ج5، ص94). فالاسترسال يراد به الانتشار، الامتداد، والراحة.

ثم عمّد الأزهري (ت 370هـ) في "التهذيب" إلى التوسّع في إطلاقها، بأن أطلقها على المرأة الحامل، وعلى الجماعة من الناس (الأزهري، 2001، ج9، ص215-216)؛ لأنّ التجميع في حين يُؤلّد ثقلاً؛ أي كثافةً (الجل، 2010، ج4، ص1763). وأطلق لفظه "موقّر" على الشخص الذي يتحمّل المصائب؛ إذ قال: "ورجل موقّر: إذا وقّحت الأمور، واستمرّ عليها، وقد وقّرتني الأسفار؛ أي صلبتني ومرّنتني عليّها" (الأزهري، 2001، ج9، ص217) وكذلك أطلقها على الضغن والعداوة (الأزهري، 2001، ج9، ص215-216)؛ لأنّ فيهما أثقالاً على النفس.

ثم أوضح ابن سيده (ت 458هـ) أنّ لفظه (وقرة) تُطلق على العيال؛ إذ قال: "وترك فلان قرةً: أي عيالاً. وإنه عليه لقرة؛ أي عيال" (ابن سيده، 1421هـ، ج6، ص551) أما الزمخشري فقال إنّها تُطلق على ما يقع في القلب، ويبقى أثره. وتطلق وقرات على الهزّات (الزمخشري، 1419هـ، ج2، ص349). وبهذا الصدد، أشار الصاغاني (ت 650هـ)، صاحب "الشوارد"، إلى أنّ لفظه (موقّر) تُطلق على المكان، وهو السهل الذي يكون عند سفح الجبل (الصاغاني، 1426هـ، ص66) ورُبّما أُطلق عليه هذا الاسم لما فيه من ثقل ومشقة في الوصول إليه؛ لأنّه عند سفح جبل. في حين قال الفيروز آبادي

(ت817هـ)، صاحب "القاموس المحيط": إنَّهَا تُطَلَّقُ عَلَى اسْمِ بَلَدَةٍ بِالْأُرْدُنِ تَقَعُ فِي مَحَافِظَةِ الْبَلْقَاءِ (الفيروزآبادي، 1426هـ، ج1، ص493).

ثم جاء مرتضى الزبيدي (ت1205هـ)، مؤلِّف "تاج العروس"، ليقول إنَّ (القِرَّة) تُطَلَّقُ عَلَى الْمَرْضِ، وَعَلَى الْمَالِ (الزبيدي، 1966، ج14، ص377-383).

هذه هي الأحوال التي مرَّت بها مفردة "وَقَرَّ"، وبيَّنت ما اعترها من تطوُّر دلالي. وعند الوقوف على هذا التطوُّر، يُلاحظ أنَّه لا يُخْرِجُ هذه المفردة عن أصلها الذي يدل على الثَّقَلِ.

3. التقليل التي تدور حول مادة (وَقَرَّ) والعلاقة بينها:

تُعَدُّ مسألة التقليل¹ واحدةً من المسائل التي ابتدعها ابن جني في اللغة، ونالت نصيبها من المناقشة بين علماء اللغة؛ فكان منهم المُعَارِضُ لها، وكان منهم المُؤيِّد لها، والمقام هنا لا يُعْنَى بالوقوف على الخلاف بينهم، وإنَّما المراد دراسة مادة (وَقَرَّ) دراسة معجمية؛ للوقوف على جميع المعاني التي تدل عليها هذه المفردة.

وفي ما يخصُّ التقليل المُحتمَلَةَ لمادة (وَقَرَّ)، فإنَّها لا تُخْرِجُ عن ستَّة، هي: ورق، ورق، قرو، قور، روق، روق. وباستقراء الباحثين لهذه المواد، وجد أنَّ جميعها مستعملة.

أ. التقليل الأول (قرو): اختلف علماء اللغة في هذه المفردة؛ فصاحب "العين" رأى أنَّ لا فعل لها (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص203)، في حين رأى الجوهري أنَّها من (قرا) (الجوهري، 1407هـ، ج6، ص2460). والقَرُؤُ: حوض ضخم يُفَرِّغُ فِيهِ الْمَاءُ مِنَ الْحَوْضِ الضَّخْمِ، وَتَرْدُهُ الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، وَيَكُونُ مِنْ خَشَبٍ. وَالْقَرُؤُ: كُلُّ شَيْءٍ عَلَى طَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ. يُقَالُ: رَأَيْتُ الْقَوْمَ عَلَى قَرُؤٍ وَاحِدٍ. وَالْقَرُؤُ: الْقَصْدُ. يُقَالُ: قَرُؤْتُ وَقَرَيْتُ، إِذَا سَلَكْتُ (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص203؛ ابن فارس، 1979، ج5، ص78). "وَالْقَرُؤُ، وَالْقَرِيُّ: كُلُّ شَيْءٍ عَلَى طَرِيقٍ وَاحِدٍ، يُقَالُ: مَا زَالَ عَلَى قَرُؤٍ وَاحِدٍ، وَقَرِيُّ وَاحِدٍ" (ابن سيده، 1421هـ، ج6، ص545).

¹ التقليل: نظرية تتعلَّق بعملية الاشتقاق، ويُطلَقُ عليها الاشتقاق الأكبر، وهي تقوم على تقليل حروف الجذر الواحد بحيث يكون بين هذه التقليل تناسب في المعنى.

والظاهر أنَّ دلالة هذه المفردة تدور حول الثبات؛ فالمسلك لا يتحصَّل إلا بالسير على نحوٍ ثابت، والحوض مكان يستقر فيه الماء. والمُلاحَظ وجود اشتراك بينها وبين مادة (وَقَرَّ) في الدلالة على الاستقرار والثبات؛ ذلك أنَّ الاستقرار والثبات ينشآن عن الثقل.

ب. التقليل الثاني (روق): قال ابن فارس إنَّ هذه المادة أصلين: "الراء والواو والقاف أصلان، يدل أحدهما على تقدُّم شيء، والآخر على حُسْن وجمال. فالأول الروق والرواق: مُقدِّم البيت. هذا هو الأصل. ثم يُحمَل عليه كل شيء فيه أدنى تقدُّم. والروق: قرن الثور. ومضى روق من الليل؛ أي طائفة منه، وهي المتقدمة. ومنه روق الإنسان شبابه؛ لأنَّه متقدم عمره. ثم يستعار الروق للجسم، فيقال: ألقى عليه أرواقه. والقياس في ذلك واحد" (ابن فارس، 1979م، ج2، ص460-461. ويقال للسحابة إذا جدَّت في إلقاء أمطارها: أَلقت أرواقها؛ وهي مياهها المُثَقَّلَة بالسحاب (الأزهري، 2001، ج9، ص219؛ الزبيدي، 1966م، ج25، ص374). ويُطلَق الروق على مَنْ طال عمره وأسنَّ (الزبيدي، 1966، ج25، ص372).

وباستقراء الأمثلة المذكورة آنفاً، يُمكن إرجاع هذه المادة اللغوية إلى أصل واحد؛ إذ تدور دلالاتها حول ثقل يطرأ على شيء؛ فعلى الأصل الأوَّل للمادة، وهو تقدُّم شيء على آخر، فإنَّ المراد ثقل يطرأ على المُتقدِّم نتيجة المُتأخِّر. وعلى أصلها الثاني، وهو الإعجاب، فإنَّ المراد ترك أثر في النفس، وهذا الأثر في النفس يراد به تمكُّنه فيها، وتمكين الشيء يعني تثبيته. وعليه، فإنَّ هذا التقليل يشترك مع مادة (وَقَرَّ) في الدلالة على الثقل والثبات.

ت. التقليل الثالث (قور): قال ابن فارس: "القاف والواو والراء أصل صحيح يدل على استدارة في شيء" (ابن فارس، 1979، ج5، ص39) وقال الخليل: "القورُ والقيرانُ: جماعة القارة، وهي الجبل الصغير والأعظم من الأكام، وهي مُتفرِّقة خشنة كثيرة الحجارة" (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص205). وقارة الجبل: كأنَّه جبل صغير فوق الجبل، كما يقال: صعد فنة الجبل؛ أي أعلاه. وقار الشيء قوراً: قطعه من وسطه خرقاً مستديراً، كقوره تقويراً. وقور الجيب: فعل به مثل ذلك. (الزبيدي، 1966، ج13، ص488) والأقورين والأقوريات: الشدائد والدواهي العظام (ابن فارس، 1979، ج5، ص39).

يَتَبَيَّنُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ هَذِهِ الْمَادَّةَ تَدُلُّ عَلَى حَفْرَةٍ فِي الشَّيْءِ، وَأَنَّ فِيهَا شَيْئاً مِنَ الثَّبَاتِ، وَهِيَ بِذَلِكَ تَشْتَرِكُ مَعَ مَادَّةِ (وَقَرٍّ) فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الثَّبَاتِ، وَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ فَارَسٍ أَنَّهَا تُطَلَّقُ عَلَى الشَّدَائِدِ، كَمَا فِي مَادَّةِ (وَقَرٍّ) الَّتِي تَدُلُّ عَلَى الْهَزَمَاتِ؛ فَالْمَادَتَانِ تَشْتَرِكَانِ فِي الدَّلَالَةِ.

ث. التقليل الرابع: (ورق): قال ابن فارس: "الواو والراء والقاف: أصلان يدل أحدهما على خير ومال، وأصله ورق الشجر، والآخر على لون من الألوان" (ابن فارس، 1979، ج6، ص101) وقال الخليل: "ورق: ورقت الشجرة توريقاً، وأورقت إيراً: أخرجت ورقها. والوراق: وقت خروج الورق" (الفراهيدي، د.ت، ج6، ص102). ويقال لكل مَنْ طلب حاجة ولم يصبها: قد أورك، وأصلها من: أورك الصائد؛ أي لم يصد. وهو من الورق أيضاً؛ لأنَّ الصائد يلقي حبالته، ويغيب عنها، ويأتيها بعد زمان وقد أعشبت الأرض، وسقط الورق على الحباله، فلا يهندي إليها؛ فلذلك يقال: أورك؛ أي صادف الورق قد غطى حبالته (ابن فارس، 1979، ج6، ص101). "والورقة: سواد في غبرة كلون الرماد" (الفراهيدي، د.ت، ج6، ص102) وقد جعلها ابن فارس من الأصل الثاني؛ إذ قال: "الورقة: لون يُشبه لون الرماد. ويعبر أورك وحمامة ورقاء، سُميت للونها، والرجل كذلك أورك. ويقولون: عام أورك، إذا كان جدياً، كأنَّ لون الأرض لون الرماد. وسُمي عام الرمادة لهذا" (ابن فارس، 1979، ج6، ص101) ويرى الباحثان أنَّهما يتبعان لأصل واحد؛ فالأصل الثاني الذي أشار إليه ابن فارس يتعلَّق بلون الرماد فقط، وما أشار إليه يتعلَّق بأمرٍ جاء على خلاف ما يُطلَب؛ فإطلاق لفظ "الرماد" هو من باب المجاز، علماً بأنَّه لا توجد علاقة لهذا التقليل بهادة (وَقَرٍّ).

لقد ورد ذكر هذه المادة في القرآن الكريم أربع مرّات. قال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا نَدَبُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام: 59]، وقال سبحانه: ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٠﴾﴾ [الأعراف: 22]، وقال ﷻ: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ

لَهُمَا سَوَاءُنُهُمَا وَطَافَا يَخِصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿١٣١﴾ طه: [121]، وقال عز من قائل: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴿١٣٢﴾﴾ [الكهف: 19]. فالملاحظ أن هذه المادة وردت في سياق قصة آدم مرتين، وفي سياق الحديث عن علم الله الغيب، إلى جانب الدلالة على ورق الشجر، والدلالة على الفضة، وكلتا الدالتين تشيران إلى الخير والمال.

ج. التقليل الخامس (رقو): الرقوة: فوق الدعص من الرمل. وأكثر ما يكون الرقو إلى جنب الأودية. والرقوة: القمزة من التراب تجتمع على شفير الوادي، وجمعها الرُقَى (الأزهري، 2001، ج9، ص224). وهي تُطلق على الدرجة (مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 2004، ج1، ص367).

ومن الملاحظ أن هذه المادة تدل على الارتفاع والعلو؛ لذا لا توجد علاقة بينها وبين مادة (وَقَرَ).

والخلاصة أن أربعة من تقاليد هذه المادة يرتبط بعضها ببعض من حيث المعنى، وأن اثنين منها لا تربطها علاقة من حيث المعنى بحسب ما توصل إليه الباحثان.

ثانياً: موارد مادة (وَقَرَ) في القرآن الكريم ودلالاتها السياقية

يُبيّن الاستعمال القرآني دلالات مادة (وَقَرَ) في القرآن الكريم؛ ما يُحتم علينا الوقوف على سياقات ورودها فيه، آخذين موقعها الإعرابي ووزنها الصرفي بالاعتبار.

1. الجانب الوصفي لموارد مادة (وَقَرَ) في القرآن الكريم:

وردت مادة (وَقَرَ) واشتقاقاتها في القرآن الكريم عشر مرات، وتعددت صيغها، فكان منها الفعل بزمانيه الأمر والمضارع، وجاء منها المصدر بثلاث صيغ، هي: (وَقَرًا)، (وَقَرًا)، (وَقَارًا)، والجدول الآتي يوضح ذلك:

اسم السورة	رقم الآية	نوع الصيغة	الآية الكريمة
الأنعام	25	مصدر	﴿ وَمَنْهُمْ مَنْ يَسْمَعُ آيَاتِكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا إِتْرًا لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾ ﴾
الإسراء	46	مصدر	﴿ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِرَتْ رَيْكَ فِي الْقُرْآنِ وَحَدَّهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴿٤٦﴾ ﴾
الكهف	57	مصدر	﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴿٥٧﴾ ﴾
فصلت	5	مصدر	﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَكَ إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّا نَحْمِلُونَ ﴿٥﴾ ﴾
فصلت	44	مصدر	﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَتَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَّانٍ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾ ﴾
لقمان	9	مصدر	﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَىٰ مُسْتَكْبِرًا كَانَ لَمْ يَسْمَعَهَا كَأَنَّ فِي أذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٩﴾ ﴾
الأحزاب	33	فعل أمر	﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَخْرُجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾
نوح	13	مصدر	﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ ﴾
الفتح	9	فعل مضارع	﴿ لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٩﴾ ﴾
الذاريات	2	مصدر	﴿ فَالْحَمَلَتِ وَقْرًا ﴿٢﴾ ﴾

يَتَبَيَّنُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ هَذِهِ الْمَادَّةَ جَاءَتْ لِتَحَاكِي سُلُوكِ الْإِنْسَانِ؛ سِوَاءَ أَكَانَ مُؤْمِنًا، أَمْ كَافِرًا. وَهُوَ إِمَّا سُلُوكٌ مُنْحَرِفٌ، وَإِمَّا سُلُوكٌ فَطْرِي سَلِيمٌ؛ إِذْ مَثَلَتْ لِلسُّلُوكِ الْمُنْحَرِفِ بِمَنْحِجِ الْكُفَّارِ فِي تَعَامُلِهِمْ مَعَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ خِلَالِ صَدِّهِمْ عَنْهُ؛ وَوَضَّفَتْ الْمَفْرَدَةَ فِي إِطَارِ الْكَشْفِ عَنْ مَنْحِجِهِمْ

باستعمال إحدى أدوات الإدراك، وهي السمع. أمّا السلوك الفطري السليم فقد مثّله مجموعة من الأوامر والتشريعات المُتعلّقة بتحصيل المهابة والتعظيم لله ﷻ، ومجموعة من المُقرّرات التي تحفظ للمرأة هيبته ومكانتها في المجتمع؛ ما يحفظ للمجتمع استقراره، إلى جانب حثّها على العمل، في إشارةٍ تهدف إلى تقديم صورة عن الأسس التي تقوم عليها المجتمعات.

2. الدلالة السياقية لمادة (وَقَرَ):

أ. الدلالة السياقية المُتعلّقة بالسلوك المُنحرف:

كشفت الآيات الكريمة الآتية عن السلوك المُنحرف للكُفّار: الآية الخامسة والعشرون من سورة الأنعام، والآية السادسة والأربعون من سورة الإسراء، والآية السابعة والخمسون من سورة الكهف، والآية الخامسة من سورة فصلت، والآية الرابعة والأربعون من سورة نفسها، والآية التاسعة من سورة لقمان. والسلوك المُنحرف مُرتبطٌ بالتعطيل الإرادي الفكري لإحدى أدوات الإدراك عند الإنسان، وهي الأذن، وقد تمثّل ذلك في تعامل صنف من الكُفّار مع القرآن الكريم.

- السياق العام للمفردة ضمن السلوك المُنحرف:

جاءت مادة (وَقَرَ) في سياق صدّ الكُفّار عن القرآن الكريم، وقد تمثّل هذا الصدُّ باتباع أسلوب الجدل. والمُلاحَظ من أسلوب الكُفّار هذا أنّ الصدَّ ناشئ عن فئة مُعيّنة منهم، يُمثّلها علماءؤهم، أو عقلاؤهم، لا السفهاء والضعفاء والأراذل منهم؛ لأنّ الضعفاء لا يُكلّفون أنفسهم عناء الجدل، وإنّما يُكذّبون بما سمعوه ابتداءً، أو يقولون ما يقوله أسيادهم. أمّا مَنْ يتصدّى للجدال فهم دعاة العلم والسيادة من باب سدّ الذريعة في مواجهة الدعوة الجديدة؛ إيهاماً لأتباعهم أنّهم كانوا مُنصفين في صدّهم للدعوة الجديدة.

والناظر في موقع هذه المادة يُلاحظ أنّها جاءت، لتكشف عن منهج الكُفّار في أثناء تلقّيهم القرآن الكريم؛ إذ ارتبطت بأدوات الفهم والإدراك (الأذن، والقلب، والسمع)؛ لتشير إلى أنّ القرآن الكريم جاء ليدعوهم إلى الحق، وأنّ تفعيل هذه الأدوات سيقدّمهم إليه، لكنّ منهجهم عند التلقّي

حال دون وصولهم إلى الحق، وقادهم إلى الإنكار والإعراض، وقد تمثل ذلك في تعطيلهم ثمرة تلك الأدوات، ونقصد بالثمرة هنا أن تفعيلها مُفضٍ إلى تحقيق الإيمان منهم، والاعتراف بأن القرآن كلام إلهي. غير أن هذه الثمرة لم تؤت أكلها؛ فكان الصدُّ والإعراض ديدنهم.

وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا المنهج بوجود مانع يمنع أدوات الإدراك والفهم، من القيام بوظيفتها على أكمل وجه، مع تأكيد السياق على سلامتها، وكان التعبير عن تلك الموانع بصورة بيانية مجازية؛ فقد ذكر الحق ﷻ مع كل أداة المانع الذي يتناسب معها، فوصف القلوب بالأكنة، ووصف الأذان بالوقر. والأكنة جمع كنان؛ وهو الغطاء الساتر الحافظ الذي يجب الفهم والمعرفة، فلا يصل الحق إليه. أما الوقر فهو ثقالة عارضة تُحمل على الأذن (المصطفوي، 1416هـ، ص196). والثقالة لا تلغي السمع، وإنما تمنع تحصيل ثمرة السماع. وطالما تحقّق السماع من قبلهم وجب وجود ما منعهم وصدّهم عن القرآن الكريم، وهذا المانع هو تمسّكهم بمعتقداتهم الفاسدة التي حالت دون إيقاع ثمرة السماع، على الرغم من أنهم أهلٌ لإدراك معاني القرآن الكريم، لكنهم قابلوا السماع بالصدِّ والإعراض عنه، والدعوة إلى عدم الاستماع إليه. وقد مثل الارتباط بين هذه الصور الثلاث (الأذن، والقلب، والحجاب) سلوكهم المُنحرف.

إن الناظر في هذه السياقات يُلحظ أن الله تعالى قد قدر عليهم ذلك، بقوله في سورة الأنعام، والإسراء، والكهف: "جعلنا" بنون العظمة. وقد بيّن محمد رشيد رضا معنى الجعل في الآيات الكريمة من هذه السور بقوله: "ومعنى هذا الجعل ما مضت به سنة الله تعالى في طباع البشر من كون التقليد الذي يختاره الإنسان لنفسه يكون مانعاً له باختياره من النظر والاستدلال والبحث عن الحقائق، فهو لا يستمع إلى مُتكلّم ولا داعٍ لأجل التمييز بين الحق والباطل، وإذا وصل إلى سمعه قولٌ مُخالفٍ لِمَا هو دين له، أو عادة لا يتدبره، ولا يراه جديراً بأن يكون موضوع المقابلة، والتنظير مع ما عنده من عقيدة أو رأي أو عادة" (رضا، 1990، ج7، ص290).

ولهذا كان الموقع الإعرابي للمادة مفعولاً به أوّل للفاعل (جعل) الذي بمعنى الصيرورة (أبو حيان، 1420هـ، ج4، ص468)، وفي ذلك دلالة على تحوّل آذانهم إلى آذان ثقيلة كأنها لا تسمع جيداً،

لا لِأَنَّهَا خُلِقَتْ هَكَذَا ابْتِدَاءً، بَلْ لِأَنَّهَا تَأْتِي سَمَاعَ الْحَقِّ؛ إِذْ تَطْغَى مَعْتَقِدَاتِهِمُ الرَّاسِخَةَ فِي عَقُولِهِمْ، وَيَسْتَحُوذُ تَقْلِيدَهُمُ الْأَعْمَى لِلآبَاءِ عَلَى تَفْكِيرِهِمْ؛ مَا يَجُولُ دُونَ اعْتِرَافِهِمْ بِالْمَعَانِي الْعَظِيمَةِ الَّتِي جَاءَ بِهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، وَيَمْنَعُ اسْتِجَابَتَهُمْ لِلْحَقِّ، كَأَنَّ الْأَمْرَ صِرَاعٌ دَاخِلِيٌّ فِي أَنْفُسِهِمْ بَيْنَ التَّقْلِيدِ وَالْاعْتِرَافِ بِالْحَقِّ الْمُغَايِرِ لِهَذَا التَّقْلِيدِ، فَكَانَتْ الْغَلْبَةُ لِلتَّقْلِيدِ.

وهذه الدلالة النحوية تشير إلى أن مادة (وقر) وصفت حالة هؤلاء الكُفَّار؛ فهم قوم منغلَقون على واقعهم ومعتقداتهم وموروثاتهم، وديدهم رفض التفاعل مع ما هو جديد؛ لذا نجدهم يقابلون كل فكر وقول جديدين بالصدِّ والردِّ. وقد جاء الإقرار في سورة فصلت على لسانهم؛ حكاية لقولهم، وتأكيد أن ذلك منهجهم، وأنه ليس مما خلقهم الله عليه.

والمُلاحَظ أن الصيغة التي جاءت بها المادة في هذه السياقات كانت جميعها مصدرًا على وزن (فَعَلَ)، وهو مصدر لكل فعلٍ مُتَعَدٍّ (ابن عقيل، 1400هـ، ج3، ص123). وهذا المصدر جاء للدلالة على الحدث؛ إذ ليس له دلالة خاصة (عبد المجيد، 2012، ص36). وقد أشار ابن جني إلى أن المصدر إذا جاء واصفًا صار الموصوف مخلوقًا من ذلك الفعل؛ لكثرة تعاطيه له، واعتياده إيَّاه (ابن جني، د.ت، ج3، ص262). وهذا يُؤكِّد أن المادة وُظِّفَت لبيان منهج العلماء من هؤلاء الكُفَّار؛ فهو منهج مُتَّبِعٌ عندهم، سلَّكوه كأثمهم مجبولون عليه.

- السياق الخاص بالمفردة ضمن السلوك المُنحرف:

جاءت هذه المادة في سورة الأنعام والإسراء والكهف على النسق نفسه. قال تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَسْمَعُونَ آيَاتِ اللَّهِ وَيَحْمِلُونَهَا غُرْبًا ۖ قُلُوبُهُمْ مُّكِنَّةٌ وَأَعْيُنُهُمْ فِي غَاطٍ ۖ فَلَا تُبْصِرُونَ سُلْطٰنًا ۚ فَذٰلِكَ يُصْعَقُونَ ۚ لَآ يَرْجِعُونَ ۗ وَإِذْ نَسَخْنَا مِن قَبْلِهِ آيٰتِ الْاٰنۡبِيَاۡءِ ۙ وَلَآ يُؤْمِنُوۡنَ بِهَا حَتّٰى اِذَا جَآءُوۡكَ يُجٰدِلُوۡنَكَ يَقُوۡلُ الْاٰيۡنَ كَفَرُوۡا اِنۡ هٰذَا اِلَّا اَسَاطِيۡرُ الْاَوَّلِيۡنَ ۗ﴾ [الأنعام: 25]، وقال سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمُ أَكِنَّةً ۙ أَن يَفْقَهُوۡهُ وَفِيۡٓ أٰذَانِهِمۡ وَقْرًا ۗ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْءٰنِ وَحَدَّهُ ۙ وَوَلَّآ عَلَىٰٓ اٰذۡنِهِمۡ نُقُورًا ۗ﴾ [الإسراء: 46]، وقال ﷻ: ﴿وَمَنۢ ظَلَمۡ مِنۢ ذٰلِكَ بِمَا كٰبَرۡتَ رَبِّيۡهٖ فَاعۡرَضۡ عَنْهَا وَسِوَىٰ مَا قَدَّمۡتَ يَدَآءِۙ اِنَّا جَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوۡبِهِمۡ اَكِنَّةً ۙ اَنۡ يَفۡقَهُوۡهُ وَفِيۡٓ اٰذَانِهِمۡ وَقْرًا ۗ وَاِنۡ تَدۡعُهُمۡ اِلَى الْهُدٰى فَلَنۡ يَهۡتَدُوۡا ۗ اِذَا اٰبَدَآ ۗ﴾ [الكهف: 57].

فقد افتُتحت الآية الكريمة من سورة الأنعام بالحديث عن عملية الاستماع من بعض الكُفَّار. ولما كان الموضوع الرئيس لهذه السورة هو الهداية، فإنَّ افتتاح الآية الكريمة بذلك، يدل على أنَّ الله تعالى عرض عليهم دلائل الهداية وخطوات الإيمان عن طريق الاستماع للقرآن الكريم، مع اشتغال الآية الكريمة على أدوات الإدراك والفهم الثلاث (القلب، والسمع، والبصر)، خلافاً لآيتي الإسراء والكهف؛ لأنَّ من الأساليب الظاهرة في سورة الأنعام أسلوب إقامة الحُجَّة على المعاندين، لكثرة ذكر "قل" في سياق إقامة الحُجَج، فينَّ الله ﷻ صورة كاملة لهذا المنهج، تضمَّنت عنادهم واستكبارهم الذي بلغ ذروته بتعطيل جميع أدوات الإدراك لديهم التي تُحقِّق لهم الهداية، ثم دعوتهم الناس إلى الإعراض عنه؛ لذا جاءت الآيات التالية تُبيِّن ندمهم وتحسُّرهم على منهجهم الذي قادهم إلى الهلاك، مؤكِّدة أنَّ عدم اتِّباع طريق الهداية الذي يسهِّره الله لعباده، سيفضي إلى ما آل إليه مصير هؤلاء المعاندين.

أمَّا في سورة الإسراء فجاءت المادة في سياق وصف هؤلاء المعاندين بعدم الإيمان باليوم الآخر، على الرغم من عدم إيمانهم بجميع الأركان لكفرهم؛ ذلك أنَّ موضوع السورة الرئيس هو وضع أسس منهج إقامة حكم الله وفق سنن إلهية لا تتخلَّف (الشيثاني، 1996، ص 24)، وأنَّ الإيمان باليوم الآخر يُمثِّل الركن المُوجِّه لسلوك الفرد في الدنيا بوصفه المحطة الأخيرة التي سيُحدِّد فيها مصيره. فإذا كفروا بهذا اليوم، فإنَّ ذلك يقتضي تخلُّفهم عن هذا المنهج، وقد تخلَّفوا عنه حقاً باتِّباعهم منهج الصدِّ عن القرآن الكريم، وهو ما بيَّنته الآية الكريمة، شأنها في ذلك شأن سورة الأنعام، غير أنَّ هذه الآية زادت تفصيلاً على آية الأنعام، هو تحديد المدئ الذي يُمكنهم أن يتحمَّلوا فيه سماع القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَوَلَّى عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ [الإسراء: 46]. إذن، فهم قادرون على الاستماع له ما دامت المعاني لم تتطرَّق إلى قضية التوحيد التي فيها إبطال لأهتهم، ومحو للتقاليد العمياء التي تشبَّها بها؛ لأنَّ هذا الاستماع يُمثِّل الضربة القاصمة للموانع التي حجبت عنهم إدراكهم معاني القرآن الكريم. فخوفاً من التأثر بأي الذكر الحكيم؛ توفَّقوا عن الاستماع له، وابتعدوا عنه ابتعاد المذعور من أمر خطير.

وعليه، فإنَّ هذه الآية جاءت مُبَيَّنَّةً أنَّ لتلك الموانع حدَّها الذي تقف عنده في جدال القرآن وإنكاره، وهو حدُّ يعجز أمام مسألة التوحيد. ولهذا فإنَّ ثِقْلَ الأذن ينصهر أمام المسألة التي لا مجال للظن فيها والاعتراض عليها، لا سيَّما أنَّ هؤلاء الكُفَّار يعلمون -منذ البداية- أنَّ اعتراضاتهم هي مجرَّد عناد واستكبار، لا اعتراضات حقيقية، وأنَّ منهجهم يدفعهم إلى الفرار من ذلك الحوار.

وأما في سورة الكهف فجاءت المادة في سياق التعريض باستكبارهم الذي آل بهم إلى ظلم أنفسهم؛ وأيُّ ظلم بعد ظلم النفس! لهذا جاء أسلوب الاستفهام الإنكاري ليدلُّ على أنَّهم أظلم من كلِّ ظالمٍ، ويؤكد أنَّ ظلمَ مَنْ يجادل في القرآن الكريم، ويتَّخذُه هزواً، خارجٌ عن الحدِّ (أبو السعود، 1411هـ، ج 5، ص 230).

وإذا علمنا أنَّ الموضوع الذي تعالجه السورة هو العصمة من الفتنة في الحياة، وأنَّ هذه الآية جاءت في سياق الحديث عن فتنة الاستكبار والاستعلاء التي وقع فيها الشيطان، وكان سببها الاعتقاد أنَّه أفضل من آدم عليه السلام؛ فامتنع عن السجود له؛ تبيَّن لنا موقع المادة في الآية الكريمة. فالله تعالى بيَّن في هذه الآية منهج الكُفَّار لدى استماعهم للقرآن الكريم، وهو منهج مُماثل لمنهج إبليس، غير أنَّ ارتباط الآية بسياق السورة يُظهر أنَّ الله تعالى ذكر قصة إبليس من باب التحذير من الوقوع في الفتن التي يدعو إليها، ومُثلَّ المنهج المُنحرف عن الحق؛ إذ آل به منهجه إلى الطرد من رحمة الله، والحرمان من الهداية.

وعليه، فإنَّ الدلالة المُتعلِّقة بمادة (وَقَرَ) في هذه الآية هي نفي تحقُّق الهداية لهؤلاء المعاندين، مثلما انتفى تحقُّق الهداية لإبليس؛ لأنَّ اتِّباع منهجه يؤدي إلى اتحاد المصير، ويؤيِّد ذلك فاصلة الآية الكريمة: ﴿وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ [الكهف: 57]؛ لقطع الرجاء في تحقيق الهداية لهم، ومن ثمَّ بيان مآل منهجهم، وهو حرمانهم من الهداية.

وأما في سورة فصلت فجاء ذكر مادة (وَقَرَ) مرَّتين؛ في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا نَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْ إِنَّا عَمِلُونَ﴾ [فصلت: 5]، وفي قوله عليه السلام: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ

وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرَّ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾
 (فصلت: 44).

والملاحظ أن الآية الأولى تحدّثت عن إعراض الكفّار بشيء من التفصيل. فبعد حديث السورة عن نزول القرآن عربياً: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾، وإعراض الكفّار عنه على الرغم من ذلك؛ صرّحت هذه الآية بنفرة المعاندين من القرآن الكريم. والنفرة هنا بما قالوه هم عن أنفسهم؛ لذا افتتحت الآية بقولهم: (وَقَالُوا)، وما تلا ذلك من استعارات؛ لبيان شدة نفرتهم من القرآن الكريم (الرازي، 1420هـ، ج 27، ص 541). وتصريحهم هنا اشتمل على أداتي الإدراك: القلب، والسمع، مع إضافة الحجاب بينهم وبين القرآن؛ للدلالة على المباعدة الخارجية في ما بينهم، وهذا يحمل معنى البراءة من القرآن الكريم، ومن سيدنا محمد ﷺ؛ لذا كانت هذه الآية أبلغ من حيث توضيح منهجهم في الإعراض، وحسبنا أنّها كانت على لسانهم، وأنّها جاءت بعد التصريح بعربية القرآن التي يفهم منها أنه نزل باللغة التي يفهمونها، ويبرعون فيها.

أما الآية الثانية: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا هُدًى وَبَيِّنَاتٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرَّ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾ [فصلت: 44] فهي معطوفة على الآية الكريمة: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: 3] التي بيّنت عربية القرآن. وفي هذا العطف بيان لشدة إعراضهم وإنكارهم ونفرتهم من القرآن الكريم. وقد أشارت الآية الرابعة والأربعون من هذه السورة إلى أن الله تعالى لو أنزل القرآن الكريم بلغة العجم كما أنزله بلغة العرب، وجعله مُعْجِزاً بها كما هو حاله بالعربية؛ لطالب هؤلاء المعاندون المنكرون أن يكون بلغتهم، مُعلّلين ذلك بعدم تحقّق فهمه وإدراكه. غير أنّه نزل بلغتهم، وكان الأجدر بهم أن يفهموه، ويدركوا معانيه، لكنهم قابلوا ذلك بالنفرة والإعراض كما بيّنت الآية الخامسة من السورة نفسها: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا فُؤُونَا فِي أَكْتَرٍ مِّمَّا نَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقُرَّ وَهْمُنَا بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حَبَابٌ فَأَعْمَلْ إِنَّا عَدِلُونَ﴾ [فصلت: 5].

وكان سبحانه قد بيّن منهج المستمعين للقرآن الكريم، وأثر استماعهم له؛ فَمَنْ آمَنَ بِهِ، وَاتَّبَعَهُ تَحَقَّقَتْ لَهُمُ الْهُدَايَةُ إِلَى الْحَقِّ، وَشَفَاءُ الصُّدُورِ مِنَ الْكُفْرِ؛ وَهُمْ الَّذِينَ وَصَفَهُمُ اللَّهُ بِالْعِلْمِ فِي قَوْلِهِ: ﴿كَتَبَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ فُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: 3]. أَمَا مَنْ صَدَّ عَنْ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَنَأَى بِجَانِبِهِ عَنْهُ، كَأَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ آيَاتِهِ، وَلَمْ تَتْرِكْ فِيهِ أَثْرًا؛ فَقَدْ خَابَ، وَخَسِرَ.

إذن، فثمرة استماع المؤمنين للقرآن الكريم، وإدراك معانيه، وتدبرها؛ هو السلامة من الشرك والكفر، خلافاً للكُفَّار الذين اتَّبَعُوا نَهْجَ عَدَمِ الْإِمْتِثَالِ إِلَى الْمَعَانِي الَّتِي أَدْرَكُوهَا، وَتَعَامَلُوا مَعَهَا كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوهَا؛ لَتَمَسُّكِهِمْ بِمَعْتَقَدَاتِ الْآبَاءِ وَالْأَجْدَادِ، وَالْعِنَادِ، وَالتَّكَبُّرِ عَلَى الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ فَلَمْ يُحْصِلُوا مَا أَدْرَكَهُ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ خَيْرٍ، وَلَمْ تَتَحَقَّقْ لَهُمُ الْهُدَايَةُ، وَاسْتَمَرُوا عَلَى الْحَالَةِ الْمَرَضِيَّةِ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا (البقاعي، 1970، ج17، ص205-207). وَالْمُلاحَظَةُ هُنَا أَنَّ هَذِهِ الْمَفْرَدَةَ بَيَّنَّتْ أَثَرَ هَذَا الْمَنْهَجِ عَلَى مُتَّبِعِهِ بِصُورَةٍ مُقَابِلَةٍ لِمَنْ سَلَكَ مَنَهْجَ الْحَقِّ. وَقَدْ تَنَاسَبَ الْمَوْقِعُ الْإِعْرَابِيُّ فِي الرَّدِّ عَلَى هَؤُلَاءِ الْكُفَّارِ مَعَ الْمَوْقِعِ الْإِعْرَابِيِّ عِنْدَ وَصْفِ حَالِهِمْ؛ تَأْكِيداً لِثَبَاتِ هَؤُلَاءِ الْعُلَمَاءِ عَلَى مَوْقِفِهِمْ تَجَاهِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

وَأَمَّا فِي سُورَةِ لَقْمَانَ فَجَاءَ ذِكْرُ مَفْرَدَةٍ (وَقَرَّ) فِي سِيَاقِ إِعْرَاضِ الْكُفَّارِ عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَتَوَلَّيْهِمْ عَنْهُ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَنَلَى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَنَسِيَ بِعَذَابٍ آلِيبٍ ﴿٧﴾﴾ [لقمان: 7]. وَقَدْ أَشَارَ الْبَاحِثَانِ إِلَى أَنَّ هَذَا الصَّنْفَ مِنَ الْكُفَّارِ يَقِفُ أَمَامَ مَسْأَلَةِ التَّوْحِيدِ عَاجِزاً عَنِ الْجِدَالِ؛ فَتَنْصَهَرُ أَمَامَهَا تِلْكَ الْعُقَائِدُ الْفَاسِدَةُ لَدَيْهِمْ.

إِنَّ مَحْوَرِ الْحَدِيثِ فِي سُورَةِ لَقْمَانَ هُوَ تَأْكِيدُ مَسْأَلَةِ التَّوْحِيدِ، وَتَقْدِيمُ الدَّلَائِلِ عَلَى وَحْدَانِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى. وَقَدْ بَيَّنَّتِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ السَّابِقَةُ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْكُفَّارِ بَدَّلُوا جِهَدَهُمْ وَوَسَعَهُمْ فِي مَحَارَبَةِ وَحْدَانِيَةِ اللَّهِ؛ دَفَاعاً عَنِ عِقَائِدِهِمُ الْفَاسِدَةِ، وَتَقْلِيدَهُمُ الْأَعْمَى لِآبَائِهِمْ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ إِظْهَارِ اللَّهِ تَعَالَى دَلَائِلَ وَحْدَانِيَتِهِ، وَهِيَ دَلَائِلٌ مِثْلَةُ أَمَامِ أَعْيُنِهِمْ، وَحَسْبُهُمُ التَّفَكُّرُ فِي مَوْجِدِهَا وَخَالِقِهَا، لَكِنَّهُمْ قَابَلُوهَا بِالْإِنْكَارِ وَالاسْتِكْبَارِ. وَمَا إِنَّ أُقِيمَتْ عَلَيْهِمُ الْحُجَّةُ، وَتَجَلَّتْ مَظَاهِرُ وَحْدَانِيَتِهِ سُبْحَانَهُ مِنْ خِلَالِ الْكِتَابِ الْمَسْطُورِ، حَتَّى تَلَاشَتْ تِلْكَ الْمَوَانِعَ، وَانْصَهَرَتْ أَمَامَ مَسْأَلَةِ التَّوْحِيدِ؛ إِذْ لَا يَمْلِكُ مِنْهُمْ جِهَدَهُمْ

الاستكباري المُتَعَصِّبِ سِوَى الْفِرَارِ مِنْ تِلْكَ الْمَوَاجِهَةِ. وَقَدْ جَاءَ الْحَدِيثُ عَنْ هَذَا الصَّنْفِ مِنَ الْكُفَّارِ فِي سِيَاقِ الْحَدِيثِ عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَوَصَفَهُ بِالْحَكِيمِ؛ أَيِ الَّذِي يَضَعُ الْأَشْيَاءَ فِي حَوَاقِ مَرَاتِبِهَا؛ فَلَا يَسْتَطَاعُ نَقْضُ شَيْءٍ مِنْ إِبْرَامِهِ، وَلَا مَعَارِضَةُ شَيْءٍ مِنْ كَلَامِهِ. وَمِنْ ثَمَّ كَانَتِ الْإِشَارَةُ إِلَى هَذَا الصَّنْفِ الَّذِي حُرِّمَ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِالْقُرْآنِ، وَالْإِعْتِبَارِ بِهِ، وَاسْتِبْدَالِ الضَّلَالَةِ بِالْهُدَى (البقاعي، 1970، ج 15، ص 141-142).

ثم كان استخدام الحرف "كأن" في هذه الآية خير دليل على تحقق السماع والإدراك منهم؛ إذ يدل قوله تعالى: ﴿كَأَنَّ لَمْ يَسْمَعْهَا﴾، وقوله سبحانه: ﴿كَأَنَّ فِي أذُنَيْهِ وَقْرًا﴾ على ذات المعنى، وهو تشبيه واضح لحالتهم؛ إذ أوغلوا في الإعراض والصد عن القرآن الكريم، وعن تدبّر تلك المعاني الجديرة بالقبول والتأمل.

يَتَبَيَّنُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ مَادَةَ (وَقَرَ) تَتَعَلَّقُ بِسُلُوكِ الْعُقَلَاءِ مِنَ الْكُفَّارِ إِزَاءَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، الَّذِينَ أَدْرَكُوا مَعَانِيَهُ، لَكِنَّ انْغْلَاقَهُمُ الْفِكْرِي عَلَى الْمَوْرُوثَاتِ الرَّاسِخَةِ فِي عَقُولِهِمْ حَالَ دُونَ اعْتِرَافِهِمْ بِصِحَّةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ مَا حَجَبَ قُلُوبَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ وَأَفْتَدَتْهُمْ عَنِ الْحَقِّ. وَيُعَدُّ الْوَلِيدُ بْنُ الْمَغِيرَةِ مِثَالًا عَلَى وَاقِعِ هَذَا الصَّنْفِ؛ فَقَدْ رَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ مَا يُؤَكِّدُ ذَلِكَ: "أَقْبَلَ الْوَلِيدُ بْنُ الْمَغِيرَةِ عَلَى أَبِي بَكْرٍ يَسْأَلُهُ عَنِ الْقُرْآنِ، فَلَمَّا أَخْبَرَهُ خَرَجَ عَلَى قَرِيشٍ، فَقَالَ: يَا عَجْبًا لِمَا يَقُولُ ابْنُ أَبِي كَبِشَةَ؛ فَوَاللَّهِ مَا هُوَ بِشَعْرٍ، وَلَا سِحْرٍ، وَلَا بَهْدَاءٍ مِثْلَ الْجَنُونِ، وَإِنَّ قَوْلَهُ لَمَنْ كَلَامُ اللَّهِ. فَلَمَّا سَمِعَ بِذَلِكَ النَّفْرَ مِنْ قَرِيشٍ اتَّتَمَرُوا، وَقَالُوا: وَاللَّهِ لَشَنَّ صَبَأَ الْوَلِيدِ لَتَصْبُونَ قَرِيشَ، فَلَمَّا سَمِعَ بِذَلِكَ أَبُو جَهْلٍ قَالَ: وَاللَّهِ أَنَا أَكْفِيكُمْ شَأْنَهُ، فَاَنْطَلِقْ حَتَّى دَخَلَ عَلَيْهِ بَيْتَهُ، فَقَالَ لِلْوَلِيدِ: أَلَمْ تَرَ قَوْمَكَ قَدْ جَمَعُوا لَكَ الصَّدَقَةَ؟ قَالَ: أَلَسْتُ أَكْثَرَهُمْ مَالًا وَوَلَدًا؟ قَالَ أَبُو جَهْلٍ: يَتَحَدَّثُونَ أَنَّكَ إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى ابْنِ أَبِي قَحَافَةَ، فَتَصِيبُ مِنْ طَعَامِهِ، قَالَ الْوَلِيدُ: قَدْ تَحَدَّثْتُ بِهِ عَشِيرَتِي، فَلَا أَقْرَبَ أَبَا بَكْرٍ وَلَا عَمْرًا" (أبو نعيم الأصبهاني، 1986، ص 233) فهذا نص صريح باعتراف الوليد أن القرآن الكريم كلام إلهي، وإقرار باجتنابه لأجل مقالة الناس به أنه خالف معهودهم.

ب. الدلالة السياقية للسلوك الفطري السليم:

بيّنت الآيات الكريمة الآتية السلوك الفطري السليم بالكشف عن مَقُومَات بناء المجتمع المُستخَلَف العامل: الآية الثالثة والثلاثون من سورة الأحزاب، والآية الثالثة عشرة من سورة نوح، والآية التاسعة من سورة الفتح، والآية الثانية من سورة الذاريات.

- قوله تعالى: ﴿وَقَرَنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾:

جاءت مادة (وَقَرَنَ) في قوله تعالى: ﴿وَقَرَنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَرَغْنَ تَرْجَ الْجَهْلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: 33). وقبل الحديث عن المراد من الآية الكريمة، لا بُدَّ من الإشارة إلى أن أهل المعاجم والمفسرين اختلفوا في أصل مادة (قرن) التي هي محل الدراسة في هذه الآية (الأزهري، 2001، ج8، ص225-226؛ الجوهري، 1407هـ، ج2، ص49؛ ابن فارس، 1979، ص933)؛ إذ رَدَّها بعضهم إلى الأصل (قرر) من القرار، ورَدَّها آخرون إلى الأصل (وقر)؛ أي الوقار. وقد وردت الآية الكريمة بقراءتين أثارتا الجدل في هذا الاختلاف؛ إذ قرأ عاصم ونافع (قَرَن) وهو من القرار والاستقرار، وقرأ الجمهور (قِرَن). وقد اختلف القراء في قراءة (قِرَن) بالكسر، فذهب الفراء إلى أنها من الوقار (الفراء، د.ت، ج2، ص342)؛ أي أنها من وقر يقر، والأمر منه (قروا)، وللنساء (قِرَن)، مثل عَدَنَ وَكَلَنَ، مِمَّا تُحَدَفُ منه الفاء، وهي (واو)، فيبقى من الكلمة (علن). أمَّا إذا كانت من القرار فإنَّ الأمر (اقررن)؛ إذ يُبَدَلُ من العين الياء كراهة التضعيف، فتضم لها حركة الحرف المُبَدَل منه، ثم تُلقَى الحركة على الفاء، فيسقط همزة الوصل لتحريك ما قبلها، فيقال: (قِرَن)، كما يقال من (وصل) (يصل): (صلن) (أبو زرعة، د.ت، ص577).

وقد جَوَّز أبو زرعة الوجهين، فقال: "ويحتمل أن يكون من قررت في المكان (أقر)، وإذا أمرت من هذا قلت: واقرن بكسر الراء الأولى، فالكسر من وجهين على أنه من الوقار ومن القرار جميعاً" (أبو زرعة، د.ت، ص578) ويرى الباحثان أن لا خلاف بين القولين؛ فإن كانت من الوقار، فالوقار

من سكن وثبت، وهو ذاته القرار، وإن اختلف أصل المادتين. وهذا يتوافق مع نظرية ابن جنبي في الألفاظ المتصاقبة² إذ يوجد تقارب بين الأصلين: (قرر) و(وقر)؛ ما ولّد اتحاد المعنى.

جاءت مادة (وَقَرَ) في الآية الكريمة في سياق تصدير مجموعة من الأوامر لنساء النبي ﷺ، وهذه الآية تمثل أحدها. وبناءً على الجمع بين القراءتين، يُفهم أنّ الآية الكريمة أمرت نساء النبي بالاستقرار في البيوت، وعدم الخروج منها إلا للضرورة أو عذر، ووسمت صفة هذا الاستقرار بالوقار والسكينة والاتزان (حبش، 1999، ص 294). "ومعنى الآية: الأمر لمن بالتوقُّر والسكون في بيوتهن، وأن لا يخرجن" (ابن جوزي، 1422هـ، ج 3، ص 461).

ونلاحظ من هذا التوجيه محافظة الإسلام على المرأة داخل البيت وخارجه؛ فالتزام الوقار والسكينة داخل بيتها فيه نوع من تقديرها واحترامها وصونها، حتى مع مَنْ هم محارم لها. فإذا كان الأمر كذلك، فمن بابٍ أولى أن يضع الإسلام لها ضوابط تحكمها خارج البيت؛ لِمَا في ذلك من حفظٍ وصونٍ لها. والخطاب هنا لا يقتصر فقط على نساء النبي ﷺ، وإنَّها يشمل عموم النساء. وقد جاءت المادة بصيغة فعل الأمر (عل)، الذي يدل على طلب حصول الحدث بعد زمن التكلم (عبد الله، 2005، ص 37)، والاستمرارية عليه، كما في الجمل الفعلية؛ ما يتوافق مع الامتثال للطلب.

ويرى الباحثان أنّ مادة (وَقَرَ) في هذه الآية اختزلت في طياتها الأوامر المُتعلِّقة بتحقيق العِفَّة في المجتمعات، التي تحفظ لها أمنها السلوكي؛ فهذا الأمر بحيثياته يشمل تحقيق غَضِّ البصر، وصون العِرض، والوقاية من جريمة الزنا، وغيره ذلك من المسائل ذات العلاقة، ومن ثمَّ تحقيق العِفَّة في المجتمعات، وصولاً إلى تحقيق الاستقرار النفسي الغريزي فيها.

- قوله تعالى: ﴿لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنُعَزِّرُوهُ وَنُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾:

جاءت مادة (وَقَرَ) في الآية التاسعة من سورة الفتح، التي يدور موضوعها الرئيس حول وعد الله بالنصر وإظهار الدين كله، في سياق الحديث عن حقوق المؤمن وواجباته تجاه دعوة سيدنا محمد

² التصاقب: أصله من صقّب، وهو الدنو والقرب. يقال: تصاقبت البيوت؛ أي دنا بعضها من بعض. والألفاظ المتصاقبة: الألفاظ التي تقاربت معانيها لتقارب ألفاظها.

ﷺ، ولا سيما أنَّ هذه السورة نزلت بعد صلح الحديبية؛ وهو الصلح الذي رأى فيه المسلمون إجحافاً بحقهم؛ فظهرت على وجوههم علامات عدم الرضا، وكان مجيئها لبيان واجبه تجاه الرسالة ودعوة الرسول ﷺ، والصفات التي يتعيَّن عليهم التحلِّي بها؛ لنيل النصر والفتح القريب الذي وعدت به السورة (سيد قطب، 1972، ص3320؛ حوى، 1424هـ، ج9، ص5339).

فقد ورد في الآية الكريمة أربع صفات يجب توافرها في المسلمين لتحقيق النصر، وهي: الإيمان، والتعزير، والتوقير، والتسبيح؛ فالإيمان هو الأساس الذي قامت عليه الدعوة، والتعزير والتوقير يُمثِّلان القوة المفضية إلى النصر؛ قوة الفعل، وقوة اللسان. أمَّا قوة الفعل فهي التعزير؛ والتعزير: الذبُّ مع القوة والشِدَّة (المصطفوي، 1416هـ، ج3، ص130؛ الجبل، 2010، ج3، ص1457). وهي تكون بالسيف، وفي أثناء المواجهة العملية. وأمَّا قوة اللسان فهي التوقير بحُسن الثناء على الله ورسوله، وتعظيم أوامره بالمسارعة إلى امتثالها، وإن خفيت الحكمة من ذلك أوَّل الأمر؛ فهي مُتعلِّقة بالتعظيم والتبجيل لله ورسوله في كل ما يُقرَّرانه، وهذا مظهر من مظاهر النصرة، ولا سيما بعد اعتراض المسلمين على بنود الصلح، واستيائهم من بنوده؛ فارتبطت المفردة بهذا السياق لبيان أنَّ تشريعات الله وأوامره يجب أن تُقابل بالتعظيم، وكان في استخدامها دلالة على أنَّها تتعلَّق بتشريع من الله ورسوله؛ وهو تشريع أثقل عليهم بحيث أقرهم؛ فجيء باللفظة التي كشفت عن أثر هذا التشريع في نفوسهم، وبيَّنت أنَّ الامتثال له مظهر من مظاهر النصرة.

ومن المُلاحَظ أنَّ هذه المادة جاءت بصيغة الفعل المضارع للدلالة على الاستمرار في تعظيم الله ورسوله، والامتثال لكل ما يصدر عنهما من تشريعات. وقد دلَّت الصيغة الصرفية للمادة على معنى التعظيم والتبجيل؛ إذ جاء الفعل المضارع مزيداً بتضعيف عين الفعل، وهذا التضعيف هو طريقة لإفادة المعاني، والمعنى المستفاد هنا هو التكرار (ابن جني، د.ت، ج2، ص157-158)؛ فهذا التعظيم والتبجيل يجب أن يكون عقيدة راسخة عند المسلم، بحيث تتجدَّد وتتكرَّر عنده حتى يُحقَّق واجبه تجاه الله وتجاه النبي ﷺ.

- قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾:

وردت مادة (وَقَرَّ) في سورة نوح التي تناولت في موضوعها الرئيس قدرة الله تعالى على إحقاق العذاب بالكُفَّار، والمحييء باليوم الآخر الذي كانوا يستعجلونه. قال برهان الدين البقاعي في "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور": "مقصودها الدلالة على تمام القدرة على ما أُنذر به آخر "سأل" من إهلاك المنذرين وتبديل خير منهم، ومن القدرة على إيجاد يوم القيامة الذي طال إنذارهم به، وهم عنه مُعْرِضُونَ، وبه مُكذِّبُونَ، وبه لاهون، وتسميتها بنوح عليه السلام أدل ما فيها على ذلك" (البقاعي، 1970، ج 20، ص 423).

وقد جاءت هذه المادة في سياق ترغيب نوح لقومه في الدعوة، من باب استفادته جميع الوسائل المُتعلِّقة بذلك، ودلَّت المادة هنا على معنى التعظيم؛ فقد أنكر عليهم كفرهم في حق مَنْ لا يجب في حقه إلا التعظيم. وهذه العظمة مُشاهدة بالنسبة إليهم؛ إذ تتمثل في خلقهم، وخلق السماوات والأرض كما أشارت إلى ذلك الآيات الكريمة من هذه السورة. قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَا أَطْوَارًا ﴿١٤﴾ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَمْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ وَاللَّهُ جَعَلَ لِكُلِّ الْوَاقِعِ لَسَاتِيمًا ﴿١٩﴾ لِيَتَسَلَّوْا مِنْهَا سُبُلًا مُفْتَقَاتًا ﴿٢٠﴾﴾ [نوح: 14-20].

وترتبط مفردة "الوقار" بموضوع السورة المُتعلِّق بالقدرة. فعظمة الله الماثلة أمام أعينهم هي خير دليل على إيقاع العذاب بهم، وعلى إعادة بعثهم ومحاسبتهم؛ ذلك أن العظمة تقتضي التعظيم، ولا تقتضي الإنكار. وفي استعمال هذه المفردة دلالة على التهكُّم بهم؛ نظراً إلى استعمال أسلوب الترغيب الذي يُقصد به الترهيب. والمُلاحَظ أن الصيغة التي جاءت عليها المادة هي المصدر؛ للدلالة على الحُسْن أو القُبْح (أبو سعيد، 2012، ص 42)، فقد دلَّت الصيغة هنا على قُبْح عملهم؛ وهو عدم إيمانهم، ولهذا استعملت الآية الكريمة ما يلزم من حصول الإيذان؛ وهو التعظيم والتبجيل لله تعالى، الذي لم يقع منهم.

- قوله تعالى: ﴿فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾:

جاءت مادة (وَقَرَ) بصيغة القسم في سورة الذاريات المكية. قال تعالى: ﴿فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾ (الذاريات:2)؛ فقد أقسم الله تعالى فيها بعظيم من مخلوقاته: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا﴾ ﴿فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾ ﴿فَالْجَالِيَاتِ يُسْرًا﴾ ﴿فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا﴾ [الذاريات: 1-4]، وفي ذلك تشریف لهذه المخلوقات.

وتعدُّ هذه الآية من الآيات المحتملة، ولهذا تعددت فيها أقوال العلماء؛ إذ اشتركت سورة الذاريات مع أربع سور أخرى³ في الافتتاحية، فجاءت على نسق واحد. وانطلاقاً من وجود ترابط بين هذه الأنساق، وأنها -من وجهة نظر الباحثين- ترتبط بالدلالة نفسها؛ فقد وقف الباحثان على قول أحد العلماء الذي نقله الإمام الرازي في أنها تتعلق بالنفوس البشرية (الرازي، 1420هـ، ج26، ص314)؛ أي إنَّ الله تعالى أقسم بالإنسان. وإذا علمنا أنَّ موضوع السورة هو بيان أثر الأخذ بالأسباب في تحصيل الرزق، تبيَّن لنا أنَّ الأقسام التي افتتحت بها السورة تتعلق بالنفوس العاملة، وصفات عملها؛⁴ ما يكشف عن أخذ هذه النفوس للأسباب، وثمره هذا الأخذ. وبناءً على ذلك، تكون مادة (وَقَرَ) صفة لعمل الإنسان؛ أي إنَّ الله تعالى أقسم بالإنسان العامل الذي يتنشر في الأرض لتحصيل رزقه، ويبدل ما بوسعه، ويتحمَّل مختلف المُعوَّقات التي تعترض سبيله لأجل تحقيق ذلك.

وقد جاءت هذه المادة ضمن جملة اسمية تدل على ملازمة صفة الثقل للعمل، ودلَّت صيغة المصدر المُجرَّد (فَعَلَ) -الذي يفيد هيئة، أو صفة مصاحبة له- (العرداوي، د.ت، ص502) على هيئة الفعل، وجاء فاء الفعل مكسوراً في هذه الآية فقط، واستعمل -كما أشارت الدلالة المعجمية- للدلالة على الأفعال التي توَّضَع على الشيء في أثناء القيام بعمل ومجهود.

وبناءً على الدلالات السابقة لمادة (وَقَرَ)، التي تتعلق بسلوك الإنسان السليم، يتبيَّن أنَّ هذه الدلالات تُشكِّل أسس بناء المجتمع الذي يُحقِّق الخلافة على الأرض. وأوَّل هذه الأسس تعظيم الله

³ سورة الصافات، سورة المرسلات، سورة الذاريات، سورة العاديات.

⁴ بيَّن هذا المعنى الأستاذ الدكتور سليمان الدقور؛ أستاذ التفسير في الجامعة الأردنية، في محاضرة: "دراسات في التفسير التحليلي" (دكتوراه)، عند تفسيره سورة النازعات، يوم الثلاثاء 12/11/2019م. وقد أشار إلى أنَّ هذه الأنساق تتعلق بالإنسان وعمله، وأنَّ الدلالة الوظيفية لكل نسق تتعلق بالوحدة الموضوعية للسورة.

تعالى الذي يُمثّل القاعدة التي تنبثق عنها بقية الأسس، وهذا التعظيم من لوازم الإيمان المُحقَّق لا مِثال الأوامر والنواهي الناظمة للمجتمعات.

وتتكامل هذه القاعدة مع الظروف المحيطة بالأفراد؛ إذ يتطلّب بناء المجتمع أن يكون الإنسان في بيئة مستقرة لا تشتت فيها، لتتركز الجهود على تحقيق الاستخلاف. ثم يأتي الأساس الأخير الذي يُمثّل البناء العملي، وذلك بالحث على العمل المُحقَّق للاستخلاف، واستنفاد الهمم والجهود في إحقاقه وفق قاعدة "الأخذ بالأسباب".

ثالثاً: الألفاظ المقاربة لمادة (وَقَرَ) في القرآن الكريم والفرق بينها

إنّ الهدف من الوقوف على الألفاظ المقاربة، هو إلغاء فكرة الترادف التي قال بها عدد من أهل العلم؛ لذا سنعرض مجموعة من المفردات التي تتقارب مع لفظة "وَقَرَ" في المعنى، لإظهار الفروق بينها، وتأكيد أنّ كل لفظ جاء في القرآن الكريم له رسالته التي يؤديها، ولا يؤديها غيره. ويُؤكّد ذلك ما قاله أبو هلال العسكري من: "أنّ الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة. وإذا أُشير إلى الشيء مرّة واحدة، فعرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة. وواضع اللغة حكيم، لا يأتي فيها بما لا يفيد؛ فإن أُشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أُشير إليه في الأول، كان ذلك صواباً، فهذا يدل على أنّ كل اسمين يجريان على معنى من المعاني، وعين من الأعيان في لغة واحدة؛ فإنّ كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلاً لا يحتاج إليه. وإلى هذا ذهب المُحقّقون من العلماء" (العسكري، د.ت، ص22) هذا هو حال اللغة، فكيف بحال القرآن الكريم!؟

وقد وردت في القرآن الكريم مجموعة من الكلمات المتقاربة مع مادة (وَقَرَ) في المعنى، ويُمكن تقسيم هذه الألفاظ إلى قسمين: ألفاظ متقاربة لها تعلق بأصل المادة، وهي تشمل أربع ألفاظ، هي: "الثقل، الحِمل"، و"القرار، الصَّمَم". وألفاظ متقاربة لها تعلق بنظرية التصاقب، وهي تشمل لفظين، هي: "الوزر"، و"الوزن".

1. الألفاظ المقاربة المُتعلِّقة بأصل مادة (وَقَرَّ):

أ. الثَّقُلُ:

تعدَّد ورود مادة (ثَقُلَ) في القرآن الكريم، وتنوعت صيغها، وهي في أصلها "ضد الخِفَّة" (ابن فارس، 1979، ج1، ص382) ويراد بها: "رجحان الثقل" (الفراهيدي، د.ت، ج5، ص136) قال الراغب: "كل ما يترجَّح على ما يوزن به، أو يُقدَّر به، يقال: هو ثَقِيل" (الأصفهاني، 2009، ص118) وهذه المفردة من الإطلاقات العامة التي تتعلَّق بكل ما هو ضد الخِفَّة؛ أي تتعلَّق بما هو في ذاته ثَقِيل، أو أنه ثَقِيل بالنسبة إلى أمر آخر، والثقالة هنا قد يكون أثرها إيجابياً أو سلبياً.

أمَّا في الاستعمال القرآني فقد جاءت هذه المادة باشتقاقها مُتوافقة مع ما سبق. ومن الإطلاقات التي دلَّت على الثَّقُل في معرض المقايسة والموازنة، الحديث عن الحسنات عند وضعها على الميزان يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف:8]، وقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المؤمنون:102]، وقوله ﷻ: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ۖ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ [القارعة:6-7]. ففي ذلك دلالة على رجحان الحسنات على السيئات؛ لأنَّ الحسنات ترجَّحت على السيئات عند إجراء عملية المقايسة بينها، ووُصفت بأنها ثَقيلة. وفي هذا الثَّقُل منحى إيجابي؛ لأنَّه سيؤول بأصحابه إلى الجنة، في حين جاءت المادة نفسها بصيغة "أثقال" للحديث عن السيئات في قوله تعالى: ﴿وَلِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيَسَّئَلَنَّ يَوْمَ أَالْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [العنكبوت:13]، وذلك في سياق محاولة المشركين ردَّ المسلمين عن الإسلام، ووعدهم إيَّاهم بتحمُّل خطاياهم إنَّ كان ردُّهم خطيئة، فجاء الردُّ عليهم بأنَّهم سيحملون يوم القيامة ذنوبهم وذنوب مَنْ يُضِلُّون. والتعبير عن الذنوب بالثَّقُل جاء للدلالة على أنَّ ذنوب مَنْ اتَّبَعهم ستضاف إلى رصيد ذنوبهم، وسيتمُّ قياسها ووزنها، وستُرجَّح كِفَّتُها، وسيؤول بهم ذلك إلى النار.

ثم جاءت هذه المادة بصيغة "مَثقال" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظِلُّهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [النساء:40]، وقوله سبحانه: ﴿وَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ

مِنْ حَرَدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَسِيْبِينَ ﴿٤٧﴾ [الأنبياء: 47]. فالثقل اسم آلة يدل على ما يثقل به الشيء، وليس المراد القياس الحقيقي لوزن ما. فهذه المفردة محمولة على الوزن؛ لأنها أُضيفت إلى الذرة، وإلى حبة الخردل (الياسري، 2010، ص 101). وسياق الآيتين الكريمتين يتحدث عن العدل الإلهي؛ ولعل في ذلك أكبر شاهد يؤكد دلالة لفظة "الثقل"، وتعلقها بالمقايسة والموازنة بين أمرين.

ومن الإطلاقات على الموازنة أيضاً قوله تعالى: ﴿سَفَرُكُمْ لَكُمْ أَبِيهِ الثَّقَلَانِ ﴿٥١﴾﴾ [الرحمن: 31]. والمشهور أنّها الجن والإنس، وهما طرفا التكليف على الأرض. وفي إطلاق هذه المفردة عليهما دلالة على عظمتها، وتمييزها من بقية الخلق بالتكليف. قال الإمام القرطبي: "سُمِّيَا بذلك لعظم شأنهما، بالإضافة إلى ما في الأرض من غيرهما بسبب التكليف" (القرطبي، 1964، ج 17، ص 169).

أمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَأَلْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥٢﴾﴾ [المزمل: 5] فجاء في وصف القرآن الكريم، ولأنّ القرآن هو الكتاب السماوي المهيمن على جميع الكتب السماوية؛ فقد وُصف بالثقل لرجحانه على بقية الكتب. ومن ثمّ، فإنّ الثقل والرجحان يكونان حين المقارنة مع الكتب السابقة (العبادي، 2017).

ثم جاءت هذه المادة في قوله تعالى: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِلِجْبِهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾ [النحل: 7] لتدل على المتاع الذي تحمله الدواب. ولما كان الحديث هنا عن منافع الأنعام، فقد عبّر عن ذلك بالثقل؛ لأنّ المراد بيان منفعة الدابة في حملها المتاع. فالثقل هنا مُتعلّق بالدابة؛ لأنّ الأمتعة التي تُحمّل عليها تُثقلها، فأُطلق الثقل على الأمتعة، لبيان أثره في الدواب. وهذا الأثر يدل على المشقة والمعاناة التي تقع على الدابة.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا ﴿٥٧﴾﴾ [الإنسان: 27] في وصف يوم القيامة، الذي حمل معنى وصف قدوم الساعة بالثقل في قوله ﷻ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ النَّسَاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلُهَا قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّبُهَا لَوْفِيهَا إِلَّا هُوَ نَقَلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَعْتُهُ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الأعراف: 187]، فاستعير الثقل ليوم القيامة؛ لشدّته وهوله، من الشيء الثقيل الذي يتعب حاملة (الرازي، 1420هـ، ج 30، ص 760).

وأما دلالة المادة على الثقل في ذات الشيء، التي تتقاطع مع دلالة مادة (وَقَرَ)، فنحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا نِّقَالًا سَفَعْنَا لِعِبَادٍ مَّيِّتٍ﴾ [الأعراف: 57]، وقوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ حَوَافًا وَظَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد: 12]؛ إذ تصف الآية الكريمة السحاب الذي يحمل المطر، والثقال هنا وصف للسحاب الذي أصبح ثقيلاً - ولم يكن كذلك - بعد أن امتلأ بالماء.

وأما قوله تعالى: ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: 41] فمُرتبط بقوله سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَنْضِبْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [التوبة: 38]؛ إذ تحدثت الآية الكريمة عمّن تباطؤوا عن أمر الجهاد، وكانت دلالة الثقل فيها واحدة؛ فقد جاءت هذه الآية بالأمر بالجهاد، "والأمر بالنفر إلى الجهاد مُوجَّه إلى الخفاف والثقال جميعاً، من القادرين على حمل السلاح. وليست هذه العوارض المادية أو المعنوية التي تعرض للمسلم والتي تعفيه من أن يكون في جبهة القتال مع إخوانه المجاهدين في سبيل الله" (الخطيب، د.ت، ج5، ص778) والثقل هنا هو في ذات الشيء، لكنّه مُؤقَّت، وليس بدائم؛ فهو مُتعلِّق بوقوع ظرف يُولِّده. وبذلك تختلف هذه المفردة في دلالتها عن مادة (وَقَرَ) التي تتعلّق بسلوكات دائمة ينتهجها الإنسان كأنّه مجبول عليها؛ ما يعني أنّ كل وقْرٍ ثَقُلٌ، وليس كل ثَقُلٍ وقراً.

ب. الحِمْلُ:

تعدّد ورود هذه المادة في القرآن الكريم، وتنوّعت صيغها، وأصلها اللغوي يدل على اشتغال الشيء واستيعابه (الجيل، 2010، ج1، ص504). وهو يكون في البطن، وعلى الظهر والرأس (ابن فارس، 1979، ج2، ص106). وقد أظهر الاستعمال القرآني للمفردة أنّها عامة لا تتعلّق بسياق خاص؛ إذ ارتبطت في الإنسان والملائكة والحيوان بالأمور المعنوية والمادية، والأحمال الظاهرة والباطنة.

وبعد استقراء الباحثين للآيات القرآنية، تبين لها أنّ دلالة الحِمْل في القرآن تسير في ثلاثة

اتجاهات، هي:

- ما دلَّ على مُطْلَقِ الحِمْلِ عند مجيء المفردة مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: 286]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَصْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: 72]، وقوله ﷺ: ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا﴾ [طه: 100].
فالحمل هنا كان لأنقال نُحْمَل معنوياً، لا على الحقيقة، وقد دلت مادة (حَمَل) على شمول الثقل للمحمول، واستيعابه إيّاه، كما في الأمانة والخطايا والتكاليف.

- ما دلَّ على وجود الثقل داخل الحامل، واتصاله به. وهذا مُتعلِّق بما جاء على الحقيقة، نحو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْعَنَمِ حَرَمًا عَلَيْهِمْ شُحُومُهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا﴾ [الأنعام: 146]، وقوله سبحانه: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَوَضَعُوهٗ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، وقوله ﷺ: ﴿ذُرِّيَّةٌ مِّن حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: 3]، وقوله عزَّ من قائل: ﴿فَالْحَمَلَاتِ وَقِرًا﴾ [الذاريات: 2].
وأصل ذلك من "الحمل" للدلالة على أن الثقل داخل الحامل، وأنه مُتَّصِل به (الكفوي، 1998، ص360؛ الفيروزآبادي، 1426هـ، ج1، ص987). فشحوم الأنعام جزء داخلي منها، والجنين في بطن أمه جزء منها حتى تنتهي مرحلة الحمل، والناس حين يركبون السفينة يصبِحون داخلين فيها، وجزءاً منها. وكذلك المطر داخل السحاب؛ فالثقل هنا لا يكون ظاهراً للعيان.

- ما دلَّ على أن الثقل خارج الحامل، ومنفصل عنه. وهذا مُتعلِّق بما جاء على الحقيقة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: 92]، وقوله سبحانه: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ﴾ [يوسف: 36]. وأصل ذلك من "الحمل" للدلالة على أن الثقل خارج الحامل، ومنفصل عنه (الكفوي، 1998، ص360؛ الفيروزآبادي، 1426هـ، ج1، ص987) فالمجاهدون يركبون على الدواب، ويكونون ظاهرين للعيان، والخبز الذي يحملة صاحب السجن ظاهر للعيان، ومنفصل عنه.

وقد أشار إلى ذلك الراغب الأصفهاني في بيانه دلالات لفظة (حمل)؛ إذ قال: "الحمل معنى واحد اعتُبر في أشياء كثيرة، فسُوِّي بين لفظه في فَعَلَ، وفُرِّق بين كثير منها في مصادرهما، فقبل في الأثقال المحمولة على الظهر جَمَلٌ، وفي الأثقال المحمولة في الباطن حَمَلٌ" (الأصفهاني، 2009، ص 257).

غير أن الراغب لم يَفْصَل بين ما جاء على الحقيقة وما جاء على المجاز، ويرى الباحثان ضرورة الفصل؛ لأن ما جاء مجازاً لا يُعرَف موطن حمله. أمّا بخصوص دلالة هذه الاتجاهات، فجميعها تدل على أن الحمل لفظ عام يراد به احتواؤه على الثقل، واشتماله عليه. ولهذا كان الحمل أعمّ من الوقْر؛ فالحمل يُمثّل الوعاء الذي يحوي الوقْر.

ت. القرار:

تدل مادة (قَرَّ) في اللغة على التمكن مع الاستمرار والثبات (المصطفوي، 1416هـ، ج 9، ص 295). "والقُرَّةُ كُلُّ شَيْءٍ قَرَّتْ بِهِ عَيْنُكَ، وَقَرَّتْ الْعَيْنُ تَقْرُ قُرَّةً نَقِيضٌ سَخَنَتْ. والقرار: المستقر من الأرض. وأقررتَه في مقرِّه ليقر، وفلان قارٌّ؛ أي ساكن" (الفراهيدي، د.ت، ج 5، ص 21).

وقد دلَّ الاستعمال القرآني لهذه المفردة على الاستقرار والثبات، مع اختلاف ثمره هذا الاستقرار؛ فقد ينشأ عنه سكون وطمأنينة وراحة، وقد ينشأ عنه هلاك وخوف بأسلوب الوعيد. ومن السياقات التي تدل على الاطمئنان، تلك المُرتَبِطَة بالعين، مثل قوله تعالى: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ آمِهِ كَي تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ [القصص: 13]، وقوله سبحانه: ﴿فَكُلِّي وَأَشْرِبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾ [مريم: 26]. وهو ما يدل على حالة اضطراب وخوف وقلق تعقبه طمأنينة وهدوء نفس وسكينة؛ فأُمُّ موسى ومريم كانتا في حالة اضطراب وخوف من الظرف الذي مرَّت به كُلُّ منهما. وبعد زوال الاضطراب والخوف أصبحتا في حالة مستقرة مطمئنة. ومن الملاحظ ارتباط هذه الأفعال بالعين؛ لأنَّ الطمأنينة والسكون توجِبان سكون العين وراحتها، خلافاً للبدن (المصطفوي، 1416هـ، ج 9، ص 260)؛ ما يكشف عن حالتها النفسية بعد كل هذا الخوف.

ومن السياقات التي تدل على الهلاك والخوف الحديث عن أخذ المواثيق والعهود من أهل الكتاب. قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [البقرة: 84]، وقال سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَإِنَّا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [آل عمران: 81]؛ فقد ألزم كل نبي نفسه بالميثاق، واعترف على نفسه بلزوم ذلك (الألوسي، 1415هـ، ج 11، ص 239) فدلّت مادة (قَرَّ) على الاعتراف، والإقرار الذي يتطلب الإلزام. والإلزام فيه استمرار ودوام، لكن أقوامهم لم يلتزموا بها أفروا به، وقد جاء توظيف المفردة هنا من باب التهكم بهم.

جاءت هذه المادة في سياقات متعددة لها تعلق بأماكن محددة. قال تعالى: ﴿وَمَثَلِ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴿٦٦﴾﴾ [إبراهيم: 26]، وقال سبحانه: ﴿جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَيَبْسُ الْقَرَارُ ﴿٦٧﴾﴾ [إبراهيم: 29]، وقال ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾﴾ [المؤمنون: 13]، وقال عزّ من قائل: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا ﴿٦٤﴾﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: 36]، وقال سبحانه: ﴿أَصْحَابِ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ﴿٦٥﴾﴾ [الفرقان: 24]، وقال: ﴿إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٦٦﴾﴾ [الفرقان: 66]. فهذه السياقات كلها تتعلق بأماكن معينة، هي: الجنة، وجنهم، والأرحام، والأرض. وهي أماكن تدل على احتوائها ما فيها، بحيث لا يجعله يسترسل، فيخرج منها؛ فكأنه استقر وثبت فيها من غير خروج. وثمرة هذا الاستقرار تتبّع المكان؛ فمن كان مستقره الجنة فنعم المستقر المنعم، ومن كان مستقره النار فقد خاب وخسر. أما الرحم فهو مستقر آمن تتوافر فيه جميع أسباب الراحة، في حين أنّ السياق المتعلّق بالأرض سياق وعيد، بأنّ المكث في الأرض متعلّق بزمن محدد.

ث. الصّم:

ذكر بعض أهل المعاجم أنّ الوقر يراد به الصّم، فقال ابن منظور: "وقرت أذنه، بالكسر، توقر وقرأ؛ أي صمّت" (ابن منظور، 1414هـ، ج 5، ص 289) وذكر بعض أهل التفسير في معرض بيانهم

دلالة مادة (وَقَرَ) ضمن سياقات السلوك المُنحَرِفِ أَنَّهُ يراد بها الصَّمَمُ (ابن عاشور، 1984، ج7، ص180). وبعد تقصي الباحثين دلالة هذه المادة تبيّن لهما أَنَّ الوقْر في الأذن أو معها لا يعني الصَّمَم، وإنما يراد به السمع الخفيف؛ لذا كان لزاماً التفريق بين هاتين المادتين من حيث الدلالة.

فالأصل اللغوي لمادة (صَمَمَ) يدل على "تضام الشيء، وزوال الخرق والسَّمَم" (ابن فارس، 1979، ج3، ص277) أما عند تعلُّقه بالأذن فيدل على ذهاب السمع. (الفراهيدي، د.ت، ج7، ص91).

وفي ما يخصُّ الاستعمال القرآني لهذه المفردة، فقد جاء الحديث عنها مع الأذن فقط. والمُلاحظ أَنَّ مادة (صَمَمَ) جاءت عامة في معرض الحديث عن الصَّمَم في الدنيا والآخرة؛ مع: الكُفَّار، ومع المنافقين، ومع أهل الكتاب. ووردت في القرآن الكريم للدلالة على الانسداد التام في قُبالة ما يُواجه (المصطفوي، 1416هـ، ج6، ص342). وهذا تشبيهٌ "لَمَنْ لا يصغي إلى الحق، ولا يقبله" (الأصفهاني، 2009، ص363) قال تعالى: ﴿صُمُّوا بِكُمْ عَمَىٰ فَهَمٌّ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾ [البقرة: 18]، وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّوا وَبُكِّرُوا فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلُّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٩﴾﴾ [الأنعام: 39]، وقال ﷻ: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ وَتَوَكَّلُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [يونس: 42]. فالسمع مُتَحَقِّقٌ، لكنهم لا يقبلونه. وهذا تشبيهه لحالة العناد والكفر عندهم.

ومن المُلاحظ أَنَّ هذه المادة تتقارب مع مادة (وَقَرَ) من حيث السلوك المُنحَرِفِ الذي اتَّبَعَهُ الكُفَّار في التعامل مع القرآن الكريم، بيد أَنَّ المفارقة بينهما تتعلَّق بصنف الكُفَّار؛ فمادة (وَقَرَ) مُتعلِّقة بالعلماء المُدْرِكين، ومادة (صَمَمَ) مُتعلِّقة بصنف الكُفَّار الذين يتَّبِعون ما يقوله هؤلاء العلماء دون أدنى تفكُّر أو تأمُّل في الآيات القرآنية ودلالاتها؛ فهم مُقلِّدون لأقوال علمائهم. وقد دلَّت سورة يونس التي تتحدَّث عن موقف المشركين من مسألة الوحي ومصدرها (قطب، 1972، ص1747) على تقسيم الكُفَّار على هذا النحو. قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلْعَمُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٤﴾ وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ ﴿٢٥﴾ وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلٍ وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيُونَ وَمِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢٦﴾﴾

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ [يونس: 38-42]. فهذه الآيات الكريمة تُظهر وجود فريقين من الكُفَّار: فريق يؤمن أتباعه في الباطن بصحة القرآن الكريم، لكنهم مُكابرون ومُعاندون، ويخشون مخالفة الآباء والأجداد، وقد عُبر عن منهج هؤلاء في الاستماع بعبارة (وَقَر). وفريق لا يؤمن أتباعه ظاهراً ولا باطناً، وقد وصف القرآن الكريم تكذيبهم في قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾؛ فتكذيبهم ناشئ عن جهلٍ دون إدراك لمعاني القرآن الكريم، وقد عُبر عن منهج هؤلاء بالصَّمم؛ لأنهم لم يُدرِكوا تلك المعاني، وإنما اكتفوا بمقابلتها بالإعراض والتكذيب. أمَّا الذين أدركوا تلك المعاني منهم؛ أي علماءهم فقد طعنوا بها أمامهم، فاتَّبَعوا كلامهم، وكذلك كان أهل الكتاب قد اتَّبَعوا هذا المنهج من قبل، فوصفوا بالصَّمم.

وتأسيساً على ذلك، اشتركت مادة (صَم) مع مادة (وَقَر) في الكشف عن السلوك المُتحرِّف في التعامل مع القرآن الكريم؛ وفي وصف الانغلاق الفكري الذي يُقيّد به الإنسان نفسه، لكنَّ مادة (صَم) تعلّقت بصنف الجهلة من الكُفَّار الذين قيّدوا فكرهم بإطار الكبراء والعلماء من قومهم، خلافاً لمادة (وَقَر) المُتعلّقة بالعلماء والعقلاء، ممَّن أدركوا معاني القرآن الكريم.

2. الألفاظ المقاربة بحسب نظرية التصاقب:

نظرية التصاقب نظرية لغوية وضعها ابن جني، وأراد بها الألفاظ التي تقاربت معانيها لتقارب ألفاظها. وقد وجد الباحثان أنَّ بعض الألفاظ المتصاقبة تتقارب في المعنى مع مادة (وقر)؛ لذا جاء هذا المطلب للوقوف على الفارق بينها.

أ. الوزر:

تتقارب مادة (وَزَرَ) مع مادة (وَقَر) باللفظ؛ ما أدّى إلى تقارب في المعنى. ووجه التقارب في اللفظ هو الأصل الثلاثي لكلتا المادتين، وتشابه حروفهما؛ باشتراك كليهما في فاء الفعل ولامه، مع اختلافهما في عينه. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإنَّ كلا الحرفين اشتركا في المخرج؛ وهو اللسان، واشتركا أيضاً في صفة الجهر.

ولَّد هذا التقارب في اللفظ تقارباً في المعنى؛ فمفردة "الوزر" أصلها اللغوي يدل على الحِمل الثقيل (الفراهيدي، د.ت، ج7، ص380). فهي صفة للمحمولات، وصفة هذه المحمولات أتمها ثقيلة ثِقْلاً مادياً أو ثِقْلاً معنوياً. والتقارب بين المادتين هو في معنى الثَّقَل، لكنَّ الاختلاف في مُتعلَّق كل مادة؛ فالوقر ثَقُلَ في ذات الشيء، في حين أنَّ الوزر هو الثَّقَل المحمول على الشيء. والثَّقَل هنا يؤول بالشيء إلى عاقبة أو أمر عظيم، وهو مُتعلِّق بالنتائج والمآلات المُترتبة على الأحمال الثقيلة.

وقد دلَّ الاستعمال القرآني لمادة (وَزَرَ) على هذا الفارق في المعنى؛ إذ جاءت المادة لتصف الذنوب والمعاصي والمهموم وآلات الحرب، وأُطلِقت على الملجأ والوزير، جامعةً بين الثَّقَل المادي والثَّقَل المعنوي. فإطلاقها على الذنوب هو من باب الإطلاق المعنوي، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ﴾ [الأنعام: 31]، وقوله سبحانه: ﴿يَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [النحل: 25]، وقوله ﷺ: ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا﴾ [طه: 100].

وتحدّث الآيات الكريمة عن الآخرة، وعبرت عن الإثم بالوزر؛ لثقل عاقبته على جانيه. (ابن عاشور، 1984، ج7، ص191) فالكُفَّار الآن في اليوم الموعود الذي أيقنوا فيه عاقبتهم، وأدركوا أنَّ الآثام والذنوب التي قاموا بها في الدنيا ستفضي بهم إلى عاقبتهم الأخيرة، وهي النار. ثم جاءت آيات مُتعدِّدة تتحدّث عن قاعدة عامة يراد بها ألاَّ تحمل النفس الآثمة ذنب نفس أخرى أو إثمها. قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]. "وهي قاعدة من أصول دين الله تعالى الذي بعث به جميع رسله" (رضا، 1990، ج8، ص217) فقد عبّر هنا عن الإساءة والذنوب بالوزر؛ لثقلها على المُتأثر بها الذي قد يدفع إلى ظلم الآخرين بجريرتها؛ فاستعمالها هنا جاء ليتناسب مع الأثر الذي تتركه في النفوس. أمّا مع الحق ﷻ فإنَّها تدل على عدله المُطلق، وحلمه بعباده؛ بألا يعاقبهم بجريرة بعضهم على الرغم من كبر ذنوبهم.

وأُطلِقت أيضاً على المهموم في حق النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَوَصَّعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ﴾ [الشرح: 2]. وهذا الإطلاق معنوي؛ إذ تدل على إزالة الله تعالى هموم النبي ﷺ التي أثقلتها، فألت به

إلى إنقراض الظهر. قال تعالى: ﴿الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ۖ﴾ [الشرح: 3]، والتعبير بها تعبير بالصفة للدلالة على عِظَمِ هَمِّهِ، والحِمْلِ الذي أثقله.

ومن سياقات ورود هذه المادة الدالّة على الوزر المعنوي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۖ﴾ [طه: 29]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا ۖ﴾ [الفرقان: 35]. فلفظة "الوزير" من الإطلاقات المعنوية للمادة التي تدل على الشخص الذي يُوازِر المَلِك في أعباء المُلْك؛ أي يحمل معه تلك الأعباء (الزمخشري، 1419هـ، ج2، ص331). ومجئها في قصة سيدنا موسى كان للدلالة على إرادة مَنْ يساعده على حمل أعباء الرسالة، وقد كشف استعمالها في هذه القصة تحديداً عن دقة التعبير القرآني؛ فموسى ﷺ بُعث إلى بني إسرائيل، وقد بيّن القرآن الكريم ما عاناه معهم؛ فكان بحاجة إلى مَنْ يعاونه في هذا الأمر الثقيل. أمّا مآل هذا الوزر فهو نشر الدعوة، وأيُّ شيء أعظم من هذا المآل!

أمّا قوله تعالى: ﴿حَتَّى نَضَعَ الْحَرْبَ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: 4] فجاء عاماً، بحيث شمل الإطلاق المعنوي والإطلاق المادي. والمراد بأوزار الحرب أثقالها، وهي كناية عن انتهاء الحرب بصورة من صور انتهاء الحرب الإسلامية (حوى، 1424هـ، ج9، ص3502) فالحروب -بوصفها ظرفاً يمرُّ به الإنسان- تُعدُّ حالة مُثْقَلَة؛ فهي تُثقل كاهله على جميع المستويات المادية؛ من: معدات، وآلات، وخسائر في الأرواح والأموال. وكذلك على جميع المستويات المعنوية؛ من: خوف، وجوع، وتوتُّر. ولهذا سُميت بالآثار والعواقب التي تُولِّدها وتُخلفها.

ثم جاءت هذه المادة في قوله تعالى: ﴿قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا وَلَكِنَّا حُمِلْنَا أَوْزَارًا مِّنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ ۗ﴾ [طه: 87] في سياق الحديث عن العجل الذي أخذته بنو إسرائيل إلهاً؛ فأطلقت على الأحمال من الزينة التي شكّلوا منها العجل، وهو إطلاق مادي. واستعمال الأوزار هنا جاء للدلالة على أن عاقبة صنيعهم شنيعة؛ فهي مُرتبطة بأمر عظيم، هو الكفر بالله. وهذه الأحمال التي حملوها على الحقيقة أفضت بهم إلى أن يُحمّلوا أنفسهم ما لا تطيق، فأوقعوها في الكفر.

وأخر آية وردت فيها هذه المادة قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ ۝﴾ [القيامة: 11]، وذلك في سياق الحديث عن أهوال اليوم الآخر. وقد أُريد بالوزر هنا الملجأ؛ لأنَّ الموقف عظيم، ما دفع الناس إلى البحث عن مكان يلتجئون إليه، وهذا المكان لا بُدَّ أن يتَّصف بمواصفات تُحصِّنهم من هذا الموقف؛ فالملجأ يجب أن يكون منيعاً، وثابتاً، ومستقراً على الأرض، وغير مُضطرب، ومُحققاً للنجاة. قال المصطفوي: "استعمال الكلمة في مورد الملجأ، إنَّما هو بهذه الملاحظة، وليس الملجأ من معانيه الأصلية من حيث هو" (المصطفوي، 1416هـ، ج15، ص155) فهذه المفردة جاءت لتبيِّن صفة المكان الذي قد يُوفَّر لهم النجاة من ذلك الموقف؛ أي المآل من اتِّخاذه.

مما سبق تبيَّن أنَّ مادة (وَزَرَ) تدل على الثقل الذي يؤول بالشيء إلى عاقبة أو أمر عظيم، وأنَّ مادة (وَقَرَ) تدل على مُجرَّد الثقل في ذات الشيء؛ لذا فإنَّ توظيف الوزر مكان الوقر لا يُحقِّق المعنى المراد؛ فالوقر جاء لبيان سلوكات ومنهجيات يقوم بها الإنسان في أثناء زمن الوقوع.

ب. الوزن:

تتقارب مادة (وَزَنَ) مع مادة (وَقَرَ) لفظاً؛ ما ولَّد تقارباً في المعنى. ووجه التقارب في اللفظ هو الأصل الثلاثي لكلتا المادتين، واتحادهما في أحد حروف الأصل، وهو الواو. أمَّا التقارب بين بقية الحروف فتمثَّل في اشتراكها جميعاً في المخرج والصفة نفسيهما، وهي الجهر. ومن ثمَّ، فإنَّ هذا التقارب ولَّد تقارباً في المعنى؛ فكلتا المادتين تتعلَّقان بالثقل؛ إذ نجد مادة (وَزَنَ) مُرتبطة بقياس الثقل؛ أي بتقدير ثقل الشيء، وتعيين مقداره مادياً أو معنوياً. قال الراغب: "الوزن معرفة قدر الشيء" (الأصفهاني، 2009، ص868) في حين يراد بمادة (وَقَرَ) الثقل نفسه، ولا علاقة لذلك بعملية تقدير أو تعيين.

كما جاءت مادة (وَزَنَ) ضمن سياقين عامين؛ الأوَّل يتعلَّق بالله ﷻ؛ إذ ارتبط ذلك بتحقيقه سبحانه العدل بين عباده يوم القيامة في سياق وزن أعمال العباد. وجاءت المادة هنا على ثلاث صيغ، هي: المصدر (وَزَنَ)، وصيغة منتهى الجموع (الموازنين)، وصيغة اسم الآلة (الميزان). قال تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ

حَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾ [الأعراف: 8-9]، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: 17]؛ وذلك لتعيين مقادير ما تستحقه الأعمال من الثواب والعقاب تعييناً لا إجحاف فيه (ابن عاشور، 1984، ج8، ص29). فدلّت صيغة المصدر على العملية نفسها، ودلّت صيغة منتهى الجموع على الأعمال الموزونة، ودلّت صيغة اسم الآلة على الآلة التي تقوم بعملية الوزن. ويُلاحظ من إطلاق المادة باشتقاقها المختلفة كمال العدل الإلهي؛ بتقدير تلك الأعمال تقديراً دقيقاً، بحيث يترتب على تلك العملية مصيرهم الخالد.

أما السياق الثاني فمُتعلّق بالبشر في سياق الحثّ على إيصال الحقوق، وتقدير المقادير، بحيث لا يقع ظلمٌ وأكلٌ للحقوق. وقد جاءت المادة هنا بصيغة فعل الأمر (زنوا)، وصيغ الفعل الماضي (وزنوهم)، وصيغة اسم الآلة (الميزان). قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ [الأنعام: 152]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْضُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ﴾ [هود: 84]، وقال ﷺ: ﴿وَرِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الإسراء: 35]، وقال عزّ من قائل: ﴿وَلِذَا كَالُهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: 3]. ودلالة صيغة الأمر هي وجوب إيصال الحقوق، وعدم الغشّ فيها؛ لذا ذكر القرآن الكريم مصير مَنْ لا يمثل لهذا الأمر كما أشارت صيغة الماضي. والمُلاحظ من سياقات هذه المادة تعلّقها بالقسط. والقسط: "إيصال شيء إلى مورده، وإيفاء الحق إلى محله" (المصطفوي، 1416هـ، ج9، ص286) وقد عبّر في بعض المواضع عن آلة الوزن بلفظ "قسطاس"؛ وهي صيغة مبالغة من "قسط" التي تدل على الميزان الدقيق الحساس الذي يُحقّق الغاية من العملية؛ وهي إيصال الحقوق وإيفاؤها.

وعند النظر في الاستعمال القرآني لكلتا المفردتين يُلاحظ وجود تقارب بينهما؛ فمادة (وَقَرَ) هي من الأثقال التي يُمكن تقديرها بمادة (وَزَنَ). والتقدير هنا مُتعلّق بالله تعالى؛ فالعلاقة تكاملية بين المفردتين، بحيث يكون مألّ الوقر (وهو الثقل) وجود تقدير له عن طريق وزنه؛ فالمادة مُثّلت للسلوك المُنحرف، والسلوك الفطري السليم. وهذه السلوكات هي الأعمال التي عبّر عنها بالموازين، وتمّ تقديرها لتحديد مصير أصحابها؛ ما يعني أنّ استعمال القرآن الكريم لمادة (وَقَرَ) ضمن سياقاتها كان الأليق في تحديد المراد؛ لتعلّقها بالسلوكات، لا بتقدير مدى ثقلها.

خاتمة:

وظَّف القرآن الكريم مادة (وَقَرَّ) للكشف عن السلوك الإنساني، بنوعيه: المُنحَرِف، والسليم؛ إذ عرض توظيفها مع السلوك المُنحَرِف، نموذجاً للإنسان المُنغلق غير المُنفَتِح على المعطيات والمستجدات الجديدة؛ نتيجةً لتفوقه داخل نظام تقليدي مُتصَّب لا يقبل مخالفته؛ لِمَا يُؤلِّده ذلك من مقالة تعريضية بذات الشخص، فينتهج التقليد والامثال له، بِغَضِّ النظر عن صحة المعطيات الجديدة، بل يعتمد إلى المجادلة فيه؛ قصد التشكيك في تلك المستجدات.

وقد ارتبطت هذه المادة بأعظم ما استجد على واقع البشرية؛ وهو الكتاب المُعجز الخالد الذي لا تزال أسرارهِ تتكشَّف حتى وقتنا الحاضر. غير أنَّ منهج الكُفَّار المُتصَّب كان مُحكَم الإغلاق؛ إذ لم يتقبَّل وجود القرآن الكريم، على الرغم من إدراك هؤلاء لصحته وأحققيته ممَّا هم عليه. فالقرآن الكريم اصطدم بالثوابت الراسخة لديهم، فَتَقَلَّ عليهم هدم ذلك الموروث، وإنَّ بُني على باطل، وهم يُدركون ذلك. وفي طرح هذا النموذج دعوةً إلى تجنُّب انتهاج الإنسان هذا النهج، والانفتاح على المستجدات الحديثة، عن طريق مواجعتها، والوقوف عليها؛ فإنَّ كانت صحيحة وحريةً بالاتباع، فإنَّ ثمرة ذلك تعود على الإنسان، وإنَّ كانت غير مُثمرة، ولا يترتَّب عليها ما يفيد الإنسان، فإنَّه يردُّها بقلب مطمئن؛ لأنَّ انتهاج هؤلاء الكُفَّار لهذا المنهج فوَّت عليهم نعمة الإسلام والقرآن، وكان مصيرهم نار جهنم خالدين فيها.

وفي المقابل، عرضت المادة -عن طريق بنائها صورة تكاملية لسياقاتها المُتعلِّقة بالسلوك السليم- نموذجاً للإنسان الفاعل في مجتمعه، الذي حقَّق منهج الاستخلاف على الأرض، باتباع أسس ثلاثة؛ أوَّلها يتعلَّق بالإله وتعظيم تشريعه المُنظَّم للحياة، وثانيها يتعلَّق بالمحيط، وهو المجتمع، بجعله مجتمعاً مستقراً لا تشتَّت طاقاته وجهوده، وثالثها يتعلَّق بالجانب العملي المُقتَرِن بالحثِّ على العمل مهما كان مُجهداً، ضمن قاعدة "الأخذ بالأسباب".

ولأنَّ المادة هذه مُتعلِّقة بالسلوك الإنساني؛ فقد كان لزاماً تضافر الدراسات القرآنية للكشف عن مفردات البحث، ودراسة موقعها في السلوك الإنساني، وصولاً إلى عرض صورة تكاملية عن هذه المفردات، ودورها في السلوك الإنساني.

المراجع:

- الأزهري، محمد بن أحمد (2001). تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الأصفهاني، الراغب (2009). المفردات، ط1، المنصورة: مكتبة فياض.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله (1415هـ). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (1970). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.
- الجلب، محمد حسن حسن (2010). المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصل بيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها)، القاهرة: مكتبة الآداب.
- ابن جنبي، أبو الفتح الموصلي (د.ت). الخصائص، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن جوزي، جمال الدين أبو الفرج (1422هـ). زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (1407هـ). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت: دار العلم للملايين.
- حبش، محمد (1999). القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، ط1، دمشق: دار الفكر.
- حوي، سعيد (1424هـ). الأساس في التفسير، ط6، القاهرة: دار السلام.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي (1420هـ). البحر المحيط في التفسير، بيروت: دار الفكر.
- الخطيب، عبد الكريم يونس (د.ت). التفسير القرآني للقرآن، القاهرة: دار الفكر العربي.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن (1987). جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (1420هـ). مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

رضا، محمد رشيد (1990). تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، د.م: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الزبيدي، محمد الحسيني (1965-2001). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، وصوّرت أجزاءً منه: دار الهداية، ودار إحياء التراث.

الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، د.م: دار الهداية.

أبو زرعة، عبد الرحمن بن محمد (د.ت). حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، د.م: دار الرسالة. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (1419هـ). أساس البلاغة، ط1، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى (1411هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (1421هـ). المحكم والمحيط الأعظم، ط1، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية
الشيخاني، فيروز محمد خير (1996). دراسة تحليلية وموضوعية لسورة الإسراء، (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية).

الصاغاني، رضي الدين الحسن (1426هـ). الشوارد=ما تفرد به بعض أئمة اللغة، تحقيق: مصطفى حجازي، راجعه: محمد مهدي علام، ط1، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

الطائي، محمد بن عبد الله ابن مالك (1984). إكمال الأعلام بثلاث الكلام، تحقيق: سعد بن حمدان الغامدي، ط1، مكة المكرمة: جامعة أم القرى.

ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس: الدار التونسية.

ابن عباد، إسماعيل بن عباد بن العباس (1994). المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب.

العبادي، أحمد (2017). "إننا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً"، مجلة الحراء، عدد43، مجلة الكترونية على الرابط:
https://hiragate.com/4194/

عبد الله، رمضان (2005). الصيغ الصرفية في العربية في ضوء علم اللغة المعاصر، ط1، د.م: مكتبة بستان المعرفة.

عبد المجيد، أبو سعيد (2012). "دلالة المصدر الصرفية في النصوص القرآنية"، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، مجلد9، عدد1.

العرداوي، عماد جبار (د.ت). "دلالة صيغة فعل وبعض مشتقاتها في القرآن"، مجلة الكلية الإسلامية، النجف، عدد 41، 2م.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (د.ت). الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن الهمداني (1400هـ). شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد عبد الحميد، ط20، القاهرة: دار التراث.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (د.ت). معاني القرآن، تحقيق: أحمد النجاتي، ومحمد النجار، وعبد الفتاح الشلبي، ط2، مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة.

الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم (1424هـ). معجم ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر، راجعه: إبراهيم أنيس، القاهرة: مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (1979). معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.م: دار الفكر.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد (د.ت). كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.م: دار ومكتبة الهلال.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر (1426هـ). القاموس المحيط، تحقيق: مؤسسة الرسالة، أشرف عليه: محمد العرقسوسي، ط8، بيروت: د.ن.

- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (1964). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية.
- قطب، سيد (1972). في ظلال القرآن، ط32، القاهرة: دار الشروق.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (1998). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، ط2، بيروت: دار الرسالة.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة (2004). المعجم الوسيط، دار الدعوة.
- المصطفوي، حسن (1416هـ). التحقيق في كلمات القرآن، ط1، طهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (1414هـ). لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.
- أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (1986). دلائل النبوة، تحقيق: محمد رواس عبد بر عباس، ط2، بيروت: دار النفائس.
- الهندي، جمال الدين بن علي (1387هـ). مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، ط3، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- الياسري، فاخر (2010). من الدراسات اللغوية القرآنية، ط1، الأردن: مكتبة الحامد للنشر والتوزيع.

References:

- 'Abd Allāh, R. (2005). *Al-Ṣiyagh al-Ṣarfīyyah fī al-Lughah al-'Arabīyyah fī Ḍaw' 'Ilm al-Lughah al-Mu'āṣir*. Maktabat Bustān al-Ma'rīfah.
- 'Abd al-Majīd, A. (2012). *Dalālat al-Maṣḍar al-Ṣarfīyyah fī al-Nuṣūṣ al-Qur'āniyyah. Majallat al-Islām fī Āsyā* 9(1). International Islamic University Malaysia.
- Abū al-Sa'ūd, M. (1411 AH). *Irshād al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Kitāb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Abū Ḥayyān, M. (1420 AH). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Abu Sa'īd, 'A. (2012). *Dalālat al-Maṣḍar al-Ṣarfīyyah fī al-Nuṣūṣ al-Qur'āniyyah. Majallat al-Islām fī Āsyā*, 9(1). Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah fī Malīzyā.
- Abū Zar'ah, 'A. *Hujjat al-Qirā'āt* (S. Al-Afghānī, Ed.). Dār al-Risālah.
- Al-'Abbādī, A. (2017). Innā Sanulqī 'Alayka Qawlan Thaḳīlāh. *Majallat al-Ḥirā'* (43), from <https://hiragate.com/4194/>
- Al-Alūsī, Sh. (1415 AH). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī* ('A. 'Aṭīyyah, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-'Ardāwī, 'I. (2016). *Dalālat Ṣīghat Fa'ala wa Ba'd Mushtaqqātihā fī al-Qur'ān. Majallat al-Kullīyyah al-Islāmiyyah. Al-Najaf*: 41(2).

- Al-Aṣbahānī, A. (1986). *Dalā'il al-Nubuwwah* (M. 'Abbās, Ed.). Beirut: Dār al-Nafā'is.
- Al-Aṣfahānī, A. (2009). *Al-Mufradāt*. Mansura: Maktabat Fayyāḍ.
- Al-'Askarī, A. *Al-Furūq al-Lughawīyyah* (M. Salīm, Ed.). Cairo: Dār al-'Ilm wa al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Azharī, M. (2001). *Tahdhīb al-Lughah* (M. Mur'ib, Ed.). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Biqā'ī, I. *Nuḏum al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Al-Fārābī, Kh. (1424 AH). *Mu'jam Dīwān al-Adab* (A. 'Umar, Ed.). Cairo: Dār al-Sha'b li al-Ṣaḥāfah wa al-Ṭibā'ah wa al-Nashr.
- Al-Farāhīdī, A. *Kitāb al-'Ayn* (M. Al-Makhzūmī & I. Al-Sāmīrā'ī, Ed.). Dār wa Maktabat al-Hilāl.
- Al-Farrā', Y. *Ma'ānī al-Qur'ān* (2nd ed.) (Al-Najātī et al., Ed.). Egypt: Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah.
- Al-Fayrūzābādī, M. (1426 AH). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (8th ed.) (M. Al-'Irqasūsī, M. Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Hindī, J. (1387 AH). *Majma' Bihār al-Anwār fī Gharā'ib al-Tanzīl wa Laṭā'if al-Akḥbār* (3rd ed.). Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah.
- Al-Jabal, M. (2010). *Al-Mu'jam al-Ishtiqāqī al-Mu'aṣṣal li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm (Mu'aṣṣal bi bayān al-'Alaqāt bayna Alfāz al-Qur'ān al-Karīm bi Aṣwātihā wa bayna Ma'ānihā)*. Cairo: Maktabat al-Ādāb.
- Al-Jawharī, I. (1407 AH). *Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* (4th ed.) (A. 'Aṭṭār, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
- Al-Kafawī, A. *Al-Kulliyāt Mu'jam fī al-Muṣṭalahāt wa al-Furūq al-Lughawīyyah* ('A. Darwīsh & M. Al-Miṣrī, Ed.). Beirut: Dār al-Risālah.
- Al-Khaṭīb, A. *Al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Al-Muṣṭafawī, H. (1416 AH). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān*. Tehran: Markiz Nashr Āthār al-'Allāmah al-Muṣṭafawī.
- Al-Qurṭubī, M. (1964). *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān (Tafsīr al-Qurṭubī)* (2nd ed.) (A. Al-Bardūnī & I. Ibrāhīm, Ed.). Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Al-Rāzī, F. (1420 AH). *Mafātīḥ al-Ghayb (Al-Tafsīr al-Kabīr)* (3rd ed.). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Ṣāghānī, A. (1426 AH). *Al-Shawārid: mā Tafarrad bihi Ba'd A'immat al-Lughah* (M. Hījāzī, Ed.). Cairo: Al-Hay'ah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Maṭābī' al-Āmīriyyah.
- Al-Shīshānī, F. (1996). *Dirāsah Taḥlīliyyah wa Mawḏū'iyah li Sūrat al-Isrā'*. (Master's Thesis, University of Jordan).
- Al-Ṭā'ī, M. (1984). *Ikmāl al-'Alām bi Tathlīth al-Kalām* (S. Al-Ghāmīdī, Ed.). Makkah al-Mukarramah: Jāmi'at Umm al-Qurā.
- Al-Yāsīrī, F. (2010). *Min al-Dirāsāt al-Lughawīyyah al-Qur'āniyyah*. Jordan: Maktabat al-Ḥāmid li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Zamakhsharī, M. (1419 AH). *Asās al-Balāghah* (M. 'Uyūn al-Sūd, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zubaydī, M. (1965 – 2001). *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (edited by a group of specialists). Kuwait: Wizārat al-Irshād wa al-Anbā' fī al-Kuwait – al-Majlis al-Waṭanī

li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb. It was also copied by Dār al-Hidāyah and Dār Iḥyā' al-Turāth.

Al-Zubaydī, M. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Dār al-Hidāyah.

Ḥabash, M. (1999). *Al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa Atharuhā fī al-Rasm al-Qur'ānī wa al-Aḥkām al-Shar'iyyah*. Damascus: Dār al-Fikr.

Ḥawwā, S. (1424 AH). *Al-Asās fī al-Tafsīr* (6th ed.). Cairo: Dār al-Salām.

Ibn 'Abbād, I. (1994). *Al-Muḥīṭ fī al-Lughah* (M. Āl Yasīn, Ed.). Beirut: 'Ālam al-Kutub.

Ibn 'Aqīl, 'A. (1400 AH). *Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfīyyat Ibn Mālik* (20th ed.) (M. 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Cairo: Dār al-Turāth.

Ibn 'Āshūr, M. (1984). *Tahrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min al-Kitāb al-Majīd*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyyah.

Ibn Durayd, M. (1987). *Jamharat al-Lughah* (R. B'albakī, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.

Ibn Fāris, A. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* ('A. Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.

Ibn al-Jawzī, J. (1422 AH). *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr* ('A. Al-Mahdī, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

Ibn Jinnī, A. *Al-Khaṣā'ṣ* (4th ed.). Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb.

Ibn Manzūr, M. (1414 AH). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Sīdih, A. (1421 AH). *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-'Azam* ('A. Hindāwī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah bi al-Qāhirah. (2004). *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Cairo: Dār al-Da'wah.

Quṭb, S. (1972). *Fī Zilāl al-Qur'ān* (32nd ed.). Cairo: Dār al-Shurūq.

Riḍā, M. (1990). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*. Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb.

The Term *Waqara* in the Holy Qur'an: A Semantic Study

Jamilah Mustafa Al-Maani

Jihad Muhammad Al-Nuseirat

Abstract

This study aims to investigate the functional denotations of *waqara* as a Qur'anic term. The term is used ten times in different contexts in the Holy Qur'an: with the infidels, with God Almighty, and at other times, with the wives of the Prophet (peace be upon him). The study focuses on this diversity of contexts, seeking to determine the term's significance in each, while linking it to its lexical meaning that does not change no matter how varied the context. *Waqara* is associated with human behavior in two forms: The first is the deviant behavior represented in the voluntary intellectual and cognitive indifference towards the Noble Qur'an, in which it is linked to a cognitive tool, mainly, the ear. The second form is the sound innate behavior necessary for the establishment of societies, such as glorifying the Creator, instating legislation that maintains social stability and protects against sedition, as well as encouraging work and the means that make work effective. The study concludes that the Qur'anic use of this term is related to one's behavior and approach in dealing with various matters. The deviant behavior represents the method of the infidels' preclusion of the Holy Qur'an, which becomes second nature to them; while the innate behavior reveals how to achieve vicegerency on earth.

Keywords: *waqara*, semantics, contextuality, deviant behavior, innate behavior, building components, vicegerency.

الدليل النقلي من السُّنة: دراسة كلامية أصولية في تاريخية التشكُّل

وإشكالية المعيارية

حسن الخطاف*

الملخص

لا يخرج الدليل الكلامي والأصولي المُرتبط بالسُّنة النبوية استقراءً عن التواتر والآحاد والمشهور، غير أنَّه توجد إشكالية لدى الدارسين في تشكُّل هذه المصطلحات، وفي ضبط دلالاتها.

فجاءت هذه الدراسة مُبيِّنة أنَّ تشكُّلها كان في منتصف القرن الثاني الهجري على يد مُتعاصرين هما: واصل بن عطاء مؤسس المدرسة الاعتزالية، وأبو حنيفة مؤسس المدرسة الحنفية. وهذا التشكيل جاء لضبط الحدود الفكرية وأدلتها في الجانب العقدي، وما هو داخل في مفهوم التأسي بالنبى عليه الصلاة والسلام، وأنواعه في الجانب التكليفي كما بيَّنه الأصوليون.

وبيَّنت الدراسة أيضاً عدم الاتِّفاق على ضبط المراد من هذه المصطلحات، وعلى وجود تداخل فيما بينها؛ فالتفريق بينها أقرب إلى الذاتي منه إلى المعياري، وقد بانَّ وجود مصطلحات -إبان التشكُّل- مُختلفة في التسمية، ومُتَّجدة في الدلالة، مثل: المشهور مع المعروف والمستفيض، والآحاد مع الشاذ في بعض الأحيان. وقد جاءت هذه الدراسة حصيلة مناهج عدَّة، أبرزها: المنهج التحليلي، والمنهج النقدي.

الكلمات المفتاحية: الدليل النقلي، التواتر، الآحاد، المشهور، المعتزلة، المُتكلِّمون، المعيارية.

* دكتوراه في العلوم الإسلامية (العقيدة)، جامعة الزيتونة، 2004م، أستاذ بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر، البريد الإلكتروني: khattaf72@gmail.com
تم تسلُّم البحث بتاريخ 16/7/2020م، وقَبِل للنشر بتاريخ 14/12/2020م.

الخطاف، حسن (2022). الدليل النقلي من السُّنة: دراسة كلامية أصولية في تاريخية التشكُّل وإشكالية المعيارية، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 103، 109-156. DOI: 10.35632/citj.v28i103.4961

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

مقدمة:

خلق الله تعالى الإنسان في أحسن تقويم، وكرّمه في هذا الكون، وكان من أعظم أنواع التكريم أنّه - سبحانه - أنزل عليه الكتب، وأرسل إليه الرسل؛ ليعرف كيف يتعامل مع نفسه، ومع غيره، فيما يُعرّف في مصطلح الأصوليين بالتكليف. والتكليف عند أهل السنّة - كما هو معلوم - يكون بالوحي (الكتاب، والسنّة) لا بالعقل.

تأتي هذه الدراسة في هذا السياق مُقتصرةً على السنّة، وهذا واضح من العنوان؛ فالتكوين لا يكون للقرآن الكريم إلا من جهة الجمع، وهذا المعنى لا نقصده، ولا تكون المعيارية للقرآن الكريم من جهة الثبوت؛ فهو قطعي الثبوت بالاتفاق.

وسنّة رسول الله عليه الصلاة والسلام - بوصفها دليلاً - هي أقوال وأفعال وتقريرات، وقد لقيت عناية شديدة من الصحابة، ومن بعدهم حتى عصر التدوين. وهذه السنّة لا تخرج بالاستقراء عن المتواتر والآحاد والمشهور، وينظّم هذه المصطلحات الثلاثة خيط من جهة النقل والغاية، أمّا من جهة النقل فهي تُمثّل كل ما نُقل عن الرسول ﷺ؛ إذ لا يوجد نقل آخر خارج هذا الوصف الثلاثي.

وأما من جهة الغاية؛ فالغاية من ذلك ضبط صحة الخبر، للعمل به فكرياً وسلوكاً، وهذا النقل لم يكن على مستوى واحد؛ فقد راوح النبي عليه الصلاة والسلام بين قول الحديث أمام حشدٍ من الصحابة ﷺ، وقوله أمام واحدٍ منهم. ومن الواضح أنّنا لا نتحدّث هنا عن الدليل العقلي، وهذا بيّن من وصفنا الدليل بالنقلي، وبه يخرج الدليل العقلي.

وتأسيساً على ما سبق، تروم الدراسة البحث في الدليل المتواتر والآحاد والمشهور، انطلاقاً من تشكّلها، وانتهاءً بمعياريتها. وهذه الأدلة هي أدلة للمتكلمين كما هي للأصوليين، وبذلك يكون البحث مزيجاً بين الكلام والأصول.

وفيما يتصل بإشكالية الدراسة والأسئلة التي يُفترَض أن تجيب عنها، فإنَّ من المعلوم أنَّ الدليل المنقول يُؤخَذ من مصدرين اثنين، هما: القرآن الكريم، والسُّنة النبوية، ودراستنا هذه مقصورة على السُّنة النبوية دون القرآن. والإشكالية في ضبط الدليل النقلي من السُّنة؛ تكويناً، وصحةً، ودلالةً وأثراً، هي موطن اختلاف كبير بين المشتغلين بحقلي الكلام والأصول، فكيف تُبنى مسائل الاعتقاد على المتواتر مع عدم ضبط معياريته بين المُتكلِّمين؟ هل إفادته العلم مُرْتِبة بالعلم أم بالعدد؟ إذا كانت التفرقة بين المتواتر والآحاد فكرة اعترالية، فهل ظلَّت خاصَّة بالمعتزلة أم تبنَّاها أهل السُّنة مع ما بينهم من خصام فكري؟

ستجيب الدراسة عن هذه الإشكالية، إضافةً إلى أسئلة مُتولِّدة عنها، مثل:

- متى بدأ التفريق بين الآحاد والمتواتر؟

- على يد مَنْ بدأ ذلك؟

- هل يُمكن ضبط المتواتر ضبطاً لا اختلاف فيه؟

- إن كان الجواب نعم، فما أثر ذلك؟

- إن كان الجواب لا، فكيف نُرتِّب عليه أحكاماً عقديَّة، ونحكم على المُخالف بالتكفير؟

- ما العلاقة بين المشهور والمتواتر من حيث النشأة؟

- ما العلاقة بين المشهور والآحاد من حيث النشأة؟

أمَّا أسباب الاختيار وأهميته فمردُّها ضبط تأريخ المصطلحات، وكيفية تكوينها، وتحديد المراد منها إبان نشوئها، وكيفية استقرارها؛ ما يساعد الباحثين على تعرُّف المعنى الحقيقي، وإبعاد المعاني الشكلية. يضاف إلى ذلك ضبط الفروق بين المصطلحات، وأماكن اختلافها وأتِّمافها، ومُسوِّغات تكوينها، وبيان المعيارية لها.

وأما أهمية الدراسة فتتمثَّل في أنَّ الحديث الكلامي والأصولي عن الدليل النقلي هو موطن اهتمام المشتغلين بعلمي الكلام والأصول، وأنَّ دراسات كثيرة تناولت مسألة الاهتمام بخبر الآحاد

والتواتر والمشهور. وما يُميّز هذه الدراسة أنّها تسعى إلى الكشف عن بذور النشأة، والعلائق المترابطة بين هذه المصطلحات، وما يترتّب على ضبطها من جهة المعيارية.

ومن المعلوم أنّ الكشف عن درجة المعيارية لهذه المصطلحات يُمثّل دافعاً يُحفّز الباحثين إلى ضبط النتائج الكلامية والفقهية المُترتّبة على هذه المصطلحات، ويؤكّد الانسجام بين تخصّصات العلوم الإسلامية، وعدم الاكتفاء بتخصّص واحد، والعودة إلى الدراسة الترابطية بين التخصّصات الإسلامية، وهو ما جاءت به هذه الدراسة، جامعةً بين البحث في الدليل النقلي الكلامي والأصولي، وكاشفةً عن هذا التداخل.

ولمّا كان لكل دراسة حدود تقف عندها، فإنّ حدود هذه الدراسة واضحة من عنوانها؛ فهي لا تتجاوز علمي الكلام والأصول من جهة التخصّص، ولا تتجاوز القرون الثلاثة الأولى من جهة التكوين والتطور، علماً بأنّ خروجنا عن هذه القرون مرده عدم وجود ما نبتغيه فيها.

أمّا منهج الدراسة فجاء حصيلة مناهج عدّة، أبرزها المنهج التحليلي للنصوص الكلامية والأصولية، والمنهج النقدي، والمنهج المقارن بين كتب الكلام والأصول، وهذا واضح من حدود الدراسة.

لم نجد في الدراسات السابقة دراسةً عُنيّت بهذا الأمر، والدراسات الحديثة مُرتبطة بهذه المصطلحات من جهة تعريفها، ومن جهة الأحكام الفقهية أو الكلامية المُتعلّقة بها، من غير نبش عن تشكّلها وتطورها ومعياريّتها، ومن تلك الدراسات:

- "خبر الأحاد عند الحنفية، وبعض التطبيقات الفقهية في العبادات والمعاملات": اشترك في هذه الدراسة الدكتور سلمان عبود يحيى، والدكتور أحمد عبود علوان، ونُشرت في مجلة "كلية العلوم الإسلامية" بجامعة ديالى في العراق، مجلد7، عدد13، سنة 2013م. والحقيقة أنّ هذه الدراسة بعيدة عن مقصودنا في البحث؛ إذ ركّزت على المسائل التطبيقية الفقهية من غير اشتغال بالنشأة، ولا بالمقارنة الكلامية والأصولية.

- "الشهرة: مفهومها، وأثرها في النقد في ضوء تطبيقات المحدثين النقّاد": أعدَّ هذه الدراسة الدكتور بلخير حدبي، ونُشرت في مجلة "الحقيقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية" بجامعة أدرار في الجزائر، مجلد 10، عدد 18. وقد جاءت الدراسة للاعتناء بالجانب النقدي عند المحدثين، دون اهتمام بالجانب الكلامي والأصولي، بوصفه دليلاً يُعتمد عليه من حيث النشأة والمعيارية؛ فالقصد من الدراسة هذه إبراز ملكة النقد الحديثي.

- "خبر الواحد وحُجّيته": ألّف هذا الكتاب أحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، وهو أحد منشورات عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية. يقع الكتاب في 374 صفحة، ويعرض لمدى حُجّية خبر الواحد، وإذا كان يفيد الظن أو العلم، وعلاقة ذلك بعمل أهل المدينة. ومن أبرز النتائج التي انتهت إليها الكتاب: إثبات السُّنة من الأحكام ما لم يتعرّض لها القرآن الكريم نفيًا أو إثباتًا، وبيان أنّ خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفى به قرائن، وذكر حُكْم مَنْ أنكر السُّنة.

غير أنّ هذه المسائل التي اهتمَّ بها المؤلّف ليست مقصودة في دراستنا، لا سيّما أنّه لم يشغل بأصل النشأة، والمقارنة بين الكلاميين والأصوليين، والحديث عن المعيارية، مُبينًا أنّ أسباب النشأة أصولية، دون إرجاعها إلى المُتكلِّمين، أو إلى أبي حنيفة، وإسنادها فقط إلى المُتأخِّرين.

- "مصطلحات (التواتر - الشهرة - الاستفاضة - قراءة العامة) الإقرائية: دراسة اصطلاحية مقارنة": نُشر هذا البحث المحكم في مجلة "الإمام الأعظم"، عدد 26، سنة 2018م، وهو من قسم القراءات لا قسم الأصول، أو قسم الكلام؛ لذا عرّف مصطلح التواتر بناءً على الاصطلاح عند المُفسِّرين، واكتفى لذلك بتعريف السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"، وكذلك عرّف الشهرة في الاصطلاح من الكتاب نفسه، ومن كتاب "مناهل العرفان" للزرقاني، وكلاهما من كتب علوم القرآن. وعند مقارنته بين التواتر والشهرة اكتفى بذلك فقط من جهة القراءة المتواترة، والقراءة المشهورة.

- "التواتر بين المحدثين والمدرسة العقلية": رسالة دكتوراه أعدها غازي محمد محمود القبلان، وناقشها في الجامعة الأردنية عام 2015م، بإشراف الدكتور فيصل باسم الجوابرة. جاءت الرسالة في 300 صفحة، تحدّث فيها القبلان عن التواتر عند اليهود، والنصارى، والمجوس، وأرسطو، والمسلمين، ومنهم: المُتكلّمون والأصوليون، واقتصر في حديثه عن التواتر عند المُتكلّمين على بيان شروط التواتر وأقسامه، وقضية القرائن، واكتفى في حديثه عن المعتزلة بالرجوع إلى كتاب "المعتمد" لأبي الحسين البصري، دون الرجوع إلى كتبهم الكلامية، فضلاً عن عدم الرجوع إلى أصل النشأة ومعيارية الحكم. وجاء كلامه عن المعتزلة في ثلاث صفحات، مُبرزاً فيها المسائل التي تطرّقت إليها دراسة التواتر عند الأصوليين، وهي تعريف التواتر، وشروطه، ونوعية العلم الذي يحصل به، دون إشارة إلى مسألة نشأة التواتر، أو حديث عن المشهور والآحاد.

- "الحديث المتواتر بين المحدثين والأصوليين": مُذكرةٌ تُخرِّج ضمن مُتطلّبات الحصول على شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية في تخصُّص علوم الحديث من جامعة حمه لخضر/ الجزائر، وهي من إعداد الطالب عبد الناصر ناني، وقد نُوقِشت في السنة الجامعية 2016/2017م. جاءت المُذكرة في 111 صفحة، تحدّث فيها ناني عن التواتر، وبيّن أنّه ليس أصلاً من أصول المسلمين، وأنّه جاء وافداً إليهم، ورأى أنّ المعتزلة هم أوّل من ابتدَع تقسيم الأخبار إلى متواتر وآحاد، ونقل بعبارة موهمة أنّ أبا بكر الأصم هو من قام بذلك. قال ناني: "وهم بصفة أدق المعتزلة كما يذكر ذلك مُقبِل بن هادي الوادعي. أمّا تقسيم الحديث إلى آحاد ومتواتر فهو تقسيم مُبتدع، وأوّل من ابتدَع هذا هو عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وهو أبو بكر الأصم شيخ المعتزلة كما يذكره الذهبي" (ناني، 2016، ص38).

ولم يُجل إلى الشيخ مُقبِل، ولم يذكر الذهبي هذا الكلام عند ترجمة أبي بكر الأصم (الذهبي، 1985، ج9، ص402) ثم تحدّث بعد ذلك عن تعريف التواتر، وأنواعه، وشروطه.

- "حُجّة خبر الآحاد في العقائد والأحكام": أعدّه هذا البحث الدكتور عبد الله بن عبد الرحمن الشريف، وقد ألقاه في ندوة بالمملكة العربية السعودية، وذكر فيه حديث الآحاد، وأنّه حُجّة في العقائد والأحكام، ولم تعرّض لقضية النشأة، ولا لعلاقته بالمشهور أو المتواتر.

- "حديث الآحاد (المشهور - العزيز - الغريب)": أَلَّفَ هذا الكتاب الدكتور خليل مُملاً خاطر، ولم يتحدَّث فيه عن قضية النشأة لحديث الآحاد والمشهور، وقصر حديثه فقط على المحدثين، دون تعرُّض للحديث المتواتر.

- "مسائل الاعتقاد بين أخبار التواتر والآحاد": أعدَّ هذا البحث مشعان محي علوان، وأسماء عبد القادر عبد الله، وقد نُشر فى أحد المواقع الإلكترونية للشبكة العنكبوتية (الإنترنت) دون ذكرٍ لدار طباعة، أو مجلة محكمة، أو غير محكمة. وفيه عرَّفَ الآحاد من كتب مصطلح الحديث وكتب الأصول، وأدخلا تحته المشهورَ والعزيزَ والغريبَ، وكذلك عرَّفَ المتواتر اصطلاحاً من كتب الحديث والأصول، وذكر شروط المتواتر وأنواعه، إلى جانب تعريف المشهور من جهة المحدثين والأصوليين.

والمُلاحَظ أنَّ هذه الدراسات والبحوث والكتب لم تتطرَّق إلى دراستنا هذه، ولولا الخشية من القول: إننا أغفلنا عملية الاستقراء والتتبع لمطانِّ الدراسة، وما يُمكن أن يكون داخلًا فيها، ما ذكرنا هذه الدراسات والبحوث والكتب؛ ليس تقليلاً من شأنها، بل لأنَّها لم تعرِّض للمسائل التي سنعرضها.

المبحث الأول: إشكالية التكوين للمتواتر والآحاد والمشهور

البحث فى الشيء والحكم عليه فرعٌ من تصوُّره، ولهذا سنعمد إلى تعريف مصطلح الآحاد، والمتواتر، والمشهور لغةً واصطلاحاً، وسيكون التعريف أشبه بالفتاح للبحث فى إشكالية التكوين.

المطلب الأول: التعريفات اللغوية والاصطلاحية

قسَّم المعتزلة وجمهور مُتكلِّمي أهل السُّنة والأصوليون ومن تأثر بهم من المحدثين الأخبارَ بجميع أصنافها إلى ثلاثة أقسام: أخبار يُعلَم صدقها، وأخبار يُعلَم كذبها، وأخبار لا يُعلَم صدقها من كذبها، فيجوز فيها الصدق والكذب (أبو الحسين البصري، 1403هـ، ج2، ص77؛ القاضي عبد الجبار، 1996، ص768؛

الباقلاني، 1987، ص 434-437) وأقدم مَنْ نقل -في ما رأينا- هذا التقسيم هو أبو بكر الجصاص الحنفي (ت370هـ)، نقلاً عن عيسى بن أبان الفقيه الحنفي (ت210هـ) قاضي البصرة وتلميذ محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ) (الجصاص، 1994، ج3، ص35).

وعند الرجوع إلى كتب الكلام والأصول لا نجد ما يزيد على هذه، فيكون دليل حصرها في الثلاثة هو الاستقراء. ولكن، أين هذه الثلاثة فيما سبق من تقسيم دون وجود إشارة إليها؟

فالتواتر هو الأخبار التي يُعلم صدقها، والآحاد هي الأخبار التي لا يُعلم صدقها من كذبها ابتداءً؛ فتحتاج إلى اختبار، ودراسة للخبر، وناقل الخبر، وبعدها قد يكون الخبر صادقاً، وقد يكون كاذباً. أمّا الأخبار التي يُعلم كذبها فهي ليست خبراً بالمعنى الحقيقي الذي يُمكن أن ينتج معرفة؛ فالتسمية بالخبر نوع من التوسّع في العبارة، وذلك مثل أن ينقل لنا شخص نعلم كذبه من غير تفكير واستنتاج، كأن يقول لنا: إن أصحاب القبور خرجوا من قبورهم، أو إن الأرض فوقنا.

إذن، أين المشهور بين هذا التقسيم الثلاثي؟

من الواضح هنا أن هذا التقسيم لا يشمل المشهور؛ لأن المشهور -بوصفه مصطلحاً ودلالة- خاصٌّ بالحنفية من الجانب الأصولي الفقهي. أمّا من الجانب الكلامي العقدي فهم مع الجمهور في التقسيم الثنائي إلى متواتر وآحاد. فما المقصود بكلٍّ من الآحاد، والمتواتر، والمشهور؟

أولاً: التعريفات اللغوية

1. الآحاد لغة:

الأُحد جمعٌ لكلمة "أحد" وكلمة "واحد" (الأزدي، 1987، ج2، ص1047؛ الاسترأبادي، ج3، ص281)، والقياس أن الآحاد جمعٌ أحدٍ لا جمعٌ واحدٍ، ولكنَّ هذا الجمع يُنظر به إلى المعنى، وإلى أن كلمة "واحد" تُستعمل مكان كلمة "أحد" (الأزدي، 1987، ج2، ص1047) ولا فرق في اللغة بين الأُحد والواحد؛ فالواحد أولُ العدد (الزبيدي، د.ت، ج7، ص376)، وهو يُجمع أيضاً على وحُدان كراكب ورُكبان (ابن سيده، 1996، ج5، ص193) ويرى أبو علي الفارسي (ت377هـ) أن كلمة "واحد" تأتي في كلام العرب على وجهين: اسم،

ووصف؛ فالاسم هو المُستعمل في مطلع العدد، نحو: واحد، واثنين، وثلاثة؛ فهذا اسم ليس بوصف، وكذلك سائر العدد. أمّا كونه صفةً فمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَحِدٌ﴾ [الأنبياء: 108]، ولَمَّا جرى على المُؤنث لحقته علامة التانيث مثل قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بِعُكُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَوَحْدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [لقمان: 28]، ومن ذلك قولهم: قائم، وقائمة (ابن سيده، 1996، ج5، ص193).

2. التواتر لغةً:

يرى ابن فارس أن الواو والتاء والراء (وَوَرَّ) بابٌ لم تحيى كلمته على قياس واحد، وإنها هي مفردات لا تشابه، وذكر من ذلك الوتيرة؛ وهي: عُرة الفرس التي تكون مستديرة. والوتيرة: شيء يتعلم عليه الطعن والرمي، والوتيرة: المداومة على الشيء، يقال: هو على وتيرة، والوتر: الفرد، ومن ذلك المواطرة. ويُقل عن اللحياني، وهو من علماء اللغة الكوفيين، أن المواطرة في الأشياء لا تكون مواطرةً إلا إذا وقعت بينهما فترة، وإلا فهي مداركة، ومنه يقال: ناقة مواطرة؛ أي تضع ركبتهما، ثم تمكث، ثم تضع الأخرى (ابن فارس، 1979، ج6، ص83).

والذي يعيننا بما تقدم عدم وجود أصل واحد ترجع إليه المعاني المأخوذة من هذه الأحرف (وَوَرَّ)، والمعنى الذي يعيننا من الكلمات المتشابهة والمشتقة من هذه الأحرف هو المداومة على الشيء؛ فالوتيرة عند الأزهري هي: "المداومة على الشيء، وهو مأخوذ من التواتر والتابع" (الأزهري، 2001، ج14، ص223). وتتفق معاجم اللغة على أن الوتيرة بمعنى المداومة على الشيء، وأن هذا المعنى مأخوذ من التواتر والتابع، وأقدم من وجدنا عنده هذا المعنى من اللغويين هو أبو عبيد القاسم بن سلام صاحب "غريب الحديث" (أبو عبيد، 1964، ج4، ص25).

3. المشهور لغةً:

المشهور يرجع إلى الفعل (شَهَرَ)، والشين والهاء والراء عند ابن فارس "أصل صحيح يدل على وضوح في الأمر وإضاءة" (ابن فارس، 1979، ج3، ص222). وبالرجوع إلى كل المفردات المأخوذة من مادة (شَهَرَ) نجد أنها تدل على الوضوح، ومن ذلك عندما يُشهر الإنسان سيفه فيكون واضحاً، ومنه التشهير بالشخص بين الناس عندما يرتكب ذنباً، ومنه الإشهار بالمكان بمعنى الإقامة (ابن فارس،

1979، ج3، ص222)، وقال الزجاج: "سُمِّي الشهر شهراً لشهرته وبيانه، وقال غيره: سُمِّي شهراً باسم الهلال إذا أهلَّ يُسَمَّى شهراً، والعرب تقول: رأيت الشهر: أي رأيت هلاله" (الأزهري، 2001، ج6، ص51).

ثانياً: التعريفات الاصطلاحية وإشكالياتها (الآحاد والمتواتر)

عند النظر إلى التعريف الاصطلاحي للآحاد والمتواتر لا نستطيع أن نفصل بينهما كما فصلنا في التعريف اللغوي؛ نظراً إلى وجود تداخل بينهما، مع ملاحظة ضرورة وجود التعريفات اللغوية في التعريفات الاصطلاحية. فالتعريف الاصطلاحي ناظرٌ إلى المعنى اللغوي في جانب من جوانبه، وهذا ما نجده -مثلاً- في جزء من التعريف الاصطلاحي للمتواتر، وجزء من التعريف الاصطلاحي للآحاد؛ فالمعنى اللغوي للمتواتر هو التابع، وهذا المعنى موجود في التعريف الاصطلاحي الذي فيه تابع للخبر. والتابع من جهة اللغة -وفق القسمة العقلية- لا يخرج عن أربعة أنواع: تابع جماعة عن جماعة، وتابع فرد عن فرد، وتابع فرد عن جماعة. وهذه الأربعة ليس بالضرورة أن تكون متتالية؛ فقد تابع جماعة في النقل عن جماعة، ثم فرد عن جماعة وهكذا... يضاف إلى ذلك أن التابع أو التواتر لا يرتبط بمدة زمنية مُحدَّدة. ومن الواضح أن المعنى اللغوي اكتفى بمُطلق المتابعة والمواترة من غير تحديد لعددٍ مَنْ ينقل الخبر إلا عند مَنْ رأى من اللغويين أن التواتر مأخوذ من الوتر، بحيث يكون أصل النقل هو فرد واحد، وكل فرد ينقل الحدث، والمجموع لكثرتهم يكونون جماعة من غير قصر أصل النقل على واحد، وبذلك يكون للتابع معنيان: معنى في الحلقة الأولى، أصله وتر، وبمجموعه يكون جمعاً. ومعنى في الحلقات التالية يكون فيها التواتر بالجمع (الفرهاري، 2012، ص100).

وهذا التابع إمَّا يُفْهَم من تسميته بالمتواتر، وإمَّا يُفْهَم من التنصيص عليه، على الرغم من أنه مفهوم من التسمية. قال الجرجاني: "المتواتر: هو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يُتصوَّر تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم، أو لعدالتهم، كالحكم بأن النبي ﷺ ادَّعى النبوة، وأظهر المعجزة على يده، سُمِّي بذلك؛ لأنه لا يقع دفعة، بل على التعاقب والتوالي" (الجرجاني، 1983، ص199).

والمعنى اللغوي للأحاد هو الفرد الواحد، وهذا المعنى موجود في التعريف الاصطلاحي للأحاد عندما يكون ناقل الخبر فرداً واحداً، وهذا وجه الاشتراك بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكل من الأحاد والمتواتر.

وأيضاً المعنى اللغوي في المشهور موجود في جزء من التعريف الاصطلاحي؛ وهو الخبر في نهايته عندما يُذاع ويتشر، أو هو موجود قبل ذلك عندما يُشهره راوٍ من الرواة.

إنَّ هذا الاشتباك بين تعريفي الأحاد والمتواتر هو بمنزلة المتضامين بالمعنى المنطقي، مثل: العلاقة بين الأبوة والبُتوة، وفوق وتحت؛ فإذا لم نعرف الأبوة فلن نعرف البُتوة، وإذا لم نعرف فوق فلن نعرف تحت.

وهذا الاشتباك لا ينفكُ أيضاً عن التعريف الاصطلاحي للمشهور؛ ذلك أنَّ المشهور ما كان أحاداً في بداياته، ومتواتراً في نهاياته، وهذا يعني توقُّف معرفة المشهور على معرفة الأحاد والمتواتر؛ إذ إنه مُتوزَّع بينهما، وهو حقيقةً أكثر إشكالاً من تعريفي الأحاد والمتواتر. قال الجرجاني: "خبر الواحد: هو الحديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً؛ ما لم يبلغ الشهرة والتواتر" (الجرجاني، 1983، ص 96).

والخلاصة أنَّ هذه التعريفات مُتداخِل بعضها في بعض، ومُتوقِّف بعضها على بعض، وهذا أقرب ما يكون إلى الدَّور بالمعنى المنطقي، فكيف نفصل بينها؟

إنَّ التقسيم المنهجي يقتضي إرجاء الحديث عن المشهور إلى ما بعد الانتهاء من الأحاد والمتواتر، وبتعريف كلٍّ منها يحصل لنا تعريف المشهور، غير أنَّ التداخل بينهما يمنعنا من ذلك؛ ما يدفع البحث إلى التداخل في الحديث بينهما، لمعرفة كيفية ولادة هذه المصطلحات، وكيف تشكَّلت واستقرَّت.

وقد عرَّف الخطيب البغدادي الأحاد بقوله: "وخبر الأحاد: ما انحط عن حدِّ التواتر" (الخطيب البغدادي، 1421هـ، ج 1، ص 277) ولم أجد أحداً عرَّف الأحاد أقدم من الخطيب، وإذا وُجد فرق في اللغة بين الأحاد والواحد؛ بكون الأحاد جمعاً، والواحد فرداً، فإنَّ هذا الفرق مُتَّصِف في الاصطلاح. قال الشيرازي: "باب القول في أخبار الأحاد، اعلم أنَّ خبر الواحد ما انحط عن حدِّ التواتر" (الشيرازي، 1985، ج 1، ص 72).

نفهم مما نقلنا عن الخطيب البغدادي والشيرازي ارتباط الأحاد بالتواتر؛ فإذا لم نعرف التواتر فلن نعرف الأحاد، والعكس صحيح (الديبو، 2018، ص 133). ومن المُتَكَلِّمين والأصوليين مَنْ ربط الأحاد بإفادة الظن، وهذا يعني أيضاً أنّ عدم فهم معنى العلم يحول دون فهم معنى الظن، والعكس صحيح؛ فالإشكال واردٌ من جهتين، وهذا يجعل التعريف غير مُنضبط.

ويستُبع ما ذكره المُتَكَلِّمون والأصوليون، فإننا لا نجد ضوابط موضوعية لمفهوم العلم، ولا للحدّ الذي ينتهي إليه؛ لنعرف من خلاله الظن، وكذلك لا نجد ضابطاً مُتَّفَقاً عليه لمعرفة التواتر؛ لفهم من خلاله الأحاد، وهذا ما دفع ابن جماعة إلى الجمع بينهما في قوله: "كل ما لم ينته إلى التواتر، وقيل هو ما يفيد الظن" (ابن جماعة، 1406هـ، ص 32) ونظراً إلى هذا التارجح؛ لم يجزم الآمدي بتعريف الأحاد؛ إذ قال: "والأقرب في ذلك أن يقال: خبر الأحاد ما كان مُتَّهِياً إلى حدّ التواتر" (الآمدي، د.ت، ج 2، ص 48)، وفي المقابل كان تعريف الأحاد بإفادة الظن موطن نقدي من سيف الدين الآمدي؛ لأنّ الظن من الألفاظ المشتركة التي تُطلق على العلم "والحدود بما يجب صيانتها عن الألفاظ المشتركة؛ لإحلالها بالتفاهم، وافتقارها إلى القرينة" (الآمدي، د.ت، ج 2، ص 31).

وخلاصة هذا، أنّ تعريف الأحاد مُرتبط بالتواتر من جهتين: جهة مَنْ جعله نازلاً عن التواتر، وجهة مَنْ ربطه بإفادة الظن، مع اعتراض الآمدي على التسمية بالظن. فكيف نعرف التواتر إذا لم نعرف الأحاد؟ أو كيف نعرف الأحاد إذا لم نعرف التواتر؟

إنّ الطريق الأسلم في هذا هو ضبط التواتر أولاً؛ لكثرة الحديث عنه، والاهتمام به، ولأنّ الأقوال فيه أكثر انضباطاً من الأحاد. فما المقصود بالتواتر؟

عند الحديث عن التواتر نجده مُتفرِّعاً إلى فرعين، ومُختلفاً فيه بين العلماء على اتجاهين: اتجاه ربطه بإفادة العلم، ومثله جمهور المُتَكَلِّمين والأصوليين، واتجاه ربطه بعدد ناقله، ومثله قلة من المُتَكَلِّمين والأصوليين، وهذا ما سنتناوله في إشكالية المعايير.

المطلب الثاني: إشكالية المعايير

أولاً: معيارية الأحاد والمتواتر

يُقصد بالمعيارية كيفية ضبط المتواتر من الأحاد، وضبط الأحاد من المتواتر، وضبط الآثار المترتبة على ذلك. ويمكن ضبط ذلك انطلاقاً من ضبط المتواتر لضبط الأحاد، علماً بأنَّ السعي إلى ضبط المعيارية لا يخرج عن نوعين: النظر إليه من جهة إفادة العلم، والنظر إليه من جهة العدد كما ذكرنا آنفاً.

1. المتواتر هو المفيد للعلم دون الارتباط بعدد مُعيَّن:

لم يضبط الجمهور من المُتكلِّمين والأصوليين المتواتر بعدد مُحدَّد، والمعيار عندهم إفادة العلم، وهذه الإفادة مُتأثرة بناقلي الخبر، وما يتصل به من قرائن؛ فالمَلَكات العقلية التي يهبها الله للناس متفاوتة، مع الجزم بأنَّ العدد القليل من الناقلين لا يقع العلم بخبرهم. قال أبو بكر الجصاص: "وقد علمنا يقيناً أنَّه لا يقع العلم بخبر الواحد والاثنين ونحوهما، إذا لم تقم الدلالة على صدقهم من غير جهة خبرهم؛ لأننا لما امتحنا أحوال الناس لم ترَ العدد القليل يوجب خبرهم العلم، والكثير يوجب" (الجصاص، 1994، ج15، ص333).

والكثرة من الناقلين الذين يُمثِّلون السقف الأعلى للمتواتر لا نعلم عددهم، وكذا لا نعلم الحدَّ الأدنى للناقلين على وجه الدقة، وذلك يرجع إلى "حسب ما يصادف خبرهم من الأحوال" (الجصاص، 1994، ج3، ص53) والأحوال هي القرائن المُتعلِّقة بالخبر؛ "فالمُحكِّم في ذلك العلم وحصوله، فإذا حصل استبان للعاقل ترتُّبه على القرائن؛ فإنَّ العلم في العادة لا يحصل هزلاً، وقد يختلف ذلك باختلاف الوقائع، وعظم أخطارها، وأحوال المخبرين" (الجويني، 1997، ج1، ص221) والمهم في هذا "أنَّ يبلغ عدد المخبرين إلى مبلغ يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، وذلك يختلف باختلاف الوقائع والقرائن والمخبرين، ولا يتقيَّد ذلك بعدد مُعيَّن" (السبكي، 1995، ج2، ص290)، وبذلك، فلا عبرة بَمَنٍ اشترط عدداً مُعيَّناً للمتواتر؛ فَمَنٍ "اعتبر في التواتر عدداً مُعيَّناً فقد أحوال، فإنَّ ذلك ممَّا يختلف بحسب الوقائع، والضابط مبلغ ما يقع معه اليقين، إذا حصل اليقين فقد تمَّ العدد" (الإيجي، 1997، ج1، ص197-198).

إنَّ هذه الكثرة من النقول التي أوردناها مقصودة، ليتَّضح لنا بجلاء أنَّ المُعوَّل عليه هو العلم، وهذا العلم مُرتبِّط بالعدد والقرائن التي تحفُّ بالخبر. وإذا كان المعيار هو العلم، فهذا لا يعني هدر العدد؛ فهو مُعتَبَر عندهم، وضروري ليكون الخبر متواتراً، لكنَّه ليس المعيار المُحدَّد للمتواتر. وهذا التوجُّه - في نظرنا - لا يخلو من تأرُّجٍ وعدم انضباط؛ إذ لا تظهر قيمة المخبرين بصورة واضحة. ولهذا، فهم يرون أنَّ اليقين إذا حصل فقد حصل العدد، وقد مثَّل الآمدي لذلك بحصول الشيع والري؛ فكما أنَّ أحدنا لا يعرف مقدار الطعام الذي حصل به الشيع، ولا مقدار الماء الذي حصل به الري، فكذلك لا نعرف عدد المخبرين الذين حصل العلم بخبرهم (الآمدي، د.ت، ج2، ص38)، ومُؤدَّى هذا أنَّ ضابط المتواتر القائم على العلم هو ضابط ذاتي؛ لأنَّه مُرتبِّط بعلم الشخص ذاته، فأحدنا عندما يُقبَل على تناول الطعام أو شرب الماء، فإنَّه لا يعرف متى يشيع، ومتى يرتوي.

وخلاصة هذا، أنَّ المتواتر هنا ذاتي، وأنَّه لا يتجاوز ذلك إلَّا فيما هو مُشتَهَر لا يخفى على أحد، مثل: علمنا بوجود مدينتي البصرة وبغداد، ووجود خالد بن الوليد في التاريخ، وقيام الدولة الأموية، والعباسية، والعثمانية... فإنَّ العلم بهذه الأشياء جعلها متواترة ومُستغنية عن القرائن المُرتبِّطة بها. ولا يقال هنا: إنَّ العلم بها أيضاً أمر ذاتي؛ إذ لو كانت أمراً ذاتياً لوجد من يُكذِّب بها. والواقع أنَّنا لم نجد ذلك؛ إذ لا يوجد عاقل يُكذِّب بوجود المدن المُشتهرة التي لم يرها، ولا رجل يُكذِّب بوجود صلاح الدين الأيوبي في التاريخ، أو في الحملات الصليبية.

وإذا كان المُعوَّل عليه أيضاً هو القرائن، إضافةً إلى العلم كما سبق، فإنَّنا نجهل متى حصل العلم المتواتر للأخبار المتواترة الماضية التي وصلتنا، وانتفت فيها القرائن بالنسبة إلينا. قال الغزالي في ذلك: "إذا قدَّرنا انتفاء القرائن، فأقلُّ عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى، وليس معلوماً لنا، ولا سبيل لنا إلى معرفته؛ فإنَّنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة، ووجود الشافعي، ووجود الأنبياء -عليهم السلام- عند تواتر الخبر إلينا" (الغزالي، 1993، ص109).

والخلاصة، أنَّ الوصول إلى العلم يتطلَّب توافر الكثرة مع وجود قرائن، ولعلَّ الكثرة هي جزء من القرائن. وإذا لم نصل إلى العلم لِقَلَّة الرواة والقرائن، فإنَّ الخبر لا يوصلنا إلى التواتر، وإذا لم يكن كذلك فإنَّه يفيد الظن. وإفادة الظن دليل على أنَّ الخبر هو آحاد؛ لأنَّ إفادة الظن مُرتبِّطة بالِقَلَّة من جهة الناقلين، ومن جهة

القرائن؛ فوجود القِلَّة من الرواة لا يُمكن أن يحصل العلم بها مهما كانت القرائن متوافرة، وهذا ما يُمكن أن نُسجِّله بناءً على ما سبق، ويكون هو قول الجمهور.

ولكن، هذا ليس محلَّ اتفاق؛ لذا قلنا الجمهور، ومنهم المعتزلة؛ إذ رأى القاضي عبد الجبار أن خبر الآحاد لا يفيد العلم مُطلقاً مهما اقترن به من قرائن (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص396).

وفي مقابل هذا نجد النِّظام الذي أعطى القرائن دوراً كبيراً فيما يتصل بالخبر؛ فخير الواحد يفيد العلم إذا اقترنت به قرائن، وقد مثلَّ النِّظام لذلك بمنَّ خرج من داره، وهو شاقُّ الجيب، وحافي القدمين، ويصيح بالويل والثبور، ويذكر أنه أصيب بولده أو والده، ورئي الغسال مُشمرّاً يدخل ويخرج، فمثل هذا يفيد العلم عنده (الشيرازي، 1985، ص72).

ولكن، هل كل أخبار الآحاد عند النِّظام تفيد العلم إذا احتتت بالقرائن، أم أن الأمر مقصور على قرائن مُحَدَّدة مثل الحالة السابقة؟

ذكر الجويني المثال السابق الذي نقلناه عن النِّظام، وفهم منه أن خبر الآحاد يفيد العلم حيثما اقترن بالقرائن؛ إذ قال: "والذي ذكره النِّظام ما أراه إلا في مثل هذه الصورة، فإنه لا يخفى على غيبي من حثالة الناس أن الواحد قد يخبر صادقاً، وقد يخبر كاذباً، فلا تقع الثقة بأخباره، ولكن لعله قال: لا يبعد أن يحصل الصدق بإخبار واحد، فعُزي إليه جزم القول في ذلك مُطلقاً، وليس من الإنصاف نسبة رجل من المذكورين إلى الخروج عن المعقول من غير غرض" (الجويني، 1997، ج1، ص220).

ويبدو أن النِّظام ليس هو الوحيد؛ فهيها هو فخر الدين الرازي بعد عرضه الأدلة، يقول: "فكل من استقرأ العُرف عرف أن مستند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن، فثبت أن الذي قاله النِّظام حق" (الرازي، 1997، ج4، ص403).

ومؤدَّى هذا، أن خبر الآحاد مفيد للعلم إذا ارتبط بقريته من هذا النوع، وأن كل قريته لا تجعله مفيداً للعلم. وبهذا يتضح لنا تأرجح المتواتر والآحاد، وأنه لا يسهل التفريق بينهما انطلاقاً من إفادة العلم المُرتبطة بالعدد والقرائن.

2. التواتر مُرتب بالعدد على اختلافٍ فيه:

اختلف هؤلاء في العدد الموصل إلى التواتر، وكان أدنى عدد قيل به هو ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي. وهذا من الغرائب؛ فهم من أكثر الناس احتياطاً في الأخبار، وكان من المُتَوَقَّع ألا يكتفوا بأن يكون رواية العدد "أكثر من أربعة" (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص333) أي أن يكون العدد خمسة رواية فأكثر، ودليل القاضي هو العقل، ومفاده أن أكثر عدد للشهادة فيما يخص إثبات الزنا هو العدد أربعة بوصفهم شهوداً على الزنا، وهذا العدد - في حد ذاته - لا يوصل القاضي إلى العلم الضروري ما لم يُصَفَّ إليه علم القاضي بعد أن يستمع للشهود على الزنا؛ فالعلم بما يفيد المتواتر هو علم ضروري، وإيجاب الحد على الزاني بعد شهادة أربعة لا يعني أنه توصل إلى العلم الضروري، فيظل العدد الذي هو أربعة غير مفيد للعلم. وإذا كان العلم لا يحصل عند أربعة، فمن الأولى ألا يقع بخبر الواحد والاثنين والثلاثة. (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص333)

والحقيقة أننا لم نجد - فيما اطلعنا عليه - من المعتزلة من قال بهذا العدد، أو حاول حصر عدد الرواية غير القاضي عبد الجبار. ولكن، هل سبق أحد القاضي في القول بعدم الاكتفاء بالأربعة؟ لقد ذكر أبو بكر الجصاص أن الذين "اعتبروا في شرط التواتر أكثر من أربعة اختلفوا فيما بينهم في ضابط العدد" (الجصاص، 1994، ج3، ص519)، ولم يذكر لنا من الذين قالوا بذلك، ومؤدّى هذا أنه يوجد من سبق القاضي في عدم الاكتفاء بأربعة.

والاختلاف في عدد المتواتر يبدأ من خمسة، ليصل إلى آراء ليست معقولة، كأن يكون عددهم بعدد أهل بدر؛ فمن اشترط عددهم بعدد أهل بدر، مؤداه لو نقص عن ذلك لانتقل من المتواتر إلى الأحاد، وكذا من اشترط أن يكون الرواية عشرين، وهو قولٌ يُنسب إلى أبي الهذيل العلاف (الرازي، 1997، ج4، ص378).

وقد ذكر الغزالي بعض هذه الأقوال، ثم أضاف قائلاً: "فأما ما ذهب إليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذاً من الجمعة، وقوم إلى التخصيص بالسبعين أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾ [الأعراف: 155]، وقوم إلى التخصيص بعدد أهل بدر؛ فكل ذلك تحكّمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض، ولا تدل عليه" (الغزالي، 1993، ص110).

إنَّ العيب في هذه الأقوال هو عدم وجود دليل مُقنع تستند إليه، وهذه الأعداد أيضاً لا يُمكن أن تكون سقفاً للخبر المتواتر، واعتمادها يسوق إلى الفوضى والعبث؛ لأنَّ كل صاحب مقالة يُعدُّ قوله مفيداً للعلم، بوصفه خبراً متواتراً، ويُعدُّ خبر غيره مفيداً للظن إنَّ كان العدد أقل. فما العدد الذي يفيد العلم؟ هل العدد الذي يفيد العلم هو نفسه العدد الذي يفيد العلم كل مرَّة بَعْض النظر عن المكان والزمان ونوعية الخبر؟

وبعبارة أخرى، إذا نقل لنا الخمسة (الحُدُّ الأدنى الذي اختاره القاضي) خبراً، فهل يفيد العلم في كل خبر نقلوه لنا أم هو قاصر على خبرٍ مُحدَّد؟ ومثل هذا يقال لكل من اشترط عدداً مُعيَّناً؛ أي هل للظروف التي تحيط بالخبر أثر أم لا؟

من الواضح أنَّه لا أثر لها البتة، ولو كان لها أثر ما اختلف أصحاب هذا المسار عن غيرهم؛ فقد صرَّح القاضي عبد الجبار بأنَّ "العادة في الخبر الذي يقع العلم عنده يجب أن تتفق إذا اشترك المخبرون في القدر والصفة" (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص368) والقدر عنده أن يكون الرواة خمسة فأكثر، والصفة هي الشروط التي ينبغي توافرها في الرواة.

إذن، فحصول العدد والصفة يلغي أيَّ أثر للزمان والمكان والعرف في العدد، ويظل العدد بمنأى عن ذلك. قال القاضي في هذا الصدد: "لا يصحُّ أن يُفرَّق بينها لأمر يرجع إلى المكان والوقت" (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص363)، ومع انتفاء أثر الزمان والمكان في إفادة العلم.

وليس هذا خاصاً بالقاضي، فقد سبقه أبو علي الجبائي الذي رأى "أنَّه لا يجوز أن يقع العلم بخبر عدد دون عدد" (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص368)، ودليل القاضي عبد الجبار في عدم أثر المكان والزمان في العدد هو وحدة الحال بين المخبرين؛ فمن المعلوم أنَّ الخبر إذا جاءنا عن طريق التواتر أفادنا العلم إذا تحقَّق العدد والصفة في المخبرين، وأنَّ هذا الخبر إذا جاء لغيرنا على هذا الشكل أفاد العلم عندهم؛ لأنَّ حالنا لا يختلف عن حالهم. وهذه المسائل يحكم بها الإنسان على غيره انطلاقاً من نفسه، ولهذا نحكم على غيرنا بأنَّهم يعرفون الأمور البديهية، والمشاهدات الحسية انطلاقاً من معرفتنا إيَّها، ونُكذِّب مَنْ يُنكِّرها (الغزالي، 1993، ص369-370).

غير أن هذا الدليل ليس مُقنِعاً؛ فالمشاهدات الحسية البديهية (مثل رؤيتنا للهِلال) ليست خاضعةً للأخبار المتواترة، وإنما تخضع للمشاهدات الحسية المُتكررة. أما الأمور البديهية (مثل: كون الجزء أصغر من الكل، وقابلية الرقم إلى الانقسام على اثنين) فهي من بداءة العقول؛ إذ تأتي الحواس لتدعيم ما هو موجود في العقل، لا لإنشاء حُكم ما. وواضحٌ من أصحاب هذا التوجُّه أن الآحاد ما نزل عن العدد الذي وضعوه؛ فمَنْ جعل العدد عشرة -مثلاً- كان الآحاد أدنى من العشرة وهكذا. والآحاد عند القاضي عبد الجبار ما نزل عن الخمسة. وهذا التوجُّه هو الأكثر معيارية لضبط المتواتر من الآحاد، لكنَّه توجُّهٌ لا يُمثِّل جمهور المُتكلِّمين والأصوليين، فضلاً عن إغائه دور القرائن، وكذلك لا توجد أدلة مُقنِعة على اختيار هذا العدد الذي يقف عنده المتواتر دون غيره؛ فهي تحكُّمات وتحرُّصات كما نقلنا عن الغزالي.

والحقيقة أننا لم نجد معيارية واضحة في اعتبار المتواتر؛ ما يعني عدم وجود معيارية واضحة في اعتبار الآحاد، علماً بأن الوصول إلى المعيارية أمر مهم؛ لِمَا يترتَّب عليه من أحكام. فالحكم المُترتَّب على كون الحديث متواتراً مُختلفٌ عن الحكم عندما يكون دليلاً آحاداً، والمُلاحَظ أن الجمهور حكموا بكفر مَنْ أنكر المتواتر مع الاختلاف في التعبير عن ذلك؛ فمنهم مَنْ فرَّق بين السُنَّة والقرآن، ومنهم مَنْ لم يُفرِّق، ومنهم مَنْ ذكر عدم التكفير برَدِّ الآحاد كأنَّه يلحظ من مفهوم المخالفة التكفير برَدِّ المتواتر، ومنهم مَنْ صرَّح بتكفير مَنْ خالف الأدلة السمعية القاطعة (ابن دقيق العيد، د.ت، ج4، ص77؛ السرخسي، 1995، ج1، ص292؛ ابن حزم، د.ت، ج3، ص402) وأصرح تعبير نجده عند عضد الدين الإيجي (ت751هـ)؛ إذ قال: "وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الآحاد ليس كفراً" (الإيجي، 1997، ج3، ص572)، وقال أبو الحسين البصري المعتزلي (ت436هـ): "لا يجوز الاقتصار في التوحيد والعدل على الظن دون العلم" (أبو الحسين البصري، 1403هـ، ج2، ص103).

والتوحيد والعدل عند المعتزلة يُمثِّلان العقيدة الاعتزالية، ومن هنا اقتضى الأمر معرفة المتواتر؛ لِمَا قد يترتَّب على إنكاره من الكفر. وهذه المسألة تُشكِّل خطورة لا يُستهان بها؛ إذ يتعيَّن على المرء تمييز المتواتر من غيره؛ لكيلا يقع في شرك التكفير، وقد ظهر لنا - فيما سبق - عدم وجود ضوابط واضحة لهذا المسار. يضاف إلى ذلك شرط لا بُدَّ منه في ضبط المتواتر الذي يكفر صاحبه، وهو أن

يكون أصلاً من أصول الدين؛ فإنه لو أنكر "غزوة من غزوات النبي ﷺ المتواترة، أو أنكر نكاحه حفصة بنت عمر، أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره؛ لأنه ليس تكذيباً في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به، بخلاف الحج والصلاة وأركان الإسلام" (الغزالي، 2004، ص 136).

وهذا القيد الذي وضعه الغزالي مُهِمٌّ، وأصله راجعٌ إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وإلى غيره. ويبدو أن المعيار الذي وضعه الغزالي يعود إلى طبيعة الخطاب التكليفي؛ فلا يلزم من إسلام المرء أن يؤمن بزواج النبي عليه الصلاة والسلام بحفصة، ولا يترتب على ذلك تكليف مُرتبط بواقع الحياة؛ فالعلم بذلك أقرب ما يكون إلى أهل الاختصاص، وهذا على خلاف حُرمة الزنا والظلم، ووجوب الصلوات ودفع الزكاة.

المطلب الثالث: إشكالية التشكُّل

لم نجد اهتماماً عند الباحثين -فيما أطلعنا عليه- بتشكيل الدليل الكلامي الأصولي، وهذا شأن العلوم، ومنها الإسلامية التي بدأت بالتدرُّج. وفي سياق البحث عن التشكُّل نجد أن أوَّل تصنيف في الاعتراض على الاحتجاج بخبر الآحاد هو لأبي الحسين الخياط المعتزلي الذي سمَّاه "الردُّ على مَنْ أثبت خبر الواحد" (ابن حجر العسقلاني، 1971، ج 4، ص 8) وهذه التسمية تدل على عدم الاحتجاج بخبر الآحاد، ولعلَّه يُراد بالعنوان الردُّ على مَنْ أثبت خبر الآحاد بوصفه دليلاً للاحتجاج به في العقديات، وليس المقصود به إثبات وجوده؛ لأنَّ الخلاف بخصوص الآحاد ليس في الوجود أو عدمه، وإنَّما الخلاف في الاحتجاج. والحقيقة أنَّ كتاب الخياط هذا لم يصلنا، ولكن وجدنا بعده مؤلِّفاً لأبي القاسم الكعبي سمَّاه "قبول الأخبار ومعرفة الرجال" (الكعبي، 2000، ص 93)، وقد ذكر عبد القاهر البغدادي هذين الكتابين، ورأى أنَّ الأخير جاء رداً على الأول؛ إذ قال البغدادي عن الخياط إنَّه كان "مُنكِر الحُجَّة في أخبار الآحاد، وما أراد بإنكاره إلَّا إنكار أكثر أحكام الشريعة؛ فإنَّ أكثر فروض الفقه مبنية على أخبار الآحاد. وللکعبي عليه كتاب في حُجَّة أخبار الآحاد، وقد ضلَّ فيه مَنْ أنكر الحُجَّة فيها" (البغدادي، 1977، ص 165) غير أنَّه لم يصلنا كتاب الكعبي هذا، ووصلنا كتاب آخر له، يُسمَّى "قبول الأخبار ومعرفة الرجال"، ولم أجد فيه ذكراً لأبي الحسين الخياط، أو احتجاجاً لأخبار الآحاد.

ومما تجب ملاحظته أن ابن قتيبة الدينوري كان معاصراً للخياط، ولبعض شيوخ المعتزلة، مثل: النّظام، والعلاف، والجاحظ، وأنه ألّف كتابه للردّ على المُتكلِّمين، وقصد بهم المعتزلة، ونقل طائفة من أقوالهم، وذكر بعض اختلاف المُتكلِّمين في الاحتجاج بخبر الواحد؛ فمنهم مَنْ قَبَلَهُ، ومنهم مَنْ اشترط العدد. وقد رأى ابن قتيبة أن التعويل عليه ليس هو العدد، بل الصفة؛ ذلك أن "الصادق العدل صادق الخبر، كما أن الرسول الواحد المُبلِّغ عن الله تعالى صادق الخبر" (ابن قتيبة، 1999، ص 118). وفعل ابن قتيبة هذا يدلُّ على الاعتناء بالقضية في القرن الثالث الهجري وما قبله، وأتمها كانت من القضايا المنتشرة، ثم صارت أكثر بروزاً ووضوحاً في الفكر الاعتزالي، ولا سيما عند القاضي عبد الجبار. أمّا في الفكر السُّنِّي فنجد أن أبا الحسن الأشعري اعتمد على أخبار الآحاد في تقرير بعض مسائل العقيدة (الأشعري، 1397هـ، ص 27-28، الأشعري، 1980، ص 293).

وعند البحث عن بدايات التشكُّل نجد الشافعي قد تحدّث عن خبر الآحاد في مواطن كثيرة، وجعله حُجَّة، راداً على مَنْ أنكر حُجِّيَّته (الشافعي، 1990، ص 401-402)، وقد تبيّن لنا -بعد بحثٍ- أن مصدر التفرقة بين المتواتر والآحاد هو واصل بن عطاء المُؤسِّس الرسمي للمعتزلة، فقد قال القاضي عبد الجبار نقلاً عنه: "إن كل خبر لا يُمكن فيه التواطؤ والتراسل، والاتِّفاق على غير التواطؤ، فهو حُجَّة" (القاضي عبد الجبار، 1986، ص 234) وعدم التواطؤ شرط من شروط الخبر المتواتر.

ومؤدّي هذا الكلام أن كل خبر يُمكن فيه التواطؤ والتراسل بين المخبرين فهو ليس بحُجَّة، وهذا شأن أخبار الآحاد. يضاف إلى ذلك أن القاضي نقل عنه قولاً آخر يصبُّ في السياق نفسه، هو "أن الحق لا يُعرف إلا بكتاب الله تعالى... وبخبرٍ جاء محيي الحُجَّة، وبعقلٍ سليم" (القاضي عبد الجبار، 1986، ص 234) وقوله: "وبخبرٍ جاء محيي الحُجَّة" هو الخبر المتواتر؛ لأن خبر الآحاد -استناداً إلى قوله الأوّل- لا تقوم به حُجَّة.

وفي هذا السياق، نذكر ما وجدناه من نسبة هذه المقولة إلى المعتزلة قول ابن حزم: "جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي عليه الصلاة والسلام... حتى حدّث مُتكلِّمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ، فخالفوا الإجماع في ذلك" (ابن حزم، د.ت، ج 1، ص 114)، يضاف إلى ما تقدّم قول العسكري عن

واصل بن عطاء: "هو أوَّل مَنْ قال: الحقُّ يُعرَف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مُجمَع عليه، وحُجَّة عقل، وإجماع" (العسكري، 1408هـ، ص 374).

وأقدم من نقل هذه المقولة عن المعتزلة أبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي (ت 319) ولكنه لم يسندها إلى واصل بن عطاء، وإنما أسندها إلى جمهور المعتزلة وإلى كثير من الأمة، يقول الكعبي: "قال جلُّ المعتزلة وأكثر الأمة بأن الحجَّة فيما غاب عنها من آيات الأنبياء عليهم السلام، وفيما سوى ذلك من الأخبار: ما ينقله الجماعة التي لا يجوز عليها التواطؤ والاتفاق، والتي قد جرت العادات بأن مثلها لا يطرد عن جماعة مثلها... قالوا فإذا كان الخبر قد نقله هؤلاء، وكان أوله كآخره ووسطه كطرفيه فهو حجة على من سمعه، هذا إذا أخبر هؤلاء المخبرون عن أمره أحسوه، وأنه لن يجوز اليقين بشيء مما غاب من الأمور بغير ما ذكرنا" (البلخي، 2020، ص 302-303).

نقلنا هذا الكلام بطوله؛ لأنَّه يؤكد أن تقسيم الخبر إلى متواتر وغيره هو تقسيم اعتزلي من جهة الكلام، ولا يشكل علينا قوله وأكثر الأمة؛ لأنَّ هناك من تأثر بالاعتزال فى هذه المسألة، ولأنَّ بعض الفقهاء اقتربوا من هذا التقسيم كالشافعي الذي أطلق على الخبر المتواتر خبر العامة عن العامة (الشافعي، 1990، ج 8، ص 588).

بان بوضوح أنَّ أصل التقسيم بين المتواتر والآحاد هو تقسيم اعتزلي. ولكن، هل هذا التقسيم هو تقسيم بين المشهور وغيره؟ وكذلك توجد مدَّة طويلة من الزمن بين واصل بن عطاء والشافعي تصل إلى سبعين سنة، فهل نعر على صلَّة الوصل بينهما؟ إنَّ البحث فى بدايات تشكُّل الحديث المشهور يفضى بنا إلى هذا الخيط الرابط، وكذا نجد خيطاً يربط بين المشهور وغيره. فكيف نشأ المشهور لنصل من خلاله إلى ضبطه، ومعياريته، وبدايات تشكُّل الحديث بعد تقسيم الأخبار إلى آحاد ومتواتر ومشهور؟ ذكرنا آنفاً أنَّ المشهور مصطلح أصولي حنفي؛ ما يُحتَّم البحث فى أصول الحنفية وفقههم، وهذا ما يتناوله المبحث الثانى.

ومما لا شكَّ فيه أنَّ آثار هذا التقسيم ظهرت بين المُتكلِّمين والأصوليين، وأنَّهم بنوا عليها كثيراً من المسائل، ولا سيَّما فى الفكر الاعتزالي؛ فما تعارض مع أصولهم ردَّوه بحُجَّة أنَّه لا يفيد العلم، وليس هذا من مباحثنا حتى نتوسَّع فيه، وحسبنا أن نذكر بعض النماذج التي بُنيت على التآرجح بين المتواتر والآحاد، مثل تعامل المعتزلة مع أحاديث الشفاعة؛ إذ قال القاضي عبد الجبار المعتزلي اعتراضاً على مَنْ

يرى الشفاعة لأصحاب الكبائر: "وقد تعلّقوا بما رُوِيَ عن النبي عليه الصلاة والسلام أنّه قال: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي" ... والجواب أنّ هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً، ولو صحّ فإنّه منقول بطريق الآحاد، ومسألتنا طريقتها العلم" (القاضي عبد الجبار، 1996، ص 690-691؛ القاضي عبد الجبار، 1986، ص 210).

المبحث الثاني: المشهور "إشكالية التكوين والتطوّر والمعيارية"

المشهور نوع من أنواع الأخبار الموجودة في السُنّة النبوية، وهو مصطلح من مصطلحات الحنفية التي خالفوا فيها الجمهور، ولهذا النوع أحكام تمتاز من أحكام المتواتر والآحاد. والحديث عن قضية النشأة والمعيارية ليس بأقلّ من الحديث عن المتواتر والآحاد، ومن هنا تأتي أهمية هذه القضية.

المطلب الأول: إشكالية التشكّل

1. عيسى بن أبان:

تُرجم كتب أصول الحنفية الاختلاف في تعريف الحديث المشهور وما يترتب عليه من أحكام إلى عيسى بن أبان الفقيه الحنفي، ونظراً إلى عدم وجود كتب له؛ فإنّ أقدم مَنْ أحال عليه الشاشي في أصوله، وأبو بكر الجصاص في فصوله، ومن هنا يُستحسن التعريف بهذا الفقيه؛ لمنزلته عند الحنفية.

ليس بين أيدينا الكثير عن ترجمة عيسى بن أبان، وتُجمع الكتب التي ترجمت له -على قلة مادتها- أنّ اسمه عيسى بن أبان بن صدقة، وأنّه يُكنّى بأبي موسى، وأنّه من كبار فقهاء الحنفية، وأنّه صحب محمد بن الحسن الشيباني، وتفقه على يديه، وأنّه كان قاضياً على البصرة وغيرها، وأنّه ظلّ في القضاء عشرين سنة حتى توفي، ويروى أنّه كان حسن الوجه، وسخياً جداً، حتى إنّه كان يقول: "والله لو أتيت برجلٍ يفعل في ماله كفعلي في مالي لحجرت عليه" (الخطيب البغدادي، 2001، ج 12، ص 479).

كانت له رواية في الحديث، وروى عنه العديد من الرواة، وذكر الخطيب البغدادي أنّ له كتباً كثيرة، واحتجاجاً للمذهب أبي حنيفة" (الخطيب البغدادي، 2001، ج 12، ص 479)

وقد وصفه ابن قطلوبغا بقوله: "أحد الأئمة الأعلام... ووُصِفَ بالذكاء، والسخاء، وسعة العلم" (ابن قُطْلُوبْغَا، 1992، ص227) ومن الكتب التي ألفها عيسى بن أبان كتاب "خبر الواحد"، وكتاب "الجامع"، وكتاب "إثبات القياس"، وكتاب "اجتهاد الرأي". وذكر بدر الدين العيني أنه كان يأبى -أول الأمر- الإتيان إلى محمد بن الحسن، ثم لازمه، ودُكِرَ بصيغة التمريض أنه لزمه ستة أشهر (ابن قُطْلُوبْغَا، 1992، ص227؛ العيني، 2006، ج2، ص432) وقد جعله ابن المرتضى في "طبقات المعتزلة"، قائلاً: "أخذ عن محمد بن الحسن، وهو مُقدِّمٌ في أهل زمانه، مُبرِّزٌ في أصناف العلوم، كان الشافعي يُناظره، ويأمر أصحابه بمناظرته" (ابن المرتضى، 1961، ص129) وقد يُفهم من هذا أنه كان على مذهب الاعتزال، أو له آراء تُوافق مذهبهم. وفي هذا السياق نُقِلَ بصيغة التمريض: "ويُحكى عن عيسى أنه كان يذهب إلى القول بخلق القرآن" (الخطيب البغدادي، 2001، ج12، ص480).

بيد أن هذا والذي قبله ليس كافياً ليكون على مذهب المعتزلة؛ فمَنْ نسب إليه القول بخلق القرآن هم القِلَّة الذين ترجموا له، وكذلك جاءت النسبة بصيغة التمريض، وقول ابن المرتضى لا يكفي ليكون مَن يقول بالعدل والتوحيد على مذهب المعتزلة؛ لأننا لاحظنا مبالغة في طبقاتهم؛ تحسناً لمنهجهم. ولهذا وضعوا محمد بن الحسن الشيباني -صاحب أبي حنيفة- في عداد مَنْ يقول بالعدل (ابن المرتضى، 1961، ص129)، ويرى أبو إسحاق الشيرازي "أنه كان من أصحاب الحديث، ثم غلب عليه الرأي، تفقه على محمد بن الحسن" (الشيرازي، 1970، ص137)، وقد اتفق مَنْ ترجم له على أنه توفي سنة 221هـ.

الخبر المشهور عند عيسى بن أبان:

المشهور عند عيسى بن أبان هو ما كان "خبراً ظاهراً يعرفه الناس، ويعملون به، مثل ما جاء عن النبي ﷺ أن: "لا وصية لوارث" ... فإذا جاء هذا المجيء فهو مقبول؛ لأن مثله لا يكون وهماً." وفي مُقابل هذا المشهور يكون الشاذ، وهو الذي جاء لينقض "سُنَّةً مُجمَعاً عليها، أو يُخالف شيئاً من ظاهر القرآن، فإن كان للحديث وجه ومعنى يحمل عليه لا يخالف ذلك حمل معناه على أحسن وجوهه، وأشبهه بالسُّنن، وأوقفه لظاهر القرآن، فإن لم يكن معنى يحمل ذلك فهو شاذ" (الخصاص، 1994، ج1، ص156). والتقابل واضح عند عيسى بن أبان بين المشهور والشاذ،

والمشهور هنا هو المعروف، وقد مثَّل له بحديث: "لا وصية لوارث"، على الرغم من أنَّ هذا الحديث لا يصحُّ سنداً عند المحدثين، لكنَّ قبوله والعمل به جعله مشهوراً، وما يُقابله هو الشاذ. والمقابلة هنا تعني نقض ما هو مُشتهر، أو مخالفته بحيث يعسر الجمع بينهما. وهذا يُدكِّرنا بتعريف الحديث الشاذ عند المحدثين، الذي من شروطه المخالفة. ونظراً إلى هذه المخالفة؛ فهو ضعيف عند الفقهاء والمحدثين، مع ضرورة التفريق هنا بين المُنكر والشاذ عند المحدثين، فالشاذ هو مخالفة الثقة مَنْ هو أوثق منه، أمَّا المنكر فهو مخالفة الضعيف للثقة (ابن حجر العسقلاني، 1422هـ، ص 82، 214؛ السيوطي، د.ت، ج 1، ص 276).

وأصل المشهور عند عيسى بن أبان الحديث الذي جاء آحاداً، لكنَّ التلقِّي له جعل مرتبته عاليةً تصل حدَّ التواتر. وتأسيساً على ذلك، فإنَّ "خبر الواحد إذا تلقَّاه الناس بالقبول صار بمنزلة التواتر، فيجوز تخصيص ظاهر القرآن به، وهذا صفة هذا الخبر؛ لأنَّ الصحابة قد تلقَّته بالقبول، واستعملته. وليس معنى تلقِّي الناس إياه بالقبول أن لا يوجد (له) مُخالف، وإنَّما صفة أن يعرفه معظم السلف، ويستعملوه من غير نكير من الباقيين على قائله، ثم إنَّ خالف بعدهم فيه مُخالف كان شاذاً لا يُلتفت إليه" (الخصاص، 1994، ج 1، ص 84).

إنَّ هذا النصُّ مُهمٌّ جداً لضبط حقيقة المشهور؛ فلا يلزم من إطلاق صفة المشهور على الحديث الاتِّفاق عليه من الجميع، وإنَّما يكفي أن يقبله الأغلب. وإذا صار الأمر بهذا الشكل، فإنَّه لا يُعتدُّ بمنَّ خالفه؛ لأنَّ المُخالف شاذ لا يُلتفت إليه. ولما كان مشهوراً فقد كان معروفاً بين الناس، ولم يُخَفَّ على أغلبهم. ولكن، هل عيسى بن أبان هو مصدر هذا التقسيم كما ذكرت جُلُّ كتب الأصول الحنفي، أم أنَّه يوجد تقسيم يمتد إلى ما قبل عيسى، ويكون عمله عمل المُطوَّر لهذا المفهوم، ومُؤكِّده؟ لاحظنا في ترجمتنا لعيسى بن أبان أنَّه صَحِبَ محمد بن الحسن الشيباني وعند الرجوع إلى هذا الأخير وجدنا إشارات واضحات يُمكن أن نجعل منها بذوراً في التقسيم عند الحنفية، وتحديدًا مصطلح المشهور.

2. محمد بن الحسن الشيبانى (ت 187 هـ) ومصطلح المشهور ومصطلح الشاذ:

تحدَّث محمد بن الحسن الشيبانى (صاحب أبى حنيفة) عن المشهور والآحاد، وقد تمثَّل ذلك فيما يأتى:

أ. استعمال محمد بن الحسن صيغة "الحديث المشهور المعروف":

من ذلك أنَّ محمد بن الحسن نقل عن أبى حنيفة أنَّه لا قَوْدَ على القاتل إلاَّ إذا كان القتل بسلاح، ونقل عن مذهب المالكية الذين نقلوا عن أهل المدينة أنَّ القَوْدَ قد يكون بمنَّ قُتِلَ بالسوط والعصا إذا كان ممَّا لا يعيش المضروب عادةً.

ومن ذلك أيضاً اعتراض محمد بن الحسن على أهل المدينة القائلين بأنَّ القَوْدَ يُمكن أن يحصل بقتيل العصا والسوط؛ فَمَنْ قال بهذا القول كأنَّه "ترك حديثَ رسول الله ﷺ المشهور المعروف، وخطبته يوم فتح مكة حين خطب ألاَّ إنَّ قَتيل الخطأ العمد مثل السوط والعصا فيه مائة من الإبل، منها أربعون فى بطونها أولادها" (الشيبانى، 1403هـ، ج4، ص396).

والذى يعيننا ممَّا تقدَّم الاعتمادُ على حديث النبي عليه الصلاة والسلام، الذى ورد فى خطبته فى حجَّة الوداع، واعتبار ذلك من المشهور، والخطبة هذه مشهورة لكثرة مَنْ سمعها من الصحابة.

ومن ذلك أيضاً اعتراض محمد بن الحسن على أهل المدينة فى قضية وقوع الرجل على زوجته أيام الحج. "ما بينه وبين أن يدفع من عرفه، ويرمى الجمرة، فإنَّه يجب عليه الهدى وحج قابل، فإنَّ كانت إصابته أهله بعد رمى الجمرة فعليه أن يعتمر ويهدى، وليس عليه حج من قابل. قال محمد: وكيف قال أهل المدينة: وعليه حج قابل إذا وقع ما بينه وبين أن يرمى الجمرة؟ أليس هذا الحديث المشهور عن رسول الله ﷺ الذى لا يقدر على رده أحد أنَّه قال: الحج عرفه، فَمَنْ أدرك عرفه بليلى فقد أدرك، وإنَّما يجب القضاء إذا أفسد قبل أن يقف بعرفة؟" والمُلاحَظ أنَّه وصفَ الحديث الوارد هنا (الحج عرفه) بالحديث المشهور، قاصداً بذلك أنَّ الكل قد عمل بهذا الحديث، فكان بمعنى المشهور الاصطلاحي عند الحنفية. وإذا رجعنا إلى أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة وجدنا الوقوف بعرفة

أحد أركان الحج (البارقي، د.ت، ج1، ص276؛ الخرشبي، د.ت، ج2، ص313؛ الشربيني، 2000، ج2، ص285).

وفي المقابل دافع محمد بن الحسن عن أبي حنيفة في عدم نقض الوضوء من القبلة؛ بأنَّ "الأثار في ذلك -أنه لا وضوء فيه- كثيرة معروفة... والحديث المشهور المعروف عن عائشة رضي الله عنها أنَّها كانت تقول إنَّ رسول الله ﷺ كان يتوضأ، ثم يُقبَّل بعض نسائه" (الشيبياني، 1403هـ، ج4، ص65)، وقد ضعَّف ابن حجر الحديث قائلاً: "وأما حديث حبيب عن عروة عن عائشة أنَّ النبي ﷺ كان يُقبَّل بعض نسائه ثم يصلي ولا يتوضأ" فمعلول، ذَكَرَ عَلْتَهُ أَبُو دَاوُدَ، وَالتَّرْمِذِيُّ، وَالدَّارِقُطْنِيُّ، وَالبَيْهَقِيُّ، وَابْنُ حَزْمٍ، وَقَالَ: لَا يَصِحُّ فِي هَذَا الْبَابِ شَيْءٌ، وَإِنْ صَحَّ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ قَبْلَ نَزُولِ الْوَضُوءِ مِنَ اللَّمَسِ" (ابن حجر العسقلاني، 1989، ج1، ص363)، وهنا يتعين الالتفات إلى أمرين، هما: اختلاف منهج الفقهاء في التعامل مع منهج المحدثين، واعتبار محمد بن الحسن الحديث مشهوراً بالنسبة إليه، وعمل الحنفية به (الكاساني، 1986، ج1، ص30).

وقد يكتفي محمد بن الحسن بقول: "مشهور"، ومن ذلك ما جاء في روايته للموطأ: "أخبرنا مالك، أخبرنا هشام بن عروة، عن أبيه، أنَّ أبا بكر سَيَّبَ سَائِبَةً. قَالَ مُحَمَّدٌ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ: "الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ" (الشيبياني، د.ت، ص298)، والحديث رواه البخاري في صحيحه (البخاري، 1422هـ، حديث رقم 6752)

ومما ينبغي ملاحظته أنَّ الشهرة ترتبط بالعمل الذي أخذ به الحنفية، وأنَّ العمل عادةً يكون فرعاً من اشتهار الحديث عند الفقيه؛ إذ لو لم يكن مشهوراً عنده ما عمل به. ومقابل المشهور يكون الشاذ، وهو ما سيَتَّضِحُ في الفقرة الآتية.

ب. قول محمد بن الحسن: "حديث مستفيض معروف":

استخدم محمد بن الحسن عبارة: "حديث مستفيض معروف"، وذكر قول النبي عليه الصلاة والسلام لبلال بالإسفار في صلاة الفجر (الشيبياني، 1403هـ، ج1، ص3)

وفي هذا السياق، قال الدكتور محمد بوينوكالين في تحقيقه كتاب "الأصل" لمحمد بن الحسن الشيباني: "يُستعمل مصطلحاتٍ وألفاظاً مختلفةً لبيان صحة الأحاديث والآثار، وعلى رأس هذه المصطلحات: معروف، ومشهور، ويُستعمل كذلك مصطلحاتٍ وتعبيراتٍ، مثل: مستفيض ... معروف في أيدي الفقهاء" (بوينوكالين، 2012، ج1، ص191).

ت. اعتبار محمد بن الحسن السُّنة بمعنى التوجُّه العام في العمل، وإطلاقه اسم الشاذ على ما يُخالف ذلك:

مفهوم السُّنة عند محمد بن الحسن هو التوجُّه العام إلى العمل بحديثٍ ما، وهذا التوجُّه مُتفرِّع من فهمه للسُّنة، مع ملاحظة أنَّ التوجُّه العام ليس نابغاً من أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام فحسب، بل هو حصيلة الفهم المُتَّبِع للقرآن والسُّنة، فتكون السُّنة بمعنى التطبيق العام. وهذا الفهم ليس قاصراً على كتاب واحد؛ فالمفهوم من مجمل كتب محمد بن الحسن أنَّ السُّنة "بمعنى التطبيق العام المعروف للنبي، أو الصحابة، أو حتى التابعين" (بوينوكالين، 2012، ج1، ص186-187).

والمُلاحَظ أنَّ هذا النقل يدلُّ على استخدام محمد بن الحسن معنى السُّنة بالتوجُّه العام، وليس بالمعنى المُتأخِّر عند الأصوليين. "أقوال النبي وأفعاله وتقريراته، وإنَّ كان بين المعنيين تداخل وتقاطع." ويُمكن القول: إنَّه استعمل مصطلح الأثر المعروف، والآثار المعروفة، والحديث المعروف بمعنى الحديث الصحيح المشهور، واستعمل في ضد هذا المعنى "الحديث الشاذ" (بوينوكالين، 2012، ج1، ص190).

فالشاذ عنده هو ما يُقابل المشهور المعروف، والمعروف هو المعروف بين نَقَلته؛ وهو المستفيض. إذن، استخدم محمد بن الحسن صيغة المشهور في الحديث بمعنى المعروف، أو ما عليه التوجُّه العام، وعدَّ ما خالف ذلك شاذاً، لكنَّ مفهوم المشهور هنا يظل غير متوافق مع مصطلح المشهور عند الحنفية على وجه الدقة، وإنَّ كان بينهما تقارب من جهة العمل. وغالب الظن أنَّ المشهور هنا بمعنى

الآحاد الذي ليس عليه توافق، بيد أن السؤال الذي يردُّ إلى الذهن هو: هل كان محمد بن الحسن الأسبق في استخدام هذا المصطلح، أم أنه أخذه من شيخه أبي حنيفة؟ تبيّن لنا بالبحث والتقصّي أنّ بدايات تشكّل الحديث المشهور والآحاد كانت على يد أبي حنيفة.

3. أبو حنيفة النعمان (ت 150هـ) ومصطلح المشهور والشاذ والآحاد:

قبل أن نكمل الحديث عن أبي حنيفة النعمان نقول: إننا بدأنا بعيسى بن أبان، ثم بمحمد بن الحسن، ثم بأبي حنيفة. وقد يقال: لم هذا التنكيس؟ فالأصل أن يكون البدء بأبي حنيفة، والجواب: إنّ الخيط الذي أوصلنا إلى أبي حنيفة هو محمد بن الحسن، والخيط الذي أوصلنا إلى محمد بن الحسن هو عيسى بن أبان.

وإذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة وجدنا حديثاً عن المشهور والشاذ والآحاد، ولاحظنا أنّ خبر الواحد هو مثال على الشاذ الذي يُقابل المشهور المعروف الذي استفاض. والمثال على ذلك عدم موافقة محمد بن الحسن شيخه أبي حنيفة في صلاة الاستسقاء؛ إذ قال: "قلت: فهل في الاستسقاء صلاة؟ قال: لا صلاة في الاستسقاء، إنّما فيه الدعاء. قلت: ولا ترى بأنّ يُجمع فيه للصلاة ويجهر الإمام بالقراءة؟ قال: لا أرى ذلك. إنّما بلغنا عن رسول الله ﷺ أنّه خرج، فدعا، وبلغنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّه صعد المنبر، فدعا، واستسقى، ولم يبلغنا في ذلك صلاة إلا حديثاً واحداً شاذاً لا يُؤخذ به... وهذا قول أبي حنيفة. وقال محمد بن الحسن: أرى أن يُصلي الإمام في الاستسقاء نحواً من صلاة العيد... لأنّه بلغنا عن رسول الله ﷺ أنّه صَلَّى في الاستسقاء، وبلغنا عن ابن عباس أنّه أمر بذلك، وإنّما نتبع في هذه السُنّة والآثار المعروفة" (بوينوكالز، 2012، ج1، ص366).

لقد نقلنا الكلام بطوله؛ نظراً إلى أهميته التي تتجلّى في رؤية أبي حنيفة الاكتفاء بالدعاء، وعدم الصلاة؛ أي عدم صلاة الجماعة لا الصلاة فرادى، فقد قال أبو حنيفة: "ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة، فإنّ صَلَّى الناس وحداناً جاز، وإنّما الاستسقاء الدعاء والاستغفار" (البارقي، د.ت، ج2، ص91). والدليل على هذا أنّ الحديث الذي جاء فيه صلاة النبي عليه الصلاة والسلام جماعة هو حديث واحد شاذ لا يُؤخذ به، وبذلك يكون أبو حنيفة أوّل مَنْ نُقل عنه عدم الأخذ

بحديث الآحاد لأنَّه شاذ، ولا يكون شاذاً إلا بمخالفة غيره، فما هذه المخالفة؟ هل مردُّ ذلك أنَّه لم يُنقل خبر في هذا عند أبي حنيفة، أم أنَّه خالف نصوصاً أخرى من المشهور والتوجُّه العام؟

وقد عدَّ أبو حنيفة هذا الخبر شاذاً لمخالفته المشهور؛ وهو عدم ورود ما يدلُّ على الصلاة في الاستسقاء، فالوارد فيها هو الدعاء، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلْيُكْفِرُوا رَبَّهُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح:10]، والمراد منه الاستغفار في الاستسقاء. "فمن زاد عليه الصلاة فلا بُدَّ من دليل، وكذا لم يُنقل عن النبي ﷺ في الروايات المشهورة أنَّه صلَّى في الاستسقاء... وعن عليٍّ أنَّه استسقى ولم يُصلِّ، وما روي أنَّه صلَّى بجماعة حديث شاذ ورد في محل الشهرة؛ لأنَّ الاستسقاء يكون بملاً من الناس، ومثل هذا الحديث يرجح كذبه على صدقه، أو وهمه على ضبطه، فلا يكون مقبولاً، مع أنَّ هذا ممَّا تعمُّ به البلوى في ديارهم. وما تعمُّ به البلوى، ويحتاج الخاصُّ والعامُّ إلى معرفته، لا يُقبل فيه الشاذ" (الكاساني، 1986، ج1، ص280).

وخلاصة أدلة أبي حنيفة أنَّ صلاة النبي عليه الصلاة والسلام جماعة حديث شاذ لا يُقبل فيه الزيادة على نصِّ القرآن الكريم، وأنَّ المشهور المتعارف عليه هو عدم الصلاة جماعة، وهذه الشهرة تتكوَّن من فعلِ عليٍّ؛ إذ استسقى، ولم يُصلِّ. ولو كانت هناك صلاة نُقلت، وهذا المقصود بقوله: "ممَّا تعمُّ به البلوى."

والمفيد ممَّا سبق أنَّ محمد بن الحسن عدَّ أدلة أبي حنيفة شاذة؛ لأنَّها تُخالِف السُّنة والآثار المشهورة، ومنها رواية ابن عباس، بغضُّ النظر عن الترجيح الذي ليس من مشاغلنا هنا؛ فالذي يعيننا أنَّ الشاذ عند كليهما هو المُخالِف للمعروف الشائع، والمعروف هو السائد المعمول به، وهو مُخالِف للشاذ.

والشهرة عند كليهما هي الكثيرة مقابل القلَّة؛ فالشهرة عند أبي حنيفة أنَّ النبي عليه الصلاة والسلام دعا، ولم يُصلِّ، وكذا روي عن عمر وعليٍّ، وزيادة على ذلك الآية التي لم تذكر الصلاة. أمَّا عند محمد بن الحسن فما يرويه أنَّ النبي عليه الصلاة والسلام صلَّى، ودعا، وكذا روي عن ابن عباس، وبهذا يتبيَّن لنا أنَّ الشهرة حصلت هنا بتعدُّد عن كليهما. ولكن، ما العلاقة بين خبر الواحد

وقاعدة عموم البلوى؟ إنَّ العلاقة بينهما تتمثَّل في "أَنَّ ما تعمُّ به البلوى شأنه أن يكون معلوماً عند الكل لعموم سببه، فيحتاج كل أحد أن يعلم حُكْمه. فلو كان فيه حُكْم لعلمه الكل، فإذا لم يعلموه دَلَّ ذلك على كذبه" (الرجراجي، 1997، ج5، ص176). وخبر الواحد أو الآحاد ليس معلوماً، وإلَّا لاشتهر نقله.

وعلى كلِّ، فإننا لن نناقش هذه المسألة الخلافية بين الحنفية وغيرهم؛ فهي لا تعيننا منهجياً، وإنما الذي يعيننا أن المشهور عند الحنفية هو الذي يشاع وينتشر، وما كان كذلك لا يُقبَل في نقله خبر الواحد ممَّا لم يبلغ من الكثرة الشهرة، فإذا نقله بعضهم، وكان من حقه أن ينقله الجمع الكثير دَلَّ ذلك على شذوذه (الخصاص، 1994، ج3، ص115)، وصلاة الاستسقاء جماعة شاذة مُنكرة عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافاً لمحمد، ووجه الشذوذ فيها أن عمر وعلياً رضي الله عنهما لم يُصلِّيا في الاستسقاء، "ولو كانت بهذا سُنَّة مشهورة لما خفيت عليهما...، أو لأنَّه ورد، ونقل في بلية عامة، والواحد إذا روى حديثاً في بلية عامة يُعدُّ ذلك شاذاً، ومُستنكراً منه، وعلى هذا يُعد عدم الاحتجاج بخبر الواحد في ما تعمُّ به البلوى مرجعه إلى أبي حنيفة (ابن مازة البخاري، 2004، ج2، ص139).

وأنَّ محمد بن الحسن والحنفية تبعوه في ذلك. وأوَّل مَنْ نبَّه إلى هذه المسألة -فيها علمنا- الدكتور محمد بوينو كالتن في تحقيقه كتاب "الأصل" لمحمد بن الحسن؛ إذ قال: "فالإمام أبو حنيفة لم يعمل بهذا الحديث لعدم اقتناعه بصحته. أمَّا الإمام محمد فقد بلغته "الآثار المعروفة"؛ أي أكثر من حديث واحد" (بوينو كالتن، 2012، ج1، ص190).

ولم أصل إلى ما ذكره إلَّا بعد الانتقال والتتبُّع في المذهب الحنفي من الشاشي وأبي بكر الخصاص إلى عيسى بن أبان، ومنه إلى محمد بن الحسن، ومن محمد إلى أبي حنيفة.

ويجدد بنا هنا التأكيد على مسألة مُهمَّة وهي أنَّ عدم الاحتجاج بخبر الواحد يكون حيث عارض ما هو مشهور ومستفيض، وإلَّا فإنَّ أخبار الآحاد إنَّ لم يُعارضها ذلك، فلا خلاف في العمل بها إذا صحَّت. ولا شكَّ في أنَّ لمحمد بن الحسن الشيباني دوراً مهماً في الاستدلال الحُجِّي خبر الواحد، ومن ذلك كتاب الاستحسان في مسألة قبول خبر الشخص الواحد في المسائل الدينية، مثل:

حِلُّ الطعام والشراب، وطهارة الماء المُتَوَضَّأ به؛ فقد بيَّن محمد بن الحسن أنَّ هذا هو منهج الصحابة في العمل بخبر الواحد (بوينوكالن، 2012، ج 1، ص 193).

المطلب الثاني: معيارية الاشتهار هو العمل والتلقي، وهذا متفاوت، وبتفاوته يتفاوت

الآحاد

سبق القول بأنَّ الحديث المشهور يرجع إلى أبي حنيفة، ثم إلى محمد بن الحسن، ولكنَّ المعيارية هنا مُتَأَرِّجَةٌ، وليست ثابتةً، ودليل هذا أنَّ ما يكون مشهوراً عند فريقٍ قد يكون شاذاً عند فريقٍ آخر، والعكس صحيح؛ فصلاة الاستسقاء من المشهور المعلوم، لكنَّها من الشاذ عند أبي حنيفة وأبي يوسف. والقول بالاكْتِفَاء بالاستغفار من غير صلاة هو مشهور معروف عند أبي حنيفة وأبي يوسف، في حين أنَّه شاذ عند محمد بن الحسن.

ومن جانبٍ آخر، فإنَّ هذه المعيارية تكتنفها الضبابية من جهة ضابط المشهور، وضابط الآحاد الذي يكون شاذاً. فما العدد الذي يُشكِّل المشهور؟ هل هو آية وحديث، أم أحاديث مجموعة؟ متى نحكم على الخبر أنَّه واحد أو آحاد؟ هل يكون ذلك من رواية واحد أو اثنين؟ لقد ظهر هذا الخلاف بين محمد بن الحسن من جهة، وأبي حنيفة وأبي يوسف من جهةٍ أخرى.

وهذا الاختلاف أيضاً مُرْتَبِط باختلافٍ آخر بين الأوائِل (مثل: أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن) وما استقر عليه المصطلح عند المُتَأَخِّرِينَ. وهؤلاء المُتَأَخِّرُونَ ليسوا مُتَّفِقِينَ أيضاً على ضبطه؛ فجمهورهم جعل المشهور بين الآحاد والمتواتر، في حين رأى الجصاص أنَّه أحد قسمي المتواتر، وأنَّ الفرق بينه وبين المتواتر هو إفادة المتواتر علماً ضرورياً، وإفادة المشهور علماً نظرياً (السرخسي، 1995، ج 1، ص 291).

خالف الجصاص جمهور الحنفية في هذا؛ إذ رأوا أنَّ المشهور ما كان أصله آحاداً، وكان فرعه متواتراً، واختلفوا في التعبير عن ذلك؛ ومن ذلك قول السرخسي "كل حديث نقله عن رسول الله ﷺ عددٌ يُتَوَهَّم اجتماعهم على الكذب، ولكن تلقاه العلماء بالقبول والعمل به. فباعبار الأصل هو من

الأحاد، وباعتبار الفرع هو متواتر، وذلك نحو خبر المسح على الخفين، وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمّتها وعلى خالتها، وخبر حرمة التفاضل في الأشياء الستة وما أشبه ذلك" (السرخسي، 1995، ج1، ص291)، والمشهور عند الدبوسي "ما كان وسطه وآخره على حدّ المتواتر، وأوّلُه على حدّ خبر الواحد" (الدبوسي، 2001، ص211).

والفرق كبير بين العلم الضروري الذي يخضع له الجمع من غير استدلال، أو بتعبير سيف الدين الأمدي: "هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد عن الانفكاك عنه سبيلاً" (الأمدي، د.ت، ج1، ص80)، والعلم النظري الذي "لا يعلمه مَنْ ليس مِنْ أهل النظر، كالصبيان، ولا مَنْ ترك النظر" (الأمدي، د.ت، ج4، ص93)؛ إذ يرى الجصاص في العلم الضروري فائدةً زائدةً على العلم النظري، تتمثّل في طمأنينة القلب عنده، وبيان ذلك أنّ الذين تلقوا المشهور بالقبول والعمل به لا يُتَوَهَّم اتِّفَاقُهُمْ على العمل به إلا لصدق رواته. ومعرفة صدق الرواة شيء اكتسابي وليس ضرورياً؛ فالمشهور وإن تواتر لاحقاً في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فقد بقيت فيه شُبُهَة الكذب أو الخطأ في رواته باعتبار الأصل؛ فإنّ عدد رواة المشهور قليل، وعلم اليقين -الذي يثبت بالتواتر- إنّها يثبت إذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى فيه شُبُهَة، فالشبهة تمنع ثبوت علم اليقين به، وهذا على خلاف المتواتر في أصله وفرعه؛ فلا تتطرق إليه شُبُهَة (السرخسي، 1995، ج1، ص293).

وكذا من أدلة أبي بكر الجصاص وجود اتِّفَاق بين الحنفية أنّه لا يُكفّر جاحد الحديث المشهور، وما هذا إلا لأنّه لا يفيد العلم الضروري، ولكن من حيث المأل لا توجد ثمرة عملية من الاختلاف بين الجصاص وجمهور الحنفية؛ لأنّه من حيث النتيجة يترتب على الحديث المشهور عندهم أن يكون مقطوعاً به، فثبتت به الزيادة على كتاب الله، ولا يجوز التكفير به (السرخسي، 1995، ج1، ص293).

وبناءً على ذلك، يُمكن القول: إنّ الحنفية تعمل بالحديث المشهور في فروع العقيدة، لا في أصولها التي تتطلب أدلة يقينية يُكفّر مُنكرها، في حين يُنظر إلى مُنكر المشهور على أنّه فاسق.

سبق القول بأنَّ معيار الاشتهار هو العمل والتلقِّي، وأنَّ العمل بالخبر متفاوت؛ فالعمل بالخبر هو المعيار، وليس هو السند؛ أي إنَّ سنده قد يكون آحاداً كما ذكرنا آنفاً، ولو لم يكن له سند مُتَّفَق عليه، وهذا واضح من الأمثلة التي سقناها سابقاً، وهو منهج سديد، ومن أمثلته في حياتنا العملية أنَّ بعض الأعراف الجامعية تتعامل في ما بينها من غير بحث عن سند قانوني، ومن ذلك -مثلاً- النهج المُتَّبَع في كتابة الرسائل الجامعية بجامعة دمشق؛ إذ جرى العُرف أن يبدأ الباحث توثيق رسالة الماجستير أو الدكتوراه في الحاشية، بذكر اسم الكتاب أولاً، ثم صاحبه، وقد استمر هذا النهج زمناً طويلاً. وإذا بحثت عن سند قانوني لهذا فلن تجده، وإنَّما سنده الصنع المُتكرَّر من الأساتذة، وما قرأوه في بعض كتب المناهج من تفضيل الابتداء بالكتاب، ثم بصاحب الكتاب.

يبد أن سلامة المنهج شيء، وعدّه معياراً شيء آخر؛ فالقبول والعمل بمضمون الخبر ليس معياراً مُنضبطاً يُمكن الاحتكام إليه، مع تأكيد قبول العلماء إيَّاه، وعملهم به بوصفه مصطلحاً له سنده، ولكن قد لا يصحُّ السند وفق مناهج المحدثين، وعدم الصحة لا يعني الوضع (الخلف، 2020، ص224)، والوضع في حديثٍ ما لا يعني أنه موضوع على رسول الله ﷺ، وإنَّما يعني أن شروط المحدثين لقبول الحديث لا تنطبق عليه؛ فالكاذب قد يصدق (ابن حجر العسقلاني، 1422هـ، ص223).

والظاهر وجود تقارب بين الخبر المُشْتَهَر والراوي المشهور بالعلم. قال البزدوي في ذلك: "وكان عيسى بن أبان رحمه الله تعالى يقول: مَنْ اشْتَهَرَ فِي النَّاسِ بِحَمْلِ الْعِلْمِ مِنْهُ تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ مَرْسَلًا وَمَسْنَدًا، وَإِنَّمَا يَعْنِي بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ وَأَمْثَالُهُ مِنَ الْمَشْهُورِينَ بِالْعِلْمِ، وَمَنْ لَمْ يَشْتَهَرَ بِحَمْلِ النَّاسِ الْعِلْمَ مِنْهُ مُطْلَقًا، وَإِنَّمَا اشْتَهَرَ بِالرِّوَايَةِ عَنْهُ، فَإِنَّ مَسْنَدَهُ يَكُونُ حُجَّةً، وَمُرْسَلُهُ يَكُونُ مَوْقُوفًا إِلَى أَنْ يُعْرَضَ عَلَى مَنْ اشْتَهَرَ بِحَمْلِ الْعِلْمِ عَنْهُ. وَأَصْحَحُ الْأَقْوِيلَ فِي هَذَا مَا قَالَهُ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِي رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّ مَرْسَلَ مَنْ كَانَ مِنْ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ حُجَّةً مَا لَمْ يُعْرَفْ مِنْهُ الرِّوَايَةُ مُطْلَقًا عَمَّنْ لَيْسَ بِعَدْلٍ ثِقَّةً، وَمَرْسَلَ مَنْ كَانَ بَعْدَهُمْ لَا يَكُونُ حُجَّةً إِلَّا مَنْ اشْتَهَرَ بِأَنَّهُ لَا يَرُوي إِلَّا عَمَّنْ هُوَ عَدْلٌ ثِقَّةً" (السغناقي، 2001، ج3، 1285).

فَمَنْ أُرْسِلَ مِنْ أَصْحَابِ الْقُرُونِ الْأُولَى كَانَ إِرسَالُهُ حُجَّةً مَا لَمْ يَكُنْ إِرسَالُهُ عَمَّنْ لَيْسَ بِثِقَةٍ، وَمُؤَدَّى ذَلِكَ اشْتِهَارُ الْخَبَرِ بِالْعَمَلِ، لَا لِذَاتِ الْخَبَرِ أَوْ سَنَدِهِ؛ فَقَدْ يُعْوَلُونَ عَلَى خَبَرِ لَيْسَ سَنَدُهُ قَوِيًّا، مِثْلَ حَدِيثِ: "لَا وَصِيَّةَ لِرَاثِ" الَّذِي ذَكَرَهُ ابْنُ حَجْرٍ وَذَكَرَ أَسَانِيدَهُ، قَائِلًا: "وَلَا يَخْلُو إِسْنَادُ كُلِّ مِنْهَا عَنْ مَقَالٍ، لَكِنَّ مَجْمُوعَهَا يَقْتَضِي أَنَّ لِلْحَدِيثِ أَصْلًا" (ابن حجر العسقلاني، 1379هـ، ج5، ص327؛ السمعاني، 1997، ج1، ص398). وقد ذكر الشافعي هذا الحديث، ورأى أنه من "نقل عامة عن عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجتمعين ... وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي، وإجماع العامة عليه" (الخطاف، 2011، ص125)، فالشافعي يرى أنه مما أجمع عليه العامة، فهو عنده متواتر أو يجري مجرى التواتر، وهذا يزيد التأييد أكثر؛ فالشافعي يراه كذلك مع عدم صحة سنده، والتواتر هنا هو التواتر العملي، وقد حكم عليه بهذا الحكم أكثر من واحد. قال أبو الحسين البصري: "هذا مُتَلَقَّى بِالْقَبُولِ، فَجَرَى مَجْرَى التَّوَاتُرِ" (أبو الحسين البصري، 1403هـ، ج1، ص399؛ ابن حجر العسقلاني، 1379هـ، ج5، ص372). وما ذاك إلا لاشتهاره واستفاضته (السرخسي، 1995، ج2، ص69)، وقال الخطيب البغدادي بعد أن ذكر بعض الأحاديث، ومنها حديث: "لَا وَصِيَّةَ لِرَاثِ": "وَإِنْ كَانَتْ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ لَا تَتَّبِتُ مِنْ جِهَةِ الْإِسْنَادِ، لَكِنْ لَمَّا تَلَقَّتْهَا الْكَافَّةُ عَنِ الْكَافَّةِ غَنُوا بِصَحَّتِهَا عِنْدَهُمْ عَنِ طَلَبِ الْإِسْنَادِ لَهَا" (الخطيب البغدادي، 1421هـ، ص473).

ومن المهم بيان أن ما يتعلّق بالشأن العامّ، وقضايا العقيدة، والقضايا الكبرى المتصلة بالدماء والأعراض، لا يقبل فيها محمد بن الحسن حديث الآحاد، وهذا ما أشار إليه السرخسي في شرحه كتاب "السير الكبير" عند حديثه عن عدم جواز الإغارة على أهل الأمان ما لم يتأكد من ذلك، ولا يُكتفى بنقل خبر واحد؛ لِمَا يَجُوبُهُ مِنْ "شُبْهَةِ احْتِمَالِ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ، وَذَلِكَ لَا يَكُونُ حُجَّةً فِي نَقْضِ الْعَهْدِ الَّذِي يَتَرَفَقُ مَعَ إِبَاحَةِ السِّيِّئِ، وَاسْتِحْلَالِ الْفُرُوجِ وَالدَّمَاءِ". ومثل ذلك نقل شخص أن شخصاً ارتدّ، فهذا النقل يتعلّق به "استحقاق القتل؛ فلا يكون خبر الواحد حجة في أمر الدين" (السرخسي، 1971، ج1، ص476، ص2010).

وللمشهور علاقة بالفرض والواجب، وما يترتب على إنكارهما من أحكام؛ فالفرض عند الحنفية هو ما ثبت بدليل قطعى سنداً ودلالةً، والدليل القطعى هو ما جاء فى القرآن، أو كان حديثاً متواتراً، أما الواجب فهو ما لم يكن دليلاً قطعياً من جهة السند والدلالة، أو من جهة الدلالة وحدها، أو من جهة السند وحده (البخارى، 1422هـ، ج2، ص302؛ الشاشي، 1402هـ، ص379، ابن أمير الحاج، 1983، ج2، ص148).

والحنفية قد يُطلقون الواجب، ويريدون الفرض؛ فإطلاقهم الواجب هنا ليس بالمعنى الاصطلاحى، "ويترتب على هذا التقسيم أن منكر الفرض يُعدُّ كافراً إذا تركه جحوداً أو استهزاءً، بينما منكر الواجب يُعدُّ فاسقاً إلا إذا تركه تأويلاً؛ فلا يُفسق، ولا يُضلل" (حوت، 2018، ص13-15).

ومن هنا فرّق الحنفية بين الفرض والواجب؛ فهما ليسا على مرتبة واحدة من جهة الثبوت، وليسا على مرتبة واحدة من جهتي الدلالة والإنكار، والتفريق بينهما من المسلمات عند الحنفية. قال الكاسانى: "ونحن نُفرّق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والأرض؛ وهو أن الفرض اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به، والواجب اسم لما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة". وبوجود الشبهة لا يثبت الفرض. ومن أبرز أنواع الشبهة أخبار "الآحاد التي لا تثبت بمثلها الفرائض" (الكاسانى، 1986، ج2، ص127).

خاتمة:

نشأ الخبر المتواتر - بوصفه دليلاً يُستند إليه فى العقود - على يد واصل بن عطاء الذى لم يتناوله انطلاقاً من كونه خبراً عن رسول الله ﷺ، وإنما استند إليه بوصفه أحد مصادر المعرفة؛ أيّاً كان قائله. وبهذا نشأ التقسيم إلى متواتر وآحاد، وهو تقسيم ما كان موجوداً آنذاك، ثم انتقل إلى عموم المعتزلة ومُتكلّمي أهل السنة، ثم تأثرت به كتب الأصول، وبعدها كتب مصطلح الحديث. غير أن نشأة الخبر المتواتر هذه ارتبطت أيضاً بأبي حنيفة، بوصفه دليلاً أصولياً فقهياً؛ فهو لم يقبل بحديث الآحاد إذا ورد فى عموم البلوى؛ ما يجعله شاذاً، ويُقابله (الشاذ) المشهور، أو الآثار المعروفة المعمول بها.

وبذلك التقى أبو حنيفة مع واصل بن عطاء في عدم الأخذ بأحاديث الآحاد، لكنهما اختلفا في أوجه مسوغات عدم الأخذ؛ فواصل بن عطاء لم يقبل به؛ لأنَّ العقائد -في نظره- تحتاج إلى دليل كلامي يقوم على المتواتر، وأبو حنيفة لم يأخذ بحديث الآحاد بوصفه دليلاً أصولياً إذا خالف المشهور، أو التوجُّه السائد.

ومن الملاحظ أنَّ أبا حنيفة اشترط في عدم الأخذ بالشاذ وجودَ الدليل المُخالف، أو نقلَ خبر الآحاد من بعض الرواة، ومنَّ حقَّه أن يُشتهر ويذاع؛ وما يُشتهر عادةً يكون متواتراً، في حين اشترط واصل بن عطاء النقل المستفيض. وبذلك، فإنَّ حديث الآحاد -في أصل نشأته- يُردُّ إلى شخصيتين مستقلتين؛ إحداهما كلامية، والأخرى فقهية.

وفيهما يتعلَّق بالمعيارية، فمن الملاحظ وجود ضبابية في ضابط المتواتر والآحاد والمشهور؛ إذ لم نثر على حدود فاصلة دقيقة تميِّز بين هذه المصطلحات تمييزاً دقيقاً. فلكي نعرف الآحاد، يجب أن نعرف المتواتر. ولكي نعرف المتواتر، يجب أن نعرف الآحاد، هذا عند جمهور المُتكلِّمين والأصوليين القائلين بأنَّ المتواتر ما أفاد العلم، والآحاد ما أفاد الظن. وقد ظهر من البحث أن العلم والظن أمران ذاتيان مُرتبطان بالقرائن؛ فما ترجَّح تواتره لعمرو قد لا يترجَّح لزيد، والعكس صحيح، ولا يُمكن التمييز بينهما إلا في حالتين اثنتين؛ الأولى: عند من اشترط للتواتر عدداً مُعيَّناً، فيكون التواتر ما بلغ هذا الحدَّ، والآحاد ما نزل عنه. والثانية: أن يكون الرواة أقلَّ من خمسة، فيكون آحاداً. غير أن هاتين الحالتين على خلاف ما عليه جمهور المُتكلِّمين والأصوليين؛ فاشتراطات العدد لا تستند إلى منطق معياري، وإنما هي وجدانيات ذاتية.

إنَّ هذه المعيارية مُهمَّة جداً؛ لأنَّ أدلة العقيدة مُرتبطة بها، ولأنَّ مُخالف الحكم في ذلك مُرتبط به أيضاً، فما ثبت دليله بالمتواتر ليس كما ثبت دليله بالآحاد، وهذه المسألة فيها شيء من الاختلاف بين أهل السُنَّة والمعتزلة؛ فما كان دليله من الآحاد، وصحَّ خبره، جاز الأخذ به عند أهل السُنَّة، ولم يجب، ومن ذلك تسمية المملكين بمنكر وكبير. والفرق بين الجواز والوجوب؛ إذ ينبنى على الجواز عدم الإثم لو لم يُؤخَذ به، خلافاً للوجوب الذي يترتَّب على تركه الإثم، وقد يترتَّب على ذلك الكفر إذا كان دليله قطعي الثبوت والدلالة، في حين اشترط المعتزلة تواتر الخبر للعمل به في العقائد.

كشفت الدراسة أنَّ المشهور كان بعيداً عن الانضباط في مرحلة تكوينه واستقراره؛ إذ ارتبط بالآحاد في مرحلة التكوين، وكذلك ارتبط به في مرحلة استقرار المصطلح؛ لأنَّ المشهور هو ما كان آحاداً في أصله، ومتواتراً في فرعه، ومعرفته تُحتَم معرفة المتواتر والآحاد. وكشفت الدراسة أيضاً أنَّ الشاذ المُقابل للمشهور عند الحنفية كان بمعنى الآحاد المُقابل للمتواتر عند الجمهور. وثُمَّ شيء آخر هو أنَّ الشهرة ارتبطت بالتلقِّي والقبول والعمل بالخبر، وأنَّ هذه ارتبطت بمن وصل إليه الخبر بهذه الصفة، وهي متفاوتة؛ فصلاة الاستسقاء -مثلاً- من المشهور المعلوم عند محمد بن الحسن، في حين أنَّها من الشاذ عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

والمشهور هنا ما عبَّر عنه لاحقاً بعموم البلوى المُرتبط بالتلقِّي والعمل؛ فما تعمُّ به البلوى شأنه أن يكون معلوماً عند الأغلب لعموم سببه، فلو كان فيه حُكْم لعلمه الكل، فإذا لم يعلموه دَلَّ ذلك على عدم وجوده. وخبر الواحد أو الآحاد فيها تعمُّ به البلوى ليس معلوماً، وإلا لاشتهر نقله. أمَّا التلقِّي والعمل في العصور اللاحقة فكان دليلاً كافياً للاستغناء به عن تقصي السند عند الجمهور؛ لذا عملوا بأخبارٍ لم تصحَّ أسانيدُها بميزان المحدثين، مثل حديث: "لا وصية لوارث". وفيما يخصُّ تشكُّل المشهور (مصطلح خاص بالحنفية)، فإنَّه لم يكن مستقراً بوصفه مصطلحاً؛ فهو من حيث النشأة أقرب إلى المفهوم منه إلى المصطلح الذي استقر لاحقاً، فكان المشهور آحاداً من حيث النشأة، ومتواتراً من حيث الفرع.

وقد ظهر من الدراسة أنَّ آثار الاختلاف بين المتواتر والآحاد هي بين مَنْ لا يرى العمل بالآحاد في مُطلق العقائد، ومَنْ يراها في الفروع لا في الأصول والمشتهرات. ومن آثار الاختلاف بين المشهور والمتواتر والآحاد الاختلاف في الفرض والواجب؛ فما كان متواتراً، فإنَّه يُنشئ الفرض. وكذلك وُجد اختلاف فيما يترتب على الفرض والواجب؛ فالتكفير يترتب على إنكار الفرض، والتفسيق يترتب على إنكار الواجب. وقد اعتمد الحنفية هنا مصطلح الجمهور فيما يترتب عليهما؛ فالفرض ما ثبت بدليل قطعي الثبوت والدلالة، ومن شرط ذلك أن يكون متواتراً، وكذا الاتفاق على عدم تكفير مَنْ ترك المشهور، وبهذا يكون المشهور عند الحنفية داخلاً في مفهوم الآحاد من هذه الجهة.

غير أنّ عدم وجود معيارية واضحة لهذه المصطلحات الثلاثة لا يعني إلغائها؛ فالعمل الفقهي لا يشترط فيه أن يكون الخبر متواتراً، أو مشهوراً به في فروع الفقه؛ إذ الظن كافٍ للعمل في الفروع، ولو أُلغيت أخبار الآحاد بحجّة دليلها الظني؛ لأدّى ذلك إلى إلغاء معظم الشريعة، فضلاً عن أنّ فروع العقيدة يكفي فيها أخبار الآحاد إذا صحّت. ولعلّ من أبرز فوائد عدم المعيارية أنّها تُطلق للمتكلّم والفقهاء الاجتهاد، فتوسّع دائرة الاجتهاد، وينمو الفقه، ويقبل التكفير والتبديع ما دامت المسألة تفتقر إلى معيار واضح فيها، ولا ننسى أنّ ذلك رهن بالحديث عن السُنّة النبوية، أمّا ما جاء في القرآن الكريم فكله متواتر قطعي الثبوت، مع ملاحظة أنّ الخلاف في ذلك لا يتجاوز فروع الفقه، أو فروع أصول الدين.

ومما يوصي به الباحث زملاءه الباحثين ضرورة الاعتناء بالمصطلح الشرعي من جانب البذور، وجانب النشأة، ولا سيما في القرون الأولى، وكذا ضرورة الاعتناء بمبدأ التشاركية بين العلوم لا الانفراد بها؛ فالمصطلحات مُتداخِل بعضها في بعض، والعلوم الشرعية لا ينفصل بعضها عن بعض.

المراجع:

الأمدي، علي بن محمد (1424هـ). أبنكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط2، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

الأمدي، علي بن محمد (د.ت). إحكام الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دمشق - لبنان: المكتب الإسلامي.

الأزدي، محمد بن الحسن (1987). جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط1، بيروت: دار العلم للملايين.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (2001). تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الإستراباذي، محمد بن الحسن (1978). شرح الرضي على الكافية، ليبيا: جمعية يونس.

الأشعري، علي بن إسماعيل (1397هـ). الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار.

الأشعري، علي بن إسماعيل (1980). مقالات الإسلاميين، عني بتصحيحه: هلموت ريتز، ط3، ألمانيا: دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن.

ابن أمير الحاج، محمد (1983). التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (1997). المواقف في علم الكلام، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل.

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود (د.ت) العناية شرح الهداية، لبنان: دار الفكر.

الباقلاني، محمد بن الطيب (1987). تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد (1422هـ). كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، د.م: دار الكتاب الإسلامي.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر الأسفراييني (1977). الفرق بين الفرق، ط2، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

البلخي، عبد الله بن أحمد (2020). كتاب المقالات ومعه عيون المسائل، تحقيق: حسين خانصو وآخرون، ط2، إسطنبول: دار الفتح للدراسات والنشر.

- البهوتي، منصور بن يونس (2000). كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت: دار الكتب العلمية.
- بوينوكالن، محمد (2012). مقدمة تحقيق كتاب الأصل للشيباني، ط1، لبنان: دار ابن حزم.
- الجرجاني، علي بن محمد (1983). التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (1994). الفصول في الأصول، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية.
- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم (1406هـ). المنهل الروي، تحقيق: محي الدين عبد الرحمن رمضان، ط2، دمشق: دار الفكر.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي (1997). البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، لبنان: دار الكتب العلمية.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (1989). التلخيص الحبير، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (1379هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح وإشراف: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (1971). لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، ط2، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (1422هـ). نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الرياض: مطبعة سفير.
- ابن حزم، علي بن أحمد (د.ت). الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب (1403هـ). المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية.
- حوت، أساء (2018). مرتكزات التفريق بين التحريم والكراهة، دراسة أصولية فقهية، (رسالة ماجستير، جامعة ماردين).
- الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي (د.ت). شرح مختصر خليل للخرشي، بيروت: دار الفكر للطباعة.

الخطاف، حسن (2011). "خبر الخاصة والعامة عند الإمام الشافعي: دراسة مقارنة مع مناهج المُتكلِّمين والأصوليين والمحدثين"، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 122.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (2001). تاريخ بغداد، المحقق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (1421هـ). الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، ط2، السعودية: دار ابن الجوزي.

الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (1994). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية.

الخلف، محمد عبد العزيز (2020). "دعوى الخلل في منهج المحدثين في دراسة الأسانيد وإثبات الاتصال عرض ومناقشة"، مجلة أرتوكلو أكاديمي، المجلد 7، العدد 1.

الدَّبوسِّي، أبو زيد عبد الله بن عمر (2001). تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محي الدين الميس، لبنان: دار الكتب العلمية.

ابن دقيق العيد، محمد بن علي (د.ت). إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السُّنَّة المحمدية.

الديو، إبراهيم (2018). آراء الإمام النووي في مسائل العقيدة، دار المقتبس.

الذهبي، محمد بن أحمد (2003). تاريخ الإسلام وَوَفِيَاتِ المشاهير وَالْأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين (1997). المحصول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة.

الرجراجي، أبو عبد الله الحسين (1997). رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تحقيق: أحمد بن محمد السراح، وعبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.

الزبيدي، محمد بن محمد (د.ت). تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب (1995). الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية.

السرخسي. محمد بن أحمد (1995). أصول السرخسي، بيروت: دار المعرفة.

- السرخسي، محمد بن أحمد (1971). شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للإعلانات.
- السُّغْنَاقي، الحسين بن علي (2001). الكافي شرح البزدوي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، السعودية: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
- السمعاني، منصور بن محمد (1997). قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (1996). المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين (د.ت.). تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة.
- الشاشي، أحمد بن محمد (1402). أصول الشاشي، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الشافعي، محمد بن إدريس (1990). اختلاف الحديث، بيروت: دار المعرفة.
- الشيباني، محمد بن الحسن (1403هـ). الحجة على أهل المدينة، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، ط3، بيروت: عالم الكتب.
- الشيباني، محمد بن الحسن (د.ت.). موطأ مالك برواية محمد بن الحسن، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط2، بيروت: المكتبة العلمية، دار الغرب الإسلامي.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي (1985). اللمع في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (1970). طبقات الفقهاء، تهذيب: محمد بن مكرم ابن منظور، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الرائد العربي.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي (1964). غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (1408هـ). الأوائل، طنطا: دار البشير.
- العيني، محمود بن أحمد (2006). مغاني الأختيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (2004). *الاقتصاد في الاعتقاد*، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1993). *المستصفى*، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أحمد بن زكريا (1979). *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.م: دار الفكر.
الفرهاري، عبد العزيز (2012). *النبراس شرح شرح العقائد النسفية*، عناية: أوقان قدير يلمّاز، إسطنبول: دار ياسين.

القاضي عبد الجبار، أحمد الهمداني (1996). *شرح الأصول الخمسة*، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة.
القاضي عبد الجبار، أحمد الهمداني (1986). *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، تحقيق: فؤاد سيد، ط2، تونس-الجزائر: الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب.

القاضي عبد الجبار، أحمد الهمداني (د.ت). *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، تحقيق: محمود محمد الخضير، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري (1999). *تأويل مختلف الحديث*، ط2، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراف.

ابن قُطْلُوبغا، أبو الفداء زين الدين (1992)، *تاج التراجم*، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دمشق: دار القلم.

الكاساني، مسعود بن أحمد (1986). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن مَازَةَ البخاري، محمود بن أحمد بن عبد العزيز (2004). *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (1961). *المنية والأمل*، تحقيق: سوسنة ديقلد، بيروت: فرانز شتاينر فيسبادن.

References:

- Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, M. (1403 AH). *Al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh* (Kh. Al-Mīs, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
Abū al-Muzaffar al-Sam'ānī, M. (1997). *Qawāṭi' al-Adillah fī al-Uṣūl* (M. Al-Shāfi'ī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Abū 'Ubayd, A. (1964). *Gharīb al-Ḥadīth* (M. Al-Mu'īd Khān, Ed.). Hyderabad: Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah.
- Al-Āmidī, 'A. (1424). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn* (2nd ed.) (A. Al-Mahdī, Ed.). Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyyah.
- Al-Āmidī, 'A. *Ihkām al-Ahkām* ('A. 'Afīfī, Ed.). Damascus- Lebanon: al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Ash'arī, 'A. (1397 AH). *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* (F. Maḥmūd, Ed.). Cairo: Dār al-Anṣār.
- Al-Ash'arī, 'A. (1980). *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (3rd ed.) (H. Ritter, Ed.). Germany: Dār Frānz Shtāyz.
- Al-'Askarī, A. (1408 AH). *Al-Awā'il*. Tanta: Dār al-Bashīr.
- Al-'Aynī, M. (2006). *Maghānī al-Akhyār fī Sharḥ Asāmī Rijāl Ma'ānī al-Āthār* (M. Ismā'īl, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Azdī, M. (1987). *Jamharat al-Lughah* (R. B'albakī, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
- Al-Azharī, M. (2001). *Tahdhīb al-Lughah* (M. Mur'ib, Ed.). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi.
- Al-Bābartī, M. Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah. Lebanon: Dār al-Fikr.
- Al-Baghdādī, A. (1977). *Al-Farq bayna al-Firaq* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Al-Bahūtī, M. (2000). *Kashshāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Balkhī, 'A. (2020). *Kitāb al-Maqālāt wa ma'ahu 'Uyūn al-Masā'il* (2nd ed.) (Khānṣū, Hussayn, et al., Ed.). Istanbul: Dār al-Fath li al-Dirāsāt wa al-Nashr.
- Al-Bāqilānī, M. (1987). *Tamhīd al-Awā'il wa Talkhīṣ al-Dalā'il* ('I. Ḥaydar, Ed.). Lebanon: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Al-Bukhārī, 'A. (1422 AH) *Kashf al-Asrār Sharḥ Uṣūl Al-Bazdawī*. Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Al-Dabbūsī, A. *Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh* (Kh. Al-Mīs, Ed.). Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Dhahabī, M. (2003). *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām* (B. Ma'rūf, Ed.). Beirut: al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Dībū, I. (2018). *Ārā' al-Imām al-Nawawī fī Masā'il al-'Aqīdah*. Beirut: Dār al-Muqtabis.
- Al-Farhārī, 'A. (2012). *Al-Nibrās Sharḥ Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* (U. Yilmāz, Ed.). Istanbul: Dār Yāsīn.
- Al-Ghazālī, M. (2004). *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād* ('A. Al-Khalīlī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazālī, M. (1993). *Al-Mustashfā* (M. 'Abd al-Shāfī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ījī, 'A. (1997). *Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām* ('A. 'Amīrah, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.
- Al-Istrābādī, M. (1978). *Sharḥ al-Raḍīy 'alā al-Kāfiyyah* (Y. 'Umar, Ed.). Libya: Jāmi'at Qār Yūnis.
- Al-Jaṣṣāṣ, A. (1994). *Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* (2nd ed.). Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyyah.
- Al-Jurjānī, 'A. (1983). *Al-Ta'rīfāt* (edited by a group of scholars). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Juwaynī, 'A. (1997). *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Ş. 'Uwaidah, Ed.). Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Ka'bi, 'A. (2000). *Qubūl al-Akḥbār wa Ma'rifat al-Rijāl* (A. 'Abd al-Raḥīm, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Kāsānī, M. (1986). *Bad'ī' al-Ṣanā'ī fī Tartīb al-Sharā'ī* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Khalaf, M. (2020). Da'āwā al-Khalal fī Manhaj al-Muḥdathīn fī Dirāsāt al-Asānīd wa Ithbāt al-Ittiṣāl 'Arḍ wa Munāqashah. *Majallat Artuglū Akādīmī*, 7(1).
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. (2001). *Tārīkh Baghdād* (B. Ma'rūf, Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. (1421 AH). *Al-Faqīh wa al-Mutafaqiqh* (2nd ed.) ('A. Al-Gharrāzī, Ed.). Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī.
- Al-Khaṭīb al-Sharbīnī, M. (1994). *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Khaṭṭāf, H. (2011). Khabar al-Khāṣṣah wa al-'Āmmah 'ind al-Imām Al-Shāfi'ī "Dirāsah Muqāranah ma' Manāḥij al-Mutakalimīn wa al-Uṣūliyyīn wa al-Muḥdathīn". *Majallat al-Turāth al-'Arabī*, 122. Damascus.
- Al-Khurashī, M. *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl li al-Khurashī*. Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah.
- Al-Qāḍī, A. (1996). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (A. 'Uthmān, Ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.
- Al-Qāḍī, A. (1986). *Faḍl al-I'izāl wa Ṭabaqāt al-Mu'tazalah* (2nd ed. Includes 3 books) (F. Sayyid, Ed.). Tunisia: Al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr. Algeria: Al-Mu'assasah al-Waṭaniyyah li al-Kitāb.
- Al-Qāḍī, A. *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl* (M. Al-Khaḍīr et al., Ed.). Cairo: Al-Mu'assasah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Ta'līf wa al-Nashr.
- Al-Rajrājī, A. (1997). *Raf' al-Niqāb 'an Tanqīḥ al-Shihāb* (A. Al-Sarrāḥ & 'A. al-Jibrīn, Ed.). Saudi Arabia: Maktabat al-Rushd li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Rāzī, M. (1997). *Al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh* (Ṭ. Al-'Alwānī, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Sarkhasī, M. (1995). *Uṣūl al-Sarkhasī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Sarkhasī, M. (1971). *Sharḥ al-Siyar al-Kabīr*. Cairo: al-Sharikah al-Sharqiyyah li al-I'lānāt.
- Al-Shāfi'ī, M. (1990). *Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Shāshī, A. (1402) *Uṣūl al-Shāshī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Shībānī, M. (1403 AH). *Al-Ḥujjah 'alā Ahl al-Madīnah* (3rd ed.) (M. Al-Qādirī, Ed.). Beirut: 'Ālam al-Kutub.
- Al-Shībānī, M. *Muwaṭṭa' Mālik bi Riwāyat Muḥammad Bin al-Ḥasan* (2nd ed.) ('A. 'Abd al-Laṭīf, Ed.). Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Shīrāzī, I. (1970). *Ṭabaqāt al-Fuqahā'* (I. 'Abbās, Ed.). Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī.
- Al-Shīrāzī, I. (1985). *Al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Sighnāqī, A. (2001). *Al-Kāfi Sharḥ al-Buzdawī* (F. Qānīt, Ed.). Saudi Arabia: Maktabat al-Rushd li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Subkī, T. et al. (1995). *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Suyūṭī, 'A. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī* (N. Al-Fāryābī, Ed.). Riyadh: Dār Ṭaybah.
- Al-Zabīdī, M. *Tāj al-'Arūs* (edited by a group of editors). Kuwait: Dār al-Hidāyah.
- Al-Zamakhsarī, M. *Al-Fā'iḳ fī Gharīb al-Ḥadīth* ('A. Al-Bajāwī & M. Ibrāhīm, Ed.). Lebanon: Dār al-Ma'rifah.

- Büynükālin, M. (2012). *Muqaddimat Taḥqīq Kitāb al-‘Aṣl li al-Shaībānī*. Lebanon: Dār Ibn Ḥazm.
- Ḥūt, A. (2018). *Murtakazāt al-Tafrīq bayna al-Taḥrīm wa al-Karāhah, Dirāsah Uṣūliyyah Fiqhiyyah*. (Master’s Thesis, Mardin University).
- Ibn Amīr al-Ḥāj, M. (1983). *Al-Taqrīr wa al-Taḥbīr ‘alā Taḥrīr al-Kamāl Bin al-Humām* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Daqīq al-‘Īd, M. *Iḥkām al-Iḥkām Sharḥ ‘Umdat al-Aḥkām*. Cairo: Maṭba‘at al-Sunnah al-Muḥmadiyyah.
- Ibn Fāris, A. (1979). *Maqāyīs al-Lughah* (‘A. Hārūn, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, A. (1989). *Al-Talkhīs al-Ḥabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, A. (1379 AH). *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. ‘Abd al-Bāqī & M. Al-Khaṭīb, Ed.). Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, A. (1971). *Lisān al-Mīzān* (2nd ed.) (Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah, Ed.). Beirut: Mu‘assasat al-‘Alamī li al-Maṭbū‘āt.
- Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, A. (1422 AH). *Nuzhat al-Nazar fī Tawḍīḥ Nukhbat al-Fikar* (‘A. Al-Raḥīlī, Ed.). Riyadh: Maṭba‘at Safīr.
- Ibn Ḥazm, ‘A. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (A. Shākir, Ed.). Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Ibn Jamā‘ah, M. (1406 AH). *Al-Manhal al-Rawī* (2nd ed.) (M. Ramaḍān, Ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Ibn Māzah al-Bukhārī, M. (2004) *Al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu‘mānī* (‘A. Al-Jundī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn al-Murtaḍā, A. (1961). *Al-Munyah wa al-Amal* (S. Diwaldwilzer, Ed.). Beirut: Franz Steiner Wiesbaden.
- Ibn Qutaybah al-Dīnūrī, A. (1999). *Ta’wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth* (2nd ed.). Beirut: Al-Maktab al-Islāmī-Mu‘assasat al-Ishrāq.
- Ibn Qutlūbaghā, Z. (1992). *Tāj al-Tarājim* (M. Yūsif, Ed.). Damascus: Dār al-Qalam.
- Ibn Sīdah, ‘A. (1996). *Al-Mukhaṣṣaṣ* (Kh. Jaffāl, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Kaḥḥālah, ‘U. *Mu‘jam al-Mu‘allifīn*. Beirut: Maktabat al-Muthannā, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Textual Evidence (*al-Dalīl al-Naqlī*) from the Sunnah: A Hermeneutical and Theological Study of the Historicity of Formation and the Challenges in Standardization

Hasan Al-Khattaf

Abstract

The theological and hermeneutical evidence related to the Sunnah is derived from hadith reports that are deemed to be either *tawātur* (transmitted with cumulative authenticity and thus considered of certain attribution), *aḥād* (of singular transmission), or *mashhūr* (well-known, generally accepted, vastly circulated). However, the formation of these terms (*tawātur*, *aḥād*, and *mashhūr*) and their definitions pose challenges for scholars. This study reveals that these terms were formed in the middle of the second Hijri century by Wāṣil ibn ‘Aṭā’ (d. 131/748), founder of the Mu‘tazilah school, and Abū Ḥanīfah (d. 150/767), founder of the Ḥanafī school. The terms were meant to determine the intellectual boundaries and their evidence in the doctrinal aspect, as well as to decide what is included in the concept of following the example of the Prophet (peace and blessings be upon him), and its types in the mandated aspect as explained by the *uṣūlī* scholars (jurists qualified in Islamic legal theory and trained to formulate law from the hermeneutic principles of jurisprudence). The study contends that there was no agreement on the exact definition of these technical terms and that they overlap each other; thus, differentiating among them is more subjective than normative. The study also uncovers the existence of terms - during formation - that are different in nomenclature and the same in significance, such as *mashhūr* with *ma‘rūf* and *mustafīd*, and *aḥād* with *shādhah* (irregular hadith) occasionally. This study utilizes several approaches, most notably, the analytical and the critical.

Keywords: textual evidence, *al-dalīl al-naqlī*, *tawātur*, *aḥād*, *mashhūr*, Mu‘tazilah, *kalām*, theology, the Mutakallimūn, theologians, standardization.

أثر مقاصد الشريعة في بيان نصوصها

أحمد محمد سعيد السعدي*

الملخص

يتحدّث البحث عن وظيفة مقاصد الشريعة في عمليات البيان الأصولية من تفسير، وتأويل، وترجيح، وتخصيص، وتقييد. فللمقاصد، وهي تُبيّن النصوص الشرعية، وظيفتان: ضبط تفسير النَّصِّ؛ باستبعاد المعاني التي تُخالف المقاصد من جهة، وتثوير النَّصِّ؛ بإقرار معنى غير راجح لغةً لإرشاد المقاصد له، من جهة أُخرى.

وللمقاصد عامّة كانت أو خاصّة أثرٌ في بيان دلالات الألفاظ. فالنظر في المقصد الجزئي، ثم ربطه بالمقصد الخاصّ وصولاً إلى المقصد العامّ يعطي رؤيةً تجعل الفقيه لا يُخطئ المعنى إلا بقدر غياب تحديد المقاصد المُتعلّقة بالنَّصِّ عن ذهنه حال اجتهاده. وقد أظهر البحث أنّ بيان نصوص الشريعة يرتكز إلى أساسين مُتعاضدين؛ أولهما: مقتضى قواعد الدلالة، وثانيهما: مقاصد الشريعة.

وخلصَ البحثُ إلى أنّ كثيراً من المسائل المعاصرة المختلف فيها، وكذلك القديمة منها، يُمكن للاجتهاد المقاصدي أن يُقدّم فيها أحكاماً وترجيحاتٍ قائمةً على أساس علمي مُنضبط، وأن يُقدّم أيضاً حلولاً شرعيةً للتطوّرات العلمية التي تسارع اليوم بوتيرة أعلى من أيّ عصر مضى.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، البيان، التفسير، تثوير النَّصِّ، التأويل، قواعد الدلالة، النصوص الشرعية.

* دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة دمشق، أستاذ مشارك في الفقه الإسلامي وأصوله، عميد كلية الشريعة في أكاديمية باشاك شهير، إسطنبول. البريد الإلكتروني: ahmadsdi1@yahoo.com. تم تسلّم البحث بتاريخ 2019/12/17م، وقبِل للنشر بتاريخ 2021/6/20م.

السعدي، أحمد محمد سعيد (2022). أثر مقاصد الشريعة في بيان نصوصها، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 103،

DOI: 10.35632/citj.v28i103.6209 .198-157

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

مقدمة:

يُبيّن هذا البحث أنّ المقاصد ضابط من ضوابط الاجتهاد التفسيري، بدّل الظنّ الذي قد يتبادر إلى أذهان بعض الباحثين من أنّ المقاصد باب مفتوح للاجتهاد الموسّع غير المُنضبط. فالنص الحَمَل للأوجه تأتي السُنّة لِتَحُدَّ من فضاءاته الدلالية، وهو ما أصَّله الإمام الشافعي في رسالته. ثم يأتي المقصد ليزيده ضبطاً كما بيّنه الشاطبي في "الموافقات"، هذا من جانبٍ. ومن جانبٍ آخر، فإنّ للمقاصد دوراً في استنطاق ألفاظ القرآن الكريم، وإثارة معانٍ قد تكون غائبة عن الذهن بغياها؛ أي إنّ المقاصد تُرشد إلى معنى تشويراً للفظ، ومن جهة الضبط تستبعد معنى لا يأتي على المقاصد بالإبطال.

وتأتي أهمية هذا البحث من جمعه بين قواعد الأصول وقواعد المقاصد، وبيانه أثر الثانية في الأولى، على نحو يُبرز دور المقاصد في إنتاج الحكم الشرعي، إلى جانب قواعد الدلالة اللغوية، وهو أمر مهم جداً، لا سيّما أنّ الباحث يقترح رؤيةً لضبط الاجتهاد المقاصدي بما يُظهر أداة هذا الاجتهاد، وكيف تعمل في الاستنباط الشرعي، ولعلّ في ذلك إضافةً تستفيد من تأصيل علماء المقاصد في استثمارها الحقيقي المُنضبط في عملية الاستنباط الشرعي.

وتتلخّص إشكالية البحث في السؤال الآتي: هل تكون المقاصد دليلاً مُوضّحاً لمراد الشارع من

النصّ؟

ويتفرّع من هذا السؤال أسئلة البحث، مثل: هل تكون المقاصد مُخصّصة لعامّ؟ هل تكون مُقيّدة

لمطلّق؟ هل تكون تأويلاً لظاهر؟ هل تكون رافعةً لإجمالٍ؟

وبعبارةٍ أخرى، فإنّ البحث سيتناول أثر المقاصد في بيان النصوص الشرعية؛ تفسيراً، وتأويلاً،

وترجيحاً، وتخصيصاً، وتقييداً.

ويهدف البحث إلى بيان أثر المقاصد في الاستنباط من النصوص، وهو بذلك يهدف إلى ما يأتي:

1. بيان أثر المقاصد في ترجيح بعض المعاني المُحتملة للنصوص على سواها.
2. بيان أثر المقاصد في فهم النصوص الواضحة الدلالة.
3. بيان أثر المقاصد في إزالة إجمال النصوص المجملة.

وتمثلت حدود البحث في أنه تحدّث عن المقاصد وعلاقتها بالبيان، لكنّه ركّز بصورة أساسية على المقاصد العامّة، ولم يتعرّض قطُّ لما اصطُح على تسميته "المقاصد العالية"، في حين أشار إلى المقاصد الخاصة بوصفها قنطرةً للوصول إلى المقاصد العامة، ورأى أنّ المقاصد الجزئية تُحدّد المقصد الخاصّ الذي سيُرشد للمقصد العامّ عند توظيف المقاصد في البيان. أمّا هيكل البحث فلم يُلحظ تقسيم الحنفية للدلالات، بل انطلق من تقسيم الجمهور لها، إضافةً إلى ذكره نماذج لأكثر عمليات البيان الأصولية شهرةً، وهي: التفسير، والتأويل، والترجيح، والتخصيص، والتقييد.

واعتمد البحث المنهج التحليلي، إضافةً إلى المنهج المقارن. ولمّا كان البحث في المقاصد، فمِمّا لا شكّ فيه أنّ الاستقراء كان أداة منهجية حاضرة في البحث.

الدراسات السابقة وما يضيفه البحث:

ينتمي هذا البحث إلى ما يُسمّى الاجتهاد المقاصدي. وعلى الرغم من اختلاف الباحثين في تحديد مضمون هذا المصطلح، فإنّ كثيرين يجعلون الاجتهاد المقاصدي في مقابل الاجتهاد الاستنباطي، أو الاجتهاد في النَّصِّ ومن النَّصِّ، فيبدو الاجتهاد المقاصدي قسيماً للاجتهاد الاستنباطي القائم -في غالبه- على مباحث الدلالات والبيان الأصولية. غير أنّ عدداً من الباحثين المعاصرين رأوا أنّ الاجتهاد المقاصدي، أو توظيف المقاصد في الاجتهاد الشرعي، ليس قسيماً مُقابلاً لمباحث الدلالات، وإنّما قد تكون المقاصد أداة من أدوات البيان الأصولية، فُتساهم في تجلية المراد من النَّصِّ عن طريق توظيف المقاصد في عددٍ من عمليات البيان، مثل: التخصيص، والتقييد، والترجيح، والتأويل. وفي ما يأتي أمثلة على الدراسات التي كُتبت في توظيف المقاصد في عمليات البيان الأصولية، ثم بيان ما امتاز به هذا البحث إضافةً أو إكمالاً للجهود المُباركة التي بُدلت في هذا المجال:

• كتاب "مشاهد من المقاصد"، تأليف عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه: صدرت الطبعة الخامسة من هذا الكتاب عن دار مسار للطباعة والنشر في دبي عام 2018م. يتألف الكتاب من ستة مشاهد -بحسب تصنيف الشيخ بن بيّه- تناول سادسها موضوع الاستنجاد بالمقاصد واستشارها، وتضمّن ما سَمّاه المُؤلّف "مناحي المقاصد ومداركها"، وعدّ فيها أكثر من ثلاثين منحنى، يتعلّق بعضها بهذا البحث، مثل: التخصيص بالمقاصد، وتبيين المجمل، وتأويل الظاهر، ومفهوم المخالفة، وتقييد المُطلَق، والترجيح بين الأدلة عند التعارض. وقد علّق المُؤلّف على كل منحنى من هذه المناحي بيان موجز، مع مثال يغلب أنّه من الأمثلة القديمة، وإن عرّج أحياناً على بعض المسائل المعاصرة. غير أنّه لم يبيّن آليّة أو ضوابط لهذه العمليات الأصولية بالاستفادة من المقاصد، وإنّما ذكر ذلك سرداً، تاركاً للباحثين دراسة ذلك دراسةً تفصيليّةً.

• مقال "أثر المقاصد في الاجتهاد الشرعي"، إعداد الدكتور عبد الله الزبير عبد الرحمن: نُشر هذا المقال في مجلة "جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية"، العدد 9، سنة 2004م، وقد قُسم إلى مطلبين، تناول ثانيهما ما سَمّاه الباحث "مسالك الاجتهاد المقاصدي"، وعدّ من هذه المسالك تسعةً، تعلّق بعضها ببحثنا (تحقيق الأقرب إلى المقصود)، وإن كان على خلاف الظاهر، وهو أشبه ما يكون بتأويل الظاهر بالمقصد، والترجيح بالمقاصد، علماً بأنّ أمثلة المقال كلها قديمة. ومن المُلاحظ أنّ الباحث لم يقترح آليّة أو ضوابط للاستفادة من المقاصد في عمليات البيان الأصولية، ولعلّ سبب ذلك أنّه أراد التنبيه على مفهوم الاجتهاد المقاصدي، وسرد أهم صورته المقترحة فقط.

• مقال "تأثير تعليل النَّصّ على دلالاته عند الأصوليين"، إعداد العبد خليل أبو عيد وأيمن علي عبد الرؤوف: نُشر هذا المقال في مجلة "دراسات: علوم الشريعة والقانون"، 32/1، سنة 2005م. والمقال وإن اعتنى بالمقاصد الجزئية المُعبّر عنها بالعلل، إلّا أنّه يُمكن أن يُستفاد جداً من خطوات الدراسة في علاقة التعليل بالدلالة، في بحثٍ عن علاقة التقصيد بالدلالة، ولا شكّ في أنّ التعليل من التقصيد. ومن المُلاحظ أنّ الباحثين قد تحدّثا عن عدّة مجالات تشترك مع ما يتحدّث عنه هذا

البحث، مثل: أثر التعليل في تقوية المعنى الظاهر، وفي تأويله، وفي تبين المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق.

وقد أفدت من هذه الدراسات الثلاث في وضع تصور لخطّة البحث، ورأيت أن المقاصد يمكن أن تستثمر في عمليات البيان الأصولية المذكورة، بيد أنّها بحاجة إلى أمرين مهمين؛ الأوّل: محاولة تقديم آلية منضبطة لعمل المقاصد في بيان النصوص وفق المجالات المذكورة؛ من: تأويل، وتبيين، وتخصيص، وتقييد...، والثاني: إضافة أمثلة معاصرة إلى جانب الأمثلة القديمة، مع شرح مفصّل لكل مثال يوضّح تلك الآلية المقترحة.

أولاً: تعريف المقاصد، وأهم تقسيماتها

المقاصد لغةً: جمع مقصد، وهو مصدر ميمي من قَصَدَ، ويكون على مفعّل، للزمان والمكان والمصدر. فالمقصد (بفتح الصاد وكسرها) يأتي بمعنى القصد، وهو في كلام العرب: الاعتزام، والتوجّه، والنهوض نحو الشيء. قال ابن جنّي: "أصل "ق ص د" ومواقعها في كلام العرب الاعتزام، والتوجّه، والنهوض، والنهوض نحو الشيء، على اعتدالٍ كان ذلك أو جورٍ، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يُخصّص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنّك تقصد الجور تارةً كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجّه شامل لهما جميعاً" (ابن منظور، د.ت، ج3، ص355).

أما اصطلاحاً، فقد فرّق محمد الطاهر بن عاشور بين نوعي المقاصد في التعريف، فعرّف المقاصد العامة بأنّها "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها" (ابن عاشور، 2004، أ، ص165)، وقد جعل في مقابلها المقاصد الخاصّة.

ولا شكَّ أنَّ في هذا التعريف تطويلاً لا حاجة إليه، والأصل أن تُعرَّف المقاصد عامَّةً، ثم تُقسَّم. أمَّا علَّال الفاسي فعَرَّف المقاصد بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه" (الفاسي، 1993، ص7)، وقد جمع بهذا التعريف بين المقاصد العامة والمقاصد الجزئية، بيد أن إفراده للغاية فيه نظر؛ فلو استبدل بالغاية الغايات لكان أولى.

مَّا تقدَّم يُمكن تعريف المقاصد بأنَّها "الغايات التي استهدفها الشرع في جميع أحكامه أو بعضها". وهذا التعريف يلفت النظر إلى نوعين أساسيين للمقاصد، هما: المقاصد العامَّة؛ أي الغايات الكبرى التي راعتها الشريعة في عموم أحكامها، والمقاصد الخاصَّة المُتعلِّقة بباب من أبواب التشريع، ويتفرَّع منها المقاصد الجزئية المرتبطة بأحد الأحكام الشرعية (الريسوني، 1995، ص7-8).

وثُمَّ تقسيمات عدَّة للمقاصد باعتبارات مختلفة، إلى جانب تقسيمها الرئيس إلى عامَّة، وخاصَّة، وجزئية؛ والتقسيم المشهور بحسب رتب المصالح التي جاءت المقاصد لتلبيتها؛ إذ قُسمت إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. غير أنَّه من المهم الإشارة إلى تقسيم أو تصنيف جديد للمقاصد العامة يساعد في هذا البحث، وهو تصنيف يعتمد مجالات الوجود أساساً لتقسيم هذه المقاصد؛ فالوجود الذاتي هو للخالق، والمقصد المُتعلِّق به الدين الحق، والوجود التبعي للخلق، والمقصد المُتعلِّق به الرحمة العامة، ويتفرَّع منه خصوص البشرية، وتتعلَّق بها الهداية، ثم المسلمون، ويقصد الشرع منهم وحدتهم في دولة راشدة. فإذا انتقلنا إلى خصوص الإنسان وجدنا الشرع يقصد فلاحه عبر صلاحه وإصلاحه، وصولاً إلى الأشياء؛ إذ يقصد الشرع إلى تنمية المال. والمقاصد العامة (أو الكلية) وفق هذا التصنيف هي: الدين الحق، والرحمة، ومنها تتفرَّع رعاية المصالح ودرء المفاسد، والهداية، ووحدة الأمة، وإقامة الدولة العادلة أو الراشدة، وصلاح الإنسان عن طريق تركية النفس، وترشيد العقل، وتطبيب النسل، وحفظ المال (مير علي، 2009، ج1، ص24-21، ص213-214).

إنَّ هذا التقسيم يعرض صورة أوضح لفهم المقاصد العامة، وهو لا يُعارض تقسيمها المشهور في الضروريات الخمس، بل يعضدها، ويؤكِّدها، لكنَّه يُبرزها على نحوٍ يرتبط بفلسفة الدين القائم على وجود الخالق ووظيفة المخلوق. وإن كان لقائل أن يقول: إنَّ إقامة الدولة وسيلة لتحقيق العدل،

فإنَّ المقصد هو العدل، وإنَّ إقامة الدولة من وسائله. وبذا تكون الوحدة مقصداً كلياً على صعيد الأمة، والعدل فرع الرحمة على مستوى الخلق، وما إقامة الدولة إلا وسيلة من وسائل تحقيق مقاصد الشرع، وإبراز إرادة الحق في الخلق.

ثانياً: أثر المقاصد في حمل اللفظ على أحد معانيه

قسّم الجمهور الدلالات -باعتبار درجة الوضوح- إلى نصّ، وظاهر، ومجمل (ابن قدامة، 1985، ج1، ص506). فالنصّ ما دلّ على المقصود دلالة قاطعة، أو ما أفاد معنى لا يحتمل غيره. وقد تقدّم أن تعارض المقاصد مع النصوص لا يتصوّر إلا في الحدّ من شمولها؛ لذا سنؤجّل الحديث عنها إلى حين الكلام في التخصيص والتقييد.

والظاهر ما كانت دلالاته على المقصود دلالة غالبية، أو ما دلّ على عدّة أمور هو في أحدها أظهر. ولا تُترك هذه الدلالة إلا لدليل، فيُسمّى عندئذٍ المؤول. وهنا تدخل المقاصد في التأويل، ولا يبعد أن يكون لها أثر في تحديد الدلالة الظاهرة.

وأما المجمل فهو ما دلّ على عدّة معانٍ بالتساوي، ولا يصر إلى أحدها إلا بدليل، فيُسمّى عندئذٍ المبيّن. ومن صور الإجمال الاشتراك، وهنا تدخل المقاصد في بيان المجمل كما دخلت في تأويل الظاهر؛ لذا سنضرب مثلاً على أثر المقاصد في فهم الظاهر، ثم ننتقل إلى الحديث عن أثرها في بيان المجمل بذكر مثال شائع من أمثلة المشترك.

1. أثر المقاصد في فهم الظاهر أو تأويله:

عرّف الغزالي -رحمه الله- الظاهر بقوله: "اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع" (الغزالي، 2017، ج2، ص685). وظاهر التعريف هذا لا يُحتم أن تكون غلبة الظن بسبب لغوي أو سياقي، وهو بهذا المفهوم يختلف عن الظاهر عند الحنفية؛ فالسرخسي عرّف الظاهر بأنه "ما يُعرّف المراد منه بالسماع نفسه من غير تأمّل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام؛ لظهوره موضوعاً في ما

هو المراد" (السرخسي، 1993، ج1، ص163-164). فقوله: "بنفس السماع"؛ أي من غير توقُّفٍ على أمر خارجي. ونحن نميل إلى تعريف الجمهور الذي يهتمل أن يكون سبب الظهور عقلياً، وهو ما يتضح من تقسيم الكلوداني للظاهر؛ إذ عرّف الظاهر بأنه ما احتمل أمرين، هو في أحدهما أظهر من الآخر. ثم قسّمه إلى قسمين: ظاهر بالوضع، وظاهر بالدليل. "أمّا الظاهر بالوضع فهو على ضربين: وضع بالشرع، ووضع باللغة. فأما الظاهر بوضع الشرع فهو مثل الصلاة والصيام؛ فإنّ الصيام هو إمساك مخصوص في زمان مخصوص، وكذلك الصلاة. وأمّا وضع اللغة فهو يُمثّل مثل الأمر يهتمل الإيجاب، ويهتمل الندب والاستحباب، إلّا أنّه في الإيجاب أظهر، ومثل النهي يهتمل التحريم، ويهتمل الكراهة، إلّا أنّه في التحريم أظهر. وحكم هذا أن يجب المصير إليه، ولا يجوز العدول عنه إلّا بدليل.

وأمّا الظاهر بالدليل فمثل قوله تعالى: ﴿وَأُولَادَاتٌ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233]، ومثل قوله عزّ اسمه: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79]؛ فإنّ هذا ظاهره ظاهر الخبر، غير أنّا حملناه على الأمر بدليل أنّا لو حملناه على ظاهره لأدّى أن يكون خبر الله خلاف مُخْبِرِهِ؛ لأنّنا نجد الوالدات يرضعن أولادهن أكثر من حولين وأقل من حولين، ونرى المصحف يمسه الطاهر وغير الطاهر، فحملنا قوله: ﴿وَأُولَادَاتٌ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾؛ أي يجب على الوالدة أن تُرضع الولد. وحملنا قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾؛ أي لا يجوز أن يمسه إلّا المطهرون" (الكلوداني، 1985، ج1، ص7-8).

وهذا القسم الذي أشار إليه الكلوداني دالٌّ على أن ظهور الظاهر قد يكون ناجماً عن دليل، وتمثيله بظهور الإنشاء على الخبر خلافاً لمقتضى أصل الوضع اللغوي؛ لاستحالة أن يكون خبراً، بسبب استحالة مخالفة خبر الله لمُخْبِرِهِ؛ ذلك أنّ صدق الخبر الإلهي قطعي، وهو يجعلنا نحكم بظهور معنى خلافاً لمقتضى أصل الوضع اللغوي إذا خالف المقتضى قطعية المقاصد. ومن ثمّ، يُمكن للمقاصد أن تكون مصدراً من مصادر ظهور النّصّ، ويصبح حمل الظاهر وفق مقتضى الوضع اللغوي هو المعنى البعيد، كما لو خالف الوضع اللغوي الوضع الشرعي أو الوضع العرفي حال ظهورهما.

غير أنّ الأهم في أثر المقاصد في اللفظ الظاهر هو في تأويله عند تعارض معناه الظاهري معها، والتأويل "احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر" (الغزالي، 2017، ج2، ص286). ومما يؤصّل لهذا الأثر؛ أي تأويل الظاهر بسبب المقصد، حديث استغفاره ﷺ لرأس المنافقين حين قال: "إنما خيرني الله، فقال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، وسأزيده على السبعين" (البخاري، 1993، 4393؛ مسلم، 1996، 2774). فقول الله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: 80] يفيد في الظاهر أنّ الاستغفار -في هذه الحالة- لا فائدة منه، وأنّ التخيير ليس على بابه، بل هو بمعنى قول الشاعر كثير عزة:

أسئني بنا أو أحسني لا ملومة
لدينا ولا مقلية إن تقلت

بيد أنّ الآية محتملة التخيير، وقد قدّمه ﷺ على الظاهر؛ لأنّ مقصد الشريعة على صعيد الخلق هو الرحمة، فحمله ﷺ على مقتضاها؛ تقديماً لمقصد الرحمة على ظاهر النص؛ أي إنّ أول النص بناءً على مقصد الشرع.

صحيح أنّ الله ﷻ بيّن بعدها حرمة الاستغفار نصاً غير قابل للتأويل، غير أنّ ذلك يثبت قبول الظاهر للتأويل بالمقصد، وله جانب آخر يتعلّق بالبحث، وهو إعمال مفهوم المخالفة، ممّا استحدث عنه لاحقاً (السعدي، 2017، ص272).

ومن تطبيقات هذا الأثر، تفسير لفظة "أني" في قوله تعالى: ﴿يَسْأُوكُمْ حَرَتٌ لَّكُم فَاْتُوا حَرَكَكُمْ أَنِّي سَشْتُكُمْ﴾ [البقرة: 223]؛ إذ إنّ لهذه اللفظة عدّة معانٍ، فهي تُستعمل للزمان والمكان والحال (بمعنى متى، ومن أين، وكيف) (أبو حيان، 1993، ج2، ص170-171). غير أنّها أظهر في المكان كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَمْرُؤُا أَنَّى لَكَ هَذَا﴾ [آل عمران: 37]؛ أي من أين؟ والإتيان أول ما يتبادر في مُتعلّقه، وهو المكان، غير أنّ هذا الظاهر يتعارض مع مقصد موافقة الفطرة، وهو المظهر الأول لمرعاة المقصد الشرعي على صعيد الإنسان من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج2، ص62) ويتعارض مع درء

المفسدة، وهو المظهر الثاني لمراعاة المقصد الشرعي على صعيد الخلق من جانب العدم (مير علي، 2009، ج2، ص471). وهذا ما أوضحه الألويسي في ردّه على المستدلين بالآية الكريمة على جواز إتيان النساء في أدبارهن؛ إذ قال: "لا سيّما وقد تقدّم قبل وجوب الاعتزال في المحيض، وعُلم بأنّه أذى مُستقدّر تنفر الطباع السليمة عنه، وهو يقتضي وجوب الاعتزال عن الإتيان في الأدبار؛ لاشتراك العلة، ... لظهور الاستقذار والنفرة ممّا في المحاش" (الألويسي، 2014، ج1، ص518).

وهذا المثال دالٌّ على وظيفة المقاصد في ضبط التفسير؛ فكلّ معنى ترفضه المقاصد يجب استبعاده، وإن أجازته اللغة، وهو وظيفة للمقاصد ليست أقلّ أهمية من وظيفتها في تثوير المعاني، وإن كان جانب التثوير مهماً أيضاً. ومن أمثله عند المُتقدِّمين موقف ابن العربي من لفظة "يستحلّون" في حديث البخاري المُعلّق: "ليكونن من أمّتي أقوام يستحلّون الحر والحرير والخمر والمعازف، ولينزلن أقوام إلى جنب علم يروح عليهم بسارحة لهم يأتهم (يعني الفقير) لحاجة، فيقولون ارجع إلينا غداً، فيبيّتهم الله، ويضع العلم، ويمسح آخرين قرده وخنازير إلى يوم القيامة" (العسقلاني، 2005، ج10، ص53).

قال ابن العربي كما نقله ابن حجر: "يُتمل أن يكون المعنى: يعتقدون ذلك حلالاً، ويُتمل أن يكون مجازاً على الاسترسال؛ أي يسترسلون في شربها كالاسترسال في الحلال، وقد سمعنا ورأينا مَنْ يفعل ذلك". ولا شكّ في أنّ المعنى الأوّل هو الظاهر، والحمل على المجاز تأويل. وقد مال ابن العربي إلى التأويل هنا لما يراه من أنّ تحريم المعازف يُخالِف مقتضى مقاصد الشريعة العامّة؛ إذ قال: "وإن اتصل نقر طنبور به فلا يُؤثّر أيضاً في تحريمه؛ فإنّها كلها آلات تتعلّق بها قلوب الضعفاء، وللنفس عليها استراحة، وطرح لثقل الجدد الذي لا تحتمله كل نفس، ولا يتعلّق به قلب، فإنّ تعلّقت به نفس فقد سمح الشرع لها فيه" (العسقلاني، 2005، ج10، ص57).

ومن أشهر أمثلة تأويل الظاهر بسبب المقصد قولُ الحنفية بأداء القيمة في الزكاة، وهو تأويل لمقصد جزئي، والمقصد الجزئي أضعف أثراً من المقاصد العامّة؛ لذا لا بُدّ للمجتهد عند تأويل الظاهر من الانتباه إلى المقاصد العامّة، وتقديمها على المقصد الخاصّ عند التعارض. ومن ثمّ، فقد اشتدّ

إنكارٌ كثيرٍ من الأصوليين على عالم الأندلس يحيى بن يحيى الليثي (تلميذ الإمام مالك) حين أفتى أحد خلفاء بني أمية في الأندلس، وقد وطئ زوجته في نهار رمضان، بصيام شهرين متتابعين؛ مُعلِّلاً ذلك بسهولة إعتاق الرقاب عليه، وقد أغلظ الإمام الغزالي الإنكار عليه حتى قال: "هذا عندنا خروج عن الشرع بالكُلية، وانسلال عن ربة الدين، وهو متداعٍ إلى هدم قواعد الشرع" (الغزالي، 1971، ص 219).

ولو نظرنا في النَّص الذي اجتهد فيه الليثي لوجدناه ظاهراً في الدلالة على الترتيب في الكفارة؛ فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه، قال: "بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ جاء رجل فقال: يا رسول الله، هلكتُ، قال: ما لك؟ قال: وقعتُ على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، فقال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا... (البخاري، 1993، 1834؛ مسلم، 1996، 1111). إذ واضحٌ من الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قدَّم الإعتاق على صيام شهرين، والقول بتقديم صيام الشهرين مع إمكانية الإعتاق خلاف الظاهر من النَّص. والذي دفع الليثي إلى تأويل هذا الظاهر، من الترتيب إلى التخيير، ثم حمل الخليفة على إحدى خصال التخيير؛ نظراً في المقصد الخاص باب الكفارات؛ إذ مقصود الشارع من الكفارات الزجر والردع، غير أن إعتاق الرقاب في سلم المقاصد مُقدَّم على زجر الخليفة؛ ذلك أن إعتاق العبيد داخلٌ في مقصد الحرية، وهو فرعٌ موافقة الفطرة، وأهمُّ مظاهر مراعاة المقصد الشرعي على صعيد الإنسان من جانب الوجود كما تقدَّمت الإشارة إليه.

2. أثر المقاصد في حمل المشترك على أحد معانيه:

عرَّف الأصوليون المشترك بأنه "اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضِعاً أولاً من حيث هما كذلك" (الرازي، 1997، ج 1، ص 261). وظاهرٌ من التعريف أن تحديد المشترك مصدره استعمال العرب؛ أي إنه من مباحث اللغة، ولا أثر فيه لعوامل خارجية، من حيث أصل وجوده، غير أن تحديد المعنى المراد منه يعتمد قواعد الترجيح، ومنها -بطبيعة الحال- مقاصد الشريعة التي يُمكن أن تُرشد إلى المعنى المقصود من المشترك في نصٍّ مُعيَّن.

والمشترك نوعٌ من المجمل؛ لذا يحسن التمثيل به عليه. قال القرافي في ذلك: "والمجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعداً؛ أمّا بسبب الوضع، وهو المشترك، أو من جهة العقل، كالمُتواطئ بالنسبة إلى جزئياته، فكلُّ مشترك مجمل، وليس كلُّ مجمل مشتركاً" (القرافي، 1994، ج1، ص103).

أ. كيف تُساهم المقاصد في ترجيح أحد معنيي "القرء"؟

من أشهر أمثلة المشترك في اللغة عند الأصوليين لفظة "القرء"، والخلاف في بيان معناها معروف، وقد شرح ذلك ابن رشد في "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" بتفصيل جيّد (ابن رشد، 1995، ص466-468). وليس المراد هنا التعرُّض لتفصيل ذلك؛ فالمثال قديم معروف، ولكنَّ الظنَّ أنَّ هذا المثال -على الرغم من اشتهاره- لا يجوز تجاوزه عند الحديث عن أثر المقاصد في بيان المجمل؛ لأنَّ الإجمال هنا مُستحكِم. والذي نراه أنَّ المُرجَّح هنا ليس المقصد الجزئي؛ لأنَّ الفريقين استطاعا الترجيح به، كلُّ باعتبار، وإنَّما هو المقاصد العامَّة التي ينبغي النظر في إمكان الترجيح بها انتقلاً من المقصد الجزئي إلى الخاصِّ إلى العامِّ؛ فبراءة الرَّحِم مقصد جزئي. ولكن، لو نظرنا في مقصد جزئي آخر لموضوع مُتَّصِل بهذا الباب اتِّصالاً وثيقاً، وهو موضوع طلاق السُّنَّة، لوجدنا أنَّ رسول الله ﷺ قد بيَّن ارتباط العِدَّة به ارتباطاً وثيقاً؛ فحتى يكون الطلاق سُنِّيًّا، لا بُدَّ أن تبدأ العِدَّة في أثناء الطُّهر، لماذا؟

قال ابن قدامة في ذلك: "الحِيضَةُ التي تُطلَّقُ فيها لا تُحسَبُ من عِدَّتِها بغير خلاف بين أهل العلم؛ لأنَّ الله تعالى أمر بثلاثة قروء، فتناول ثلاثة كاملة، والتي طُلِّقَ فيها لم يبقَ منها ما تتم به مع اثنتين ثلاثة كاملة، فلا يُعتدُّ بها. ولأنَّ الطلاق إنَّما حُرِّم في الحيض؛ لِمَا فيه من تطويل العِدَّة عليها، فلو احتسبت بتلك الحِيضَةُ قرءاً كان أقصر لعِدَّتِها، وأنفع لها، فلم يكن مُحَرِّماً" (ابن قدامة، 1985، ج8، ص83). وهذا الذي قاله ابن قدامة هو مقصد جزئي يشير إلى مقصد خاصٍّ من مقاصد الشرع في باب النكاح، وقد ورد ذكره في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَّتَى مِنكُمُ وَالصَّالِحِينَ مِن عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْطِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَسِعُ عِلْمُهُ ۝﴾ [النور: 32]، وهو تيسير الزواج، وتيسيره يكون بتقصير مدَّة العِدَّة بلا شك، غير أنَّ حفظ النسل مقصد عام مُقدَّم على هذا المقصد الخاص.

ومن هنا شُرعت العِدَّة، والاحتياط فيها، ولكنَّ الاحتياط لا يُؤثِّر فيه ألبتة انتظار نهاية الحيضة؛ لأنَّ مجرد حدوث الحيض هو المشير إلى عدم اختلاط الأنساب، والانتظار حتى وقت الطُّهر لا معنى له، إنَّ كُنَّا سنراعي المعنى الذي أشار إليه ابن رشد، وإنَّ اختلف أثره بين رأيه وظاهر ما تقدَّم. فلو انتقلنا من المقصد الخاصِّ هذا (تيسير الزواج) إلى مقصد عامٍّ (درء المفسد ونفي الضرر) هو من أهم مظاهر رعاية مقصد الرحمة من جانب العدم، لوجدنا أنَّ في تقصير العِدَّة على المرأة درءاً للضرر بقائها حبيسة المنزل، وممنوعة من الزواج، من غير تحقيق هدف مُعتبر، ومقصد مُتناغم مع مقاصد الشرع الخاصَّة بهذا الباب، وهو ما يُرجِّح القول بأنَّ المقصود بالقُرء هو الطُّهر، لا سيَّما أنَّ الطلاق صادر بالإرادة المنفردة من الزوج، وهو الذي اختار إيقاف استمرار الحياة الزوجية، وأُعطي فرصة لتراجعها، فإنَّ طالَت كانت على حساب المرأة التي من حقها أن تعيش حياة مستقرة غير قَلقة.

ب. توسيع أثر المقاصد في رفع الإجمال:

- الاختلاف في معنى الكالئ، وأثره في المعاملات الاقتصادية المعاصرة:

المثال المُتقدِّم مثال على وظيفة المقاصد في رفع إجمال اللفظ المشترك، وهو مثال مشهور، حاولنا ربطه بسياق البحث على نحوٍ يُثبت أهمية توظيف المقاصد في رفع الإجمال. ولكنَّ، يجب إعادة التذكير بأنَّه ليس كلُّ مجملٍ مشتركاً، ولا نريد تفصيل الحديث في أسباب الإجمال؛ فذلك يخرج بنا عن موضوعنا إلى تشعبات لا يحتملها هذا المقال، غير أنَّنا نود التمثيل بمثالٍ لا يُشتهر الحديث عنه في هذا الباب، ونرى أنَّه يُمثِّل جانباً مهماً من الإجمال، ويوضِّح أثر المقاصد في رفعه على نحوٍ يُساهم في إبرازه مرتبطاً بواقعنا، وهذا المثال هو نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ (البيهقي، 2003، 10536). والكالئ في اللغة النسبية، وقد فسَّره الجمهور ببيع الدَّين بالدَّين، (حماد، 1986، ص10). ولكنَّ ابن تيمية قال: "ولفظ النهي عن بيع الدَّين بالدَّين لم يُرو عن النبي ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف، وإنَّما في حديث منقطع أنَّه نهى عن بيع الكالئ بالكالئ؛ أي المؤخَّر بالمؤخَّر. وأمَّا بيع الدَّين بالدَّين، فقال أحمد: لم يصحَّ فيه حديث، ولكنَّ هو إجماع، وذلك مثل أن يُسلف إليه شيئاً مؤجَّلاً في شيء مؤجَّل، فهذا الذي لا يجوز بالإجماع" (ابن تيمية، 1368هـ، ص235).

وسواءً قلنا إنَّ الحديث على ضعفه حُجَّةٌ لتلقِّي العلماء له بالقبول، أو قلنا إنَّ الحُجَّةَ في الإجماع، فإنَّ "بيع الدَّين بالدَّين لفظ مجمل يصدق على معانٍ مُتعدِّدة، ولم يُتَّفَقْ على معنى من هذه المعاني أنَّه هو المقصود" (اللاحم، 2012، ج1، ص143)؛ إذ يوجد خلاف واسع بين العلماء في ما يصدق عليه هذا النهي من الصور، وقد توسَّع ابن القَيِّم في القول بجواز بعض صورته، في حين ضيَّق الجمهور (حماد، 1986، ص12). والذي يتَّجه في مثل هذا الموقف الترجيح بالمقاصد انطلاقاً من المقصد الجزئي وصولاً إلى المقصد العام.

ومن الملاحظ أنَّ النهي عن بيع الدَّين بالدَّين في غالب صورته، إنَّما حُرِّم لاحتمال إفضائه إلى ربا النسئته،¹ فإذا تجاوزنا، في آية صورة، هذا الاحتمال مع تحقيق مقاصد المال -المقاصد الخاصة- وصولاً إلى التيسير ورفع الحرج والمحافظة على التنمية وحركة الاقتصاد، فإنَّه ينبغي القول بجوازها، وسنضرب مثلاً على حل مشكلة من مشكلات عمل البنوك الإسلامية اليوم عن طريق رعاية المقاصد مع القول بتحريم كل ما يُمكن إفضاؤه إلى أحد نوعي الربا.

تعاني كثيرٌ من المصارف الإسلامية مشكلةً عدم التزام العملاء بوفاء ديونهم عند حلول آجالها، وقد أفتى بعض المعاصرين بجواز إحدى صور بيع الدَّين بالدَّين التي ذهب ابن القَيِّم إلى القول بجوازها، مُقترحاً تطبيق الفتوى لحل هذه المشكلة. ونحن نقول: إنَّ استطعنا نُجَبُّ أيَّ احتمال للإفضاء إلى أحد نوعي الربا (المقصد الجزئي من تحريم بيع الدَّين بالدَّين)، وراعينا المقاصد الخاصَّة للمعاملات الاقتصادية في الإسلام، مع ملاحظة طبيعة المعاملات المالية في عصرنا، ممَّا يساعد الأفراد على إخفاء الثروة وادِّعاء العُسرة، مع ضعف في الدَّم، وهو ما قد يتسبَّب في زعزعة النظام المصرفي الإسلامي، وتعريضه للفشل والإخفاق (حماد، 2010، ص136)، مؤثراً في مقصد حفظ المال

¹ ذكر الدكتور نزيه حماد في تعليقه تحريم الصورة الأولى من بيع الكالء بالكالء خمسة أقوال، منها أنَّه ذريعة لربا النسئته، وضعَّف هذا التعليق (حماد، 1986، ص16 وما بعدها). أمَّا بالنسبة إلى الصورة الثانية فقد ذكر علَّةً واحدة واضحة هي أنَّها ذريعة لربا النسئته (ص20). وأمَّا الصورة الثالثة فهي ربا النسئته عينها. وأمَّا الصورة الرابعة فعملتْها الغرر (ص22)، وكذا علَّة الصورة الخامسة (ص23). في حين ذهب سامي السويلم إلى أنَّ المقصد الجزئي من التحريم غياب الرواج أو التداول، وإبراء الدَّمة. انظر: (السويلم، 2001، ص49-50).

على مستوى الأمة؛ فإنَّ من الواجب إيجاد صورة مُحَقَّق حصول المصرف على أمواله عند استحقاقها؛ لارتباط ذلك باستحقاقات عليه غير قابلة للتأجيل، مع الابتعاد عن أيِّ تعاملٍ ربوي، أو تعاملٍ فيه شُبْهة ربا مثل بيع العينة، ومن ذلك ما اقترحه الدكتور نزيه حمّاد من "أنَّ تعمد المؤسسة المالية الإسلامية إلى الاتِّفاق مع العميل على ترتيب أمر حصوله على سيولة مالية (نقود مُعَجَّلَة) تَعْدِل مقدار دَيْنه الذي حَلَّ أجله؛ ليوفيه بها دون تأخير، وذلك عن طريق التورُّق، أو بيع السَّلَم، أو الاستصناع، أو غير ذلك، ولو كَلَّفه ذلك زيادة على المبلغ الذي سيحصل عليه من أجل وفاء دَيْنه؛ بشرط ألاَّ تعود هذه الزيادة بوجهٍ من الوجوه إلى الدائن (المؤسسة المالية الإسلامية)، وأنَّ تنتفي في الترتيب المُتَّبَع لبلوغ هذا الغرض تهمة الذريعة الربوية، أو الحيلة إلى ربا النسيئة" (حماد، 2010، ص137-138).

- مساهمة المقاصد في إزالة الإجمال في قوله تعالى ضمن مصارف الزكاة: ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، وتطبيقاته المعاصرة:

اختلف العلماء في المقصود من مصرف الزكاة في سبيل الله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَى فُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَدِيمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [التوبة: 60]. وقد ذهب كثيرٌ من المعاصرين إلى القول بعموم اللفظ، ليشمل جميع أعمال البر² (الريسوني، 2014، ص161).

وبغض النظر عن تفصيل أقوال العلماء في هذه المسألة، فإنَّ جمهور الفقهاء حملوا المصرف على الجهاد في سبيل الله؛ لأنَّ هذا التعبير أكثر ما يُطْلَق في القرآن الكريم على الجهاد والغزو، غير أنَّ الذي يجعل الباحث يرى إجمالاً في هذا التعبير هو وروده بأكثر من معنى في كتاب الله؛ فقد ورد مقروناً بالإنفاق في القرآن الكريم بمعنيين:

- معنى عام، مثل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَابِلٍ فِي كُلِّ سَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلَيْهِ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: 261].

² أشار إلى ذلك قرار المجمع الفقهي في دورته الثامنة. انظر: قرارات المجمع الفقهي، عدد3 (ص211)، قرار (4).

- معنى خاص، وهو نصره الإسلام كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195] (القرضاوي، 2006، ج1، ص622-623). وهذا يعني أنه لا يمكن الجزم بأحد المعنيين إلا بأدلة أو قرائن، ولا شك في أن للمقاصد دوراً في تحديد المقصود في آية المصارف على نحو خاص.

ومما يبعد أن يكون المعنى عاماً في آية المصارف أنه يلزم منه أن يكون كل مُصَلِّ وصائمٍ ومُتَصَدِّقٍ مُسْتَحِقّاً بعمله للزكاة، ولم يقل بهذا العموم أحد من السلف، أو العلماء المعروفين (الغفيلي، 1439هـ)، ثم إن هذا التعميم كان يُغني عن تعداد المصارف السبعة الباقية، التي يظهر أن القرآن الكريم أراد تحديدها بدقة حتى تمتاز الزكاة في مصارفها من بقية الإنفاق الخيري، وهذا يعني وجوب النظر في مقاصد الزكاة للمساعدة على معرفة المراد من هذا المصرف على وجه التحديد. وواضح من هذه المصارف أنها أحد صنفين: محتاج مثل الفقير، ومحتاج إليه مثل المُؤَلِّفَة قلوبهم (الغفيلي، 1439هـ)؛ فلا يُقصد من الزكاة سدُّ خَلَّةِ المحتاجين فقط، وإنما تمتد أوجه إنفاقها لتشمل ما يحتاج إليه المسلمون، لنشر دينهم وحمايته أيضاً، ولا شك في أن المصرف في سبيل الله يُحقِّق هذا المقصد الثاني.

فإذا كان المقصد من الزكاة تلبية حاجة المحتاجين في المجتمع الإسلامي من جانب، وتوسيع الدعوة وحمايتها من جانب آخر، وهو المفهوم من تشريع إعطاء المُؤَلِّفَة قلوبهم من الزكاة، فإن هذا المقصد الخاص (دعم الدعوة الإسلامية وتوسيعها) هو الذي يتناسب مع المصرف في سبيل الله، وهو من مراعاة مقصد الدين من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج1، ص295). وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الجهاد مقصود - بلا شك - بهذا المصرف، بيد أنه غير مقتصر على الغزو، لا سيما في زمننا؛ فإنَّ الجهاد اليوم، وإن بقي الجانب القتالي فيه حاضراً، إلا أنه محصور في جانب ضيقٍ أمام صور الجهاد الأخرى، التي غدت اليوم أكثر أهمية، وبخاصة أن للقتال في هذا العصر وزارات يُنفَق عليها من ميزانيات الدول، "بخلاف الجهاد بالدعوة؛ فإنه لا يوجد له في ميزانيات غالب الدول مساعدة ولا عون" (الريسوني، 2014، ص161-162).

بناءً على ذلك، فإنَّ الراجح في تحديد المقصود من المصرف في سبيل الله هو الجهاد بمعناه الواسع الذي قرَّره الفقهاء، "بما مفاده حفظ الدين، وإعلاء كلمة الله، ويشمل مع القتال الدعوة إلى الإسلام." وهذا ما قرَّرتَه الندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة (الغفيلي، 1439هـ)، ولا شكَّ في أنَّ التطبيقات المعاصرة لهذا المعنى واسعة جداً؛ إذ تُعطى من الزكاة مراكز الدعوة، وتُمَوَّل منها مواقع الدعوة في الشبابة، وكذا القنوات الفضائية الهادفة إلى نشر الدين، وصدَّ الشبهات حوله.

- مساهمة المقاصد في ترجيح أن عدَّة المُختلعة حيضة واحدة:

مِمَّا يُلْحَق بالمجمل في اصطلاح المُتكلِّمين، ما اصطَلح أصوليو الحنفية على تسميته الحَنَفِيُّ. والحَنَفِيُّ عندهم هو "ما اشْتَبِهَ معناه، وَخَفِيَ مرادُه بعارضٍ غيرِ الصيغة، لا يُنال إِلَّا بالطلب" (البخاري، 1993، ج1، ص82)؛ أي إنَّ دلالته على معناه - في الأصل - ظاهرة، غير أنَّ في انطباق معناه على بعض أفرادهِ نوعاً من الغموض، فيحتاج دليلاً أو اجتهاداً لتحديد انطباقه على هؤلاء الأفراد، أو عدم انطباقه عليهم. وهنا يُمكن للمقاصد أن تُساهم في إزالة هذا الغموض، فتُحدِّد شمول اللفظ لهذا الفرد، أو عدم شموله. ولعلَّ ممَّا يُمكن التمثيل به على ذلك من المسائل القديمة المستجدة في كل عصر؛ لتعلُّقها بناحية اجتماعية شائعة، ازدادت وتيرتها في عصرنا؛ عدَّة المُختلعة؛ ذلك أنَّ الخُلْع في ظاهره طلاقٌ، ولكنه خُصَّ باسمٍ شرعي نظراً إلى مخالفته الطلاق من جهة تقديم المرأة للعوض مقابل الفراق. ومِمَّنْ لفت الانتباه إلى أنَّ سبب الخلاف في هذه المسألة خفاء اللفظ من جهة انطباق لفظة "الطلاق" عليه، أو عدم انطباقه، يقول ابن رشد: "فسبب الخلاف: هل اقتران العوض بهذه الفرقة يُجْرِجها من نوع فرقة الطلاق إلى نوع الفسخ أم ليس يُجْرِجها؟" (ابن رشد، 1995، ج3، ص1059). وقد ذهب الجمهور إلى أنَّ الخُلْع طلاقٌ، وعدَّته ثلاثة قروء لمنَّ تحيض، وذهب بعض العلماء إلى أنَّ عدَّتْها حيضة واحدة احتجاجاً بأحاديث تشهد بمجموعها بذلك؛ فما قيل في بعض رواياتها لا يقدر في صلاحية الحديث للاحتجاج، وأشهرها حديث ابن عباس رضي الله عنهما: "أنَّ امرأةً ثابت بن قيس اختلعت من زوجها، فأمرها النبي ﷺ أن تعتدَّ بحيضة" (أبو داود، 2009، 2229؛ الترمذي، 1968، 1185).

ولمّا كان القول بأنَّ عِدَّتَها حيضة مُوافقاً للحديث، فقد عدَّ ذلك مذهباً قوياً كما نقل الترمذي عن إسحاق (الترمذي، 1968، 1185)، وإنَّ خالف قول الجمهور من أنَّ الخُلْعَ طلاقٌ، وعضده النظر في المقاصد. قال ابن القيم في ذلك: "لأنَّ العِدَّةَ إنَّما جُعِلت ثلاثَ حِيضٍ؛ لِيَطوَلَ زمنُ الرَّجعةِ، فيتروى الزوج، ويتمكّن من الرَّجعةِ في مُدَّةِ العِدَّةِ، فإذا لم تكنْ عليها رجعةٌ، فالمقصودُ مجردُ براءةِ رَجْمِها من الحَمَلِ، وذلك يكفي فيه حِيضةٌ، كالاستبراء" (ابن القيم، 1998، ج5، ص179). ولو استحضرنّا ما تقدّم في تفسير الفُرء لوجدنا ترجيح قول ابن القيم من جهة المقاصد؛ فقد أشار ابن قدامة إلى مقصد عدم تطويل العِدَّةِ على المرأة، وسبق القول: إنَّه مقصد جزئي يشير إلى مقصد خاص من مقاصد الشرع في باب النكاح، وهو تيسير الزواج، وتيسيره يكون بتقصير مدَّة العِدَّةِ. ثم إنَّ مجرد حدوث الحيض هو المشير إلى عدم اختلاط الأنساب؛ فلو انتقلنا من المقصد الخاص هذا (تيسير الزواج) إلى مقصد عام (درء المفسد ونفي الضرر) هو من أهم مظاهر رعاية مقصد الرحمة من جانب العدم، لوجدنا أنَّ في تقصير العِدَّةِ على المرأة درءاً لضرر بقائها حبيسة المنزل، ومنوعة من الزواج، من غير تحقيق هدف مُعتَبَر.

ثالثاً: أثر المقاصد في إعمال مفهوم المخالفة أو عدم الأخذ به:

مفهوم المخالفة هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت (الزركشي، 1992، ج5، ص132)؛ أي فهم السامع أو القارئ من تخصيص المُتَكَلِّم للشيء وحده بالذكر، ونفي الحكم عن غير المذكور (خلاف، 1983، ص153). وقد اختلف الأصوليون في ذلك اختلافاً واسعاً (القرافي، 1973، ص270)، وما يعيننا منه مسألتان اثنتان:

1. هل مفهوم المخالفة حُجَّة من حيث اللغة أو الشرع؟

في ذلك وجهان للشافعية، حكاهما المازري والرويانى. قال ابن السمعاني: "والصحيح أنَّه حُجَّة من حيث اللغة." وقال الفخر الرازي: "لا يدلُّ على النفي بحسب اللغة، لكنَّه يدلُّ عليه بحسب العرف العام." وذكر في "المحصول" في باب "العموم": "أنَّه يدلُّ عليه العقل" (الشوكاني، 2000، ج2،

ص522-523). ففي هذه المسألة أربعة أقوال: مفهوم المخالفة حُجَّة من جهة اللغة، أو الشرع، أو العرف، أو العقل.

ولعلَّ القول باعتباره من جهة اللغة أصح، وبقية الجهات تعضده، وهنا يأتي حديث الاستغفار للمنافقين داعماً القول بالاعتداد به لغةً وشرعاً (الاعتداد به لا يعني حُجَّتِهِ)، وقد تقدّم معنا لفظ الحديث عند البخاري: "وسأزيده على السبعين." فلولا أنَّ مفهوم المخالفة مُعتَبَر عندهم -أي العرب- ما أثبت مقتضاه هذا الحديث، فلما نهى القرآن الكريم عن الاستغفار للمنافقين مُطلقاً دَلَّ ذلك على أنَّ مفهوم المخالفة لم يكن مقصوداً؛ ما يعني أنَّ مفهوم المخالفة إنَّما يكون حُجَّةً بالقرائن، بدليل ورود قيودٍ كثيرة دَلَّ النَّصُّ على عدم حُجِّيَّة مفهوم المخالفة فيها، وورود العكس كذلك، ومن ثمَّ رَجَّح النبي ﷺ الأخذ به في هذا النَّصِّ؛ لِمَا اقترن به من مراعاة مقاصد الشرع.

2. وضع الأصوليون شروطاً للأخذ بمفهوم المخالفة، أهمُّها عدم تعارضه مع دليلٍ أقوى منه:

فَصَلَّ الشوكاني هذا الشرط على نحوٍ يُبرِز حاجتنا إلى المقاصد، في تأييد الأخذ بمقتضى مفهوم المخالفة في مواضع، وترك العمل بمقتضاه في أخرى؛ إذ قال: "الأوَّل؛ أي من شروط الأخذ بمفهوم المخالفة: ألا يعارضه ما هو أرجح منه، من منطوق أو مفهوم موافقة، وأمَّا إذا عارضه قياس فلم يُجَوِّز القاضي أبو بكر الباقلاني ترك المفهوم به، مع تجويزه ترك العموم بالقياس، كذا قال. ولا شكَّ أنَّ القياس المعمول به يُخصِّص عموم المفهوم، كما يُخصِّص عموم المنطوق، وإذا تعارضا على وجه لا يُمكن الجمع بينهما، وكان كل واحد منهما معمولاً به، فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح، وذلك يختلف باختلاف المقامات، وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المُقَوِّية له" (الشوكاني، 2000، ج2، ص524) ثم نَقَلَ عن شارح "اللمع" أنَّ مفهوم المخالفة يكون حُجَّةً إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه، إلى أن قال: "وإنَّ عارضه قياس جلي قُدِّم القياس، وأمَّا الخَفِيُّ؛ فإنَّ جعلناه حُجَّةً كالنطق قُدِّم دليل الخطاب (مفهوم المخالفة)، وإنَّ جعلناه كالقياس فقد رأيت بعض أصحابنا يُقدِّمون كثيراً القياس في كتب الخلاف، والذي يقتضيه المذهب أنَّها يتعارضان" (الشوكاني، 2000، ج2، ص524).

وواضح من هذين النقلين أن معارضة مفهوم المخالفة لمقاصد الشرع تقتضي تقديم المقاصد، وهذا يعني أن من موانع الأخذ بمفهوم المخالفة معارضته للمقاصد؛ فإذا انتفت الموانع المذكورة في كتب الأصول، وكان مقتضى المقاصد عدم الأخذ بالمفهوم، فإنه لا يؤخذ به، بل إن مخالفة المقاصد دالة على أن المراد بالقيود المذكور في النص أمر آخر غير الدلالة على المفهوم؛ فحكاية الحال والتشريع والامتنان إلى غير ذلك مما يذكره المفسرون للدلالة على أن القيد مقصود به غير المفهوم، إنما يحكم بصحته نفي المقصد لإرادة المفهوم بالدرجة الأولى.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 130]. فمفهوم الآية الكريمة أن الربا إن كان قليلاً فلا بأس به، وقد ذكر العلماء أن هذا القيد لأمر آخر غير إفادة نفي الحكم عند غياب الوصف. قال ابن عاشور: "فالحال واردة لحكاية الواقع فلا تفيد مفهوماً؛ لأن شرط استفادة المفهوم من القيود أن لا يكون القيد الملفوظ به جرى لحكاية الواقع، وإن كان الثاني فالحال واردة لقصد التشريع وإرادة هذه العاقبة الفاسدة. وإذا قد كان غالب المدنيين تستمر حاجتهم آجالاً طويلة، كان الوقوع في هذه العاقبة مطرداً، وحينئذ فالحال لا تفيد مفهوماً كذلك؛ إذ ليس القصد منها التقييد بل التشريع، فلا يقتصر التحريم بهذه الآية على الربا البالغ أضعافاً كثيرة، حتى يقول قائل: إذا كان الربا أقل من ضعف رأس المال فليس بمحرّم. فليس هذا الحال هو مصب النهي عن أكل الربا حتى يتوهم متوهم أنه إن كان دون الضعف لم يكن حراماً" (ابن عاشور، 1984، ج 4، ص 85). وعلى الرغم من ذكر ابن عاشور لهذين الغرضين اللذين يستدل بهما أو بأحدهما كثير من العلماء لنفي إفادة المفهوم هنا، فإنه لم يرتضها، بل ذهب إلى أن القيد مقصود في الآية المذكورة آنفاً، وأن الربا القليل مسكوت عنه في هذه الآية، إلى أن بيّنته آية البقرة؛ إذ قال: "ويكون وصف الربا بـ ﴿أضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ نهيًا عن الربا الفاحش، وسكت عمّا دون ذلك مما لا يبلغ مبلغ الأضعاف، ثم نزلت الآية التي في سورة البقرة" (ابن عاشور، 1984، ج 4، ص 85). وفي الاحتمالات الثلاثة التي يذكرها ابن عاشور، رفض أن يكون قيد ﴿أضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ مفيداً للقول بجواز قليل الربا أخذاً بمفهوم الآية الكريمة؛ ما يعني أنه قرّر

عدم الأخذ بالمفهوم، ثم ذكر وجوهاً تُسوّغُ صنيعه. ولقائل أن يقول: لا أسلمُّ بهذا كله؛ فهو اجتهاد يحتمل الصواب والخطأ؛ إذ لا دليل عليه من النَّصِّ، وظاهر الآية هو أن الربا القليل جائز. فنردُّ عليه بالقول: إنَّ البحث في سبب القيد؛ لأنَّ هناك ما يدلُّ على أنَّه لا يفيد مفهومه، والذي نراه أنَّ الدالَّ على ذلك هو مقاصد الشريعة، والمقاصد هنا ضابطة لتفسير النَّصِّ؛ إبعاداً لاحتمالِ تقبله اللغة، ولا يَتَّفِقُ معها (لا يَتَّفِقُ مع المقاصد).

ولكن، لماذا ترفض المقاصد القول بجواز القليل من الربا؟

ذكر العلماء مقاصدَ جزئيةً عدَّةً لتحريم الربا، منها أن التعامل فيها قد يؤدي إلى تعطيل المكاسب؛ لأنَّ استثمار المال -الذي هو مقصد شرعي خاص بالمعاملات المالية- يعني ألا يُولَّدَ المالُ مالاً دون وسيط. فالزمن مُجرِّداً لا يصلح -في المنظور الإسلامي- ليُقَابَلَ بالمال؛ ذلك أن توليد المال عن طريق الزمن يغني عن توليده في الاستثمار الحقيقي. فقد يجلس المرابي في بيته، ليأتيه الربح من الربا دون بذل جهد أو مخاطرة. ومن ثمَّ، قال بعض العلماء: "إنَّما حُرِّمَ الربا من حيث إنَّه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب، وذلك لأنَّ صاحب الدرهم إذا تمكَّن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقداً كان أو نسيئةً، خفَّ عليه اكتساب وجه المعيشة، فلا يكاد يتحمَّل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة، وذلك يفضي إلى انقطاع منافع الخلق. ومن المعلوم أنَّ مصالح العالم لا تنتظم إلا بالتجارات والحرف والعمارات" (الرازي، 1981، ج7، ص94).

وإذا انتقلنا إلى المقصد الخاص بالباب، فإننا نجد الإسلام يُجرِّمُ تحصيل المال من غير سبب مشروع، وقد عبَّر القرآن الكريم عن هذا المقصد بمنع أكل أموال الناس بالباطل. والربا -في المنظور الشرعي- صورة من صور أكل المال بالباطل؛ لأنَّ الربا كما يقول ابن العربي: "كلُّ زيادة لم يقابلها عَوْضٌ" (ابن العربي، 2003، ج1، ص323). والباطل في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: 29] "تناول المال بغير عَوْضٍ في صورة العَوْض" (ابن العربي، 2003، ج1، ص323). ومنع أكل أموال الناس بالباطل أحد أهم مقاصد المعاملات المالية الخاصة كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم في مواضع عدَّة. فلو سرنا إلى مقاصد الشريعة العامة، لوجدنا أن تحريم

الربا في الإسلام قد جاء مراعاةً لمقصد حفظ المال من جانب العدم، ومن المعلوم أنّ حفظ المال من المقاصد العامة القطعية، وأنّ حفظه يكون باستثماره، ومنع جميع صور المعاملات المفضية إلى تعطيله، ويكون أيضاً بمنع تحصيله من غير وجه مشروع؛ لأنّ أخذ بعض الناس أموال آخرين بغير وجه حق كُمل لها بالباطل، وهو ضد حفظه لأهله. فحفظ مال الأفراد مقصد كما هو حفظ مال الأمة، والتفريط في أموال الأفراد تفريط بهال الأمة؛ لها يترتب عليه من اختلال سعي الناس لتحصيل أرزاقها.

إنّ هذا النظر المُتدرِّج في علاقة المقاصد بتحريم الربا، بدءاً بالمقصد الجزئي إلى الخاصّ، وانتهاءً بالمقصد العام، مُفضٍ إلى القول بتحريم قليل الربا كما حرّم كثيره؛ لأنّ كل زيادة لم يقابلها عَوْض من الباطل، قلّت أو كُثرت، وهي لا تتفق مع مقصد حفظ المال، الذي هو مقصد عامّ قطعي في الشريعة الإسلامية، فضلاً عن أنّ قليل الربا مُفضٍ إلى كثيره؛ لأنّ مَنْ عجز عن تأمين المال فهو عن تأمين فوائده الربوية أكثر عجزاً. وقد دأب المرابون على زيادة هذه الفوائد مع ازدياد عجز المدين، ورأينا ذلك في الجاهلية الأولى، وما تزال الأنظمة المالية المعاصرة تسير المسيرة نفسها؛ لذا جاء ظاهر آية البقرة مفيداً لتحريم الربا، قلّ أو كُثُر، وهذا الظاهر مُتفق مع مقاصد الشرع في حفظ أموال الناس، فيجب المصير إليه.

إنّ مقاصد الشريعة -التي على رأسها المقاصد العامّة- أسهمت في ضبط تفسير النصّ، ورفض القول بمقتضى مفهوم المخالفة في هذا الموضع، مع احتمال لغّة، وهو؛ أي الضبط وظيفته من وظائف المقاصد مع الدلالات، دلّ عليها النظر المُتدرِّج في المقاصد انطلاقاً من جزئها، ومروراً بخاصّها، وانتهاءً بالمقاصد العامّة القطعية التي يجب تحكيمها في فهم أيّ نصّ شرعي دالّ على حكم فقهي. ويمكننا أن نقيس على ذلك كلّ قيد قد يُفهم منه مفهوم مُحالف، ونرفض إعمال مقتضاه إن خالف مقتضى المقاصد؛ فقيده ﴿فيهنّ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كَتَبِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الَّذِي أَلْقَيْتُمْ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: 36] لا يُفهم منه: اظلموها في غير الأشهر الحُرْم؛ لمخالفة ذلك مقصد النهي عن ظلم النَّفس، الذي يتحقق في الأشهر الحُرْم وغيرها، فدلت المقاصد على أنّ القيد وارد لتعظيم هذا

الظلم في هذه الأشهر، وقس عليه أيضاً قيد ﴿طرياً﴾ في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: 14]؛ إذ لا مفهوم مخالفة لقوله تعالى: ﴿لَحْمًا طَرِيًّا﴾، فلا يقال: يفهم من التقييد بكونه طرياً أنّ اليابس كالقديد ممّا في البحر لا يجوز أكله، بل يجوز أكل القديد ممّا في البحر بإجماع العلماء.

وقد تقرّر في الأصول "أنّ من موانع اعتبار مفهوم المخالفة كون النص مسوقاً للامتنان؛ فإنّه إنّما قيّد بالطري؛ لأنّه أحسن من غيره فالامتنان به أنّهم" (الشنقيطي، د.ت، ج3، ص278-279). والذي دلّ على أنّ هذا القيد لا يقصد به مفهومه المخرّج مقصد الحكم؛ لأنّ أصل تحريم أكل الميتة للضرر، وإنّما جاز أكل ميتة البحر لانتفائه، ولا فرق - من هذه الجهة - بين طري ويابس. وقد أشار ابن القيم إلى هذا المقصد بقوله: "الميتة إنّما حرّمت لاحترقان الرطوبات والفضلات والدم الخبيث فيها، والذكاة لما كانت تزيد ذلك الدم والفضلات كانت سبب الحل، وإلا فالموت لا يقتضي التحريم، فإنّه حاصل بالذكاة كما يحصل بغيرها، وإذا لم يكن في الحيوان دم وفضلات تزيدها الذكاة لم يحرم بالموت، ولم يشترط لعله كالجراد، ولهذا لا ينجس بالموت ما لا نفس له سائلة، كالذباب والنحلة ونحوهما، والسّمك من هذا الضرب؛ فإنّه لو كان له دم وفضلات تحتقن بموته لم يحلّ لموته بغير ذكاة" (ابن القيم، 1998، ج3، ص347).

إنّ إعمال المقاصد في فهم النصّ؛ تثويراً وضبطاً، وإيجاباً وسلباً، وتوسيعاً وتضييقاً، يُفسّر لنا موقف رسول الله ﷺ في إعماله مفهوم المخالفة حيناً، وعدم اعتباره حيناً آخر؛ فحين اقتضى مقصد الرحمة إعمال مقتضى مفهوم المخالفة في آية الاستغفار، أعمله ﷺ بخلاف ظاهر النصّ، وهو جانب تثوير واضح، في مقابل رفض إعمال هذا المقتضى منه ﷺ في حديث يعلى بن أمية، قال: "قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا" فقد أمن الناس، فقال: عجبْتُ ممّا عجبْت منه، فسألْتُ رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: "صدقةٌ تصدّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته" (مسلم، 1996، 686)، فترك العمل بمقتضى مفهوم المخالفة؛ تغليباً لمقصد السّاحة والتيسير، وهو مظهر من مظاهر رعاية مقصد الرحمة من جانب الوجود كما تقدّم آنفاً.

رابعاً: أثر المقاصد في الحدّ من شمول اللفظ

يقع ذلك في العامّ تخصيصاً، والمُطلَق تقييداً، حتى لو كان النَّصُّ نصّاً -بالمعنى الأصولي- كما ذكرنا مبدأ البحث؛ لذا سُنُقِّم الحديث عن هذه النقطة في مسألتين؛ الأولى: أثر المقاصد في تخصيص العامّ، والثانية: أثر المقاصد في تقييد المُطلَق.

1. أثر المقاصد في تخصيص العامّ:

العامُّ هو "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر" (الزركشي، 1992، ج4، ص5). والمُخصَّص نوعان: مُتَّصِل ومُنْفَصِل؛ فأما المُتَّصِل فقد جعله الجمهور أربعة أقسام، هي: الاستثناء المُتَّصِل، والشرط، والصفة، والغاية (الشوكاني، 2000، ج2، ص639-640). وأما المُنفصل فكاتخصيص بالحس، والعقل، والدليل السمعي، والقياس، والعوائد (الشوكاني، 2000، ج2، ص678). والذي يعيننا هنا تخصيص العام بالمقاصد العامّة، وهو موضوع يتصل بجملة مباحث تكلم فيها العلماء، مثل تخصيص العامّ بالعلّة المُستنبطة منه، أو بالمقصد الجزئي، أو الخاصّ، أو المصلحة. والبحث في هذه المسألة من مختلف جوانبها مُفضّ إلى الخروج عمّا خُصِّص البحث له، وقد كتب في هذا الموضوع كثيرون، فنحيل عليهم، وسنبيّن الجانب الذي يُناسب هذا البحث من حيث تأكيد تأثير المقاصد في تخصيص العام (ابن بيه، 2018، ص257).

قال ابن دقيق العيد في كتابه "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"، في معرض شرحه حديث: "ولا يبيع حاضر لبادٍ": "واعلم أنّ أكثر هذه الأحكام قد تدور بين اعتبار المعنى وأتباع اللفظ، ولكنّ ينبغي أن يُنظر في المعنى إلى الظهور والخفاء؛ فحيث يظهر ظهوراً كثيراً فلا بأس باتباعه، وتخصيص النَّصِّ به، أو تعميمه على قواعد القياسيين، وحيث يخفى أو لا يظهر ظهوراً قوياً، فاتباع اللفظ أولى" (ابن دقيق العيد، 2005، ج3، ص90). وواضح في كلام ابن دقيق العيد أنّ ظهور المعنى -يقصد المعنى الباعث على تشريع الحكم؛ أي الحكمة، أو المقصد الجزئي- ووضوحه يُخصِّص العامّ. ولا شكّ في أنّ الانتقال من المقصد الجزئي إلى المقصد الخاصّ، وصولاً إلى المقصد العام

المناسب، وهو انتقال مُفضٍ إلى القول بالتخصيص؛ يُقوِّي المعنى المفيد للتخصيص. ولهذا، فتخصيص العام في هذه الحال أولى من التخصيص بمجرد ظهور الحكمة في النص. وبالمقابل فإنَّ المعنى (الحكمة أو المقصد الجزئي) الذي قد يُستنبط من نص وهو يقتضي تخصيص عامه، وليس بالوضوح الذي يُقرِّبه من المقاصد العامة، لا يقوى على التخصيص، ومن ثمَّ يجب القول ببقاء النص على عمومه، ورفض تخصيصه؛ ضبطاً لتفسير النص عن طريق إعمال مقتضى المقاصد الذي يُقوِّي ظاهر النص العام.

أ. مساهمة المقاصد في بيان المقصود بالنهاي عن النص:

أمثلة تخصيص العام بالمقصد الجزئي كثيرة في كلام الأصوليين، غير أننا سنقف على مثالٍ لعلم من أعلام المقاصد، يتجاوز ذلك إلى تحكيم المقاصد العامة في فهم نصَّ اختلفت أقوال العلماء في إعمال مقتضى عمومه، أو في حدود تخصيصه، وهو نصُّ النهي عن الوصل والوشم والنمص ونحو ذلك.

قال ابن عاشور: "ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيءٌ يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا نجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم في حديث ابن مسعود: "أنَّ رسول الله ﷺ لعن الواصلات والمستوصلات والواشات والمستوشات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله." فإنَّ الفهم يكاد يضل في هذا؛ إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزيين المأذون في جنسه للمرأة...؛ فيتعجب من النهي الغليظ عنه. ووجهه عندي الذي لم أرَ مَنْ أفصح عنه أنَّ تلك الأحوال كانت في العرب أمارات ضعفِ حصانة المرأة، فالنهي عنها نهيٌّ عن الباعث عليها، أو عن التعرُّض لهتك العرُض بسببها" (ابن عاشور، 2004 ب، ص 269). وقد أشار ابن عاشور في فتاويه إلى مقصد السباحة الذي دفعه إلى هذا التخصيص، فقال: "قد أخطأ بعض المُتقدِّمين في حكم وصل الشعر للمرأة ذات الزوج،.... فجعل لذلك من التغليظ في الإثم ما ينفي سباحة الإسلام؛ تمسكاً بظواهر أثر يروى عن رسول الله ﷺ" (ابن عاشور، 2004 ب، ص 354).

ولو تدرّجنا في رؤية المقاصد المُتعلّقة بهذا الحكم، لخرجنا بما يفيد تخصيص عامّ الحديث، والقول بأصل تخصيصه مشهورٌ عند المُتقدِّمين، لكنَّهم اختلفوا في مقصد التحريم، وقد وقعنا في "شرح النووي على مسلم" على ثلاثة مقاصد؛ أوَّلها: التجميل والتحسين؛ إذ قال: "وفيه إشارة إلى أنَّ الحرام هو المفعول لطلب الحُسْن" (النووي، 2000، ج4، ص289). ويردُّ هذا قول القاضي الذي أورده النووي قبل صفحات حين قال: "قال القاضي: فأما ربط خيوط الحرير الملونة ونحوها بما لا يُشبه الشعر فليس بمنهيٍّ عنه؛ لأنَّه ليس بوصلٍ، ولا هو في معنى مقصود الوصل، إنَّما هو للتجمل والتحسين" (النووي، 2000، ج4، ص286). فدَلَّ ذلك على أنَّ النهي ليس لهذا المقصد. وقد صرَّح القرطبي بذلك حين قال: "ولا يدخل في النهي ما رُبط منه بخيوط الحرير الملونة على وجه الزينة والتجميل" (القرطبي، 2000، ج3، ص253). وثانيها: أنَّه تغيير لخلق الله، وثالثها: أنَّه تدليس وتزوير ونوع غشٍّ وكذب؛ فقد قال: "حرام على الفاعلة والمفعول بها لهذه الأحاديث، ولأنَّه تغيير لخلق الله تعالى، ولأنَّه تزوير، ولأنَّه تدليس" (النووي، 2000، ج4، ص289). وقد ذكر هذين المقصدين القرطبيُّ في "التفسير"؛ إذ قال: "واختلف في المعنى الذي نُهي لأجلها، فقيل: لأنَّها من باب التدليس. وقيل: من باب تغيير خلق الله تعالى كما قال ابن مسعود، وهو أصح، وهو يتضمَّن المعنى الأوَّل. ثم قيل: هذا المنهيُّ عنه إنَّما هو في ما يكون باقياً؛ لأنَّه من باب تغيير خلق الله تعالى، فأما ما لا يكون باقياً، كالكلح والتزيُّن به للنساء، فقد أجاز العلماء ذلك؛ مالكٌ وغيره... وأجاز مالك أيضاً أن تشي المرأة يديها بالحِثَاء" (القرطبي، 2000، ج3، ص252).

إذن، فأصحُّ ما ذُكر من مقاصد جزئية، المنع من تغيير خلق الله. وليس كل ما ظاهره التغيير منهياً عنه؛ فتزيُّن المرأة في غياب الأجنبي غير منهييٍّ عنه باتِّفاق، وخصال الفِطْرة المأمور بها صورٌ من تغيير شكل الإنسان المخلوق، مثل الاختتان؛ فلا بُدَّ من تقييد هذا المقصد. وقد نقل القرطبي عن بعض العلماء أنَّ كل ما كان مُوقَّفاً فليس من تغيير خلق الله، فإذا أُضيف إلى ذلك قول ابن عطية: "وملاك تفسير هذه الآية أنَّ كل تغيير ضار فهو داخلٌ في الآية، وكل تغيير نافع فهو مباح" (ابن عطية، 2001، ج2، ص215). استطعنا أن نقول: إنَّ المنهيَّ عنه من صور التحسين والتجميل للمرأة

هو ما كان مثيراً للفتنة، أو دائماً بحيث يصدق عليه أنه تغييرٌ للخليفة، ما لم يكن عيباً يُمكن إزالته بلا ضرر، وكلُّ تغيير ضارٌّ فهو مُحَرَّم. فإذا أردنا أن ننظر في باب التغيير لخلق الله، والمقصد الخاص فيه، وجب علينا أن نعود إلى الآية التي أشار إليها ابن عطية؛ إذ فيها أنَّ الشيطان هو الذي يأمر بتغيير خلق الله: ﴿وَلَا ضَلَّانَهُمْ وَلَا مَتِّبَتَهُمْ وَلَا مُرْتَبِّئَهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرْتَبِّئَهُمْ فَلَيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: 119]. وسياق الآية يحتمل أن المراد تغيير خلق الحيوان ببعض ما كان يفعله أهل الجاهلية، وقد أشار إلى ذلك عدد من المُفسِّرين، مثل ابن العربي (ابن العربي، 2003، ج1، ص629)، وإنما نُهي عنه لأمرين: الضرر بالحيوان، وتقليد المشركين في ما كانوا عليه في الجاهلية. فظهر أن التغيير الضارَّ، أو ما كان فيه تقليد للكُفَّار منهيٌّ عنه. وفي المقابل، فإنَّ التغيير المُؤَقَّت، وغير الضارِّ ممَّا ليس فيه تشبُّه بغير المسلمين، يَتَّجِه القول بحلِّه، وتخصيص النامصة وغيرها ممَّا ذُكِر في الحديث به.

وَكَمَّة مقصد خاصٌّ بتجمُّل النساء، هو إبعادهن عن الفتنة، وذلك يعود إلى مقصد حفظ العرْض.

فالمقاصد العامَّة تتمثَّل على مستوى الخلق بالرحمة؛ فكلُّ تحسِين فيه ضرر منهيٌّ عنه، وعلى مستوى الإنسان بصلاحه، ومن ذلك تطيب نسله، وهو ما يستوجب حفظ عرْضه؛ فكلُّ تحسِين يثير فتنة إذا أبرز حُرْم إيرازه، فإنَّ تعدُّر ستره حُرْم التحسين نفسه. ومن ثمَّ، فقد ذهب الشافعية إلى تحريم تجميل المرأة الخليفة (غير المخطوبة أو المتزوجة)، ومن قبل كل ذلك حفظ الدين الذي يقتضي تميُّز المسلم، وتركه تقليد أهل الكفر، لا سيَّما إذا كان له دلالة تُخالِف أحكام الشريعة، كما كانت تفعل العرب ببعض الحيوانات؛ لتحرِّم ما أحلَّ الله، وهو المعنى الذي أشار إليه ابن عاشور حين حمل النهي على تصرُّف له دلالة تُعارض أحكام الشرع، وخرَّج ذلك في جانبٍ منه على مقصد حفظ العرْض.

ب. مساهمة المقاصد في بيان حكم تعديل العقود المتراخية التنفيذ بسبب الظروف الطارئة:

من الأمثلة المعاصرة المطروحة اليوم تعديل العقود المتراخية التنفيذ بسبب الظروف الطارئة؛ أي هل للظروف الطارئة أثر في الالتزامات العقدية في المقاولات والعقود التي يستغرق تنفيذها غالباً

مدة طويلة الأمد، مثل بناء مستشفى واسع، أو تزويده بما يلزم من معدّاتٍ طبية؛ ذلك أنّه في كثيرٍ من الأحيان يتفق الطرفان في بداية العقد على أجرة مُعيّنة، ثم تقع أمور طارئة لم تكن مُتوقّعة، تُحدِث فروقاً كبيرة جداً في أسعار مواد البناء أو المعدّات المُتفقّ على تواريخها. ومقتضى عموم قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، وجوب الوفاء بجميع العقود، بما في ذلك العقود المترخية التنفيذ، دون نظرٍ إلى الطوارئ؛ ذلك أنّ لفظه "العقود" جمعٌ مُعرّفٌ بآل الجنسية، وهي من ألفاظ العموم، والأصل فيها إجراؤها على مقتضى العموم، ولا يجوز تخصيصها إلاّ بدليل.

فإذا سلّمنا بأنّ للمقاصد دوراً في تخصيص العام وفق الآلية المقترحة، أمكننا أن ننظر في إمكانية تعديل العقد بسبب الظروف الطارئة، وتخصيص النّص بالمقصد المُتعلّق بهذه الصورة.

والظاهر أنّ علةً وجوب الوفاء هي كونُ العقد عقداً؛ فكلُّ عقد صحيح يجب الوفاء به، وهذا مقصد جزئي. أمّا علةُ التخصيص (جواز تعديل الاتّفاق أو لزومه بحكم القاضي) فمردّها الضرر الحاصل للمقاول الذي يتضرّر بشدّةٍ بسبب تغيير الأسعار نتيجة ظروفٍ طارئة لم تكن مُتوقّعة (صديقي، 2016، ص102) وفي إزالة الضرر عنه تحقيقٌ للعدالة والتوازن الاقتصادي، وهو مقصد خاصٌّ بالمعاملات المالية، عدّه الدكتور إحسان مير علي الجانب الثالث من جوانب مراعاة مقصد المال من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج2، ص795). ومقصد تحقيق العدالة الاقتصادية صدى لمقصد العدل الذي يُعدُّ عنواناً لموقف الإسلام من جميع صور السلوك والعلاقات الإنسانية؛ فالإسلام شريعة العدل (مير علي، 2009، ج2، ص795). واشتراط حكم القاضي بالتعديل يشير إلى هذا المقصد بوضوح، ويربط بين هذا المقصد الخاصّ ووظيفة دولة الإسلام في تحقيق العدل.

فإذا ربطنا هذا المقصد الخاصّ بمقصد حفظ المال، وجدنا أنّ وجود قانون يُحوّل القاضي تعديل العقد بسبب الظروف الطارئة، يُشجّع المقاولين، ويطمئنهم؛ ما يُشجّع الاستثمار بغرض التنمية، وهو الجانب الثاني لمراعاة مقصد حفظ المال من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج2، ص789)، ووضع الجوائح شرعاً صورة من صور هذه المراعاة، ممّا يُقصد به حفظ المال في المُحصّلة.

فإذا كانت إزالة الضرر عن المُقاول مقصداً جزئياً مُعتبراً شرعاً، وكانت هذه الإزالة مُحَقَّقةً لمقصد العدالة في المعاملات المالية، ممَّا أشار إليه حديث النبي ﷺ: "لو بعت من أخيك ثمرة، فأصابته جائحة، فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً، يمَّ تأخذ مال أخيك بغير حق؟" (مسلم، 1996، 1554)، ممَّا يُساهم في التنمية والاستثمار حفظاً للمال (وهو من المقاصد العامَّة)؛ فيتعيَّن تخصيص العامِّ به، وهو ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي؛ إذ أجاز للقاضي في هذه الحالة بشرطها "بناءً على الطلب تعديل الحقوق والالتزامات العقدية ... كما يجوز له أن يفسخ العقد." وقد علَّل ذلك بقوله: "هذا، وإنَّ مجلس المجمع الفقهي يرى في هذا الحلَّ المستمد من أصول الشريعة تحقيقاً للعدل الواجب بين طرفي العقد، ومنعاً للضرر المُرهق لأحد العاقدين بسبب لا يد له فيه، وأنَّ هذا الحلَّ أشبه بالفقه الشرعي الحكيم، وأقرب إلى قواعد الشريعة ومقاصدها العامة"³ (صديقي، 2016، ص 103).

2. أثر المقاصد في تقييد المُطلَق:

المُطلَق هو ما دَلَّ على شائع في جنسه (الشوكاني، 2000، ج 2، ص 709). والمُقيَّد هو ما دَلَّ على الماهية بقيد من قيودها (الشوكاني، 2000، ج 2، ص 710) والأصل أنَّ الخطاب إذا ورد مُطلقاً لا مُقيَّد له حُمل على إطلاقه، أو مُقيِّداً لا مُطلقاً له حُمل على تقييده (الزركشي، 1992، ج 8، ص 5). فالمُطلق الذي أطلقه الشرع هو لوجوب العمل بإطلاقه؛ فقول الله تعالى في تحريم نكاح أمِّ الزوجة: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: 23]، يفيد بأنَّ أمَّ الزوجة تحرَّم على زوج ابنتها بمُجرَّد العقد على ابنتها؛ لأنَّ النَّصَّ ورد مُطلقاً من غير تقييد بالدخول أو عدمه، في حين قيَّد تحريم الربيبة بالدخول على أمِّها في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّي تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: 23]. فيعمل بالمُطلق على إطلاقه، وبالمُقيَّد وفق قيده. ولكن، هل يُمكن تقييد المُطلق بالمقاصد كما خُصَّص العامُّ بها؟

الناظر في عمل الأئمة المُتقدمين يجيب بالإيجاب عن هذا السؤال، وأمثلته تفوق سابقه حتى يظهر للمُتأمل أنَّ هذا شائعٌ شيوخ لفظة "المُطلق" في جنسه، وسنذكر بعض أمثلته التي تدلُّ على ما

³ قرارات مجلس المجمع، الدورة الخامسة، القرار رقم 7، بتاريخ 16/4/1402هـ.

وراءها. فمن ذلك ما رواه البخاري عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه، أَنَّهُ رَأَى سِكَّةً وَشَيْئاً مِنْ آلَةِ الْحَرْثِ، فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: "لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الذَّلَّ" (البخاري، 1993، 2096). فلفظة "هذا" أُشير بها إلى السِّكَّةِ، وهي حديدة الحرث، وليس المقصود مُطْلَقَ أدوات الزراعة، وإنَّما المقصود سِكَّةً مُقَيَّدَةً؛ لِأَنَّ إِطْلَاقَهَا يَقْتَضِي كِرَاهَةَ اسْتِعْمَالِ أدوات الزراعة، وهو يفضي إلى القول بالنهي عن العمل بالزراعة، وهذا يُجَالِفُ مقاصد الشرع في إحياء الأرض؛ إذ المظهر الثاني لمراعاة مقصد الشرع على صعيد الإنسانية أداء أمانة الاستخلاف (مير علي، 2009، ج2، ص503). قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]؛ أَي طَلَّبَ إِلَيْكُمْ عِمَارَتَهَا. وقد تنبَّه البخاري (راوي الحديث) لذلك، فعنون لهذا الحديث بـ: "ما يُحذَّرُ من عواقب الاشتغال بآلة الزرع، أو مجاوزة الحدِّ الذي أمر به." فآلة الزرع المنهية عنها هي التي تشغل عن العبادة، أو تلك التي يكثر استعمالها، حتى تصبح همَّ صاحبها الأوَّل، وإن لم تشغله عن العبادة. وفي هذا البيان قال ابن حجر: "وقد أشار البخاري بالترجمة إلى الجمع بين حديث أبي أمامة والحديث الماضي في فضل الزرع والغرس، وذلك بأحد أمرين: إمَّا أَنْ يُحْمَلَ ما ورد من الذمِّ على عاقبة ذلك، ومحلّه ما إذا اشتغل به فضيِّع بسببه ما أمر بحفظه، وإمَّا أَنْ يُحْمَلَ على ما إذا لم يُضَيِّع، إِلَّا أَنَّهُ جَاوَزَ الحدَّ فيه" (العسقلاني، 2005، ج6، ص113). وقريب من هذا أحاديث النهي عن البناء، مثل حديث: "إذا أراد الله بعبد شراً خَصَّرَ له في الطين واللبن حتى يبني" (الطبراني، 1995، 9369). إذ لا يَتَّفِقُ النهي عن البناء مع مقصد العمران، ولا بُدَّ من تقييد ذلك، كأن يقال: إنَّما النَّهْيُ عن بناء يُتفَاخَرُ به، أو يكون أكثر من الحاجة، أو لا يَتَّفِقُ مع ظرف قائم، أمَّا الإِطْلَاقُ فلا (السعدي، 2010، ص74).

ومن الأمثلة المشهورة على وجوب تقييد المُطْلَقِ الذي ينافي إطلاقه مقاصد الشرع حديثُ الشيخين: "لأنَّ يمتلئ جوف رجل قيحاً يريه خير من أن يمتلئ شعراً" (البخاري، 1993، 5802؛ مسلم، 1996، 2258)، فقوله "شِعْراً" نكرة في سياق الإثبات، وهو المُطْلَقُ عند الأصوليين، فإذا أجريناه على إطلاقه، فأقلُّ ما يُحْكَمُ به على الشَّعر كراهته، وليس مراداً؛ ذلك أنَّ الشَّعر من تجلِّيات الجمال، والجمال من القيم الأساسية العليا التي أقرَّها الإسلام، وسعى لتقريرها في الواقع، وهو ثالث

المعاني السامية التي ينبغي أن تحكم تصرفات الناس (الحق، والخير، والجمال)، والتزام هذه القيم من أتباع الشريعة، وهو المظهر الثالث من مظاهر مراعاة مقصد الدين من جانب الوجود (مير علي، 2009، ج1، ص239).

وتأسيساً على ذلك، يجب تقييد الشعر المنهبي عنه، مثل قولنا: شعرٌ مُخَالِفٌ للأحكام الشرعية. وقد نبه ابن قدامة لهذا بقوله: "وليس في إباحة الشعر خلاف، وقد قاله الصحابة والعلماء...؛ أمّا الآية ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ [الشعراء: 224]، فالمراد بها مَنْ أسرف وكذب، بدليل وصفه لهم بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشعراء: 224]، ثم استثنى المؤمنين... ولأنَّ الغالب على الشعراء قلة الدين، والكذب، وقذف المحصنات، وهجاء الأبرياء... وأمّا الخبر: "لأنَّ يمتلئ... فقال أبو عبيد: معناه أن يغلب عليه الشعر حتى يشغله عن القرآن والفقه، وقيل المراد به ما كان هجاءً وفحشاً، فما كان من الشعر يتضمّن هجو المسلمين، والقدرح في أعراضهم، أو التشبيب بامرأة بعينها، والإفراط في وصفها، فذكر أصحابنا أنه مُحَرَّم، وهذا إن أُريد به أنه مُحَرَّم على قائله فهو صحيح، وأمّا على راويه فلا يصح" (ابن قدامة، 1985، ج10، ص176-177)

ومن تطبيقات تقييد المُطلق بالمقصد في المسائل المعاصرة حكمُ السبق إلى غرف العناية المُركزة، أو أجهزة الأكسجين في المشافي العامة في ظلّ جائحة كورونا (كوفيد 19). فمن المعلوم أن القاعدة الفقهية تفيد بأنه "مَنْ سبق إلى مباحٍ فهو أحقُّ به". وفي الحديث: "مَنْ سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحقُّ به" (أبو داود، 2009، 3071). وفي رواية البيهقي: "مَنْ سبق إلى ماءٍ...." (البيهقي، 1989، 2183). وهو وإن كان في سنده مقال، إلا أنَّ عدداً من النصوص تُؤيِّده، ممّا يفيد بأحقية السابق في الملكية العامّة في ما سبق إليه، ولو كان ملك منفعه، مثل حديث البخاري: "مَنْ أَعْمَرَ أَرْضاً لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ" (البخاري، 1993، 2238) وحديث مسلم: "مَنْ قَامَ مِنْ مَجْلِسٍ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ" (مسلم، 1996، 2279).

فالألفاظ "أرضاً، ماءً، مجلسٍ" نكرات في سياق الإثبات، والأصل إجراؤها -وما قيس عليها- على إطلاقها. ومن ثمَّ جاء الإطلاق في القاعدة الفقهية في لفظة "مباحٍ" من قولهم: "مَنْ سبق إلى مباحٍ

.... "وقد صحَّح عدد من العلماء أنَّ اختصاص السابق هو على الوجوب لا على النَّدب، ومن ذلك قول النووي: "هذا هو الصحيح عند أصحابنا، وأنَّه يجب على مَنْ قعد فيه مفارقتة إذا رجع الأوَّل. قال بعض العلماء: هذا مستحب، ولا يجب، وهو مذهب مالك، والصواب الأوَّل" (النووي، 2000، ص 1363). وقال القرطبي: "هذا يدلُّ على صحة القول بوجوب اختصاص الجالس بموضعه إلى أن يقوم منه؛ لأنَّه إذا كان أوَّلَى به بعد قيامه فقبله أوَّلَى به وأحرى. "وذهب آخرون إلى أن ذلك على النَّدب؛ لأنَّه موضع غير مُتملِّك لأحد، لا قبل الجلوس ولا بعده، وهذا فيه نظر، وهو أن يقال: "سَلَّمْنَا أَنَّهُ غير مُتملِّك له، لكنَّه يختصُّ به إلى أن يفرغ غرضه منه، فصار كأنَّه يملك منفعتة؛ إذ قد منع غيره من أن يزاحمه عليه. وحمله مالك على النَّدب إذا كانت رجعتة قريبة" (القرطبي، 1996، ج 5، ص 511).

والمستشفيات العامَّة هي ممَّا هو مباح لمن يحتاج إليه. ولهذا، فعند وضع مريض ما على جهاز التنفُّس الاصطناعيِّ، أو في العناية المُركَّزة، فإنَّه لا يجوز إزاحته عن موضعه لمريضٍ غيره تأخَّر عنه إذا حصل التزاحم كما هو مُشاهد في عدد من البلدان، في ظلَّ جائحة كورونا. غير أنَّ هذا الإطلاق مُقيَّد بالمقاصد؛ فإذا توقَّفت حياة إنسان على دخوله المستشفى، وكان ثمَّ مَنْ سبق دون وجود حاجة بمبلغ الضرورة التي وصل إليها المُتأخَّر؛ كان تقديم المُتأخَّر أوَّلَى، بل أوجب؛ لأنَّ حفظ النفس مُقدَّم على ما سواه، مثل: حفظ عضوٍ، وتقليل الآم، ونحو ذلك.

خاتمة:

أثبت البحث أن للمقاصد -عامَّة كانت أو خاصَّة- أثرًا في بيان دلالات الألفاظ، وأنها تسير في هديها جنباً إلى جنبٍ مع فقه اللغة ومعطيات متنها الدلالي. ولا شكَّ في أن توظيف المقاصد في استنباط الأحكام من النصوص، إلى جانب الدلالات اللغوية، بل بالتعاوض معها، يُعدُّ استفادة عملية تطبيقية من مباحث المقاصد التي بذل فيها العلماء جهوداً كبيرةً خلال مسيرة تاريخ البحوث الإسلامية، وقد حاول كثيرون نقلها من الجانب النظيري إلى الجانب التطبيقي، عن طريق ما يُسمَّى الاجتهاد المقاصدي، الذي كان غالباً يُعرَّض بوصفه اجتهاداً موازياً للاجتهاد الاستنباطي. وقد

أثبت البحث وجود علاقة وطيدة بين الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد الاستنباطي، لا بوصفها متوازيين، بل بوصفها متعاضدين مترابطين، يُساهمان في جلاء الحكم الشرعي من المصادر النَّصِّية؛ إذ تُساهم المقاصد في التفسير، والتأويل، والتخصيص، والتقييد، والترجيح، وتمتاز بوظيفتين، هما: ضبط تفسير النَّصِّ باستبعاد المعاني التي لا تتَّفِق مع المقاصد، وتثوير النَّصِّ بترجيح بيان إضافي يحتمله ثراء النَّصِّ وغناه؛ سواء أكان قرآنياً أم نبوياً.

ومن ثمَّ، فقد أوصلنا البحث إلى النتائج الآتية:

- ارتكاز بيان نصوص الشريعة إلى أساسين متعاضدين، هما: مقتضى قواعد الدلالة ومعهود العرب في كلامها من جهة، ومقاصد الشريعة التي تُوجِّه معاني النصوص إلى جهةٍ واحدةٍ من بين احتمالاتٍ يُقدِّمها الغنى اللغوي للعربية من جهةٍ أخرى.

- ربط النَّصِّ الذي ستُساهم المقاصد في بيانه بها؛ أي ربطه بالمقاصد هو مهمة لا يُحسِنها الجميع؛ لذا نقترح أن يسير المُفسِّر أو الفقيه من المقاصد الجزئية المُحتملة للنَّصِّ، ثم يستبَعِد منها ما لا يتَّفِق مع السياق أو النصوص الأخرى، ثم يربط ما بقي منها بمقصد الباب الخاصِّ، الذي يتناسب مع المقاصد الجزئية، فإذا حدَّد المقصد الخاصَّ المناسب نسبه إلى المقصد العامِّ الذي ينطوي تحته، ويمتاز بسلطة تفسيرية تتعاقد مع معطيات اللغة، لكنَّها؛ أي المقاصد حاکمة عليها.

- للمقاصد في أثناء بيان النصوص الشرعية وظيفتان، هما: ضبط تفسير النَّصِّ باستبعاد المعاني التي يحتملها لغةً، لكنَّها تُخالفها؛ أي استبعاد المعاني التي تُخالف المقاصد، وتثوير النَّصِّ عن طريق الاهتمام بالمقاصد إلى معانٍ قد تكون مُستبعدة من جهة اللغة، لكنَّها تُحقِّقها؛ أي إقرار معنى غير راجح لغةً لإرشاد المقاصد له.

- كثيرٌ من المسائل المعاصرة المختلف فيها، وكذلك القديمة منها، يُمكن للاجتهاد المقاصدي أن يُقدِّم فيها أحكاماً وترجيحاتٍ قائمةً على أساس علمي مُنضبط، وأن يُقدِّم أيضاً حلاً شرعيةً للتطوُّرات العلمية التي تتسارع اليوم بوتيرة أعلى من أيِّ عصر مضى.

وفي نهاية هذا البحث، لا بُدَّ من تأكيدٍ جُمْلَةٍ من التوصيات، نُجْمِلُهَا في ما يأتي:

- ضرورة العمل الدؤوب على نقل المقاصد من جانب التنظير إلى جانب التطبيق، بعمل دراسات جادة تحافظ على معطيات الأصول، ومصادر التشريع المُتَّفَقَ عليها، وتُغْنِيهَا بالاستفادة المُنضِبة من مباحث مقاصد الشريعة، وتنزيلها على الوقائع.
- تضمين الدرس الأصولي البحث المقاصدي؛ لإعطاء المقاصد وظيفة في الاجتهاد الشرعي المُنضِط، وإيجاد حلول شرعية لمسائل تعتاص أمام الباحثين المستغرقين في الاجتهاد الاستنباطي.
- ضرورة العمل على بحوث إضافية جادة وعميقة في ربط علمي الأصول والمقاصد تنظيراً وتنزيلاً.

- الاهتمام في مباحث الأصول والمقاصد بالأمثلة والتطبيقات المعاصرة.
 - كتابة رسائل جامعية في التأصيل للاجتهاد المقاصدي، والإكثار من تطبيقاته المعاصرة.
- وقد عرض البحث أمثلة متنوعة على آثار المقاصد في بيان النصوص، مُفَصِّلاً في ذلك، وطارحاً مزيداً من الأمثلة؛ ما يُرَشِّحُ البحث، ليكون أطروحة أكاديمية، لعلَّ باحثاً يتبنّاها، فيضبط البحث، ويُقَعِّده، ويُغْنِيه بمزيدٍ من الأمثلة الهادية.

المراجع:

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله (2014). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية.

البخاري، محمد بن إسماعيل (1993). صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير.
البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (1989). السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي قلنجي، المنصورة: دار الوفاء.
البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (2003). السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ (2018). مشاهد من المقاصد، دبي: مسار للطباعة والنشر.
الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (1968). سنن الترمذي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: مصطفى البابي الحلبي.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحرّانيّ (1368هـ). نظرية العقد (العقود)، مصر: السنّة المحمّدية.
حماد، نزيه (1986). بيع الكالئ بالكالئ في الفقه الإسلامي، جة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي.
حماد، نزيه (2010). في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة، دمشق: دار القلم.
أبو حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف (1993). البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية.

خلاف، عبد الوهاب (1983). علم أصول الفقه، الكويت: دار القلم.
أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (2009). سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دمشق: دار الرسالة العالمية.

ابن دقيق العيد، تقي الدين محمد بن علي (2005). إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: محمد منير عبده آغا، بيروت: دار الكتب العلمية.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (1997). المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرازي، فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر (1981). مفاتيح الغيب، بيروت: دار الفكر.

ابن رشد، محمد بن أحمد (1995). بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: ماجد الحموي، بيروت: دار ابن حزم.

الريسوني، أحمد (1995). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
الريسوني، قطب (2014). صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة: معالم وضوابط وتصحيحات، بيروت: دار ابن حزم.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر (1992). البحر المحيط، تحقيق: عبد القادر العاني، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

السرخسي، أحمد بن أبي سهل (1993). أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد: إحياء المعارف العثمانية.

السعدي، أحمد محمد سعيد (2010). أحكام العمران في الفقه الإسلامي، دمشق: دار الرواد للنشر.

السعدي، أحمد محمد سعيد (2017). شروط المجتهد بين الأصالة والمعاصرة، دمشق: دار الرواد للنشر.

السويلم، سامي (2001). عقد الكالئ بالكالئ، مركز البحث بشركة الراجحي.

الشنقيطي، محمد الأمين (د.ت). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، جدة: دار علم الفوائد.

الشوكاني، محمد بن علي (2000). إرشاد الفحول، تحقيق: سامي بن العربي، الرياض: دار الفضيلة.

صديقي، محمد نجاته الله (2016). مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ترجمة: محمد رحمة الله الندوي، مراجعة: محمد أنس الزرقا، دمشق: دار القلم.

الطبراني، سليمان بن أحمد (1995). المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين.

ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن عاشور، محمد الطاهر (2004 أ). فتاوى الإمام محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد بوزغيب، دبي: مركز جمعة الماجد.

ابن عاشور، محمد الطاهر (2004 ب). مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخواجة، قطر: وزارة الأوقاف.

ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (2003). أحكام القرآن، تحقيق: عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

العسقلاني، ابن حجر (2005). فتح الباري، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي، الرياض: دار طيبة.

ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب (2001). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، محمد بن محمد (1971). شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد.

الغزالي، محمد بن محمد (2017). المستصفى من علم الأصول، تحقيق: عبد الفتاح كَبَّارة، د.م: وقف سعد المنيفي.

الغفيلي، عبد الله بن منصور (1439هـ)، مسمولات مصرف في سبيل الله، مقال في موقع المسلم، على الرابط: <https://almoslim.net/elmy/288552>

الفاسي، علال (1993). مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (1985). المغني، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

القرافي، أحمد بن إدريس (1994). الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

القرافي، أحمد بن إدريس (1973). شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه سعد، القاهرة: دار الفكر.

القرضاوي، يوسف (2006). فقه الزكاة، بيروت: الرسالة ناشرون.

القرطبي، أحمد بن عمر (1996). المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محي الدين مستو وزملاؤه، دار ابن كثير.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (2000). الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سالم مصطفى البدري، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر (1998). زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عبد القادر، وشعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الكلوذاني، محفوظ بن أحمد (1985). التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد أبو عمشة، ومحمد بن علي، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى.

- اللاحم، أسامة بن حمود (2012). *بيع الدين وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي*، الرياض: دار الميمان.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري (1996). *صحيح مسلم مع شرح النووي*، تحقيق: علي عبد الحميد أبو الخير، دمشق: دار الخير.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (د.ت). *لسان العرب*، بيروت: دار صادر.
- مير علي، إحسان (2009). *المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة*، دمشق: دار الثقافة للجميع.
- النووي، يحيى بن شرف (2000). *المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، الأردن: بيت الأفكار الدولية.

References:

- Abū Dāwūd, S. (2009). *Sunan Abī Dāwūd* (Al-Arnā'ūṭ et al., Ed.). Damascus: Dār al-Risālah al-'Ālamīyah.
- Abū Ḥayyān, M. (1993). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* ('A. Aḥmad, & 'A. Mu'awwad, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Alūsī, S. (2014). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm wa al-Sab' al-Mathānī* ('A. 'Aṭīyah, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Andalusī, I. & Ghalib, 'A. (2001). *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* ('A. 'A. Muhammad, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-'Asqalānī, I. (2005). *Fath al-Bārī* (N. al-Fāryābī, Ed.). Riyadh: Dār Ṭaybah.
- Al-Bayhaqī, A. (1989). *Al-Sunnan Al-Ṣaghīr* ('A. Qal'ajī, Ed.). Mansoura: Dār al-Wafā'.
- Al-Bayhaqī, A. (2003). *Al-Sunnan Al-Kubrā* (M. 'Aṭṭā, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bukhārī, M. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. al-Baghghā, Ed.). Damascus: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Fāsī, 'A. (1993). *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Ghazālī, M. (1971). *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl* (H. al-Kubaysī, Ed.). Baghdad: Maṭba'at al-Irshād.
- Al-Ghazālī, M. (2017). *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* ('A. Kubbārah, Ed.). Waqf Sa'd al-Mnīfī.
- Al-Ghāfilī, 'A. (1439 AH). *Mashmūlāt Maṣrif fī Sabīl Allāh*, Almoslim. <https://almoslim.net/elmy/288552>
- Al-Klūdhānī, M. (1985). *Al-Tamhīd fī Uṣūl al-Fiqh* (M. Abu 'Amshah & M. 'Alī, Ed.). Makkah al-Mukarramah: Markiz al-Baḥth al-'Ilmī bi Jāmi'at Umm al-Qurā.
- Al-Lāḥim, U. (2012). *Bay' al-Dayn wa Taṭbīqātuh al-Mu'āṣirah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Riyadh: Dār al-Maymān.
- Al-Nawawī, Y. (2000). *Al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Bin al-Ḥajjāj*. Jordan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah.
- Al-Qaraḍawī, Y. (2006). *Fiqh al-Zakāh*. Beirut: Al-Risālah Nashirūn.
- Al-Qarāfī, S. (1994). *Al-Dhakhīrah* (M. Ḥajjī et al., Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

- Al-Qarāfī, A. (1973). *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuḍūl* (T. Sa'd, Ed.). Cairo: Dār al-Fikr.
- Al-Qurṭubī, A. (1996). *Al-Mufahhim li ma Ashkal min Talkhīṣ Kitāb Muslim* (M. Mistu et al., Ed.). Damascus: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Qurṭubī, M. (2000). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (S. al-Badrī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Raysūnī, A. (1995). *Nazarīyyat al-Maqāsid 'ind al-Imām al-Shāfi'ī*. Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Raysūnī, Q. (2014). *Ṣinā'at al-Fatwā fī al-Qaḍāyā al-Mu'āṣirah: Ma'ālim wa Dawābiḥ wa Taṣḥīḥāt*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Al-Rāzī, F. (1997). *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (T. al-'Alwānī, Ed.). Beirut: Mu'asasat al-Risālah.
- Al-Rāzī, F. (1981). *Mafatīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Sa'dī, A. (2010). *Aḥkām al-'Umrān fī al-Fiqh al-Islāmī*. Damascus: Dār al-Ruwwād li al-Nashr.
- Al-Sa'dī, A. (2017). *Shurūṭ al-Mujtahid bayna al-Aṣālah wa al-Mu'āṣarah*. Damascus: Dār al-Ruwwād li al-Nashr.
- Al-Sarkhasī, A. (1993). *Uṣūl al-Sarkhasī* (A. al-Afghānī, Ed.). Hayderabad: Iḥyā' al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah.
- Al-Shanqīṭī, M. *Aḍwā' al-Bayān fī 'Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Jeddah: Dār 'Ilm al-Fawā'id.
- Al-Shawkānī, M. (2000). *Irshād al-Fuḥūl* (S. Bin al-'Arabī, Ed.). Riyadh: Dār al-Faḍīlah.
- Al-Suwaylim, S. (2001). *'Aqd al-Kāli' bi al-Kāli'*. Markiz al-Baḥth bi Sharikat al-Rājiḥī.
- Al-Ṭabarānī, S. (1983). *Al-Mu'jam al-Kabīr* (Ḥ. al-Salafī, Ed.). Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah.
- Al-Ṭabarānī, S. (1995). *Al-Mu'jam al-Awsaṭ* (T. 'Awaḍ Allah & 'A. al-Ḥusainī, Ed.). Cairo: Dār al-Ḥaramayn.
- Al-Tirmidhī, M. (1968). *Sunan al-Tirmidhī* (M. 'Abd al-Bāqī, Ed.). Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Al-Zarkashī, B. (1992). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* ('A. al-'Ānī, Ed.). Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.
- Ḥammād, N. (1986). *Bay' al-Kāli' bi al-Kāli' fī al-Fiqh al-Islāmī*. Jeddah: Markiz Abḥāth al-Iqtisād al-Islāmī.
- Ḥammād, N. (2010). *Fī Fiqh al-Mu'āmalāt al-Māliyyah wa al-Maṣrifīyyah al-Mu'āṣirah*. Damascus: Dār al-Qalam.
- Ibn al-'Arabī, M. (2003). *Aḥkām al-Qur'ān* (A. 'Aṭṭā, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Āshūr, M. (1984). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr.
- Ibn 'Āshūr, M. (2004). *Fatāwā al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr* (M. Bu Zghaybah, Ed.). Dubai: Markiz Jum'ah al-Mājid.
- Ibn 'Āshūr, M. (2004). *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (M. al-Khawājah, Ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf.
- Ibn Bayyah, 'A. (2018). *Mashāhid min al-Maqāsid*. Dubai: Masār li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr.
- Ibn Daqīq al-'Īd, T. (2005). *Iḥkām al-Aḥkām Sharḥ 'Umdat al-Aḥkām* (M. Āghā, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Ibn Manzūr, M. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1998). *Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khayr al-‘Ibād* (‘A. al-Arnā‘ūt & S. Al-Arnā‘ūt, Ed.). Beirut: Mu’assasat al-Risālah.
- Ibn Qudāmah al-Maqdisī, M. (1985). *Al-Mughnī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn Rushd al-Qurtubī, M. (1995). *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (M. al-Ḥamawī, Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Taymiyyah, A. (1368 AH). *Naẓariyat al-‘Aqd (Al-‘Uqūd)*. Egypt: al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.
- Khallāf, ‘A. (1983). *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam.
- Mīr ‘Alī, I. (2009). *Al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah bayn al-Aṣālah wa al-Mu‘āṣarah*. Damascus: Dār al-Thaqāfah li al-Jamī‘.
- Muslim, A. (1996). *Ṣaḥīḥ Muslim ma‘ Sharḥ al-Nawawī* (‘A. Abū al-Khayr, Ed.). Damascus: Dār al-Khayr.
- Ṣiddīqī, M. (2016). *Maqāṣid al-Sharī‘ah wa al-Ḥayāt al-Mu‘āṣirah* (M. al-Nadwī, Trans.). Damascus: Dār al-Qalam.

The Impact of the Higher Purposes of Shari'ah (*Maqāṣid al-Sharī'ah*) on the Explanation of Its Texts

Ahmed Mohammed Saeed Al Saadi

Abstract

The study discusses the function of the higher purposes of Shari'ah (*maqāṣid al-Sharī'ah*) in the fundamental processes of *tafsīr* (exegesis), *ta'wīl* (allegorical interpretation), *tarjīh* (establishment of preponderance), *takhṣīṣ* (specification), and *taqyīd* (restriction). The function of *maqāṣid al-Sharī'ah* in the explanation of religious texts is twofold: controlling the interpretation of the text by excluding meanings that contradict these *maqāṣid*, on the one hand, and expanding the text's interpretation by adopting a linguistically non-preponderant meaning because it is indicated by *maqāṣid*, on the other hand. *Maqāṣid*, whether general (*'āmm*) or specific (*khāṣṣ*), impact the semantics of the words: for looking at the partial intent (*al-maqṣid al-juz'ī*), then linking it to the specific intent (*al-maqṣid al-khāṣṣ*), leading to the general intent (*al-maqṣid al-'āmm*), produces a vision that allows no error in perceiving the meaning, except to the extent of the jurist's lack of awareness of *maqāṣid*. The study shows that the explanation of religious texts rests on two mutually supportive principles: *muqtaḍā qawā'id al-dalālah* (the mandatory rules of semantics) and the *maqāṣid al-Sharī'ah*. The study concludes that *maqāṣidī ijtihād* can provide disciplined, scientific rulings and plausible views regarding many controversial issues, whether contemporary or past. It can also provide Islamic solutions to the fast accelerating scientific developments.

Keywords: purposes of Shari'ah, *maqāṣid al-Sharī'ah*, *tafsīr*, exegesis, *ta'wīl*, allegorical interpretation, *tarjīh*, preponderance, *takhṣīṣ*, specification, *taqyīd*, restriction, semantic rules, religious texts.

مفهوم العمران في الفكر الإنساني

علياء العظم*

سليمان الدقور**

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان دلالات مفهوم العمران في الفكر الإسلامي وما يُقَابِلُه في الفكر الغربي، وذلك بمتابعة الموضوع في مرحلتَي التراث والعصر الحديث من الفكر الإسلامي، ومتابعة تفاعل الفكر الغربي مع مفهوم العمران عموماً، والعمران الخلدوني خصوصاً، وتقضي نأذج مقارنة في الطرح الغربي. وبُغْيَة تحقيق هذا الهدف؛ سلك البحث المنهج الاستقرائي في تتبُّع مظانَّ ورود المفهوم أو ما يقاربه، والمنهج التحليلي في الاستنتاج والربط بين المعطيات المُتَنَوِّعة.

وكشف البحث أنَّ دلالات المفهوم في مرحلة التراث من الفكر الإسلامي تضمنت إشارات مادية ومعنوية مُحدَّدة حتى وصلت إلى معنى شامل يدل على مظاهر الاجتماع البشري، في حين تنوَّعت دلالات المفهوم في العصر الحديث، ولكنها التفتَّت حول معنى الإصلاح الفردي والجمعي للوصول إلى النهضة المنشودة. وكشف البحث أيضاً أنَّ الفكر الغربي تفاعل مع المفهوم الذي يدل على الاجتماع البشري، وتوصَّل إلى نظريات اجتماعية ترتبط بالحضارة والمجتمعات.

الكلمات المفتاحية: العمران، الاجتماع البشري، الحضارة، استعمار الأرض، إصلاح الأرض، النهضة، قيام الأمم.

* دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، الجامعة الأردنية، محاضرة في معهد علوم الشريعة، البريد الإلكتروني: alia.alazm@gmail.com

** دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، أستاذ مشارك في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: s.dgoor@hotmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 9/6/2020م، وقُبِل للنشر بتاريخ 7/2/2021م.

العظم، علياء، والدقور، سليمان (2022). مفهوم العمران في الفكر الإنساني، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 103،

DOI: 10.35632/citj.v28i103.4781.250-199

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

مقدمة:

إنَّ الاهتمام بمفهوم العُمران ينبع من كونه يُمثِّل مقصداً قرآنياً عالياً من المقاصد الثلاثة الحاكمة في القرآن الكريم: التوحيد، والتزكية، والعُمران، كما بيَّنها العلواني (العلواني، 2003)، ذلك أنَّ هذا المقصد يُبيِّن مهام الإنسان الأساسية في رحلة الاستخلاف على الأرض، بعد أن سَخَّرَ اللهُ تعالى له عناصر الكون، ومكَّنه من التفاعل معها.

إنَّ النظر المُقارِن بين حال الأُمَّة الإسلامية اليوم وحالها في عصور مضت، كانت فيها عزيزة بين الأمم -من جهة- والتأمل المُقارِن بين حالها اليوم، وحال الأمم المُتقدِّمة في أمور الدنيا -من جهة أُخرى- هو أمر يستدعي التوقُّف والنظر في مفهوم العُمران كما يراه العقل الجمعي والفردى في الأُمَّة الإسلامية، وكذلك النظر في المفاهيم المُقابِلة في الغرب، بُغْيَةَ التوصل إلى تصوُّر يُبيِّن دلالة المفهوم لدى كلِّ منها، وتأثيره فيها.

تنطلق الدراسة البحثية من فكرة دراسة تفاعل الفكر الإنساني مع مفهوم العُمران، فتطرح سؤالاً إشكالياً جوهرياً، هو: كيف تفاعل الفكر الإنساني مع مفهوم العُمران؟ وينبثق من هذا السؤال الرئيس الأسئلة الفرعية الآتية:

1. ما المقصود بمفردة "العُمران" لغةً واصطلاحاً؟
2. كيف حدث التفاعل الفكري مع مفهوم العُمران في الفكر الإسلامي؟
3. كيف حدث التفاعل الفكري مع المفهوم المُقابِل للعُمران في الفكر الغربي؟

هدف البحث إلى حلِّ مشكلة الدراسة بالإجابة عن أسئلتها المطروحة، فعمل على تأصيل المفهوم لغةً واصطلاحاً، ثم تحرُّى مواطن وروده في الدراسات الإسلامية في مرحلتي التراث والعصر الحديث، مُبيِّناً تفاعل الفكر الغربي مع المفاهيم المُقابِلة، وسعى في أثناء ذلك إلى التحليل والربط بين الطروحات جميعها.

وتتمثل أهمية البحث في سعيه إلى تقديم تأصيل علمي معرفي لمفهوم العمران؛ بُغية إفادة الباحثين في علوم الشريعة، وفي علم الاجتماع، ورغد الدراسات الفكرية الاجتماعية والقرآنية بقاعدة بحثية عن تطوّر مفهوم العمران، وعن الجهود المبذولة في مجال دراسات العمران.

وفيما يخصّ مناهج الدراسة، فإنّها تتبع المنهج الاستقرائي في رصد الدلالات اللغوية في المعاجم، وفي الاستعمال القرآني، وكذلك في تتبّع الدراسات الإسلامية والغربية التي ورد فيها المفهوم وما يقاربه، فضلاً عن اتّباع المنهج التحليلي في استنتاج الدلالات المحتملة من الدلالات اللغوية والاصطلاحية، وتحليل المعاني الواردة في دراسات الموضوع المختلفة، والربط بين الدلالات الواردة في الدراسات والبحوث المختلفة.

والواقع أنّ تقصي الدراسات السابقة في هذا المجال لم يُظهر وجود دراسة مستقلة تناولت حالة البحث في مفهوم العمران في الفكر الإنساني (الغربي، والإسلامي) -بحسب محيط الاطلاع- وإنّما وُجِدَت دراسات عرضت موضوع العمران من زوايا مختلفة، منها الدراسات الآتية:

- "العمران الإسلامي: دراسة تأصيلية في ضوء القرآن والسنة": أعدّها هذه الدراسة الدكتور أبو اليسر رشيد كهوس، ونُشرت في كتاب صدر عن مؤسسة "المُثَقَّف" في أستراليا عام 2010م، وجاءت في 116 صفحة، وتضمنت ثمانية مباحث، هي: حقيقة العمران الإسلامي، وأسس العمران الإسلامي، وأصول العمران الإسلامي، وخصائص العمران الإسلامي، ودعائم العمران الإسلامي، والطريق إلى العمران الإسلامي، وقوام العمران الإسلامي، والمرأة المسلمة وإسهامها في تشييد صرح العمران.

وقد بيّنت الدراسة أنّ العمران المقصود فيها هو هندسة بناء الإنسان ومجتمعه وأُمَّته؛ عقيدةً وفكراً. وبيّنت أيضاً السُّبُل المؤدّية إلى بناء عمران بشري إسلامي أخوي، قاعدته التفاهم والتعاون، وجماله المحبة والرحمة.

وتلتقي هذه الدراسة مع موضوع بحثنا في تناول موضوع العمران من المنظور الإسلامي، وفي التركيز على جوانبه المادية والمعنوية، ولكنها تختلف عنه فيما يأتي:

- عنوان الدراسة (العمران الإسلامي) يوحى بوجود عمران غير إسلامي، وهذا يُخالف مقصود هذا البحث؛ إذ يُعدُّ العمران مفهوماً نبت في بيئة الوحي أساساً.

- تفصيل الدراسة في عناصر العمران، خلافاً لبحثنا الذي ركّز على جانب المفهوم.

- تناول الدراسة الموضوع من وجهة نظر إسلامية تطبيقية؛ باستنباط العناصر من السيرة النبوية، في حين عرض بحثنا بنية المفهوم المعرفية.

- طرح الدراسة الموضوع من وجهة نظر إسلامية فقط، خلافاً لبحثنا الذي تناوله من وجهة نظر إسلامية وأخرى غربية.

• "العمران في القرآن الكريم: دراسة تحليلية": رسالة ماجستير أعدّها ماهر محمد العوفي، وناقشها في جامعة مؤتة بالأردن عام 2015م، وجاءت في 97 صفحة، وتألّفت من ثلاثة فصول، تحدّث أولها عن مفهوم العمران في القرآن الكريم، وعرض ثانيها مجالات العمران في القرآن الكريم (العمران المادي، والعمران السياسي، والعمران الاقتصادي، والعمران الاجتماعي)، وبيّن ثالثها الآثار المترتبة على عمران الأرض. وتلتقي هذه الدراسة مع هذا البحث في تناول مفهوم العمران في القرآن الكريم، ولكنها تختلف عنه فيما يأتي:

- عرض الدراسة المُقتَضَب لموضوع المفهوم في القرآن الكريم، خلافاً لبحثنا الذي فصل في ذلك.

- توسُّع الدراسة في تقصي مجالات العمران المستنبطة من القرآن الكريم، في حين ركّز بحثنا على المفهوم.

- طرح الدراسة الموضوع من وجهة نظر إسلامية فقط، خلافاً لبحثنا الذي تناوله من وجهة نظر إسلامية وأخرى غربية.

• "فلسفة العمران الحضاري من منظور قرآني": أعدَّ هذا البحث الدكتور محمد محمود كالو، ونُشر في مجلة "مقاربات: أبحاث ومقالات في الشريعة والفكر والحضارة"، عدد 1، 2017م، وتضمّن

مبشرين؛ الأوّل تحدّث عن مفهوم العمران، وعناية الإسلام بعمارة الأرض. والثاني تناول مسألة العمران في ضوء القرآن الكريم، وبيان مفهوم الاستخلاف وشروطه، ومفهوم التسخير واستثماره، ومفهوم الفساد ومظاهره في الأرض. وقد جاء عرض أفكار البحث وتنسيقها في أقسام ثلاثة؛ أوّلها اهتم بالتأصيل اللغوي والاصطلاحي لمفهوم العمران، وثانيها درس التفاعل الفكري مع المفهوم في الفكر الإسلامي، وثالثها درس التفاعل الفكري مع المفهوم المُقابل في الفكر الغربي، ثم تلاها الخاتمة التي عرضت أهم النتائج.

وبينما عُنِيَ هذا البحث بعرض مفاهيم العمران، والاستخلاف، والتسخير، دون تحليل وتفصيل لمفهوم العمران، فإنَّ بحثنا ركَّز على مفهوم العمران، وتوسَّع في دراسته وتحليل محتواه.

- سنن العمران البشري في السيرة النبوية: أَلَّف هذا الكتاب الدكتور عزيز البطوي، ونشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 2018م، وجاء في 647 صفحة، وضمَّ باين؛ الأوّل تمثّل في مدخل لدراسة سنن العمران البشري، والثاني عرض سنن العمران البشري في السيرة النبوية.

هدف البطوي من كتابه هذا إلى استنباط رؤية سننية من السيرة النبوية لبناء عمران إسلامي، وهو ما يختلف عن مجال بحثنا وهدفه، غير أنه يلتقي معه في بعض الجوانب؛ إذ أوّل الكتاب في أحد فصوله اهتماماً بدراسة دلالات لفظ العمران؛ ما جعله مرجعاً مهماً لبحثنا في تناوله هذا المفهوم، وكذلك وجود فصل في الكتاب حمل عنوان: "فقه سنن العمران البشري في التراث الإسلامي وفي الفكر الإسلامي الحديث"، وعرض الدراسات التي اهتمت بمفهوم العمران؛ ما يُعدُّ مرجعاً مهماً لتحريّ الدراسات في الفكر الإسلامي كما سيظهر في موضعه لاحقاً.

- "علم العمران الخلدوني، وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته": أَلَّف هذا الكتاب صالح بن طاهر مشوش، ونشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 2012م، وجاء في 192 صفحة، وتضمن ستة فصول؛ الأوّل: قراءة في اتجاهات الدراسات الخلدونية المعاصرة، والثاني: موجز عن حياة ابن خلدون وتطوُّر شخصيته، والثالث: علم العمران من حيث موضوعه ومنهجه وتقويمه،

والرابع: أثر الرؤية الكونية في علم العمران، والخامس: دراسة الإنسان في مقدمة ابن خلدون، والسادس: مفهوم العلم عند ابن خلدون.

والحقيقة أن هذا الكتاب يتعد في مجاله وهدفه عمّا يقصده بحثنا، بيد أنه يلتقي معه في تقصي أثر التوحيد في بناء مفهوم العمران؛ بقراءة ما بين السطور عامّةً، وقراءة القسم الذي يعرض مفهوم العمران وعلاقته بالقرآن الكريم في مقدمة ابن خلدون بوجه خاصّ؛ ما يجعل الكتاب مرجعاً من مراجع تقصي مفهوم العمران لدى ابن خلدون، الذي يُمثّل عنصراً مهماً في هذا البحث.

• "علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي": أُلّف هذا الكتاب الدكتور عبد الحليم مهورباشة، ونشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 2018م، وجاء في 349 صفحة، واشتمل على أربعة فصول؛ الأوّل: إستيمولوجيا علم الاجتماع الغربي (دراسة في فلسفة العلوم الاجتماعية)، والثاني: آليات توليد المعرفة السوسولوجية في العالم العربي، والثالث: إستيمولوجيا إسلامية معرفية: رؤية العالم والنموذج المعرفي والمنهجية الإسلامية، والرابع: نحو تأصيل إسلامي لعلم الاجتماع (علم العمران الإسلامي).

إنّ الرؤية الاستشرافية لهذا الكتاب تدور حول اقتراح علم موسوم بـ "علم العمران الإسلامي" ليكون بديلاً عن "علم الاجتماع الغربي"؛ لذا اختلف الكتاب في هدفه عن مراد بحثنا، لكنّه تضمن قسماً حمل عنوان: "رؤى العالم وتشكّل العلوم الاجتماعية الغربية". وهذا القسم وإن كنّا لا نجد فيه حديثاً مباشراً عن مفهوم العمران في الفكر الغربي، إلاّ أنّه يُبيّن الفلسفة الفكرية التي أثمرت في تشكيل علم الاجتماع الغربي ونظرياته، ودفعت إلى إنزال المستوى المعرفي على أرض الواقع؛ ما ساعد على تقصي منطلقات الفكر الغربي حيال فقه العمل في الحياة، الذي يلتقي مع مفهوم العمران كما سيتضح لاحقاً.

• "مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمري": أُلّف هذا الكتاب الدكتور مازن موفق هاشم، ونشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 2014م، وجاء في 376 صفحة مُوزّعة على مقدمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة. أمّا الباب الأوّل فتضمّن مراجعات عن تطوّر الطرح

المقاصدي، ومواجهتها للحدثة، وتوجّهات الكتابة المعاصرة. وأمّا الباب الثاني فتحدّث عن المنهجية في تقرير مقاصد الشريعة، واستشرافها، وعلاقتها بمفاهيم مرتبطة بها. وأمّا الباب الثالث فتناول المقاصد العمرانية للشريعة.

حاول مؤلّف الكتاب اكتشاف أبعاد المقاصد في مسرى الحياة الإنسانية؛ بمراجعة المقاصد المركزية، ثم استخراج منارات للمقاصد -على المستوى العمراني- من طرح ابن خلدون. ومن ثمّ، فإنّ هذا الكتاب يقترب من موضوع بحثنا؛ بتناوله مسألة العمران الخلدوني، وهو يُعدّ مرجعاً له في هذه الجزئية، غير أنّه يُركّز على استخراج المقاصد، خلافاً لبحثنا الذي يُركّز على المفهوم.

• "التوحيد والتزكية والعمران": ألّف هذا الكتاب الدكتور طه جابر العلواني، وقد صدر عن دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع عام 2003م، وجاء في 122 صفحة، وضمّ ثلاثة فصول، حمل أولها عنوان: "التوحيد والتزكية والعمران"، ووُسِمَ ثانيها بـ: "الجمع بين القراءتين والمنهج التوحيدي للمعرفة"، وعُنون ثالثها بـ: "حول إنسان التزكية الهدف الأقصى للإسلام".

ومن الملاحظ أنّ هذا الكتاب تحدّث -في معظمه- عن التوحيد وتجليّاته، وأفرد حديثاً مختصراً عن التزكية، في حين أشار إشارة سريعة إلى العمران بوصفه مقصداً عالياً من كليات القرآن الكريم وقيمه العليا، وهو بهذا الاعتبار يُعدّ مُوجّهاً للبحث، ودافعاً إلى التفصيل في بيان مفهوم العمران.

• "منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران": ألّف هذا الكتاب الدكتور فتحي حسن ملكاوي، وصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 2013م، وجاء في 182 صفحة، وتضمّن دراسة تُعدّ استكمالاً لها بدأ به العلواني؛ إذ عرّضت فيه القيم العليا على نحوٍ متوازن ومتكامل، في ثلاثة فصول، حمل أولها عنوان: "التوحيد، الأساس الأول في منظومة القيم العليا"، ووُسِمَ ثانيها بـ: "التزكية في منظومة القيم العليا"، وعُنون ثالثها بـ: "العمران في منظومة القيم العليا".

ويلتقي هذا الكتاب مع بحثنا في فصله الثالث الذي تحدّث عن العُمران؛ ما يُعدُّ مرجعاً مهماً للبحث، ولا سيما في مسألة استقاء المفهوم، وعلاقته بالعُمران الخلدوني، في حين يكمن موطن الاختلاف في أنّ بحثنا يتعرض لمسيرة تطوُّر المفهوم لغةً واصطلاحاً، ويتوسّع في بيان دلالاته في اللسان القرآني، ويعرض مراحل دلالاته في الفكرين: الإسلامي، والغربي.

أولاً: الدراسة اللغوية والاصطلاحية لمفردة "العمران"

"العُمران" مصطلح قرآني تمّ البناء عليه في الفكر الإسلامي؛ لذا يحسُن البدء بالدراسة اللغوية المعجمية للفظ "العمران"، ثم بيان دلالاته في الاستعمال القرآني، وصولاً إلى الدراسة الاصطلاحية.

1. الدراسة اللغوية-المعجمية:

"العُمران" اسم ومصدر مشتق من مادة (عَمَرَ) التي يرجع أصلها اللغوي إلى العلو والبقاء كما ذكر ابن فارس: "الْعَيْنُ وَالسَّمِيمُ وَالرَّاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى بَقَاءٍ وَامْتِدَادِ زَمَانٍ، وَالْآخَرُ عَلَى شَيْءٍ يَعْلُو، مِنْ صَوْتٍ أَوْ غَيْرِهِ" (ابن فارس، 1979، ج4، ص140).

ومدار دلالات هذا اللفظ في معاجم اللغة على المعاني الآتية:

أ. الإصلاح: هو ضد الخراب. قال الخليل: "وَعَمَرَ النَّاسَ الْأَرْضَ يَعْمُرُونَهَا عِمَارَةً، وَهِيَ عَامِرَةٌ مَعْمُورَةٌ، وَمِنْهَا الْعُمَرَانُ، وَاسْتَعْمَرَ اللَّهُ النَّاسَ لِيَعْمُرُوها، وَاللَّهُ أَعْمَرَ الدُّنْيَا عُمَرَانًا فَجَعَلَهَا تَعْمُرُ ثُمَّ يُخَرَّبُهَا" (الخليل، د.ت، ج2، ص137). وقال الراغب: "العِمَارَةُ: نَقِيضُ الْخَرَابِ" (الراغب، 1991، ج1، ص586). وقال ابن دريد: "وعِمَارَةُ الشَّيْءِ: إِصْلَاحُهُ... وتقول: عَمَرْتَ الْمَكَانَ أَعْمَرْتَهُ عِمَارَةً، إِذَا أَصْلَحْتَهُ" (ابن دريد، 1991، ص14). وهذه الدلالة تُبَيِّنُ البُعْدَ المادي والبُعْدَ المعنوي للعُمران؛ لأنَّ إِصْلَاحَ الْأَرْضِ مِثْلَمَا يَتِمُّ بِالزَّرَاعَةِ وَالبِنَاءِ وَشَقِّ الطَّرِيقَاتِ، فَإِنَّهُ يَتَطَلَّبُ إِدَارَةً وَصَبْرًا فِي الْإِنْجَازِ، وَتَقْوَى وَعَدْلًا فِي تَوْزِيعِ الْمَنْجَزَاتِ، وَهنا يتجلّى "البُعْدُ الرسالي الاستخلافي" كما بيّنه البطيوي (البطيوي، 2018، ص100).

ب. الإقامة: أي الاستقرار. قال ابن دريد: "عمرنا بالمكان نَعْمَرُ به، إذا أقمنا به" (ابن دريد، 1991، ص 14). وقال الزبيدي: "وَعَمَرَ بالمكان إذا أقام به" والعامر: المُقيم" (الزبيدي، د.ت، ج 13، ص 123). وهنا يتجلى البُعد المادي للمكاني للعمران.

ت. الحي العظيم: رأى ابن فارس في الدلالة علواً حسيّاً ناتجاً من علو الصوت (ابن فارس، 1979، ج 4، ص 141). في حين رأى فيها ابن السكيت علواً مجازياً ناتجاً من بناء اجتماعي (ابن السكيت، 1998، ص 26). فالدلالة لها شقٌّ معنوي يتمثل في التفاف الحي، وشقٌّ مادي يتمثل في علو الصوت، ويبدو أن الأولى هو اعتماد البُعد البشري للإنساني.

ث. الحفظ: الظاهر أن العمران سُمِّي بذلك لِمَا يحفظ به الإنسان والمجتمع من الفساد والخراب (الزبيدي، د.ت، ج 13، ص 130). وهو البُعد المقاصدي المصلحي (البطيوي، 2018، ص 100 بتصرُّف).

ج. الجمال: (ابن دريد، 1991، ص 14). وهذه الدلالة تحمل البُعد الجمالي.

ح. الزمن-الحياة: (الخليل، د.ت، ج 2، ص 137). وهذه الدلالة واضحة الارتباط بالأصل الثاني الذي حدده ابن فارس (الزمن)، وهو يُمثّل البُعد الزمني اللازم لإنجاز الأعمال وتحقيق العمران.

خ. العبادة: (ابن منظور، 1991، ج 4، ص 606) في هذه الدلالة يبدو البُعد العبادي الشعائري جلياً.

د. التحية: (ابن فارس، 1979، ج 4، ص 141). هذه الدلالة تُمثّل بُعد التواصل الاجتماعي.

ذ. القصد: (ابن منظور، 1991، ج 4، ص 605). هو معنى يُمثّل البُعد القيمي الهادف.

والحقيقة أن مادة (عَمَرَ) ومشتقاتها غنية بالمعاني التي تُشكّل منظومة العمران بما تتضمنه من مقاصد؛ فالعمران إصلاح، وإقامة، وحفظ، وعبادة، وجمال، وتواصل، وقصد في المكان والزمان. وهذه المقاصد تُحقّق العلو المعنوي والمادي عبر الزمن؛ لذا يُمكن الاجتهاد، وجمع تلك الدلالات بتعبيرٍ يشير إلى المعنى اللغوي لهذه المادة، وهو العلو والبقاء عبر امتداد الزمن.

التطوُّر الدلالي اللغوي لمادة (عَمَرَ):

إنَّ دراسة التطوُّر الدلالي لهذه المفردة تُعدُّ من لوازم دراسة دلالتها اللغوية؛ ذلك أنَّها تُبيِّن الدلالات المستجدة للمفهوم. وفي هذا السياق، قال محمد المبارك: "التطوُّر الدلالي هو تغيير معاني الكلمات، وإطلاق لفظ "التطوُّر" على هذه الحالة؛ لأنَّه انتقال بالكلمة من طور إلى طور" (مبارك، 1964، ص 207).

تطوَّرت دلالات مادة (عَمَرَ) ومشتقاتها إلى اتجاهات عدَّة ورد ذكرها في "المعجم الوسيط" (مصطفى وآخرون، د.ت، ج 2، ص 627)، وفي معجم "الغني" (أبو العزم، د.ت، ص 2867).

- في علم الاجتماع: أفضت دراسات ابن خلدون إلى ارتباط معنى "العُمران" بالاجتماع البشري؛ أي بموضوع علم الاجتماع، وقد ورد ذلك في "المعجم الغني": "حضارة وعُمران: حركة وأعمال وتشديد وتمدُّن، العدل أساس العُمران، علم العُمران: علم الاجتماع" (أبو العزم، د.ت، ص 2867). وكذلك ورد في "المعجم الوسيط": "العُمران: البنيان، وما يعمر به البلد، ويحسُن حاله بوساطة الفلاحة والصناعة والتجارة وكثرة الأهالي ونجح الأعمال والتمدُّن، يقال: استبحر العُمران، والعدل أساس العُمران، كما ورد عند ابن خلدون. وبهذا تكون المفردة قد اكتسبت معنى يدل على علم جديد، وعلى نمط من الحياة بوجه عام" (مصطفى وآخرون، د.ت، ج 2، ص 627).

- في الاحتلال العسكري: ظهر معنى "المستعمرة" بوصفها إقليمياً يحكمه أجنبي، ويتوطنه، أو الدولة المتبوعة إذا ضاق نطاقها بأهلها (محدثة). وهذا المفهوم أنشأه المحتل، ليضفي على احتلاله صبغة شرعية؛ ما خرج بالمصطلح عن سياقه (مصطفى وآخرون، د.ت، ج 2، ص 627).

- في علوم الأحياء الدقيقة: ظهر معنى "المستعمرة" بوصفها مجموعة من الخلايا تعيش مجتمعة ومنغرزة في مادة مخاطية؛ ما مثَّل تطوُّراً حسياً علمياً للمصطلح (مصطفى وآخرون، د.ت، ج 2، ص 627).

- في الهندسة: تُطلَق مفردة "المعماري" على المهندس الذي يمارس مهنة العمارة (محدثة)؛ ما يُعدُّ تطوُّراً دالاً على مهنة (مصطفى وآخرون، د.ت، ج 2، ص 627).

- في عمارة الأرض: تُطلق مفردة "المعمورة" على الدار المبنية، والدار المسكونة، وتُطلق أيضاً على ما عمر من الأرض، إلى جانب مصطلح "عمران الأرض"، ومصطلح "عمران البلاد"؛ أي بنيانها؛ إذ يقال: "مررنا في الطريق على قنوات ... وآثار وعمران عظيمة مُهدّمة" (أبو العزم، د.ت، ص2867).

والظاهر أن التطور الدلالي لمادة (عَمَرَ) قد شكّل منظومة اجتماعية وعلمية ومهنية، وأن جميع الدلالات الناتجة من هذا التطور أخذت منحىً حسيّاً مادياً، تناغم مع تطوّر العلوم المادية، عدا ما ورد عند ابن خلدون؛ فإنه اتخذ منحىً مادياً، وآخر معنوياً.

2. الدلالة اللغوية في لسان القرآن:

لم ترد مفردة "العمران" في القرآن الكريم بوصفها مصدراً، وإنما وردت مشتقاتها فيه سبعاً وعشرين مرّة، في تسعة عشر موضعاً، ضمن ثنائي دلالات، هي: اسم العلم، ونسك العمرة، وعمران المساجد، والبيت المعمور، وعمارة الأرض، والإقامة والاستقرار، والحياة، والعمر (الزمن).

أ. دلالة اسم العلم "عمران": ورد ذكر اسم العلم هذا ثلاث مرّات في سورة آل عمران. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: 33]، وقال سبحانه: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾﴾ [آل عمران: 35]، وقال ﷺ: ﴿وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِحْسَانُ﴾ [التحريم: 12]. فالآية الأولى كشفت مكانة آل عمران واصطفاءهم في صف الأنبياء، والآية الثانية بيّنت سبب ذلك الاصطفاء، وهو ثبات امرأة عمران، وتقديمها لِمَا في بطنها محرراً لله تعالى، والآية الثالثة بيّنت السبب الذي جعل آل عمران أهلاً للمكانة المميّزة عند الله تعالى، وهو قيمة العِفَّة التي اتّصفت بها مريم ابنة عمران.

ب. دلالة نسك العمرة (اعتمر): ورد ذكر هذه المفردة ثلاث مرّات في سورة البقرة. قال تعالى:

﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 158]، وقال سبحانه: ﴿وَلِتَمَوَّأَ الْحُجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَغَدِيَّةٌ مِّنْ صِيَالِهِ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ نُسُكٌ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَاءُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: 196]. وإذا كانت مفردة "العمرة" قد اكتسبت دلالتها اللغوية المعجمية من علو الصوت بالتلبية بحسب ابن فارس (ابن فارس، 1979، ج4، ص141). فإن الممارسة العملية أكسبتها دلالة إضافية؛ ذلك أن نسك العمرة يكون في جميع أيام العام، فيظل المسجد الحرام عالياً وعمراً بالمعتمرين، ومعموراً بهم على مدار العام؛ ما يُحقِّق عمران المكان، ويرجى منه عمران القلوب.

ت. دلالة عمران المساجد: ورد ذكر المفردات المشتقة من مادة (عَمَرَ) ثلاث مرّات في سورة

التوبة. قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِم بِالْكُفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ [١]، إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَآتَىٰ الصَّلَاةَ وَءَاتَىٰ الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا لِلَّهِ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿١٧﴾ * أَجَعَلْتُم سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾ [التوبة: 17-19]. فقد بيّنت الآيات الكريمة أن مفردات مادة (عَمَرَ) فيها وردت بدلالات معنوية ومادية؛ أمّا المعنوية فكانت في لفظ (يعمروا)، ولفظ (يعمُرُ)، وأوضحت الدراسة السياقية لمواضع الورد أن العمران المعنوي هو الذي يُحقِّق القيم الإيمانية. وأمّا العمران المادي -وإن كان ضرورياً ومطلوباً- فلا يكفي وحده، ولا يرتقي إلى مرتبة صناعة العمران المعنوي.

ث. دلالة البيت المعمور: ورد ذكر هذه المفردة مرّة واحدة في سورة الطور. قال تعالى: ﴿وَالْبَيْتِ

الْمَعْمُورِ ﴿٤﴾ [الطور: 4]. البيت المعمور هو الكعبة حسب ما أورده ابن عاشور عن الحسن؛ إذ قال:

"والبيت المعمور: عن الحسن أنه الكعبة وهذا الأنسب بعطفه على الطور" (ابن عاشور، 1984، ج27، ص38)،¹ وقد بين ابن عاشور سبب إطلاق صفة المعمور على البيت بقوله: "وهو معمور؛ لأنه لا يخلو من طائف به، وعمران الكعبة هو عمرانها بالطائفين" (ابن عاشور، 1984، ج27، ص39).

ج. دلالة عبارة الأرض: ورد ذكر المفردات المشتقة من مادة (عَمَر) ثلاث مرّات في سورتي الروم، وهود. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَحَمَاهُمُ اللَّهُ فَأَسَدَتْ لَهُمُ الْأَرْضَاتُ وَتَلَوُّهُمُ الْأَنْهَارُ وَاللَّهُ يَهْدِي الْقَوْمَ الَّذِينَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّقِيمُوا الصَّلَاةِ وَيَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَصْلِحُونَ وَاللَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [الروم: 9]، وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ تَتَوَدَّاهُم مَّا يُغْتَمِبُونَ آلَهُمْ وَاللَّهُ يَبْطِئُ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ غَافِلٌ عَنِ الْكَافِرِينَ وَاللَّهُ يَهْدِي الْقَوْمَ الْبَاطِلِينَ﴾ [الروم: 26]. فقد أشارت الآية الكريمة من سورة الروم إلى عمران مادي مُتقدّم يدل على الإقامة والاستقرار في الأرض، والتفاعل معها؛ بفلاحتها، وزراعتها، واستخراج كنوزها. قال ابن عاشور: "ومعنى عبارة الأرض: جعلها عامرة غير خلاء، وذلك بالبناء والغرس والزرع" (ابن عاشور، 1984، ج21، ص57).

ح. دلالة الحياة: ورد ذلك مرّة واحدة حين أقسم الله تعالى بحياة نبيه محمد ﷺ. قال ﷺ: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر: 72]. فالورود في هذه الآية الكريمة يدل على البقاء.

خ. دلالة العمر (الزمن): وردت هذه المفردة ومشتقاتها ثلاث عشرة مرّة، في إشارة إلى مرور الزمن في حياة الإنسان، وانقضاء سنين من عمره. قال تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ نُنزِلْكَ فِيْنَا وَلِيَدًا وَلَبِئْتَ فِيْنَا مِن عُمْرِكَ سِنِينَ﴾ [الشعراء: 18]، أو في إشارة إلى طول عمره. قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَرْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِن أُنثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا يَعْلَمُهُ وَمَا يَعْمَرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِن عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: 11]، وفي إشارة إلى بلوغه أرذل العمر. قال ﷺ: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مِّن قَبْلِ هَذَا وَمَا كُنَّا بِمُعْجِزِينَ فِي شَيْءٍ﴾ [البقرة: 256].

¹ وقد قيل إنّه بيت في السماء تعمره الملائكة (الرازي، 1999، ج28، ص198؛ أبو حيان الأندلسي، 1999، ج9، ص567).

نُعَمِّرُكَ مَا يَتَدَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَدَكَّرَ وَجَاءَكَ التَّدِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ ﴿٣٧﴾ [فاطر: 37]، وقال عز من قائل: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [يس: 68]، أو في إشارة إلى طول عمر الأمة. قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا فُرُوقًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ تَأْوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتَلَوًا عَلَيْهِمْ ءآيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [القصص: 45].

وفي هذا السياق، قال الدكتور فتحي ملكاوي: "ولا شك أن مرور الزمن أمر مطلوب لإنجاز الأعمال، وتنفيذ المهام، وتحقيق الأهداف. فمرور الزمن عنصر في نمو الفرد الإنساني، وتحقيقه ببعض الخصائص، واستكمال بعض المتطلبات المادية والمعنوية. ومرور الزمن عنصر في تحقق المجتمع بمستوى معين من مستويات البناء والتشكُّل الحضاري" (ملكاوي، 2013، ص 130).

إنَّ النظر في دلالات الاستعمال القرآني يُبيِّن أنَّها حملت المعنى اللغوي في العلو (حسيًّا، أو مجازيًّا)، أو البقاء أو كليهما معاً. فنسك العمرة، وعمران المساجد، والبيت المعمور، وعمارة الأرض؛ كلها تحمل دلالة العلو، ودلالة البقاء. أمَّا الإقامة والاستقرار، والحياة، والعمر (الزمن)؛ فكلها تحمل معنى البقاء، ولا شك في أنَّ هذا العلو يدل على المقاصد والقيم العليا في إصلاح الأرض. قال الدكتور فتحي ملكاوي في ذلك: "وما يُقَابِلُ العُمران في اللفظ القرآني هو الفساد والقتل، وسفك الدماء، والهدم والتدمير، والهواء، والخبو، والخراب؛ إذ وردت جميع هذه الألفاظ في القرآن الكريم، في مُقَابِلِ بقاء الحياة واستمرارها على السُّنن والقوانين الجارية، وبقاء المساجد عامرة بالعابدين الذين يذكرون الله، وانتظام الحياة على هديه سبحانه" (ملكاوي، 2013، ص 131).

3. الدراسة الاصطلاحية لمفردة "العُمران":

سطع نجم مفردة "العُمران" على يد ابن خلدون، ثم تناولها عدد من المُفكِّرين القدامى والمعاصرين، بعدما تناولتها دراسات المُبكرين في استعمالات ومجالات مُحدَّدة. وسنعرض هذه المفردة بدءاً بإيراد ابن خلدون لها، ثم نستعرض تطوُّرها الدلالي.

أ. مصطلح العمران بدلالة الاجتماع البشري:

يدل مصطلح العُمران على الاجتماع البشري عند ابن خلدون (ت 808هـ)؛ إذ قال في مقدمته الشهيرة: "العُمران) يعني الاجتماع الضروري للنوع الإنساني، لتحقيق ما أَرادَه اللهُ من اعتمار العالم بهم، واستخلافه إياهم" (ابن خلدون، 2004، ص138، بتصرف يسير) وقد حمل هذا التعريف دلالات منهجية عدّة، أبرزها:

- معنى العُمران عند ابن خلدون يدور في فلك اجتماع النوع الإنساني لإعمار الأرض.
- أهمية هذا الاجتماع مردها الفعل الإنساني.
- مقصد الفعل الإنساني هو إعمار الأرض.
- مرجعية هذا الفعل هي مرجعية إيمانية مرتبطة بالاستخلاف، لتحقيق ما أَرادَه اللهُ تعالى.

وقد نبّه الدكتور عزيز البطوي للأسس التي بنى عليها ابن خلدون تعريفه، قائلاً: "يؤسّس ابن خلدون تعريفه للعُمران على نزعة إنسانية واجتماعية ورؤية مقاصدية ترى في العمران ضرورة إنسانية واجتماعية لا تتحقّق المصالح، ولا تشبع الحاجات الأساسية الفردية والجماعية إلّا به" (البطوي، 2018، ص107). في حين أكّد صالح بن طاهر مشوش ارتباط المصطلح عند ابن خلدون بمعايير الوحي في المعرفة؛ فقال في سياق حديثه عن المصطلح ضمن معرض الحديث عن علم العمران: "إنّ اختيار ابن خلدون مصطلح "العمران" اسماً للعلم الذي أسّسه زاد هذا الأخير أصالةً وتوافقاً مع ما تقتضيه معايير الوحي في المعرفة" (مشوش، 2012، ص126 بتصرف).

ب. مصطلح العمران بدلالة الإصلاح:

ورد مصطلح العُمران بدلالة الإصلاح عند المناوي، والعلواني، وملكاوي، والكيلاني، وابن عاشور، والدغامين. وسنكتفي في هذا المقام بذكر دلالة هذا المصطلح عند كلٍّ من المناوي، والعلواني، وملكاوي، ثم نُفصّل ذلك عند بيان دلالة المفهوم.

- عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي: ربط المناوي (ت 1031هـ) بين العمران والإصلاح بقوله: "إنَّ العمران والعمارة ضد الخراب، وحيث تذهب العمارة والعمران لا يكون إلا الخراب" (المناوي، 1990، ص154) وأضاف قائلاً: "والعمارة والعمران أيضاً يتعلّقان بإحياء المكان، وإشغاله بالأمور التي وُضِع لها في أصله" (المناوي، 1990، ص247)، والمُلاحَظ من قول المناوي أَنَّهُ ركَّز على قضية الإصلاح بوصفها عكس الخراب، وأشار إلى مجال الإصلاح، وهو المكان، لكنَّه لم يشر إلى المقصود بذلك الفعل إن كان فرداً أو جماعةً، ولم يبيِّن مرجعية ذلك الإصلاح، ولم يتطرَّق إلى طبيعته.
- طه جابر العلواني: قال العلواني (ت 2016م): "والعمران هو حق الكون المُسَخَّر، وميدان فعل الإنسان ونشاطه"، وقد قال في شرحه وتوضيحه: "والعمران: وهو حق المُسَخَّرَات التي سَخَّرها الله لنا حين جعل الأرض مهاداً، والسماء سقفاً مرفوعاً، وسَخَّر لنا الشمس والقمر والنجوم مُسَخَّرَات بأمرة، فهذا الكون يستحق منا العمران؛ فنُعَمِّرُه بالحق والعدل، ونقيم فيه حضارة لا تنفصل عنها القيم، تبني ولا تهدم، تحمي ولا تُهدِّد، تقتصد ولا تُبَدِّد" (العلواني، 2020، موقع أكاديمية العلواني الإلكتروني).

ومن المسائل المُهمَّة التي يُمكن استخلاصها ممَّا قاله العلواني:

- تعريف العمران بقول: "حق الكون"؛ ما يفيد عموم ما تدل عليه مفردة "حق"، وكذا ما تدل عليه مفردة "الكون"؛ فالحق يشمل الإصلاح، والإحياء، والبناء، والعمل الصالح، والخير...، والكون يشمل جميع المخلوقات؛ من: أرض، وسماء، وفضاء، وبشر، ودواب، ونبات، وجماد... (الرسالة المقاصدية).
- تحديد مجال الإصلاح بالكون، دون ربطه بمكان مُحدَّد على الأرض، وكذا عدم ربطه فقط بالأرض؛ فالكون يشمل كل ما يحيط بالإنسان؛ من: أرض، وسماء، وفضاء...، وهو يتضمن جميع المخلوقات المرئية، وغير المرئية، والحية، والجمادة (البُعد المادي، والبُعد المكاني).
- ذكر مُقوِّمات العمران بمفردة واحدة هي "المُسَخَّر"؛ ما يعني انطلاق العلواني -في طرحه- من الخطاب القرآني الذي أشار كثيراً إلى التسخير والمُسَخَّرَات، ممَّا يُنبِّه لحقوق تلك المُسَخَّرَات على المُكَلِّفِين، وواجبات المُكَلِّفِين تجاه المُسَخَّرَات.

- الإشارة إلى مجالات العمران في مفردة "ميدان" ضمن عبارة: "ميدان فعل الإنسان ونشاطه"؛ فإن هذه المفردة تشمل المجالات المادية والمعنوية، ومنها المجالات التربوية، والثقافية، والإدارية، والسياسية، والاقتصادية، والعسكرية... (البُعد الرسالي).

- الإشارة إلى واجبات المُكَلَّفِين؛ من: عبادة، وعمل، في قول: "فعل الإنسان ونشاطه"، ضمن عبارة: "ميدان فعل الإنسان ونشاطه"، وهي تشمل العبادات، والمعاملات، وتحوي ضمناً الأحكام (البُعد العملي، والبُعد التعبدِي).

- الإشارة إلى البُعد البشري في قول: "الإنسان"؛ فذلك يعني الفرد، والمجتمع، والأُمَّة.

إذن، فالمصطلح عند العلواني جمع دلالة العمران، ومجالاته، ومُقوماته، وآلياته. ومن الواضح أنّ تعريف هذا المصطلح مُؤَسَّس على الرؤية القرآنية، انطلاقاً من اللفظ القرآني "المُسَخَّر" الذي يشير ضمناً إلى المُسَخَّر، وهو الله ﷻ، لكنّه قد يحتاج إلى تقييد يُوضِّح المرجعية والهدف عن طريق ذكر الاستخلاف.

- فتحي حسن ملكاوي: حدّد ملكاوي (وُلِد عام 1943م) دلالة العمران بقوله: "العمران في المصطلح القرآني هو عمران الأرض بحياة الإنسان، وعُمران حياة الإنسان بالخير والعمل الصالح، والارتقاء بأسباب الحياة ومُقوماتها بإنجازات عمرانية مادية ومعنوية.

يتعرَّز معنى العمران بمعرفة ما يُقابله، فهو حياة مُقابل الموت، وصلاح وبناء مُقابل الخراب والدمار والهلاك، وكذلك يتعرَّز معنى العمران بمعرفة الأصل الذي يتفرَّع عنه، فالإيمان -عقلاً وقلباً- وإقامة الحياة على أساس الهدى -عملاً وتطبيقاً- هو الأصل، والعُمران بالنعيم الدنيوي والأخروي نتيجة" (ملكاوي، 2013، ص165-166).

وتظهر في تعريف ملكاوي الإشارات الآتية:

- دلالة العمران على الحياة والصلاح.

- مُقومات العمران هي الخير والعمل الصالح الذي يقوم به الإنسان.

- المُكَلَّف بالعُمران هو الإنسان؛ فرداً كان أو جماعةً.

- مرجعية العمل الصالح هي الخطاب القرآني، والهدي الرباني الذي يدل على الإيمان.
- الأرض هي مجال العمران، وهو أعم مما ورد في قول المناوي الذي حدده بالمكان.
- آليات العمران هي منجزات مادية ومعنوية.
- نتيجة العمران هي نعيم دنيوي وأخروي.

وقد حلل البطيوي تعريف ملكاوي بقوله: "يؤسس ملكاوي فهمه للعمران اعتماداً على رؤية القرآن وموارد لفظ "العمران" فيه، ليستنتج معادلة العمران في النص القرآني؛ من: الأرض، الإنسان، والإيمان، والعمل الصالح. إنَّ تفاعل عناصر هذا المركب هو الذي يُحقِّق حياة إنسانية إيجابية فاعلة مُنتجة لإنجازات مادية وعمرانية بمقوّمات وأسس مستمدة من هدايات الوحي، تجعل من نتائج هذا العمران تتجاوز حدود الدنيا، لتبلغ بمداهها الآفاق اللامحدودة لنعيم الآخرة" (البطيوي، 2018، ص112).

ت. مصطلح العمران بدلالة البناء:

عرّف فريد الأنصاري (ت 2009م) مصطلح العمران بقوله: "العمران إذن: هو بناء الإنسان بما هو عقيدة وثقافة، وبما هو حضارة وتاريخ، وبما هو فكر ووجدان، وبما هو نفس ونسيج اجتماعي" (الأنصاري، 2013، ص168).

ونلاحظ على تعريف الأنصاري ما يأتي:

- استخدام مصطلح البناء في الدلالة على العمران.
- التركيز على الإنسان؛ فرداً، وجماعةً.
- اقتراب تعريف المصطلح من دلالة معنى التزكية.

خلاصة التعريفات:

من الملاحظ أنّ دلالة مصطلح العمران بدأت عند ابن خلدون بالتأسيس على مجال الاجتماع البشري، ثم ركّزت على قضية الإصلاح بحسب المناوي وملكاوي، وشملت المجالات الفردية

والجمعية كما ذكر ملكاوي والعلواني، وتوسّعت رسالتها إلى الكون بشموله؛ لتتجاوز آفاق الاجتماع البشري المُقيّد بمكان وزمان، ولتنطلق رسالتها المقاصدية، بحيث تشمل حق الكون كله، ثم كانت دلالة هذا المصطلح عند الأنصاري بمعنى بناء الإنسان؛ فرداً، وجماعةً.

ثانياً: تفاعل الفكر الإسلامي مع مفهوم العمران

يعرض هذا البحث تفاعل الفكر الإسلامي مع مفهوم العمران عن طريق استقراء مظانّ ورود المصطلح في التراث، وفي الدراسات المعاصرة.

1. التفاعل مع مفهوم العمران في التراث:

من المؤكّد أنّ الفكر الإسلامي المُبكر عرف مفردة "العمران"؛ نظراً إلى ورود مشتقاتها في القرآن الكريم. فقد وردت فيه لتدل على الإعمار، والسكن والإقامة، وطول العمر، ثم بدأ ظهورها في الدراسات منذ القرن الثالث الهجري، وكان يُقصد بها جوانب مُعيّنة من الحياة؛ إذ قُصد بها تخطيط المدن، وقضايا الحكم والسياسة، والمكان الجغرافي، وسياسة الدنيا، والاجتماع البشري لعمارة الأرض.

أ. مفهوم العمران في تفسير التراث:

ظهر مفهوم العمران في تفسير التراث من تفسير الآيات التي وردت فيها مشتقات مفردة "العمران". فقد وردت بدلالة الإعمار، والسكن والإقامة، وطول العمر عند كثير من المُفسّرين.²

² القول عند كثير من المُفسّرين بسبب عدم إمكانية الاستقراء التام لها ورد عند جميع المُفسّرين ومن هذا على سبيل التمثيل لا الحصر:

- قال الطبري: "﴿وَأَسْتَعْمَرُ فِيهَا﴾ (هود: 61)؛ وجعلكم عماراً فيها، فكان المعنى فيه: أسكنكم فيها أيام حياتكم" (الطبري، 2000، ج15، ص368).

- قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: "أمركم بالعمارة، وقبل استعماركم من العمر، نحو استبقاكم من البقاء" (الزمخشري، 1986، ج2، ص407).

- قال الرازي: "واستعماركم فيها، وفيه ثلاثة أوجه؛ الأول: جعلكم عمّارها، ... الثاني: أطال أعماركم فيها، ... الثالث: جعلها لكم طول العمر" (الرازي، 1999، ج18، ص368).

وكذلك وردت بدلالة التفويض بالعمارة.³ قال البطيوي في تقويم ما تضمنه التراث التفسيري عن مفهوم العمران: "أشار المُفسِّرون وعلماء الأُمَّة إلى كثير من الدلالات الاصطلاحية لمصطلح العمران ... وإن كنا نُسجِّل ملاحظة أساسية، وهي عدم اهتمام كثير من المُفسِّرين بمصطلح العمران بوصفه وحدة كلية ومنظومة نسقية تُشكِّل رؤية الإسلام للإنسان والحياة. فالإغراق في منهج فهم الآيات بعيداً عن الوحدة البنائية والموضوعية والسياقية أوقع كثيراً من التفاسير في نزعة تجزيئية عجزت عن إدراك الإطار المعرفي والمنهجي لمصطلح العمران." (البطيوي، 2018، ص 103).

ب. تخطيط البلدان: ظهر مفهوم العمران بمعنى تخطيط البلدان في كتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك"، الذي كتبه شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع (ت 272هـ)، ثم أهداه إلى الخليفة العباسي المعتصم بالله سنة 227هـ، وقد ورد فيه قوله: "ومن أعمال العدل (عمارة البلدان)، وهي نوعان: أولاً- المزارع: ويلزم فيها حقوق ثلاثة: (القيام بمصالح المياه، كف الأذى عنهم، تقدير ما يؤخذ بحكم الشرع والعدل)، ثانياً- الأمصار: وهي الأوطان الجامعة، ويُقصد بها خمسة أمور: (السكون، حفظ الأموال، صيانة الحریم والخدم، التماس المتاع، ألا يتعرَّض للكسب وطلب المادة)" (ابن أبي الربيع، 1996، ص 105-106).

وفي دراسةٍ لحמיד الحداد تضمَّنت مقارنة بين العمران عند ابن خلدون والعمران عند ابن أبي الربيع، قال: إنَّ الكتاب عرض أسس تخطيط المدينة من الجانب البيئي، والمعماري، والاقتصادي، والاجتماعي، والديني، والعسكري، عن طريق تحديد الخطوط الكبرى للسياسة الشرعية التي ينبغي للحاكم الاسترشاد بها في المجال العمراني (الحداد، 2015، ص 135-140 بتصرُّف يسير).

وبالمثل، فقد ورد معنى تخطيط البلدان في كتاب "سير الملوك" للحسن الطوسي (ت 485هـ)، عند حديثه عن نظام الملك؛ إذ قال: "أمَّا فيما يتصل بالعمران فيجب شقُّ القنوات، وإيجاد الجداول الجيدة النافعة، وإنشاء القناطر والجسور على الأنهار الكبيرة العظيمة، وإحياء القرى والمزارع

- قال القرطبي: "أبي جعلكم عمارها وسكانها" (القرطبي، د.ت، ج 9، ص 56).

- قال ابن العربي: "خلقكم لعمارتها" (ابن العربي، 2003، ج 3، ص 18).

³ قال الأصفهاني: "واستعمرته إذا فوّضت إليه العمارة" (الراغب، 1991، ج 1، ص 586).

وإعمارها، وإقامة الأسوار، وتشبيد المدن الجديدة، وتأسيس الأبنية الشاحخة والمجالس البديعة، وإقامة الربط على الطرق الرئيسية، وبناء المدارس لطلاب العلم؛ فهذا كله تُخلد الأسماء إلى الأبد، وينال ثواب الآخرة، ويتوالى دعاء الخير" (الطوسي، 1987، ج1، ص46).

ت. البنيان: وردت مفردة "العمران" بدلالة البنيان في كثير من كتب التراث، مثل: كتاب "تحفة الترك فيها يجب أن يعمل في الملك" للطرسوسي؛ إذ قال فيه: "وينبغي أن يكون عارفاً بالطريق، وعيون الماء، والأخطار المحتملة، وأن يسلك بركب الحجيج أيسر السُّبل، وأقربها للماء والعمران" (الطرسوسي، د.ت، ج1، ص94). وكذلك كتاب "الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبي؛ إذ قال فيه: "إلى متى يعبث خلالها اللثام الطغام؟ يظلمون بنيك، ويدلّون ذويك. يطاردون أنجالك الأحباب، ويمسكون على المساكين الطُّرق والأبواب. يُخربون العمران، ويُفقرون الديار؟" (الكواكبي، د.ت، ج1، ص156).

ث. المكان الجغرافي: وردت مفردة "العمران" بمعنى المكان الجغرافي عند الإدريسي (ت 560هـ) في كتابه "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"، وفيه قال: "ولياج بلدة على البحر، وهي من البلدان القديمة العمران." (الشريف الإدريسي، 1988، ج2، ص596)، ووردت بالدلالة نفسها عند الكواكبي في كتابه "طبائع الاستبداد"؛ إذ قال فيه: "قد مضى على الهولانديين في الهند وجزائرها، وعلى الروس في قاوزان، مثل ما أقمنا في الأندلس، ولكن؛ ما خدموا العلم والعمران بعشر ما خدمناها." (الكواكبي، د.ت، ج1، ص150).

ج. السياسة الشرعية: ركزت كتب ودراسات عدّة على الجانب السياسي في تناول مفهوم العمران، ومن ذلك كتاب "السلك في طبائع الملك" لابن الأزرق (ت 896هـ)، الذي أوّل السياسة الدور الأهم في قيام العمران وحفظه من الخراب، فقال في مقدمة كتابه: "إنّ الملك صورة العمران البشري وقراره، ومعناه الذي يشتمل عليه فوائد الاحتياج وأسراره (ابن الأزرق، د.ت، ج1، ص34). وقال أيضاً: "العمران البشري لا بُدَّ له من سياسة ينتظم بها أمره لِمَا تقدّم أنّ الوازع فيه

ضروري". (ابن الأزرق، د.ت، ج1، ص97)، وقد نبّه النشار على ظهور علم جديد في طرح ابن الأزرق، هو علم الأخلاق السياسي (النشار، 2008، منشور في منتدى أقرأ الثقافي الإلكتروني).

ح. الجانب القيمي: ظهر الجانب القيمي لمفهوم العمران في كتاب "أدب الدنيا والدين" للماوردي (ت 450هـ)، ومما ورد فيه قوله: "اعلم أنّ ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتزمة، ستة أشياء، هي قواعدها، وإن تفرّعت، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح." (الماوردي، 1986، ج1، ص133)، ويبدو من قوله المُجمَل أنه يُقدّم رؤية عمرانية، وي طرح منهجاً للعملية الإنشائية، ويُحدّد عناصر القيام على عمارتها وصلاحتها، ويُؤصّل لقواعدها، ويُحدّد مجالاتها.

وكذلك ظهر الجانب القيمي لهذا المفهوم في كتاب "سير الملوك" لنظام الملك، الذي أشار فيه إلى معنى العدل؛ إذ قال: "وصارت البلاد إلى العمران، وتخلّص الناس من الجور والظلم." (الطوسي، 1987، ج1، ص65).

خ. الاجتماع البشري: أكثر ما ارتبط بمفهوم العمران هو جانب الاجتماع البشري الذي طرحه ابن خلدون في مقدمته - كما سبق ذكره -؛⁴ إذ بيّن أنّ الإنسان كائن اجتماعي لا تصحُّ حياته دون مجتمع، وأنّه مُهيأً خَلْقياً للعيش مع الآخرين، وأنّه يحتاج إلى يده المُهيأة للصناعات، (طاهر، د.ت، موقع الرشد الإلكتروني، واحة الفكر)، ويحتاج أيضاً إلى الإمكانيات والقدرات الجمعية عند الآخرين، لتكون الحياة مُمكنة.

وقد تبيّن أنّ هذا المفهوم - من وجهة نظره - يتصف بنقاط منهجية عدّة، بحسب دراسة مشوش المُتخصّصة في علم العمران الخلدوني، (مشوش، 2012، ص132، 133، 136، 137، 139). وذلك وفقاً لما يأتي:

- عدّد مفهوم العمران مفتاحاً لتفسير ظواهر عمرانية عدّة، مثل: السياسة، والاقتصاد، والعلم، والتربية، والأخلاق، والعمارة؛ ما منح المفهوم القوة الدلالية والمعرفة اللازمة، لكسب أهمية تُؤثّر في جميع مجالات الحياة.

⁴ أشرنا إلى مفهوم العمران عند ابن خلدون في الدراسة المصطلحية.

- ارتباط مفهوم العمران بمجموعة من المفاهيم القرآنية، بعضها إيجابي، مثل: الاستخلاف، والتمثُّن، والعِزَّة، والكثرة، والتأنس، والصنائع والعلوم، والكسب، والمصلحة، والمحافظة، والحضارة. وبعضها الآخر سلبي، مثل: التناقص، والتقلُّب، والسكون، والخراب، والفساد، والتبدُّل، والتصرُّف، والحوول، والتفاوت، والترف، والاختلال، والانتقال. وكذلك ظهور علاقة بين العمران في الفكر الخلدوني ونصوص القرآن الكريم في استخلاص القوانين الثابتة والسُّنن المطردة واكتشافها، وتفسير جوانبها من الحياة العملية؛ لذا اكتسب هذا المفهوم مناعة معرفية تُميِّزه بجذوره القرآنية، وتمنعه من التميع وسوء التأويل.

- ارتباط مفهوم العمران بالاستخلاف على أساس أنَّ حقيقة العمران خاضعة لأمرين؛ الأوَّل: اتصالها من جانبها العلوي بالأمر الإلهي، والثانية: تعلُّقها من جانبها السفلي بالاستخلاف الذي محلُّه الأرض. وكذلك بيان أنَّه إذا كانت وظيفة علم العمران هي التحقُّق من مطابقة القضايا للوقائع، فإنَّ علم الاستخلاف غايته التحقُّق من مطابقة الأمر الوجودي للأمر الشرعي، وإنَّ كل إنسان مخلوق هو مُستعمر من قِبَلِ الله على الأرض، وإنَّه لا يكون مُستخلفاً إلا إذا كانت أفعاله وفق الهداية والوحي.

خلاصة دراسة مفهوم العمران في التراث الإسلامي:

تبيَّن لنا أنَّ مفهوم العمران في التراث الفكري الإسلامي اتخذ دلالات مادية، أو دلالات معنوية، أو كليهما معاً. فمثلاً، دلالة تخطيط البلدان هي دلالة مادية، لكنَّها ارتبطت بالعدل كما أشار ابن الربيع. وكذلك دلالة البناء والإعمار، والسكن والإقامة، فهي وإنَّ عبَّرت عن كيان مادي، إلا أنَّها ارتبطت بقيمة الأمن، وندَّدت بقيم الاستبداد وفق ما أورده الكواكبي. وفي المقابل، ظهرت الدلالات المعنوية مُتعلِّقة بالسياسة الشرعية، والجانب القيمي، والاجتماع البشري اللازم لإعمار الأرض وتحقيق الاستخلاف؛ ما يعني أنَّ جانبي التعمير (المادي، والمعنوي) يسيران معاً، وأنَّ أحدهما لا ينقطع عن الآخر.

2. التفاعل مع مفهوم العمران في الفكر الإسلامي الحديث:

لم يظهر مفهوم العمران غالباً بصورة مستقلة في الفكر الإسلامي الحديث، وإنما ظهر ضمن الدراسات المتنوعة بدلالة مفهوم العمران أحياناً، أو بدلالة ما يقاربه أحياناً أخرى، مثل: الإصلاح، والنهضة، والسُّنن الإلهية، والحضارة؛ إذ سعت الدراسات إلى إيجاد سُبُل للخروج من المآزق الحضارية، والبحث عن حلول للتخلص من النكسات والنكبات التي توالى على الأمة، عن طريق التنبُّه لقضايا السُّنن الاجتماعية التاريخية الربانية التي تحكم التاريخ.

تفسير مجلة "المنار":

لعلَّ أوَّل مَنْ أبدى اهتماماً بالعمران والحضارة في العصر الحديث الإمامان محمد عبده (ت1905م)، ومحمد رشيد رضا (ت1935م) في تفسير مجلة "المنار"؛ إذ احتوى التفسير على استنطاق آيات القرآن الكريم لاكتشاف منهج بناء الحياة، والارتقاء بالعمران والحضارة، وامتلاك الريادة بين الأمم، (حسين، 2020، ملحق 2)، فسعى إلى بيان مفهوم العمران ببيان أهميته، وأركانه، ومُعَوِّقاته، ومصادره. ومما ورد فيه عن أهمية العمران قول رضا: "ثم اهتمدى بعضهم إلى استنباط قواعد العمران وأصول الاجتماع من التاريخ، فصنَّف ابن خلدون في ذلك مقدمة تاريخه، ولو لم تنقطع بنا سلسلة العلم من ذلك العهد لكنا أتمننا ما بدأ به سلفنا، ولكنا تركناه، وسبقنا غيرنا إلى إتمامه واستثماره. فالتاريخ هو المرشد الأوَّل للأُمم العزيزة اليوم إلى ما هي فيه من سعة العمران، وعِزَّة السلطان، وكان القرآن هو المرشد الأوَّل للمسلمين إلى العناية بالتاريخ، ومعرفة سُنن الله في الأُمم منه ... فلما صار الدين يُؤخَذ من غير الكتاب والسُّنة أهمل التاريخ، بل صار ممقوتاً عند أكثر المشتغلين بعلم الدين، فإنَّ وجد مَنْ يلتفت إليه، فإنَّها يكون مُتَّبِعاً في ذلك سُنَّة قوم آخرين" (رضا، 1990، ج1، ص 258-259).

ونلحظ في هذا التوجيه لصاحب "المنار" ثلاث إشارات، هي:

- سبيل العِزَّة والسلطان هو فهم قواعد علم العمران، وتطبيقها.

- أول مصادر علم العمران عند الأمم العزيزة هو التاريخ، في حين أن مصادرهم عند المسلمين في زمن عزتهم هي القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتاريخ.

- تأخر المسلمين لما فرطوا بالمصادر الرئيسة في فهم العمران، وأهملوا دراسة التاريخ وفق هذه المصادر.

ومن أمثلة ما ورد في "التفسير" من إشارات عن مقومات العمران قول رضا: "فإن حياة الوطن وارتقاءه باتحاد كل المقيمين فيه على إحيائه، لا في تفرقتهم ووقوع العداوة والبغضاء بينهم، ولا سيما المتحددين منهم في اللغة والدين أو أحدهما؛ فإن هذا من مقدمات الخراب والدمار، لا من وسائل التقدم والعمران" (رضا، 1990، ج4، ص18). ومن أمثلة ما ورد فيه عن فساد العمران قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ [البقرة: 114]. فأما خزي الدنيا فهو ما يعقبه الظلم من فساد العمران، المفضي إلى الذل والهوان" (رضا، 1990، ج1، ص357)، وفي هذا توجيه لا استقاء المعاني من القرآن الكريم أولاً، وفيه بيان لأهمية اتحاد المقيمين على أرض الوطن لتحقيق العمران المنشود.

وقد تحدت رضا في مجلة "المنار" عن أحد مجالات العمران، وهو الفن. وفي دراسة أجراها الدكتور رائد عكاشة عن دور الفن الحضاري، وتحقيقه مقصد السير في الأرض، والنظر في الإرث الفني والمعرفي للأمم السابقة، بين رأي رضا حيال أهمية الفن في المجال الحضاري، وحفظ هوية الشعوب (عكاشة، 2019، ص102)، مُورداً قوله: "يوجد في دور الآثار عند الأمم الكبرى ما لا يوجد عند الأمم الصغرى كالصقليين مثلاً، يُحققون تاريخ رسمها، واليد التي رسمتها،... إن هذه الرسوم قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشؤون المختلفة، ومن أحوال الجماعات في المواقع المُتَنَوِّعة، ما تستحق به أن تُسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية" (رضا، 1904، ج7، ص35).

- محمد إقبال (ت 1938م):

عالج إقبال موضوع العمران بتقديمه مفهوم الإصلاح الذي طرحه في ثوب التجديد، وذلك باعتبار أن الإصلاح يُشكّل توصيفاً رئيساً للعمران، وقدّم في كتابه "تجديد التفكير الديني في

الإسلام" موضوع تجديد التفكير الفردي والجمعي في الأمة، وظهر ذلك جلياً في تقديم كتابه؛ إذ يدعو إلى إبراز الأفكار الإسلامية الوسطية الصحيحة المُحفّزة على التجديد، والخروج من الأنظمة الفاسدة التي أفسدت التاريخ الإسلامي، ومحاولة التنقيب عن الأفكار الصحيحة في هذا الدين العظيم، ليعيد بناءه من جديد" (العقالي، 2011، ص26).

وفي دراسة عن أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية في مشروع إقبال الحضاري، أورد الباحث رؤيته لخطاب إقبال، قائلاً: "وهو يرى أن التوحيد جوهر الحضارة العربية والإسلامية، وأساس النهوض الحضاري، وتحقيق العمران، والمواءمة بين التراث الإسلامي والفكر الغربي بمختلف تجلياته، وبين الدين والعلم." (مزليخ، 2016، ص89)، ثم أورد دليلاً على تلك الفكرة من قول إقبال: "السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ول مستقبله؛ من أين جاء؟ وإلى أين المصير؟ هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يُحرّكه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والسياسية..." (إقبال، 2011، ص317-318)، ونحن هنا نستشرف نظرتة الحضارية الإصلاحية المرتكزة على القيم الإيمانية، وهو ما يلتقي مع مفهوم العمران.

- محمد الصادق عرجون (ت 1980م):

اهتم عرجون بصلاح المجتمع، وذلك في كتابه "سُنن الله في المجتمع من خلال القرآن الكريم"؛ إذ عمل على استنطاق آيات القرآن الكريم لمعرفة سُنن الله في المجتمع، وبيّن أهمية العلم بالسُنن الإلهية، فقال: "وهذا العلم بالسُنن الإلهية هو الذي وضع المجتمع الإسلامي في مكان الصدارة من الحياة يوم أن كان العلم بأوسع معانيه هو القائد لهذا المجتمع، فطاف آفاق السموات والأرض نظّاراً باحثاً يستشف الحقائق الكونية من وراء السّجف، يكشفها له القرآن، ويهديه إلى أصولها" (عرجون، 1977، ص10)، ولا شك أن البحث في مجال السُنن الإلهية في بناء المجتمع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقضايا العمران؛ إذ تُعدُّ السُنن من الضوابط المُوجّهة للعملية العمرانية.

- مالك بن نبي (ت 1973م):

تناول ابن نبي قضايا العمران تحت مُسمّى الحضارة؛ إذ رأى الحضارة مركباً، أو حصيلةً لتفاعل الإنسان والوقت والتراب، بناءً على الجانب الفكري والبُعد الديني، وتوصّل إلى أنّ بناء الحضارة يقتضي النظر إلى الموضوع نظرة كلية لا جزئية، ويرتكز على استثمار عناصرها الأولية بشكل تكميلي مندمج ومتكامل، وفق المعادلة الشهيرة: التي تجمع بينها:

"إنسان + تراب + زمن ← طاقة روحية = ناتجاً حضارياً." (بوخلخال، 2012، ص 46-47 بتصرف).

والمُلاحظ أنّه استخدم مصطلح الحضارة بدل العُمران، بسبب قراءته مقدمة ابن خلدون من النسخة المترجمة إلى الفرنسية، بحسب توضيح سليمان الخطيب مؤلّف كتاب "فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي".⁵

- محمد باقر الصدر (ت 1980م):

اهتمّ الصدر بمفهوم بناء المجتمع وإصلاحه، وهو ما يُعدُّ ضمن الحقل الدلالي لمفهوم العُمران، وقد انطلق في طروحاته من الدراسة والفهم والمراعاة لسُنن التاريخ التي تضمّنها القرآن الكريم، وظهر ذلك في كتابه "السُنن التاريخية في القرآن الكريم"، الذي قال فيه: "من مجموعة آيات كريمة يتبلور المفهوم القرآني الذي يُؤكّد أنّ الساحة التاريخية لها سُنن وضوابط" (الصدر، 2011، ص 62)، ثم ربط بين تلك القوانين والعُمران الخلدوني، قائلاً: "هذا الفتح القرآني الجليل هو الذي مهّد إلى تنبيه الفكر البشري بعد ذلك بقرون، إلى أنّ تجري محاولات لفهم التاريخ فهماً علمياً، ... فقام ابن خلدون بمحاولة لدراسة التاريخ، وكشف سُننه وقوانينه، ثم بعد ذلك بأربعة قرون (على أقل

⁵ في لقاء تناول كتاب "فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي" للدكتور سليمان الخطيب، بُثّ في قناة المجد الفضائية عام 2009م، وفيه بيّن المؤلّف سرّ استخدام مالك بن نبي لمفهوم الحضارة بدلاً من مفهوم العمران البشري؛ وهو أنّ ابن نبي لم يقرأ مقدمة ابن خلدون باللغة العربية، وإنّما قرأها باللغة الفرنسية من ترجمة دي سلان de Slane الذي ترجم مصطلح العمران إلى مصطلح الحضارة. civilization.

تقدير) اتجه الفكر الأوربي في بدايات ما يُسمّى عصر النهضة نحو تجسيد هذا المفهوم الذي ضيّعه المسلمون" (الصدر، 2011، ص62).

وكذلك اهتم بمجالات البناء العمراني للمجتمع، ومنها المجال الاقتصادي، الذي ظهر في كتابه "اقتصادنا"؛ إذ بيّن فيه معالم الاقتصاد الإسلامي الذي يُناسب الأمة المسلمة، وأشار إلى أهمية ذلك بقوله: "لا يُمكن للتنمية الاقتصادية والمعرفة ضد التخلف أن تؤدّي دورها المطلوب إلا إذا اكتسبت إطاراً يستطيع أن يدمج الأمة ضمنه، وقامت على أساس يتفاعل معها" (الصدر، 1987، ص12).

- محمد الطاهر بن عاشور (ت 1973م):

ظهر اهتمام ابن عاشور بمفهوم العمران في تفسيره "التحرير والتنوير"؛ إذ قال في ذلك: "وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك؛ إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويُسمّى هذا بعلم العمران، وعلم الاجتماع" (ابن عاشور، 1984، ص38).

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]: "فالمعنى أنّه المستغني غنيّ مُطلقاً، فلا يحتاج إلى شيء، فلا يكون خلقه الخلق لتحصيل نفع له، ولكن لعمران الكون، وإجراء نظام العمران باتباع الشريعة التي يجمعها معنى العبادة في قوله: (لِيَعْبُدُونِ)" (ابن عاشور، 1984، ج27، ص39).

- فريد الأنصاري (ت 2009م):

قدّم الأنصاري دراسات تناولت المفهوم العمراني، منها كتاب "بعثة التجديد المقبلة؛ من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام"، وسلسلة "من القرآن إلى العمران" التي جاءت في سبعة كتب، وقد بيّن مفهومه للعمران بقوله: "ليس المقصود بالعمران في اصطلاح هذا الكتاب هو تخطيط البناء

المادي وهندسته فحسب، كلاً! وإنّما المقصود هندسة المذهبية الحضارية الكامنة في الإنسان ... العمران إذن: هو بناء الإنسان بما هو عقيدة وثقافة، وبما هو حضارة وتاريخ، وبما هو فكر ووجدان، وبما هو نفس ونسيج اجتماعي" (الأنصاري، 2013، ص168).

ثم أكد أنه يجب البدء بعمران الإنسان وصولاً إلى عمران السلطان، مُبيناً مقصده من ذلك بقوله: "وحيثما نقول: (الإنسان) فهو الفرد والمؤسسة، وهو الوجدان الذاتي والجماعي، ... وهو العامة والخاصة، وهو المجتمع والدولة، ... وأما عمران السلطان: فهو البناء الكفيل بإخراج السلطان القرآني، وليس المقصود عنصره البشري، ... وإنّما المقصود به طبيعته العمرانية، وعمقه النظامي، وليس هذا إلا نتيجة الأوّل، ... والذي يجمع الأوّل والثاني ليمّ العمران هو (عمران الاستخلاف) الذي يشمل كل النشاط البشري" (الأنصاري، 2009، ص16-17).

- ماجد عرسان الكيلاني (ت 2015م):

ظهر الاهتمام بمفهوم العمران عند الكيلاني ضمن مفهوم الإصلاح الاجتماعي، وذلك في كتبه التربوية والاجتماعية؛ إذ تناول في كتابه "أهداف التربية الإسلامية" مفهوم العمل الصالح، الذي رآه ينقسم إلى ثلاثة أقسام، هي: العمل الديني الصالح، والعمل الاجتماعي الصالح، والعمل الكوني الصالح والمصلح. وهو ما يلزم أيّ مجتمع للنهوض والتقدّم؛ فالأمم التي تضم أفراداً صالحين ومصلحين لا يلحقها الخراب، وإنّما يلحق بتلك الأمم التي تضم أفراداً صالحين في أنفسهم، لكنّهم لا يسعون إلى الإصلاح (الكيلاني، 1988).

وقد عمل الكيلاني أيضاً على استنباط ما أطلق عليه اسم القوانين التاريخية والتطبيقات المعاصرة، لبناء الأمم والمجتمعات، استناداً إلى تحليل تاريخي لمرحلة من مراحل البناء في تاريخ الأمة، وذلك في كتابه "هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس" (الكيلاني، 2002).

- عمر عبید حسنة (وُلد عام 1942م):

تناول حسنة مفهوم العُمران ببيان صفات الإنسان المُؤهل لإقامة العمران، وسماه إنسان القرآن؛ إذ دعا في كتابه "إنسان القرآن: أنموذج إقامة العمران وبناء الحضارة" إلى قراءة مُتجددة تنطلق من منهج الهداية للتي هي أقوم، وحسن التدبُّر الذي يفضي إلى التدبير والتعامل الصحيح مع الأزمات، ويُحقِّق الاعتبار الذي يؤدي إلى استيعاب الماضي وعبرته، ويقود إلى ولوج المستقبل وفق سُنَّة الله في الخلق، واسترداد المعيارية التي ترتقي بالأُمَّة إلى مجال الشهود الحضاري بعد هذا الغياب والوهن الكبير (حسنة، 2016).

- إسماعيل راجي الفاروقي (ت 1986م):

قدّم الفاروقي كتاب "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة"، وضمّنه تحليلاً معرفياً موسوعياً مقارناً، توصل منه إلى تفرد التوحيد الإسلامي، وسمو المبادئ النابعة منه على صعيدي التخلية المُحرّرة للعُمران على هذه الأرض من دواعي الفساد والخلل، والتخلية المُكرّسة لكل دواعي التمكين والصلاح والإصلاح، وقد ورد فيه قوله: "مقتضى الإقرار بأنّه لا إله إلا الله، هو الإيذان به سبحانه خالقاً ومالكاً وحكماً للوجود بلا شريك، ويترتب على هذه الشهادة أنّ الإقرار بأنّ الإنسان خُلق لغاية،... وأنّ تلك الغاية هي تحقيق الإرادة الإلهية المُتعلّقة بهذا العالم الذي تتخذ منه الحياة البشرية مسرحاً لفعالها الحر المسؤول" (الفاروقي، 2014، ص 165).

- طه جابر العلواني (ت 2016م):

طرح العلواني مصطلح العُمران للدلالة على مقصد قرآني من المقاصد العليا الحاكمة، في كتابه "التوحيد التزكية والعُمران"، (العلواني، 2003)، وحدّد عناصرها في ثلاثة مفاهيم قيمة كبرى، ورأى أنّ العُمران هو حق الكون المُسَخَّر، وميدان فعل الإنسان ونشاطه، وقد سبق ذكر ذلك وتحليله في الدراسة المصطلحية.

- فتحي حسن ملكاوي (وُلد عام 1943م):

تابع ملكاوي ما بدأه العلواني في موضوع العُمران، في كتابه "منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعُمران" (ملكاوي، 2013)؛ إذ ربط بين القيم الثلاث في منظومة تكاملية، وقد سبق تفصيل مفهوم العُمران لديه في الدراسة المصطلحية.

- عبد المجيد النجار (وُلد عام 1945م):

تناول النجار هذا الموضوع من باب الفقه المقاصدي للقرآن، في سلسلة "الشهود الحضاري للأمة الإسلامية" (النجار، 1999)، وقد طرح هذه السلسلة في ثلاثة مجلدات، تضمّن كلُّ منها قضية مُعيّنة: فقه التحضّر الإسلامي، عوامل التحضّر الإسلامي، مشاريع الإسهاد الحضاري. وكذلك قدّم بحث "مقاصد القرآن في بناء الفكر العمراني"، ويبيّن فيه ما يتطلّبهُ العمران من بناء فكري يُمكن العقل المسلم من تحقيق شروط الاستخلاف (النجار، 2017).

- أبو يعرب المرزوقي (وُلد عام 1947م):

قدّم المرزوقي تصوّره للعُمران في كتابه "النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية"، واعتمد في تناول المفهوم على خلفية فلسفية، وروية مقاصدية شرعية مُركّزة على التواصي بالحق؛ إذ قال: "صورة العُمران تتعلّق بالنظامين التربوي (مقصد العقل)، والسياسي (مقصد العرض)، القادرين على إنتاج الشخص والجماعة المستثنين من الخسر، ومادة العُمران تتعلّق بالنظامين الاقتصادي (مقصد المال)، والاجتماعي (مقصد الدين)، القادرين على تحقيق الشخص والجماعة المستثناة من الخسر" (المرزوقي، 2007، ص 220-221 بتصرّف يسير).

- زياد خليل الدغامين (معاصر):

أعدّ الدغامين دراسة حملت عنوان: "إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي"، ويبيّن فيها مفهوم العُمران بقوله: "إنَّ المقصود بالإعمار هو كل عمل إنساني في هذا الوجود مُتّصف بالصلاح والإصلاح؛ مادياً كان أو معنوياً، يهدف إلى تحقيق العبودية لله تعالى، والقيام بواجب الخلافة في

الأرض. ولا يُمكن أن تتمَّ هذه العملية بنجاح إلا في ضوء رؤية كلية صحيحة للإنسان والكون والحياة، مستمدة من حقيقة الوحي الخاتم؛ أي في ضوء الشريعة والمنهاج" (الدغامين، 2008، ص36)، وهو بذلك يربط مفهوم الإعمار بالصلاح والإصلاح، المهتمدي بهدايات الوحي، الذي يدفع الإنسان (فرداً، وجماعةً) إلى القيام بالإعمار بوصفه واجباً وفرضاً لتحقيق العبودية.

- عزيز البطوي (معاصر):

عمل البطوي في دراسته الموسومة بـ: "سُنن العُمران البشري في السيرة النبوية" على تقديم رؤية نسقية متكاملة للعمران البشري، ومُستلهمة من السيرة النبوية، وقد اهتم كثيراً في دراسته ببيان مفهوم العُمران عند عدد من المُفكرين، وتحليل هذا المفهوم بحسب كلِّ منهم، وصولاً إلى تبني مفهوم للعُمران؛ إذ قال: "إنَّ العُمران هو أرقى وضع في الاجتماع الإنساني حيث يُقابله الخراب والفساد، ويحمل في ذاته معنى قيماً معيارياً بدلالات إيجابية وأبعاد شاملة" (البطوي، 2018، ص118).

- صالح بن طاهر مشوش (معاصر):

أعدَّ مشوش دراسة حملت عنوان: "علم العُمران الخلدوني، وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته"، وهي تصبُّ في مجال التأصيل العلمي لموضوع العمران كما طرحه ابن خلدون؛ إذ حاول فيها صياغة مسألة الفكر العلمي الخلدوني في نسقها الأصلي، ونقد الاتجاهات والقراءات التقليدية لهذا الفكر، على مستوى مفاهيمي واستدلالي. وقد بيّنت الدراسة الأوجه التي حملها مفهوم العُمران عند ابن خلدون، وكيف استندت إلى النظرة الكونية التوحيدية (مشوش، 2012، ص132، 133، 136، 137، 139).

- عبد الحلیم مهورباشة (معاصر):

امتاز طرح مهورباشة في كتابه "علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العُمران الإسلامي" بعدم تناوله مفهوم العمران بشكل مُجرّد؛ فقد درس المفهوم ضمن الإطار

المعرفي والمنهجي لتأسيس علم العمران، واستند في ذلك إلى المنطلقات الكامنة وراء هذا العلم، مُقارناً بينها وبين المنطلقات المؤثرة في العلم المُقابل ضمن الاتجاه الغربي، وهو علم الاجتماع؛ بُغيةً تقديم بديل معرفي لعلم الاجتماع الغربي، بمُسَمَّى علم العمران الإسلامي، والوصول إلى دراسة الفعل الإنساني في إطار منظومة القيم الإسلامية (مهورباشة، 2018).

- مازن موفق هاشم (معاصر):

أشار هاشم إلى مفهوم العمران في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني" (هاشم، 2014)، ضمن إطار المفاهيم المقاصدية؛ إذ استخرج من طرح ابن خلدون موجهات للمقاصد على المستوى العمراني، بهدف التوصل إلى نظرية متكاملة للمقاصد، يُمكن ترجمتها في مسرى الحياة الإنسانية. وقد قال في ذلك مُبيناً هدفه: "ولقد كان همي التوسيع في المقاصد، ووضعها في نظرية محكمة تشمل ما تفتتت عنه الحياة، وأن أجيل الذهن في مجاري العادات وما سرت عليه التجارب البشرية من طبائع العمران، وحرصت أن أجعل الصياغة خطاباً عاماً لكل المسلمين من أهل الاختصاصات المتنوعة، أُقرب إليهم رؤية الشريعة ومقاصدها الكبرى، وأضع على عاتقهم واجب التفكير والعمل، فيما هم مستأمنون فيه من شؤون الأمة" (هاشم، 2014، ص 365).

مفهوم العمران في الدراسات المترجمة:

اهتم عدد من الباحثين العرب بكتابة دراسات بلغات أجنبية تتعلق بالعمران الخلدوني، وقد تضمنت هذه الدراسات ترجمة مصطلح العمران إلى مفردات أجنبية أثارت النقد. ومن هؤلاء الباحثين محسن مهدي الذي ترجم مصطلح العمران إلى لفظ culture الذي يدل على الثقافة، لأنه وجد ترادفاً بين الجذر اللغوي العربي (ع م ر) والجذر اللاتيني colo الذي اشتقت منه كلمة culture وكلمة cultura (مشوش، 2012، ص 127)، وقد انتقد مشوش تلك الترجمة بقوله: "تجاهل مهدي الأصول القرآنية للمفهوم، التي لو أُقرَّ بها لذهبت به إلى نتائج تعاكس تماماً الأطروحة التي تميل أكثر إلى علمنة الفكر الخلدوني بتقليص الدين فيه، ولا سيما إذا علمنا أن مفهوم العمران ذو صلة لا تنفك

مع مفاهيم أخرى في القرآن كمفهوم الاستخلاف، الذي يُشكّل معها شبكة مفهومية متكاملة، تُقدّم في مجملها نظاماً توحيدياً كلياً للفعل الإنساني في العُمران" (مشوش، 2012، ص127-128).

أورد مشوش بعض الترجمات لمصطلح العُمران، ومن ذلك ترجمة زيد أحمد هذا المصطلح إلى مفردة Culture التي تدل على الثقافة عموماً، وترجمة معن زيادة المصطلح نفسه إلى مفردة Civilization التي تدل على الحضارة غالباً، وعلى المدنية أحياناً. وقد علّق مشوش على ذلك بقوله: "نعتقد أن استعمال لغة أجنبية للتعبير عن المفاهيم الأصولية الخلدونية هو بمثابة مخالفة منهجية لا تساندها القواعد العلمية المعتمدة، ... فكلمة (العمران) التي تُرجمت في أغلب الدراسات غير العربية تظل مُتميّزة عنها، ليس من الناحية اللغوية فقط، ... بل هناك جانب آخر هو علاقتها بمفاهيم أخرى، مثل: الاستخلاف، وسُنّة الله التي تُوجّه مقصده، وتُنظّم دلالته وفق مقتضى الأمر الشرعي بتعبير ابن خلدون" (مشوش، 2012، ص130 بتصرف يسير).

ومن الجدير بالذكر أن إطلاق لفظ "الثقافة" أو "الحضارة" مُقابل مفهوم Culture، وإطلاق لفظ Civilization مُقابل لفظ "الحضارة" أو "المدنية"، يحمل بعض المحاذير المفهومية بحسب دراسة أجراها نصر محمد عارف عن سيرة مصطلح الحضارة، والثقافة، والمدنية؛ فإن ذلك يؤدي إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم العربي، واستبدال دلالات غربية بها (عارف، 1994، ص25-26).

خلاصة دراسة المفهوم في الفكر الإسلامي المعاصر:

تنوّعت مناهج تناول مفهوم العمران ودلالاته عند العلماء والمُفكّرين والمُفسّرين في العصر الحديث، غير أنّ جميع الطروحات دارت حول معنى الإصلاح الناتج من الفعل الإنساني الذي يركّز على منظومة مترابطة من المُقوّمات والضوابط، هي: تجديد الفكر، والاستعانة بفقهاء السُنن التاريخية، وبناء المجتمع الحضاري وفق رؤية مقاصدية شرعية.

ثالثاً: مفهوم العمران في الفكر الغربي

لَمَّا كان مفهوم العمران هو وليد عقلية تأثرت بالوحي والمنطلقات الإيمانية، فإننا لا نتوقع وجوده حرفياً في منطلقات الفكر الغربي. وعليه، فإن البحث في الفكر الغربي إنما يكون عن المفهوم المُقابل الذي يُجَدِّد فقه العمل في الحياة، ويدفع إلى البناء الحضاري.

إنَّ البحث عن مفهوم العمران في الفكر الغربي يحسُن فيه متابعة جانبيين؛ الأول: ما يدل على المعنى المباشر للمفردة، والثاني: المفهوم المُقابل لمصطلح العمران الذي قصد به ابن خلدون الاجتماع البشري الضروري لإعمار الأرض وتحقيق استخلاف الله للإنسان (ابن خلدون، 2004، ص138 بتصرف)،⁶ وهذا الجانب يصلح فيه تتبُّع مفهوم الغرب للعمران الخلدوني من جهة، وتتبع المفاهيم المُقابلة لديهم من جهة أخرى.

1. دلالة مفردة "العمران" في الفكر الغربي:

تُترجم مفردة "العمران" في الدراسات الهندسية إلى كلمة (Urbanism)، وهي تعني تخطيط المدن، أو علم التخطيط الحضري، بمعنى دراسة كيفية تفاعل سكَّان المناطق الحضرية (مثل: البلدات، والمدن) مع البيئة المبنية، عن طريق تصميم التجمُّعات الحضرية وإدارتها (البعلبكي، 2018، ص1295).

أمَّا في الدراسات الاجتماعية فإنها تُترجم إلى كلمة Civilization التي تعني الحضارة والتمدُّن، وتُقارب كذلك كلمة Colonization التي تعني لغوياً الاستعمار (أي بناء الأرض)، (البعلبكي، 2018، ص159). ثم تطوّرت دلالاتها لتأخذ منحى يدل على السياسة التوسُّعية.

وقد سبق القول إنَّ اللفظ الغربي يطمس دلالات اللفظ العربي المُقابل على أساس أنَّ كل لفظ هو وليد بيئته.

⁶ سبق ذكره في الدراسة المصطلحية في أثناء ذكر مفهوم العمران عند ابن خلدون.

2. دلالة مصطلح العمران الخلدوني في الفكر الغربي:

اهتم كثير من المستشرقين وباحثي الغرب ومُفكره بدراسة مفهوم العمران الخلدوني، في سياق اهتمامهم بدراسات ابن خلدون عامّة، ومقدمته الشهيرة بوجه خاص، لأهداف مُتعدّدة، بعضها فكرية بحثية، وبعضها الآخر استشرافية أو استعمارية، والمهم في هذا المقام هو دراساتهم البحثية التي يتضح منها تنوّع نظرتهم إلى مفهوم العمران الخلدوني.

ومن هؤلاء الباحث البولندي لودفيج جومبلوفيتس Ludwig Gumplowicz الذي رأى أنّ ما طرحه ابن خلدون عن الظواهر الاجتماعية يتعلّق بعلم الاجتماع؛ إذ قال: "ابن خلدون عالم اجتماعي عربي من القرن الرابع عشر ميلادي" (التركي، 2006، ص 653) وقد نشر مقالاً بذلك العنوان في النمسا عام 1899م، ثم ترجمه إلى الفرنسية بالعنوان نفسه عام 1900م. والمُلاحَظ أنّ طرح جومبلوفيتس في مقاله ذاك تميّز بالموضوعية في تناول تأثير طروحات ابن خلدون في الصراع القائم آنذاك بين التيارات المعرفية في مجال علم الاجتماع (التركي، 2006، ص 653)؛ إذ قال بعد تحليله نظريات ابن خلدون: "لقد جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بأراء عميقة، وما كتبه هو ما تُسمّيه اليوم علم الاجتماع" (غنيات، 2007، ص 61).

العالم الفرنسي كولوزيو S Colosio اكتشف في العمران الخلدوني موضوع القوانين الاجتماعية التي سمّاها الحتمية الاجتماعية؛ أي الجبرية في ظواهر الاجتماع، في إشارة إلى المبدأ الذي يقوم عليه علم الاجتماع. قال في ذلك: "إنّ مبدأ الحتمية الاجتماعية يعود الفضل في تقريره إلى ابن خلدون قبل رجال الفلسفة الوضعية." وقد شاركه في هذا الرأي العالم الأمريكي فارد Vard، والعالم شميث Schmidt (غنيات، 2007، ص 61).

المستشرق الهولندي ت.ج دي بور T.J. De Boer استطاع أن يكتشف في العمران الخلدوني مسألة القوانين الاجتماعية؛ إذ قال: "ابن خلدون أوّل مَنْ حاول أن يربط بين تطوّر الاجتماع الإنساني وبين علّله القريبة، مع حُسن الإدراك لمسائل البحث وتقديرها مؤيَّدة بالأدلة المُقنعة،... وهو يرى أنّ للمدنية وللعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كلُّ منها في تطوُّره" (دي بور، 1954،

ص335)، والحقيقة أنَّ تبَّه دي بور لحضور القوانين الاجتماعية في العمران الخلدوني يُعدُّ تميِّزاً لدراسته، وهو ما نجده أيضاً عند الباحث الألماني هاينرش سيمون Heinrich Simon الذي تبَّه لموضوع العِلَل والقوانين التي يخضع لها التطوُّر التاريخي، إضافةً إلى تركيزه على العصبية والتاريخ والاقتصاد في تكوين العمران البشري، وذلك في دراسته التي نُشرت في ليينغ عام 1959م، وحملت عنوان: "ابن خلدون وعلم العمران البشري"، وتوصَّل فيها إلى أهمية دور الدولة بوصفها مؤسسة تجمع تلك العناصر. (التركي، 2006، ص664-665).

الباحث الفرنسي إيف لاکوست Yves Lacoste ففهم العمران عند ابن خلدون على نحوٍ أوسع؛ إذ وجده يتعلَّق بمجمل الظواهر الإنسانية، فقال: "كلمة (عُمران) تعني عند ابن خلدون القضايا الديموغرافية والاقتصادية، كما تعني النشاطات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، فالأمر يتعلَّق بمجمل الظواهر الإنسانية" (لاکوست، 2017، ص185)، وكذلك تبَّه لمكانة الإيمان بالله في العمران الخلدوني، إلى جانب كونه مُفكِّراً تجريبياً؛ إذ قال: "هو متدين ومسلم دقيق من أجل معرفة العالم فوق المحسوس، وهو الذي لا يترك عملياً أيَّ اعتبار مُخصَّص للعقل، والذي يُؤمن إيماناً مُطلقاً بالكشف الإلهي. أمَّا فيما يتعلَّق بالعالم الملموس فابن خلدون يتصرَّف تصرُّف تجريبي، تجريبية منهج، لا تجريبية مذهب" (لاکوست، 2017، ص359-360)، وإذا كان لاکوست قد تبَّه لوجود الخلفية الإيمانية عند ابن خلدون، فإنَّ حقيقة المفهوم الإيماني في العمران الخلدوني غابت عنه؛ إذ رآه يقتصر على "العالم فوق المحسوس" بحسب تعبيره، بينما هو في الحقيقة يرتبط بالواقع الملموس أيضاً من خلال فهم ابن خلدون قضية الاستخلاف في إعمار الأرض.

وأما الباحث الألماني بيتر فون سيفرس Peter Von Sivers فوجد أنَّ نظرية ابن خلدون تهدف أساساً إلى تدعيم الخلافة الإسلامية بوصفها تصوُّراً شاملاً لفرض الشريعة الدينية (التركي، 2006، ص664-666).

وقد ورد في دراسةٍ حملت عنوان: "ابن خلدون في مرآة الغرب"، ونشرتها صحيفة "البيان" الإلكترونية، أنَّ المؤرِّخ الإنجليزي أرنولد توينبي Arnold Toynbee وجد في العمران الخلدوني

تجسيداً لموضوع بناء الحضارات؛ إذ قال عن نظرية ابن خلدون: "فقد بلور (يقصد ابن خلدون) نظرية متكاملة عن صعود الحضارات وانهارها وأسباب ذلك" (صالح، 2006)، وأشارت الدراسة إلى رأي المؤرخ الفرنسي فرناند برديول Braudel Fernand القائل بأنَّ العمران الخلدوني يُمثّل الاجتماع السياسي، ويتحدّث عن دورة حياة الإمبراطوريات أو السلالات الحاكمة.

المستشرق الفرنسي فانسان مونتيل Vincent Monteil وجد أنَّ العُمران الخلدوني يعتمد على دراسة التاريخ وتفسير مغزاه ودلالته؛ ليصل إلى تأسيس علم الاجتماع، استناداً إلى منهجية جديدة في دراسة المجتمع الإنساني والحضارة البشرية؛ إذ قال: "لقد درس ابن خلدون بشكل تجريبي محسوس طبيعة الحضارة وجوهرها؛ أي الحياة البدوية والحياة الحضرية، ومفهوم العصبية الذي يؤدي إلى تشكّل السلالات البشرية، وآليات الهيمنة والسيطرة، وكيفية تشكّل السلطة والسلالات والطبقات الاجتماعية، والمهن والحرف التي يكسب بها الإنسان رزقه، والعلوم والفنون" (صالح، 2006).

3. المفاهيم والنظريات المُقابلة لمفهوم العمران في الفكر الغربي:

لم يظهر مفهوم العُمران صريحاً في الفكر الغربي؛ لأنَّ هذا المفهوم هو وليد فكر مسلم استند إلى قضية الاستخلاف، وقد تبيّن من تناول تفاعل الفكر الغربي مع مفهوم العُمران الخلدوني أنَّ المفاهيم المُقابلة له ظهرت غالباً في مجال ظواهر الاجتماع البشري التي يتضمّننها علم الاجتماع، وقيام الحضارات وسقوطها بناءً على الدراسات التاريخية.

ونظراً إلى دراسة مفهوم العُمران الخلدوني بناءً على مفهوم استخلاف الله للإنسان؛ فإنّه يحسّن البحث عن المنطلقات المُقابلة والكامنة وراء دراسة الظواهر الاجتماعية ضمن علم الاجتماع الغربي، وهنا يظهر مفهوم رؤية العالم الذي قال عنه فتحي ملكاوي: "إنَّ الصورة التي تظهر بها العلوم الاجتماعية هي انعكاس لطبيعة رؤية العالم" (ملكاوي، 2006)، وقال أيضاً: "إنَّ رؤية العالم - بوصفها أساساً كامناً، وطريقة تحليل، وموضوعاً للدراسة - متشابكة بعمق في فلسفة العلوم

الاجتماعية ونظرياتها وطرق بحثها" (ملكاوي، 2006)، لذا يجدر التوقف عند ذلك المفهوم لفهم الأسس الكامنة وراء الفكر الغربي، وتحديد المفاهيم المطلوبة.

بيّن فتحي ملكاوي أنّ مفهوم رؤية العالم يُمثّل "الصورة الكلية التي يُكوّنُها الإنسان لنفسه وللعالم من حوله، وزاوية النظر التي يتخذها، والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية، والنظام الفكري بمكوّناته اللغوية وأطره المرجعية"، وقال عنه نصر محمد عارف: "رؤية العالم تعني الطريقة التي ينظر بها شعب إلى الكون ككل، والتي يرون من خلالها هذا الكون، ويُحدّدون موقفهم منه" (ملكاوي، 2006).

إنّ التصوّر الغربي لمفهوم رؤى العالم يتضمن أبعاداً بيّنها كليمنت فيدال Clément Vidal بالإجابة عن الأسئلة الستة المعرفية الوجودية (فيدال، 2019).

- البُعد الوجودي: يجيب عن الأسئلة التي تدور حول طبيعة العالم المعيش.
- البُعد التفسيري: يجيب عن وظيفة العالم، وعن تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية.
- البُعد التنبؤي: يجيب عن سؤال "أين"، ويُعنى بالمستقبل، ومصير الحياة.
- البُعد القيمي: يجيب عن الأسئلة التي تدور حول الخير والشر، ومرجعيات القيم؛ الدين أم الطبيعة.

- البُعد السلوكي: يجيب عن السؤالين الآتين: كيف يتمّ التصرف؟ كيف تنتظم الأفعال؟
- البُعد المعرفي: يعتمد نظرية المعرفة، ويدفع إلى صياغة تصوّرات عن العالم.

وبناءً على رؤية العالم الغربي لتلك الأبعاد -التي لا يتسع المجال هنا لتفصيلها- يصل مهورباشة إلى نتيجة مفادها أنّه بتأثير تلك الرؤية يتبلور نموذج معرفي يُحوّل المفاهيم إلى نظرية معرفية يستلهم منها المجتمع الحضاري دليله في السعي إلى تحقيق أهدافه، وحشد طاقاته الروحية والمادية والفكرية، وتوجيهها إلى خدمة أفراد المجتمع (مهورباشة، 2018، ص 48).

إنّ فهم الأسس الكامنة وراء الرؤية الغربية للظواهر الاجتماعية هو ما سيساعد على تفهّم رؤيتهم للعمران الخلدوني، وتقدير المفاهيم المُقابلة لمفهوم العمران لديهم، فضلاً عن بيان مسوّغات ظهور النظريات الاجتماعية عند كلٍّ من مُفكّريهم.

وفيما يأتي عرض لأبرز النظريات الاجتماعية الغربية، وبيان لخلفياتها المنطلقة من رؤية العالم

لأصحابها:

أ. نظرية المصالح والصراع الجماعي:

صاحب هذه النظرية هو العالم البولندي لودفيج جملوفتش (1939-1909م) الذي ربط بين العمران الخلدوني والاجتماع البشري، وكانت رؤيته للعالم مُنطلقة من النظرية الداروينية؛ فهو يُعدُّ من الداروينيين الاجتماعيين. ولهذا فإنَّ نظرتَه إلى العالم دفعته إلى رؤية جميع الظواهر الاجتماعية؛ نتيجةً للتطوُّر والصراع بين الجماعات. والصراع الجماعي في نظريته يحل محل الصراع الفردي؛ فالجماعة -من وجهة نظره- هي العنصر الأهم، والبقاء للأقوى (شهاب، د.ت، ص47)، وبالمثل، فقد تبنيَّ ألبيون سمول Albion Small (1854-1926م) مفهوم الصراع الجماعي، وكان أيضاً يدين بمذهب الداروينية الاجتماعية (شهاب، د.ت، ص23).

ب. نظرية التحدي والاستجابة:

صاحب هذه النظرية هو المؤرِّخ الإنجليزي أرنولد توينبي (1889-1975م) الذي قال إنَّ ابن خلدون طرح نظرية متكاملة عن صعود الحضارات وانهارها وأسباب ذلك. وقد ارتكزت رؤيته للعالم على فلسفة دينية تمثَّلت في أنَّ الدين -عنده- طريق إلى الله، وأنَّه يتعيَّن على الدين توحيد البشرية كلها بدلاً من أن تُفني بعضها في الحروب (بكري، 2021، موقع سطور).

درس توينبي حياة الحضارات ومصيرها في كتابه "تاريخ البشرية"، مُبيِّناً أنَّ تاريخ البشرية يتكوَّن من سلسلة من المدنيات، وأنَّ كُلاًَّ منها تولد، وتنمو، وتتداعى، وتزول في نهاية المطاف، وأنَّ تاريخ كل مدينة يمرُّ بطريق التطوُّر جميعه، وفق نظرية التحدي والاستجابة؛ إذ افترض أنَّ الأحوال الصعبة هي التي تُهيئُ المناخ المناسب للبيئات الطبيعية، وأنَّ مرحلة الانهيار تحين عند احتكار الأقلية الطاقة الإبداعية، وفقدان الوحدة الاجتماعية (الزيود، 2013)، وأنَّ الحضارة التي تصل مرحلة التدهور يُمكنها بالتحدي أن تعود، وتنهض، فتحصل الاستجابة (الطراونة، 2016، ملحق 3).

ت. نظرية الصراع الوظيفي:

نادى بهذه النظرية العالم الألماني لويس كوزر Lewis Coser (1913-2003م) صاحب الرؤية الماركسية للعالم؛ إذ استند في نظريته تلك إلى فكرة الصراع في النظرية الماركسية، مع اهتمامه بوظائفه الاجتماعية بدلاً من وظائفه السلبية؛ فالصراع -من وجهة نظره- يعني النضال في سبيل قيم مُحدّدة، والصراع على مراكز ومكانات مُعيّنة في سبيل بلوغ السلطة، والاستيلاء على الموارد النادرة التي تُستمدُّ منها القوة، مُؤكِّداً أنَّ أهداف المتصارعين تتمثّل في تحقيق التعادل والتوازن بين المتنافسين، أو الإضرار بهم (ملخص شامل حول نظريات علم الاجتماع، د.ت، موقع الموسوعة الجزائرية الإلكتروني)

ث. نظرية العقل الجمعي:

تبنّى العالم الفرنسي إميل دوركايم Émile Durkheim (1858-1917م) رؤية ديكارتيّة، وطرح سؤالين رئيسيين، هما: من أين يأتي المجتمع المُكوّن من أفراد؟ كيف أمكن لعدد كبير من البشر الذين يتمتع كلُّ منهم بحياة داخلية خاصة أن يُفكِّروا ويشعروا ويتصرّفوا بالطريقة نفسها؟ وقد أجاب عن هذين السؤالين بإطلاق نظرية العقل الجمعي، التي تعني أن أصل الحياة الاجتماعية يعود إلى اندماج الضمائر الفردية في ضمير جمعي مشترك مُزوّد بخصيصتي الخارجية، والقدرة على ممارسة الإكراه، وأن ذلك يتمُّ عن طريق المؤسسات الاجتماعية (احجيج، د.ت، موقع حكمة الإلكتروني)

ج. نظرية الحضارة:

قدّم العالم الألماني أوسفالد شبنجلر Oswald Spengler (1880-1936م) نظرية في تفسير الحضارة، وهي نظرية بيولوجية تقوم على فكرة التعاقب الدوري؛ إذ تمرُّ الحضارة في أثناء مسيرتها بمراحل وأدوار تُشبه تمام الشبه المراحل التي يمرُّ بها الكائن الحي في حياته، بدءاً بالميلاد، فالنمو، ومروراً بالشباب، فالكهولة، فالشيخوخة، وانتهاءً بالموت. فهي تنطلق من اللحظة التي تستيقظ فيها الروح بكل إمكاناتها، وتبدأ النضج والتشكُّل، ثم تستنفد جميع إمكاناتها، فيكون مصيرها الموت

والزوال (جمال، د.ت، عدد54، ص69)، وهو بهذا يتنبأً بحتمية تدهور الحضارة الغربية كما ذكر في كتابه "تدهور الحضارة الغربية" (الطراونة، 2016، مج43، ملحق3).

خلاصة دراسة المفاهيم المُقابلة لمفهوم العمران في الفكر الغربي:

تبيّن مما سبق تنوّع دلالات العُمران الخلدوني في الفكر الغربي، بحسب زوايا نظر الباحثين إليه؛ فمنهم مَنْ وجده يدرس الظواهر الاجتماعية، والقوانين التي تحكمها، ويرتبط بعلم الاجتماع، ومنهم مَنْ رآه يختصُّ بقيام الحضارات وسقوطها، ومنهم مَنْ ركّز على الجانب التاريخي، ومنهم مَنْ ركّز على القضايا الديموغرافية والاقتصادية والسياسية، ومنهم مَنْ رأى أنّ نظرية ابن خلدون تصبُّ في مجال الفلسفة.

وقد اتضح أنّ تفاعل ذلك الفكر مع ما يُقابل مفهوم العُمران تمثّل في نظريات تُعنى بالظواهر الاجتماعية، بما يتناسب مع خلفيات أصحابها الفكرية؛ فصاحب الخلفية الماركسية، وجد المجتمعات تشكّل نتيجةً للصراع، ومَنْ تابع الفكر الخلدوني رأى أنّ نشوء الحضارات يعتمد على قضية التعاقب الدوري لها، وصاحب النظرة الديكارتية تبني فكرة العقل الجمعي، ومَنْ انطلق من الدين والتاريخ توصل إلى فكرة التحدي والاستجابة.

خاتمة:

لقد تجلّى مفهوم العُمران بأبهى معانيه عند الأجيال الأولى من المسلمين في الحركة الفاعلة بعفوية وتلقائية؛ إذ انطلق المسلمون الأوائل يعمرون الأرض عمراناً، معنوياً تجلّى في المعارف والعلوم والقيم والأخلاق، وعمراناً مادياً تجلّى في الزراعة والصناعة والبناء؛ لِمَا استقر في نفوسهم من دلالات قرآنية للمفهوم.

وما إن بدأت عملية التدوين وازدهرت، حتى ظهرت الإشارة إلى المفهوم في الدراسات المُتنوّعة، التي تناولت جوانب مادية أحياناً، مثل: السكن، والإقامة، وتخطيط المدينة، وجوانب

معنوية، مثل: القيم، والسياسة، إلى أن استقلَّت الدراسات بعرض المفهوم ضمن دراسة مُتخصِّصة، تناولت العُمران البشري في مقدمة ابن خلدون الشهيرة.

في العصر الحديث عاد الاهتمام بالمفهوم في التفاسير تارةً، وفي الدراسات المُتخصِّصة تارةً أُخرى، فتنوّعت المناهج التي تناولت مفهوم العُمران ودلالاته، لكنَّ جميع الطروحات دارت حول معنى الإصلاح الذي يركّز على منظومة مُترابطة من المُقوِّمات والضوابط، هي: تجديد الفكر، والاستعانة بفقهاء السُّنن التاريخية، وبناء المجتمع الحضاري.

وقد تبيَّن أنَّ مفهوم العُمران في الفكر الغربي اتخذ في الترجمة معاني تدور حول التخطيط الحضري Urbanism، والحضارة والتمدُّن Civilization، إضافةً إلى تفاعله مع العمران الخلدوني في دلالات مُتنوّعة؛ فمنها ما تناول الظواهر الاجتماعية والقوانين التي تحكمها ضمن ما سُمِّي علم الاجتماع، ومنها ما ربط المفهوم بموضوع قيام الحضارات وسقوطها، ومنها ما خصَّص المفهوم بالجانب التاريخي، ومنها ما توسَّع فوجد فيه الحديث عن القضايا الديموغرافية والاقتصادية والسياسية والفلسفية.

وكذلك بيَّن البحث تفاعل الفكر الغربي مع ما يُقابل مفهوم العُمران، فظهرت النظريات التي عُنيت بالظواهر الاجتماعية، وهي: نظرية المصالح والصراع الجماعي، ونظرية الصراع الوظيفي، ونظرية التحدي والاستجابة، ونظرية العقل الجمعي، ونظرية الحضارة. وهي نظريات تتناغم في طرحها مع خلفية أصحابها في رؤيتهم للعالم.

المراجع:

- إحجيج، حسن (2015). "مقدمة بحث: نظرية المعرفة عند دوركايم"، موقع حكمة الإلكتروني، تاريخ الزيارة 7/10/2021م.
- ابن الأزرق، أبو عبد الله (د.ت). بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، بغداد: وزارة الإعلام.
- إقبال، محمد (2011). تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة-بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني.
- الأنصاري، فريد (2009). بلاغ الرسالة القرآنية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة.
- الأنصاري، فريد (2013). الفطرية: بعثة التجديد المقبلة، من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، ط3، المغرب: دار السلام.
- البطيوي، عزيز (2018). سنن العمران البشري في السيرة النبوية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- البلعبيكي، منير، والبلعبيكي، رمزي (2018). المورد الحديث، قاموس إنكليزي عربي، بيروت: دار العلم للملايين.
- بكري، غفراء (2021). "نبذة عن أرنولد توينبي"، موقع سطور، تاريخ الزيارة 25/7/2021م.
- التركي، محمد (2006). ابن خلدون من منظور الآخر: لمحة حول القراءات الألمانية، تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، ج2.
- جمال، بروال (2019). "نظرية الحضارة عند أوسفالد أرنولد شبنجلر: مقارنة تحليلية في دورة الحضارة"، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، عدد54.
- الحداد، حميد (2015). "ثواب عمرانية إسلامية بين ابن أبي الربيع وابن خلدون"، دورية كان التاريخية (علمية، عالمية، مُحكَّمة)، ع28.
- حسنة، عمر عبيد (2016). إنسان القرآن ... أنموذج إقامة العمران وبناء الحضارة، بيروت: المكتب الإسلامي.

حسين، شاكر محمود (2020). "مقاصد القرآن في الاجتماع والعمران عند محمد رشيد رضا في تفسير المنار"، دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد47، عدد2، ملحق2.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (1999). البحر المحيط، بيروت: دار الفكر.
بوخلخال، عبد الوهاب (2012). قراءة في فكر مالك بن نبي، قطر: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، كتاب الأمة، عدد152.

ابن خلدون، عبد الرحمن (2004). مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله الدرويش، دمشق: دار العرب.
الخليل، أبو عبد الرحمن الفراهيدي (د.ت). كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، القاهرة: دار ومكتبة الهلال، ج2.

ابن دريد، أبو بكر (1991). الاشتقاق، بيروت: دار الجليل.
الدغامين، زياد (2008). "إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي"، مجلة إسلامية المعرفة، عمّان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد14، عدد54.

ديبور، ت.ج. (1954). تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط3، بيروت: دار النهضة العربية.

ابن أبي الربيع، شهاب الدين (1996). سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: عارف عبد الغني، دمشق: دار كنان للطباعة والنشر.

الرازي، فخر الدين (1999). مفاتيح الغيب، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
الراغب، أبو القاسم (1991). المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي، دمشق - بيروت: دار القلم، الدار الشامية.

رضا، محمد رشيد (1904). "الصور والتماثيل وفوائدها وحكمها"، مجلة المنار.
الزبيدي، محمد الحسيني (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس، د.م: دار الهداية.
الزمخشري، محمود بن عمر (1986). الكشاف، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي.

الزيود، إسماعيل (2013). "إرهاصات النهضة في المجتمع العربي: دراسة سوسيولوجية في ضوء نظرية (التحدي والاستجابة)"، مجلة دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد40، عدد1.

ابن السكيت، يعقوب بن إسحق (1998). كتاب الألفاظ، تحقيق: فخر الدين قباوة، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الشريف الإدريسي، محمد بن محمد (1988). نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت: عالم الكتب.

شهاب، محمد (د.ت). رواد علم الاجتماع، كتاب إلكتروني، موقع: كتب عربية:

<https://www.kotobarabia.com/>

صالح، هاشم (2006). "ابن خلدون في مرآة الغرب"، البيان، مجلة إلكترونية، تاريخ الزيارة 5/5/2020م.

الصدر، محمد باقر (1987). اقتصادنا، ط20، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

الصدر، محمد باقر (2011). السنن التاريخية في القرآن، ترتيب: محمد جعفر شمس الدين، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

طاهر، ناجي (2020). "العمران والحضارة عند ابن خلدون"، موقع الرشد الإلكتروني، واحة الفكر، تاريخ الزيارة 5/5/2021م.

الطراونة، فاطمة (2016). "عوامل تدهور الحضارة الغربية -دراسة سوسولوجية تحليلية- في ضوء نظرية الفيلسوف الألماني أوزوالد شبنجلر"، مجلة دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية، عمّان، مجلد43، ملحق3.

الطرسوسي، إبراهيم (د.ت). تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: عبد الكريم الحمداوي.

الطوسي، الحسن بن علي (1987). سير الملوك، قطر: دار الثقافة.

عارف، نصر محمد (1994). الحضارة، الثقافة المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، د.م: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ابن عاشور، الطاهر، (1984). تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن العربي، محمد بن عبد الله (2003). أحكام القرآن، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية.

عرجون، محمد الصادق (1984). "سنن الله في المجتمع من خلال القرآن"، موقع الباحث العلمي، قاعدة بيانات علوم القرآن، جدّة.

أبو العزم، عبد الغني (د.ت). معجم الغني، موقع معاجم صخر.

- عكاشة، رائد (2019). "أهمية الدراسات البنينة بالنهوض الأكاديمي في دراسة الفن وفق التفكير المقاصدي"، مجلة إسلامية المعرفة، عيّان، عدد96.
- العلواني، طه جابر (2003). التوحيد التزكية والعمران، محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (د.ت). "بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن العليا"، موقع أكاديمية العلواني الإلكتروني، تاريخ الزيارة 20/11/2020م.
- غنيات، مصطفى (2007). "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد51.
- ابن فارس، أحمد (1979). معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دمشق: دار الفكر.
- الفاروقي، إسماعيل (2014). التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، القاهرة، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.
- فيدال، كليمنت (2011). مصطلح رؤية العالم، ترجمة: أحمد بركات، مقال منشور إلكترونياً بتاريخ 17/6/2011، موقع نقطة وأول السطر.
- الكواكبي، عبد الرحمن (د.ت). طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، حلب: المطبعة العصرية.
- الكيلاي، ماجد عرسان (1988). أهداف التربية الإسلامية، ط2، المدينة: مكتبة التراث.
- الكيلاي، ماجد عرسان (2002). هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، ط3، دبي: دار القلم للنشر والتوزيع.
- لاكوست، إيف (2017). العلامة ابن خلدون، ترجمة: ميشال سليمان، ط2، بيروت: دار الفارابي.
- الماوردي، أبو الحسن (1986). أدب الدنيا والدين، د.م: دار مكتبة الحياة.
- مبارك، محمد (1964). فقه اللغة وخصائص العربية، ط2، دمشق: دار الفكر.
- المرزوقي، أبو يعرب (2007). النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، تونس: الدار المتوسطة للنشر.
- مزليخ، عاشور (2016). "أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية في مشروع إقبال الحضاري"، مجلة إسلامية المعرفة، عيّان، عدد84.

مشوش، صالح بن طاهر (2012). علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، د.م: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر حامد، والنجار، محمد (د.ت). المعجم الوسيط، الإسكندرية: دار الدعوة، مجمع اللغة العربية.

ملخص شامل حول نظريات علم الاجتماع، الموسوعة الجزائرية للدراسات السياسية والاستراتيجية، موقع إلكتروني، تاريخ الزيارة 29/6/2018م.

ملكاوي، فتحي (2006). "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، مجلة إسلامية المعرفة، عتّان، مجلد 11، عدد 42-43.

ملكاوي، فتحي حسن (2013). منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين (1990). التوقيف على مهات التعاريف، القاهرة: دار عالم الكتب.

ابن منظور، محمد بن مكرم (1991). لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.

مهورباشة، عبد الحليم (2018). علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

النجار، عبد المجيد (1999). سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

النجار، عبد المجيد (2017). "مقاصد القرآن في بناء الفقه العمراني"، مجلة إسلامية المعرفة، عتّان، عدد 89.

النشار، علي (2008). تعليق على كتاب بدائع السلك في طبائع الملك، د.م: طبعة دار السلام للطباعة والنشر.

هاشم، مازن (2014). مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

References:

Abū al-‘Az̄m, ‘A. *Mu‘jam al-Ghanī. Mawqī‘ Ma‘ājim Ṣakhr.*

Abū Ḥayyān al-Andalusī, M. (1999). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-‘Alwānī, Ṭ. (2003). *Al-Tawḥīd al-Tazkiyah wa al-‘Umrān, Muḥāwalāt fī al-Kashf ‘an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur’āniyyah al-Hākimah*. Beirut: Dār al-Hādī.

Al-‘Alwānī, Ṭ. *Bayna Maqāṣid al-Sharī‘ah wa Maqāṣid al-Qur’ān al-‘Ulyā. Mawqī‘ Akādūmiyyat al-‘Alwānī al-Ilīkrūnī*. Retrieved November 20, 2020.

- Al-Anṣārī, F. (2009). *Balāgh al-Risālah al-Qur'āniyyah*. Cairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tarjamah.
- Al-Anṣārī, F. (2013). *Al-Fiṭriyyah: Bi'that al-Tajdīd al-Muqbilah, Min al-Ḥaraka al-Islāmiyyah ilā Da'wat al-Islām* (3rd ed.). Morocco: Dār al-Salām.
- Al-B'albakī, M. & Al-B'albakī, R. (2018) *Al-Mawrid al-Ḥadīth*. English-Arabic Dictionary. Beirut: Dār al- 'Ilm li al-Malāyīn.
- Al-Bṭūwī, 'A. (2018). *Sunan al-'Umrān al-Basharī fī al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Daghamīn, Z. (2008). I' mār al-Kawn fī Ḍaw' Nuṣūṣ al-Waḥy. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 14(54). Amman: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Damardāsh al-'Aqālī, A. (2011). *Muqaddimat Kitāb Tajdīd al-Fikr al-Dīnī fī al-Islām* by Muḥammad Iqbāl (M. 'Adas, Trans.). Beirut-Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī-Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Al-Farāhīdī, A. *Kitāb al-'Ayn* (2) (M. Al-Makhzūmī & I. Al-Sāmīrā'ī, Ed.). Cairo: Dār wa Maktabat Al-Hilāl
- Al-Fārūqī, I. (2016). *Al-Tawḥīd: Maḍmīnuh 'alā al-Fikr wa al-Ḥayāt*. Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Ḥaddād, Ḥ. (2015). Thawābit 'Umrāniyyah Islāmiyyah bayn Ibn Abī al-Rabī' wa Ibn Khaldūn. *Dawriyyat Kān al-Tārīkhiyyah ('Ilmiyyah, 'Ālamīyyah, Muḥakkamah)*, 28.
- Al-Kawākibī, A. *Ṭabā'i' al-Istibdād wa Maṣāri' al-Isti'bād*. Aleppo: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah.
- Al-Kīlānī, M. (1988). *Ahdāf al-Tarbiyah al-Islāmiyyah* (2nd ed.). Medina: Maktabat al-Turāth.
- Al-Kīlānī, M. (2002). *Hākadha Zāhar Jīl Ṣalāḥ al-Dīn wa Hākadha 'Ādat al-Quds* (3rd ed.). Dubai: Dār al-Qalam li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Marzūqī, A. (2007). *Al-Nukhab al-'Arabiyyah wa 'Aṭālat al-Ibdā' fī Manzūr al-Falsafah al-Qur'āniyyah*. Tunisia: Al-Dār al-Mutawassiṭiyyah li al-Nashr.
- Al-Māwardī, A. (1986). *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Dār Maktabat al-Ḥayāt.
- Al-Mināwī, 'A. (1990). *Al-Tawqīf 'alā Muhimmāt al-Ta'arīf*. Cairo: Dār 'Ālam al-Kutub.
- Al-Mubārak, M. (1964). *Fiqh al-Lughah wa Khaṣā'is al-'Arabiyyah* (2nd ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Al-Najjār, 'A. (1999). *Silsilat al-Shuhūd al-Ḥaḍārī li al-Ummah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Najjār, 'A. (2017). Maqāsid al-Qur'ān fī Binā' al-Fiqh al-'Umrānī. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 89. Jordan.
- Al-Nashshār, 'A. (2008). *Ta'līq 'alā Kitāb Badā'i' al-Silk fī Ṭabā'i' al-Mulk*. Maṭba'at Dār al-Salām li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr.
- Al-Rāghib, A. (1991). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Ṣ. Al-Dāwūdī, Ed.). Beirut-Damascus: Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmiyyah.
- Al-Rāzī, F. (1999). *Mafāṭīḥ al-Ghayb* (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Ṣadr, M. (1987). *Iqtisādunā* (20th ed.). Beirut: Dār al-Ta'arūf li al-Maṭbū'āt.
- Al-Ṣadr, M. (2011). *Al-Sunan al-Tārīkhiyyah fī al-Qur'ān* (M. Shams al-Dīn, Ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Sharīf al-Idrīsī, M. (1988). *Nuzhat al-Mushtāq fī Ikhtirāq al-Āfāq*. Beirut: 'Ālam al-Kutub.

- Al-Ṭarāwnah, F. (2016). 'Awāmil Tadahwur al-Ḥaḍārah al-Gharbiyah –Dirāsah Sūsyūlūjiyyah Taḥlīliyyah- fī Ḍaw' Naẓariyyat al-Faylasūf al-ʿAlmānī Oswald Spengler. *Majallat Dirāsāt: Al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa al-Ijtīmāʿiyyah*, (43)3.
- Al-Ṭarṭūsī, I. *Tuḥfat al-Turk fīmā Yajib an Yuʿmal fī al-Mulk* (A. Al-Ḥamdāwī, Ed.).
- Al-Turkī, M. (2006). *Ibn Khaldūn min Manẓūr al-Ākhar: Lamḥah ḥawl al-Qirāʾat al-ʿAlmāniyyah* (2). Tunisia: al-Mujammaʿ al-Tūnisī li al-ʿUlūm wa al-Ādāb wa al-Funūn-Bayt al-Ḥikmah.
- Al-Ṭūsī, A. (1987). *Siyar al-Mulūk*. Qatar: Dār al-Thaqāfah.
- Al-Zabīdī, M. *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Dār al-Hidāyah.
- Al-Zamaksharī, M. (1986). *Al-Kashshāf* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- Al-Zuyūd, I. (2013). Irhāṣāt al-Nahḍah fī al-Mujtamaʿ al-ʿArabī: Dirāsah Sūsyūlūjiyyah fī Ḍaw' Naẓariyyat (Al-Taḥaddī wa al-Istijābah). *Majallat Dirāsāt: Al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa al-Ijtīmāʿiyyah*, (40)1.
- ʿĀrif, N. (1994). Al-Ḥaḍārah, al-Thaqāfah al-Madaniyyah: Dirāsah li Sīrat al-Muṣṭalah wa Dalālat al-Mafhūm. Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.
- ʿArjūn, M. (1984). Sunan Allāh fī al-Mujtamaʿ min Khilāl al-Qurʾān. Mawqīʿ al-Bāḥith al-ʿIlmī, *Qāʿidat Bayānāt ʿUlūm al-Qurʾān*, Jeddah.
- Bakrī, ʿA. (2021). Nubdhah ʿan Arnold Toynbee. *Mawqīʿ Suṭūr*. Retrieved July 25, 2021.
- Būkhilāl, ʿA. (2012). *Qirāʾah fī Fikr Mālik Bin Nabī*. Qatar: Idārat al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Kitāb al-Ummah, 152.
- De Boer, T. J. (1954). *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām* (3rd ed.) (M. Abū Rīda, Trans.). Beirut: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah.
- Ghnmāt, M. Al-Fikr al-Ijtīmāʿī ʿind Ibn Khaldūn. *Majallat Islāmiyyat al-Maʿrifah* (51).
- Hāshim, M. (2014). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah: Madkhal ʿUmrānī*. Virginia: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Ḥasnah, ʿU. (2016). *Insān al-Qurʾān ... Unmūdhaj Iqāmat al-ʿUmrān wa Bināʾ al-Ḥaḍārah*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Abī al-Rabīʿ, Sh. (1996). *Sulūk al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik* (ʿĀ. ʿAbd al-Ghanī, Ed.). Damascus: Dār al-Kinān li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.
- Ibn al-ʿArabī, M. (2003). *Aḥkām al-Qurʾān* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Ibn ʿĀshūr, A. (1984). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr.
- Ibn al-Azraq, A. *Badāʾiʿ al-Silk fī Ṭabāʾiʿ al-Mulk* (ʿA. Al-Nashār, Ed.). Baghdād: Wizārat al-ʿIlm.
- Ibn Durayd, A. (1991). *Al-Ishtiqāq*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn Fāris, A. (1979). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* (A. Hārūn, Ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Ibn Khaldūn, ʿA. (2004). *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (A. Al-Darwīsh, Ed.). Damascus: Dār al-ʿArab.
- Ibn Manẓūr, M. (1991). *Lisān al-ʿArab* (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn al-Sikkīt, Y. (1998). *Kitāb al-ʿAlfāz* (F. Qabāwah, Ed.). Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn.
- Iḥjāj, H. (2015). Muqaddimat Baḥth: Naẓariyyat al-Maʿrifah ʿind Durkheim. *Mawqīʿ al-Ḥikmah al-ʿIlkīrūnī*. Retrieved October 7, 2021.

- Jamal, B. (2019). *Nazariyyat al-Ḥaḍārah 'ind Oswald Arnold Spengler: Muqārabah Taḥlīliyyah fī Dawrat al-Ḥaḍārah. Majallat al-'Ulūm al-Insāniyyah wa al-Ijtimā'iyyah*, 54. Algeria.
- Lacoste, Y. (2017). *Al-'Allāmah Ibn Khaldūn* (2nd ed.) (M. Sulaymān, Trans.). Beirut: Dār al-Fārābī.
- Mahūrbāshah, A. (2018). *'Im al-Ijtimā' fī al-'Ālam al-'Arabī min al-Naqd ilā al-Ta'sīs: Naḥwa 'Ilm al-'Umrān al-Islāmī*. Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah (Muṣṭafā, Ibrāhīm, et al.). *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Alexandria: Dār al-Da'wah.
- Malkāwī, F. (2006). Ru'yat al-'Ālam wa al-'Ulūm al-Ijtimā'iyyah. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah* 11(42-43). Amman.
- Malkāwī, F. (2013). *Manzūmat al-Qiyam al-'Ulyā: Al-Tawḥīd wa al-Tazkiyyah wa al-'Umrān*. Jordan: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Mashūsh, Ş. (2012). *'Ilm al-'Umrān al-Khaldūnī wa Athar al-Ru'yah al-Kawniyyah al-Tawḥīdiyyah fī Şiyāghatih*. Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Mulakkhah Şhāmīl Ḥawl Nazariyyāt 'Ilm al-Ijtimā'*. Al-Mawsū'ah al-Jazā'iriyyah li al-Dirāsāt al-Siyāsiyyah wa al-Istrāṭījiyyah. Retrieved June 29, 2018.
- Mzīlikh, 'Ā. (2016). Ufuq al-Khiṭāb al-Naqdī wa Munṭalaqātuh al-Ma'rifiyyah wa al-Fikriyyah wa al-Falsafīyyah fī Mashrū' Iqbāl al-Ḥaḍārī. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah* (84). Amman.
- Riḍā, M. (1904). Al-Şuwar wa al-Tamāthīl wa Fawā'iduhā wa Ḥukmuhā. *Majallat al-Manār*.
- Şāliḥ, H. (2006). Ibn Khaldūn fī Mir'āt al-Gharb. *Al-Bayān*. Retrieved May 5, 2020.
- Shākīr, M. (2020). Maqāshid al-Qur'ān fī al-Ijtimā' wa al-'Umrān 'ind Muḥammad Rashīd Riḍā fī Tafsīr al-Manār. *Dirāsāt: Al-'Ulūm al-Insāniyyah wa al-Ijtimā'iyyah*, (47) 2.
- Shihāb, M. Ruwwād 'Ilm al-Ijtimā'. *Mawqi' Kutub 'Arabiyyah*: <https://www.kotobarabia.com/>
- Tāhir, N. (2020). *Al-'Umrān wa al-Ḥaḍārah 'ind Ibn Khaldūn*. Mawqi' al-Rashād al-Iliktrūnī, Wāḥat al-Fikr. Retrieved May 5, 2020.
- 'Ukāshah, R. (2019). Ahamiyyat al-Dirāsāt al-Bayniyyah bi al-Nuhūd al-Akādīmī fī Dirāsāt al-Fan wifqa al-Tafkīr al-Maqāshidī. *Majalat Islāmiyyat al-Ma'rifah* (96). Amman.
- Vidal, Clément. (2011). Muṣṭalaḥ Ru'yat al-'Ālam (A. Barakāt, Trans.). Retrieved June 17, 2011, from URL *Mawqi' Nuqtah wa Awwal al-Saṭr*.

The Notion of Civilizational Development (*'Umrān*) in Islamic and Western Thought

Alia Al-Azim

Suleiman Al-Dağour

Abstract

This study aims to examine the implications of the notion of *'umrān* (civilizational development—in terms of structural, cultural, social, and political progress) in Islamic thought and its equivalent in Western thought. It traces the notion of *'umrān* in the classical and the modern eras of Islam as well as the interaction of Western thought with the notion of civilizational development in general, and Khaldunian *'umrān* in particular, investigating analogical models in Western thought. In order to achieve its objective, the study uses the inductive method to track the history of the notion of *'umrān* or what resembles it, as well as the analytical method to deduce and link the various data. The study finds that the implications of the notion of *'umrān* in classical Islamic thought contain specific material and moral references that lead to a comprehensive meaning denoting the characteristics of human society. While the connotations of the notion of *'umrān* vary in the modern era, they tend to focus on the meaning of individual and collective reform leading to the desired renaissance. The study also finds that Western thought engagement with the notion of *'umrān* is a demonstration of humans coming together, formulating theories on civilization and societies.

Keywords: *'umrān*, civilization, development, urbanization, human society, land colonization, land reform, renaissance, the rise of nations.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب

الفكر المقاصدي في تفسير المنار*

تأليف: عبد الله أكرزام**

علي محمد أسعد***

لا شكَّ في أنَّ إبراز محاسن الشريعة، وتوحيد وجهة المجتهدين، ولمَّ شمل الأمة، والكشف عن الضرورات والكليات التي تؤسِّس لبناء العلوم الإنسانية من منظور إسلامي؛ كلها أهداف مشتركة للباحثين في المقاصد، وأنَّ منطلق كثير منهم لتحقيقها هو الكشف عن هذه المقاصد من خلال دراسة كتب العلماء المهتمين بتحصيلها والتنبية عليها، ومن هذه الدراسات كتاب "الفكر المقاصدي في تفسير المنار"؛ إذ اختار مؤلِّفه مدرسة المنار؛¹ لما فيها من زخم فكري، ووضوح من الناحية المقاصدية.

* أكرزام، عبد الله. الفكر المقاصدي في تفسير المنار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1437هـ/2017م.

** أستاذ التعليم العالي بكلية الشريعة بأكادير في المغرب.

*** أستاذ مشارك في كلية الشريعة بجامعة دمشق. البريد الإلكتروني: alkarem2017@hotmail.com

تم تسلُّم المراجعة بتاريخ 30/5/2018م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 1/6/2019م.

أسعد، علي محمد (2022). مراجعة لكتاب: الفكر المقاصدي في تفسير المنار. تأليف: عبد الله أكرزام، مجلة "الفكر الإسلامي

المعاصر"، مجلد 28، العدد 103، 251-264. DOI: 10.35632/citj.v28i103.6211

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

¹ لأهمية هذه المدرسة ودورها في طرح محاولات إصلاحية تعددت الدراسات عن مؤلفاتها وروادها، والذي يهتما في هذا المقام الدراسات ذات الصلة، والتي اتجهت إلى دراسة الموضوع ذاته، فقد سبق المؤلف بدراسات تلتقي مع دراسته بجوانب وتختلف بأخرى. منها: الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، للدكتورة منوبة برهاني، وهو في الأصل رسالة دكتوراه، قدمت بجامعة باتنة في الجزائر لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص الفقه والأصول ضمن كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية عام 2006-2007م إشراف د. مسعود فلوسي (452 صفحة) طبعت في دار ابن حزم، بيروت، لبنان، عام 2010م.

فكتاب "تفسير المنار" (موضوع الدراسة) هو أول تفسير احتفى بمقاصد القرآن الكريم،² ومقاصد البعثة، والمقاصد الكلية؛ لذا أراد المؤلف أن يجلي إسهام هذه المدرسة في إحياء الفكر المقاصدي، وبيان أثره في حلّ مشكلات الأمة بتنزيلها هذا الفكر على أرض الواقع؛ تحقيقاً لإصلاح الأفراد والجماعات والأمة عن طريق التفسير، وربط مقاصد الشارع ومقاصد المكلف بأهداف الأمة.

يقع الكتاب في (404) صفحات، وقد جعله المؤلف في مقدّمة وفصل تمهيدي وثلاثة فصول، حرص فيها على بيان الاتجاه المقاصدي في "تفسير المنار"، ومحاولاً إبراز الأسس النظرية للفكر المقاصدي وقواعده، وطرائق الكشف عن المقاصد، وأنواعها، ومجالاتها.

واستهل المؤلف كتابه -بعد المقدّمة- بفصل تمهيدي عرّف فيه الفكر المقاصدي ومدرسة المنار، وحاول أن يوسّع دائرة الفكر المقاصدي في "تفسير المنار"، ويمدّه خارج الأحكام الفقهية وصولاً إلى مقاصد الشرع العامة بحسب تعبير المؤلف. فالفكر المقاصدي يؤطّر الفكر البشري، ويوجّهه بصورة كلية؛ ما يجعله أقدر من غيره على مدّ الجسور بين علوم الشريعة بمفهومها الضيق والعلوم الأخرى مثل: علم النفس، والاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، والفلك، والاستفادة من معطياتها في معالجة المشكلات الحضارية المعاصرة، فضلاً عن أن فوائده في الفقه خاصةً تظهر في اعتبار العلل، والعصمة من الخطأ، وترتيب الأولويات (أكرزام، 2017، ص15-18).

وقد بدأ المؤلف في الفصل الأول التعريف بكتاب "تفسير المنار"، وعده من أهم كتب التفسير في العصر الحديث، ونسبه إلى الشيخ رشيد رضا بوصف دوره وتصرفه فيه؛ تأليفاً، وفكراً، وفهماً (أكرزام، 2017، ص31). ثمّ عرض اهتمامات "تفسير المنار" وأهدافه التي تستمد مشروعيتها من مقاصد القرآن الكريم، ومقاصد البعثة بحسب رأي المؤلف، فذكر منها خصائص الإسلام مثل: الوسطية، والاعتدال، والتوازن، والكمال في الدين، والمرونة، والعالمية، والشمولية، وتوثيق علاقة

² هذا من وجهة نظر المؤلف؛ إذ لا ينكر اعتناء مدرسة المنار بمقاصد القرآن، هذا من الناحية الوصفية، أما الحكم على مدى نجاحها في تحصيل المقاصد فمسألة أخرى، وهذا ما جعل المؤلف يجد صعوبة عندما تكلم عن طرائق الكشف عن المقاصد وأنواعها؛ إذ وجد نفسه مضطراً للانطلاق من التصنيفات السائدة والبحث عنها في المنار.

المسلمين بكتاب ربهم بربط النص القرآني بالواقع، وتوعية الأمة بحقوقها وواجباتها وفقاً لأحكام القرآن الكريم وتعاليمه، وتحرير الفكر من قيد التقليد، وتحقيق وحدة الأمة، والتجديد في أمور الدين والدنيا، وربط الأمة بالتاريخ، وإصلاح اللغة العربية، ومقاومة تحديات العصر (أكرزام، 2017، ص 31-38).

ورأى المؤلف أن من معالم منهج "تفسير المنار" الاستحضار الدائم للمقاصد القرآنية؛ ما يحقق هدايات القرآن الكريم بأسلوب يوافق العصر، فضلاً عن بيان سنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري، والتميز بين ما يجب على المسلمين اتّباعه؛ عملاً، وقضاءً (أكرزام، 2017، ص 42). ومن معالم المنهج في "تفسير المنار" أيضاً الترويج بالمصلحة والمقصد، وتحكيم القواعد العامة في دفع المفسد وحفظ المصالح، إذا لم ينصّ على حكم مصلحة، وكذلك الترويج بالسنن الاجتماعية (أكرزام، 2017، ص 50)، والتركيز على تدبّر القرآن الكريم وتأمله، لينتج فهماً سديداً وعملاً مستقيماً، وتحزّي الحق والصواب، وإعادة استقلالية الفكر والفهم (أكرزام، 2017، ص 52)، ورفض الروايات الضعيفة لتخليص التفسير من الروايات التي لا تستقيم مع مقاصد القرآن الكريم وهداياته (أكرزام، 2017، ص 54)، والتفويض في الأمور الغيبية (أكرزام، 2017، ص 59)، والاستدلال على الأحكام الفقهية من النصوص الظاهرة والقواعد المقاصدية الإنسانية (أكرزام، 2017، ص 62)، والتزام منهج اليسر ورفع الحرج (أكرزام، 2017، ص 63).

وبالرغم من احتفاء المؤلف بالنظرية المقاصدية في "تفسير المنار"، وأنه يكفيه جدتها (أكرزام، 2017، ص 79-87)، فقد حرص على بيان أبرز الانتقادات التي وُجّهت إليه، والتي عدّها منها بعض الاجتهادات التي تعارض مقاصد الشريعة، وقبول نظريات في الكون والحياة لم تثبت، وتأويل المراد بالجن، وإنكار أحاديث صحيحة (أكرزام، 2017، ص 75-79).

وقد خصّص المؤلف الفصل الثاني للتعريف بالاتجاه المقاصدي في "تفسير المنار"، فعرض أثر "تفسير المنار" في إحياء الفكر المقاصدي وإسهامه في تنميته، مبيّناً علامات الاهتمام المبكر لرواد مدرسة المنار بمقاصد الشريعة والفكر المقاصدي، التي تمثّلت في بيان المعاني التي أصلها الأصوليون

قبل رشيد رضا، مثل: العز بن عبد السلام، وابن القيم، والشاطبي (أكرزام، 2017، ص90). فـ"تفسير المنار" لا يخلو أيّ من أجزائه من لفت النظر إلى كل ما تضمّنه القرآن الكريم من أوجه الهداية والإرشاد والاقتداء، وتتبع العلل والحكم والمقاصد؛ التزاماً بمنهج القرآن الكريم في قرن الأحكام بها، وسعيّاً للتخلص من معوّقات الفهم وصوارفه (أكرزام، 2017، ص92)، فضلاً عن إحيائه الأوامر التكوينية إلى جانب الأوامر التكليفية في وعي المكلف برسالته في الوجود (أكرزام، 2017، ص93).

وقد عدّ المؤلّف ذلك الإحياء ثورةً على المناهج التقليدية المتمسكة بالظواهر الحرفية، وتقديماً للإسلام وحضارته بالصورة المشرقة التي ظهر بها في عصوره الزاهية، بل انعكس ذلك على ضبط المصطلحات والمفاهيم حتى تنطبق مدلولاتها انطباقاً معقولاً (أكرزام، 2017، ص94). يضاف إلى ذلك أنّ إحياء الفكر المقاصدي ظهر في شموليته، ليتناول مجالات المعرفة الإنسانية الأخرى، وفي تناسق مقاصد الخلق ومقاصد التكليف (أكرزام، 2017، ص97)، وقد استلزم ذلك حضوراً كثيفاً للمصطلحات المقاصدية في "تفسير المنار"، أحصى المؤلّف منها ما لا يقل عن ثلاثين مصطلحاً أو تعبيراً (أكرزام، 2017، ص99).

إنّ تجلّية الفكر المقاصدي استدعت من المؤلّف الكشف عن الأسس النظرية في "تفسير المنار"، بما تضمّنه من قواعد مرجعية وأدوات استند إليها صاحب "المنار" في إثبات مقصد البرهنة عليه، مثل إعمال العقل في فهم النصوص، فعرض حضور النزعة العقلية عند رواد "المنار"، وتأصيلهم لأهمية العقل ودوره في العقيدة، والرد على المنكرين، ودفع التعارض بين العقل والنقل، بل إنّ بناء نظرية المقاصد لا يستقيم إلّا بالتسليم بقدرة العقل، فإنّ كان مجال المقاصد هو النص، فإنّ محرّك الفكر المقاصدي هو العقل (أكرزام، 2017، ص116-119).

وإضافةً إلى أساس إعمال العقل في فهم النصوص، كشف المؤلّف عن أسس أخرى، منها: النظر في الكليات الخمس، وسنن الله الكونية، وعدله تعالى في شرائعه، ومراعاة المصلحة في جلبها أو دفعها، وطلب المنافع ودفع المضار، وفهم أسرار الشريعة، واكتفاء القرآن الكريم بأوجه العظة

والاعتبار، وسنن الله في الاجتماع، وربط الأسباب بالمسببات،³ وتوجيه خطاب التكليف إلى القصود؛ أمراً، ونهياً (أكرزام، 2017، ص 116-137).⁴

ثمَّ أفرد المؤلف مبحثاً مستقلاً في تعليل الأحكام وتقصيدها؛⁵ ليحررَّ فيها موقف "المنار" من مسألة التحسين والتقيح، لصلتها بمسألة التعليل؛ إذ رأى أنَّ صاحب "المنار" وقف موقفاً وسطاً جمع فيه بين النصوص، وأيد ما ذهب إليه ابن القيم في "شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل" من أنَّ صفات الله تعالى لا تعارض بينها (ابن القيم، 1978، ص 179)؛ فالله تعالى يخلق بقدر ونظام وحكمة، وأمره لم يُشرع عبثاً، وكذلك أفعال الإنسان لا ينبغي أن تكون عبثية خالية من أيِّ قصد (أكرزام، 2017، ص 152).

وقد أبرز المؤلف أهمية تعليل الأحكام في "تفسير المنار"، واقتراها بحكمتها وفائدتها، وأثر هذا التعليل في توحي المصلحة، وفائدته للعاقل في الاستقامة (أكرزام، 2017، ص 153). ثمَّ عرض اعتداد "المنار" بالمصادر التبعية؛ لبيان مدى اعتماده في الأدلة المختلف فيها على ما له علاقة بالمقاصد، فتطرَّق إلى المصلحة المرسله، مبيِّناً أنَّ الأحكام التي لا نص فيها تناط بالمصلحة، وتُفوّض إلى ولي الأمر بشروطها، وأنَّ رشيد رضا من القائلين بتخصيص النص بالمصلحة (أكرزام، 2017، ص 160).

ومن المصادر التبعية التي يُعدُّ الاحتجاج بها من صميم الفكر المقاصدي، والتي أخذ بها صاحب "المنار"، العُرف⁶ بشرط عدم مخالفته حكم الشرع، والاستصحاب؛ فما لم ينص على تحريمه فهو حلال بمجرد البراءة الأصلية، وقد عدَّ المنفعة - في مواضع كثيرة - مقياساً للحكم، انطلاقاً ممَّا تميَّز به الشريعة من مزايا اليسر ورفع الحرج (أكرزام، 2017، ص 164).

³ فالله عز وجل يجمع بين السبب والمسبب لحكمة وراء تلك الأسباب. وانتفاع الناس بعضهم ببعض؛ إننا يكون بمقتضى سنن الله في الأسباب والمسببات، وهداية القرآن توجب العمل، والأخذ بالأسباب وهداية الإنسان إلى السنن الحكيمة التي يجري عليها أفعاله، ومن ضمن الأسباب أسباب النزول؛ إذ بها تعرف الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.

⁴ فخطاب التكليف في المنار متعلق بقصد المكلف أكثر من ارتباطه بفعله أو قوله أمراً أو نهياً.

⁵ علماً أنه كان يمكن للمؤلف أن يدرجه ضمن الأسس النظرية، ولكن باعتبار أن المنحى التعليلي هو المنطلق الأساس للفكر المقاصدي وروحه، يسوّغ للمؤلف تخصيصه مبحثاً خاصاً.

⁶ فمراعاة أعراف الناس مما يتوافق مع ساحة الدين.

بعد ذلك عرض المؤلف قواعد مرجعية ارتبطت بالمقاصد، وأثبتت حضورها في التفسير، من مثل: تعيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان،⁷ وسد الذرائع، واعتبار المآلات. فسدّ الذرائع قاعدة لها ارتباط بمناط المكلف على وجه الخصوص، وهو من تقرير المصالح وإقامة الحق والعدل في التنازع بين الناس مناطاً للتشريع، وأصلاً من أصول الأحكام الاجتهادية (أكرزام، 2017، ص 173).⁸

وقد بيّن المؤلف طرائق الكشف عن مقاصد الشارع في "تفسير المنار"، فعلّل بدايةً اختلافها انطلاقاً من أنّ مقاصد الشريعة ليست على درجة واحدة من الوضوح والخفاء؛ إذ قد يعبر عنها بصريح العبارة، ويشار إليها إشارة ظاهرة أو خفية، وقد تستفاد ضمناً من الكلام، أو من سياقه، أو من قرائن تحفّته؛ إمّا في موضع واحد، وإمّا في مواضع متعددة، وقد يقتصر الأمر على معرفة ظروف النص، وغير ذلك من الطرائق والمسالك؛ فالاهتمام بها هو من الأدلة الداعمة للتوجّه المقاصدي في "تفسير المنار" (أكرزام، 2017، ص 178). ثمّ عرض المؤلف أمثلة من دلالة النص الصريح والظاهر على التعليل، والتعبير بالمشتق الدال على كون الوصف علّة للحكم المترتب عليه، ووقائع التنزيل وظروف التشريع (أكرزام، 2017، ص 179-186).

وفي هذا السياق، نبّه المؤلف إلى أنّ "المنار" ليس مؤلّفاً في الأصول حتى ننتظر منه بسطاً لقضايا القياس والتعليل بالطريقة النظرية المعروفة، وهو ما يفسّر غياب بعض المسالك، مثل: السبر، والتقسيم، وأقسام المناسبة، وأنواع الإيحاء المختلفة (أكرزام، 2017، ص 186).

تلا ذلك عرض المؤلف قواعد الفكر المقاصدي في "تفسير المنار"، وقد ظهر له أهميتها من التقسيم الذي سار عليه صاحبه في تفسير أحكام الكتاب والسنة؛ إذ قسّمها إلى أحكام جزئية خاصة بالأعمال والوقائع، وأحكام كلية عامة للتشريع، وبيّن أهم القواعد الشرعية التي تدور عليها كثير من فصول "المنار"، مثل: تحريّ الحق والعدل المطلق، والمساواة في الحقوق والشهادات والأحكام، وتقرير المصالح ودرء المفاسد، ودرء الحدود بالشبهات، وتقدير الضرورة بقدرها، ودوران

⁷ فتغيرها مظهر من مظاهر دوران الأدلة في نطاق المقاصد الشرعية.

⁸ أما الخيل فبيّن المؤلف أن رشيد رضا أبطلها انسجاماً مع توجهه المقاصدي واحتراماً لمقاصد الدين، ولا يرى جواز الخيلة إلا في المسائل التي لا تضيع فيها علة الحكم وحكمة الشارع.

المعاملات على اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل، مقدِّماً أمثلة على أمهات هذه القواعد (أكرزام، 2017، ص190).

وفي الفصل الثالث الذي حمل عنوان "أنواع المقاصد والسنن"، بيّن المؤلف أقسام المقاصد بحسب اعتبارات مختلفة؛ لكي يمثل عليها من "تفسير المنار"، مبرراً ذلك بصعوبة تقسيمها عن طريق التفسير؛ إذ ليس سهلاً جرده، وإحصاء أقسام محدّدة فيه، فمنطلق التفسير يكون من المضمون المعرفي (معاني كتاب الله) دون إغفال الواقع (أكرزام، 2017، ص211).

أمّا المقاصد باعتبار مصدرها فتقسم إلى مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف؛ إذ يرى "المنار" أنّ مقاصد التشريع وإصلاحه للناس بما يظهر للعاقل أنّه حق وخير وصلاح بذاته، فالهداية هي المقصد الأول للدين، ويُمكن إجمالها في أمرين أصليين؛ الأول: تصفية الأرواح وتخليص العقول من شوائب الاعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات، وقدرتها على التصرف في الكائنات، لتسلم من الخضوع لمن هم من أمثالها أو دونها. والثاني: إصلاح القلوب بحسن القصد في جميع الأعمال وإخلاص النية لله.

ومن مقاصد الشارع في "المنار": وحدة الدين في أصوله وعقائده، وإيقاف الناس عند المصلحة والمنفعة، لكيلا يضعوا الأشياء في غير مواضعها، وتعليل الأحكام وتعميمها، وبيان ما تنطوي عليه من مصالح، وتعميم الخير على جميع المسلمين بتوسيع نطاق الإنفاق عليهم هم وغيرهم، وتوثيق المعاملات، وضمان حقوق الناس والعدل بينهم، ونبذ الفرق والاختلاف، ودفع الظلم عن العباد، والتيسير على الناس، والأخذ بأسباب القوة، وتأليف القلوب، وخدمة مصالح المصلحين، وابتدأ الخيرات والإسراع إليها (أكرزام، 2017، ص213-217). وفي ما يخص مقاصد المكلف، فينبغي أن تكون صحة أفعال المكلف في مقصده بأن يوافق قصده قصد الشارع وحكمته، وأن يحقّق مصلحة النفس دون الإضرار بالآخرين. ومن هذه المقاصد: التفقه في الدين، وقدرة المكلف على نشر دعوته، وإقامة حجته وتعميم هدايته، وموافقته سنن الله في خلقه (أكرزام، 2017، ص217-222).

وأما المقاصد بوصف تعلقها بعموم التشريع وخصوصه فتقسم إلى: عامة، وخاصة، وجزئية. وقد ذكر المؤلف أن رشيد رضا اهتم بالمقاصد العامة (يعبر عنها أيضاً بالمقاصد العالية) اهتماماً كبيراً، حتى إننا لا نكاد نجد صفحة من صفحات "المنار" إلا وقد تضمّنت إشارة أو تلميحاً لها، إن لم يكن تصريحاً، وكان رشيد رضا يخرج بها بعد مناقشة مسألة محدّدة، أو تحليل قضية ما، أو تفسير آية معيَّنة. ومن هذه المقاصد العامة: دفع المفاصد وتقرير المصالح العامة والخاصة، وتوحيد المسلمين باسم الدين، والقصد والاعتدال، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (أكرزام، 2017، ص 224-226).

ثمَّ بيّن المؤلف أن أقسام المقاصد بوصف مدى الحاجة إليها، أو بوصف آثارها في المجتمع، مستفيضة في "المنار" من خلال بحوثه عن المصالح التي راعاها الشرع في أحكامه؛ سواء منها الضرورية، أو الحاجية، أو التحسينية. وإنَّ المتبّع لمنهج الإمامين يجدهما يعطيان حفظ الضروريات من جانب الوجود الأولوية؛ فهو أوّل - برأيها - من حفظها من جانب العدم. والطريف أن المؤلف أدرج العدل ضمن الضرورات؛ إذ إنَّ رشيد رضا أبرز أهميته في الأحكام والحقوق والشهادات؛ لكي يستتج أن الإصلاح عنده يتّسم بالشمولية والعمومية، ويدخل في إقامة الضرورات الخمس مع إعطائها مدلولاً أوسع (أكرزام، 2017، ص 230-240).

وبيّن المؤلف أيضاً أن من أبرز معالم الفكر المقاصدي في "المنار" اهتمام صاحبه بالوسائل والأسباب بدرجته اهتمامه بالمقاصد والغايات ذاتها، وأنَّ صيغته وتعايره عنها قد تنوّعت، كما كشف عن اعتراض رشيد رضا على قاعدة "كل ما أفضى إلى الحرام حرام"، بأنَّ الوسائل ليست كالمقاصد في نفسها (أكرزام، 2017، ص 244-248).

ثمَّ أفرد المؤلف مبحثاً خاصاً عن مقاصد الوحي، عرض فيه نوعين من المقاصد: مقاصد القرآن، ومقاصد البعثة، وهي مقاصد متداخلة يتضمّن بعضها بعضاً من حيث المضمون والأمثلة. وقد بيّن أن مقاصد القرآن الكريم تضمّنت مقاصد الدين، ومقاصد البعثة، ومقاصد الشارع، ومقاصد الأمة، وغير ذلك ممّا تقدّم في كتابه، وأنَّ رشيد رضا خصّص فصلاً مهماً في الجزء الحادي عشر لمقاصد القرآن العامة، وعدّ التعبّد به أعظم مزايا هدايته المقصودة بالقصد الأول، وتناول هذه

المقاصد في محاور كبرى أجملها المؤلف - بعد أن فصلها - في أمرين؛ أولهما: بيان التصور الحق لله الخالق والكون الدال على خالقه والإنسان الخليفة، وثانيهما: عمارة الأرض وسياسة الأرض في ميادينها المختلفة، بنظام الشرع وهدايته بعد الوقوف على سنن الله في المجتمعات وسننه تعالى في عالم الكون (أكرزام، 2017، ص 260). وكذلك فصل في مقاصد بعثة الرسل، ثم أتبعها بمقاصد بعثة النبي محمد ﷺ (أكرزام، 2017، ص 265).

وقد عدَّ المؤلف "تفسير المنار" أول مرجع موسَّع بالسنن الإلهية والكونية؛ لاحتفائه بها، ويرجع هذا الاهتمام إلى أن القرآن الكريم أرشدنا إلى الاعتبار بها للإفادة منها، وهي وثيقة الصلة بالمقاصد؛ لأنَّها تجسِّد المقصد الإلهي من خلقه، ولأنَّ عدم المبالاة بهذه السنن، أو الإعراض عنها، يُعدُّ مناقضاً لقصد الله ومراده، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾﴾ [النساء: 26]. فالواجب مراعاتها؛ أفراداً، وجماعات، وأئماً، وعاقبة المخالِف لها هو العقاب الشديد، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنفال: 25]. ولا يتأتَّى ذلك إلا بمعرفتها أولاً، ثم تدبرها واستيعابها للإفادة منها؛ فبالإحاطة بهذه السنن، تُعرَف عوامل الأمن والاستقرار والنهوض، وعوامل الهدم والخوف والانحطاط، علماً بأنَّ فقه الواقع يحتاج إلى فقه السنن، ولا سيما على المستوى السياسي، مثل سنَّة التدرج التي تخضع لها الظواهر الكونية والطبيعية والاجتماعية. ومن السنن التي نبه إليها القرآن الكريم كثيراً، واستوقفت صاحب "المنار": سنن الابتلاء، والتمحيص، والتمكين، والتغيير، والتداول، والنصر، والإعداد (أكرزام، 2017، ص 265-271).

وفي الفصل الرابع، عرض المؤلف مجالات المقاصد في "المنار"، وعنى بها المستوى الأفقي بوصف مناحي حياة الإنسان المختلفة. ففي المجال الاعتقادي، بيَّن المؤلف أنَّ رشيد رضا لم يأل جهداً في بيان أهمية فقه المقاصد في فهم قضايا العقيدة، مثل: الإيمان، وأركانه، وشُعبه؛ ذلك أنَّ أول مقاصد الوحي هو تقرير عقيدة الألوهية وأهم مسائلها الوحدانية، وتقرير عقيدة البعث، وعقيدة الوحي والأنبياء. فالتوحيد يُعدُّ أهم ما جاء من أجله الدين، وهو يمثل المقصد الأول من إنزال

القرآن الكريم؛ إذ إنّه يطهّر عقل الإنسان ونفسه من الخرافات والأوهام، ويعتق إرادته من العبودية والذلة لمخلوقٍ مثله مساوٍ له، في حين أنّ القصد من الإيمان هو تركية صاحبه، وتطهيره من الأدناس الحسية والمعنوية، وتأهيله للسعادة الأبدية، وتحميسه للدفاع عن حمى الدين وحمى المسلمين.

بعد ذلك عرض المؤلف فوائد الإيمان وآثاره وحكم الإيمان بأركان العقيدة، وعدّ ذلك بياناً للأحكام التي تتأسس عليها العقيدة في جانب الوجود، ثمّ ذكر أمثلة على ما يحفظها من جانب العدم، مثل: تحريم الشرك، وتحريم الردة، وتحريم السحر، وتحريم البدع والابتداع، والنهي عن التقليد، والنهي عن المنكر (أكرزام، 2017، ص 292-304).

وفي المجال التعبدي، بيّن المؤلف أنّ الوقوف عند النص - كما يراه رشيد رضا - هو مقصد من مقاصد التعبّد في العبادات، وأنّه لا يلزم عنه عدم تتبع أسرار أحكامها ومقاصدها جملةً وتفصيلاً؛ فالأحكام العملية عامةً، وأحكام العبادات خاصةً، شُرعت لتقوية الإيمان وإصلاح النفس. وقد فصّل المؤلف في مجالات التعبّد، وبيّن فوائدها (أكرزام، 2017، ص 305-306)، ولاحظ أنّ رشيد رضا قد ربط بين العبادات في ما بينها، وبينها وبين مقاصدها على المستوى الخلقى والاجتماعي والاقتصادي.

وفي المجال الخُلقي والتربوي، اعتنى المؤلف بالمقاصد الخُلقية، وعدّها غاية الأحكام الشرعية من: شخصية، ومدنية، وسياسية، وحرية؛ فمن استقراها وجد الغرض منها مراعاة الفضائل فيها من: الحق، والعدل، والوفاء بالعهود والعقود، والرحمة، والمحبة، والمواساة، والبر والإحسان، واجتناب الرذائل من: الظلم، والغدر، ونقض العهود والعقود، والكذب. وقد عدّ من مقاصد التشريع في التهذيب الخُلقي الموعظة الحسنة، وهي الوصية بالحق والخير، واجتناب الباطل والشر بأساليب الترغيب والترهيب التي يرق لها القلب، فينبعث على الفعل والترك. وقرّر المؤلف - عن طريق الأمثلة - أنّ "تفسير المنار" احتفى بالبعُد التربوي، وأنّ مجال المقاصد في الأخلاق واسع جداً، فما من فعل من أفعال الإنسان إلا واقترن بقيمة خلقية (أكرزام، 2017، ص 324-331).

وفي المجال الاجتماعي، فصل المؤلف فيه من خلال ما يشمله الإصلاح الاجتماعي في الإسلام من العلاقات الآتية: علاقات الأرحام وذوي القربى، وعلاقة الجوار، وعلاقة الصداقة، والعلاقة بعامة المسلمين، والعلاقة بغير المسلمين (أكرزام، 2017، ص332). مفصلاً في مقصد كل علاقة.

وفي المجال الاقتصادي فصل المؤلف أهم مجالاته: الإنفاق في سبيل الله، والكسب الطيب، والعمل حق وواجب، والترغيب في التجارة، وتحريم أكل المال بالباطل، وتحريم الكذب والغش، وحفظ المال من التبذير والإسراف (أكرزام، 2017، ص359).

وفي المجال السياسي بين المؤلف أن الإصلاح السياسي يقوم على خمس دعائم أساسية هي: الحكم بمنهج الله، وإقامة العدل، وممارسة الشورى، وتحقيق الحرية، وصلاح الحكام وعماهم (أكرزام، 2017، ص360) ويتيح المنار لدارسه استخراج معالم لنظرية مقاصدية متكاملة في فقه السياسة الشرعية.

كذلك عدّ مجالات أخرى كالمجال الحضاري، والعادات، والأطعمة والأشربة، والحدود، والجهاد.

ويخلص المؤلف في خاتمة كتابه إلى أن منهج المنار في الإصلاح متكامل، يكشف عن عقل غائي تعليلي مقاصدي، لا يغفل العلاقة بين المسببات وأسبابها، والمعلولات وعللها، والأحكام وغاياتها، ويدرك الفرق بين الأوامر التكوينية والأوامر التكليفية؛ الأولى في نقد الذات، والثانية في تحصيل مقاصدها، كما كشف عن رؤية منهجية في تفعيل الدين بكل مكوناته في الحياة (أكرزام، 2017، ص378).

قدّم المؤلف جهداً مميّزاً في بيان المنظومة المقاصدية الحاكمة في تفسير المنار، ولكن يلاحظ أنّ المؤلف لم يحرص على ذكر كثير من مسالك الكشف عن المقاصد، ولا سيّما المقاصد العامة والعالية والخاصة التي بينها، فوجودها في التفسير يستلزم مسلكاً في الكشف عنها.

ومما يلاحظ أنّ المؤلف:

- جعل الحفاظ على الكليات الخمس في رتبة واحدة ضرورية، مع أن الحفاظ عليها قد يكون حاجياً أو تحسينياً.

- كان بالإمكان تفعيل الرؤية النقدية تجاه بعض المسائل التي لا يمكن التسليم بها مقاصدياً، مثل عدّ صاحب المنار فكّ الرقاب من المقاصد الكمالية، ومصرف ابن السبيل ما دون الكمالي (أكرزام، 2017، ص 238)، فتشوّف الإسلام إلى تحرير العبيد انطلاقةً من مقاصد الحرية،⁹ وتكريم الإنسان، والحفاظ على الكرامة الإنسانية، علاوة عن النصوص التي تحت على التحرير. كما إنّ مساعدة المضطر قد تكون ضرورية في حالة ابن السبيل.

- تصنيف المؤلف للمقاصد في المنار هو من التصنيفات المتداولة عند دارسي مقاصد الشريعة، مما أوقعه في التكلف أثناء البحث عنها في التفسير، وكان المؤلف مدركاً لذلك، ولكن لم يسعَ إلى تجاوزه، معللاً ذلك بصعوبة قراءة التفسير والإحاطة به، مع أن مجال الدراسة هو التفسير فقط.

- حرص المؤلف على البحث عن كل ما له علاقة بالفكر المقاصدي، لكن في تصنيفه للمقاصد لم يلحظ الاستدلال عليها من القرآن بوصف أنّ موضوع الدراسة كتاب تفسير، فكان الدمج بينها في تصنيفها بين مقاصد القرآن ومقاصد الإسلام ومقاصد إصلاح الواقع، بل تجاوز ذلك إلى أن عدّ من المقاصد بيان آثار العقيدة في سلوك العبد (أكرزام، 2017، ص 30-305)، وكذلك في عدّ فوائد الصلاة وفوائد الصيام (أكرزام، 2017، ص 309-319)، والفوائد والآثار تختلف وتتعدد وجهات النظر فيها، فلو أنه ربطها بأدلة تدلّ عليها، لكان في الأمر سعة، فتحرير المقصد في هذا الكتاب ضروري لأمرين؛ الأول: لأنه بيان لمراد الله ﷻ، والثاني: الكتاب المدروس هو تفسير، فينبغي ربط المقصد بدليله.

- التعميم في بعض المسائل كتعميم استعمال رشيد رضا في تعبيره عن المقاصد العامة بالمقاصد العالية (أكرزام، 2017، ص 224)، علماً أنه لم يذكر هذا الاستعمال إلا ثلاث مرات فقط.

⁹ عدّ ابن عاشور الحرية من الكليات.

وأخيراً، إن هذا الكتاب يقدم إضافة علمية، بالتعريف بالاتجاه المقاصدي عند مدرسة المنار، تهتم الدارسين والباحثين؛ إذ إنَّ تفحص هذه الدراسات جهود العلماء والمدارس يُعدُّ منطلقاً مهماً للتأسيس لدراسات مستقبلية نقدية لا تكتفي بالوصف، بل تطمح إلى تقديم معايير تستند إلى الدليل والبرهان، لبناء المنظومة المقاصدية في المجالات الإنسانية كلها.

مراجعة لكتاب

الدين والصحة النفسية*

تأليف: آزاد علي إسماعيل**

رمزي فوزي أبو غزالة***

يتناول هذا الكتاب أثر الدين في صحة الإنسان النفسية؛ إذ يعرض ما توصل إليه علماء النفس في الغرب من نتائج في هذا المضمار، وتحليل تلك النتائج. ويسعى الكتاب إلى أن يقدم إجابات عن أسئلة مثل: هل يتمتع الشخص المتدين بصحة نفسية أفضل من الشخص غير المتدين أو العكس؟ كيف ذلك؟ ولماذا؟ ويهدف البحث كذلك إلى اقتراح بعض الخطوط العامة للعلاقة بين الإسلام، والصحة النفسية (إسماعيل، 2014، ص 13).

ويرى المؤلف أن تاريخ الإنسان مع الأديان على المستوى الاجتماعي هو حقل دراسة علم الاجتماع الديني الذي يبحث في النظم، والأنساق الدينية السائدة في سائر المجتمعات، ودراستها دراسة وصفية تقريرية تحليلية من حيث نشأتها، وتطورها، وتغيرها، وما تخضع له أو تقيمه من عوامل اجتماعية وبيئية وثقافية. كما يوجد حقل دراسي آخر يبحث في علاقة الإنسان بالأديان على المستوى الفردي، وهو ما أسماه علماء النفس في أوروبا والولايات المتحدة علم النفس الديني (إسماعيل، 2014، ص 12).

يشير التاريخ والآثار القديمة إلى أن الإنسان لم يكن في عصر من العصور بلا دين يعتنقه،

* إسماعيل، آزاد علي (2014). الدين والصحة النفسية، عمان-هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

** دكتوراه في علم النفس من الجامعة الوطنية الماليزية 2004م، أستاذ مساعد في علم النفس بجامعة كوية- كردستان العراق.

*** باحث تربوي، ماجستير إدارة وقيادة تربوية من جامعة الشرق الأوسط 2018م، البريد الإلكتروني: ramzifag@yahoo.com
تم تسلّم المراجعة بتاريخ 4/10/2019م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 10/4/2020م.

أبو غزالة، رمزي فوزي (2022). مراجعة لكتاب: الدين والصحة النفسية. تأليف: آزاد علي إسماعيل، مجلة "الفكر الإسلامي

المعاصر"، مجلد 28، العدد 103، 265-284. DOI: 10.35632/citj.v28i103.2557

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

فساكن الكهوف نقش على جدرانها صوراً تمثل مفاهيمه الدينية. وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى عدّ التديّن سلوكاً فطرياً، بل حاول بعضهم، كما فعل بيرسنجر Persinger في كتابه: "الأسس العصبية النفسية للإيمان بالله"، إيجاد أسس فسيولوجية لظاهرة الإيمان بالله الذي يعدّ لبّ الأديان السماوية، ومحورها (إساعيل، 2014، ص11).

يضم الكتاب بين دفتيه أربعة فصول، عرض أوّلها تعريفاً لبعض المفاهيم المهمة مثل: مفهوم الدين، والتديّن، والروحانية، والصحة النفسية. وتناول ثانيها ملامح عامة للنفس في القرآن الكريم، ويُعدّ هذا الفصل بمثابة مدخل لما يأتي بعده. وأما الفصل الثالث فهو لبّ الكتاب؛ لأنّ الحديث فيه عن العلاقة بين الدين أو التديّن والصحة النفسية. وأما الفصل الرابع فتضمّن مناقشة للعلاقة بين الضغوط النفسية ومفهوم التوحيد، ليكون أشبه بخطوط نظرية لتفسير العلاقة بين التديّن والصحة النفسية من منظور إسلامي. وفي الخاتمة عرض لخلاصة الكتاب، وما يمكن أن يُستنتج من الدراسات التي تناولت العلاقة بين الدين أو التديّن والصحة النفسية.

أثار الكتاب إشكالية تعريف التديّن الصحيح، (المُعتدل أو الناضج)، وكيفية التمييز بين التديّن الصحيح والتديّن السقيم، والمُعتدل من المُتطرف، والناضج من المنقوص؟ هل من سبيل إلى خروج من هذا المأزق؟ هل يمكن أن يجتمع علماء الأمة وأهل الفكر والذكر في ندوة أو مؤتمر لحل قضية التديّن الصحيح والتديّن غير الصحيح، فيصبح المسلمون على بيّنة من أمرهم؟ قد لا يبدو هذا الحل ممكناً اليوم؛ إذ يوجد مجال واسع للاجتهادات في هذا الموضوع، ومن الأفضل للباحث المسلم أن يُحدد بدقة مفهومه للتدين، ويبيّنه، حتى يعلم القارئ معنى هذا المفهوم وحدوده. وفي ما يخصّ علاقة التديّن بالصحة النفسية وجوانبها، فقد أفرد الباحث لذلك فصلاً كاملاً؛ إذ عرض موقفه من هذه القضية، مُستدلاً بما أمكن أن يجمعه من أدلة من القرآن والسنة النبوية وآراء العلماء، وأيضاً عمّد إلى تبيان مفهوم التديّن الصحيح في صفحات قليلة، ثم أحال القارئ إلى المراجع التي تؤيّد توجهه (إساعيل، 2014، ص139).

وعند الحديث عن علاقة الدين أو التديّن بالصحة النفسية في الإسلام فأول ما يتبادر إلى الذهن

القرآن الكريم ورؤيته لهذه العلاقة، وهذا وارد في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28]، فالاطمئنان مؤشّر واضح للصحة النفسية، وهو ناتج من ممارسة عبادة معينة وهي ذكر الله تعالى.

وإذا كان الدين بوصفه نسقاً من القيم والمبادئ والمعايير هو الذي يبني الإنسان، فإن التدئين هو منتج هذا الإنسان؛ فهو يمثل انعكاساً لرؤية الفرد وخبراته الدينية، وخصوصيته الذاتية، ومحاولاته لترجمة فهمه للدين على أرض الواقع بشكل سلوكي؛ لذا نجد أنماطاً متباينة من التدئين، هذا التباين الذي يرجع إلى اختلاف الفهم والتطبيق للدين.

لذا، فنقد التدئين وأنماطه البشرية المتنوعة الذي يمارسه الأفراد لا يعني نقداً للثوابت والمقدسات -الدين-، بل هو نقد لفهمهم للدين وسلوكياتهم المتقدمة، ودعواتهم المضللة عبر وسائل التواصل الاجتماعي باسم الدين ورفعة الإسلام، حتى إن بعض أنماط التدئين تشكل عبئاً وتشويهاً للدين ذاته.

وقد كان من الضروري تعريف ما ورد في الفصل الأول من مفاهيم رئيسة يدور في فلكها الكتاب؛ لرسم ملامح العلاقة بين التدئين وصحة الإنسان النفسية. ومن المؤمل أن يُشكل تعريف هذه المفاهيم إطاراً نظرياً يُسهّل فهم ما يُمكن أن يتأسس عليه من نتائج. أما المفاهيم التي يرى المؤلف ضرورة تعريفها فهي: الدين، والتدئين، والروحانية، والصحة النفسية (إسماعيل، 2014، ص15).

ويمكن عدّ التعريف الذي تبناه يوجين كيلي Kelly نموذجاً للتعريفات البنيوية للدين عند علماء النفس الديني؛ إذ عرّف الدين بأنه "منظومة متكاملة من المعتقدات، ونمط للحياة ونشاطات طقوسية، ومؤسسات يستطيع الأفراد من خلالها إسباغ المعنى على حياتهم أو إيجاد معنى لها، وذلك بواسطة توجيههم نحو ما يمكن أن يعدّ مقدساً أو ذا قيمة علياً" (إسماعيل، 2014، ص19).

ومن أهم التساؤلات التي طرحها المؤلف للقارئ السؤال الآتي: ما موقف الإسلام من

قضية الفصل بين الدين أو التدين من جهة والروحانية من جهة أخرى؟ ذلك أنه يمكن القول - باختصار - إن الجانب الروحي جزء لا يتجزأ من الدين والتدين الحقيقي، فقد يكون التدين خالياً من الروحانية، ولكن لا يمكن عدّ هذا النوع من التدين تديناً كاملاً وحقيقياً، ولا يمكن للروحانية أن تظهر وتنمو في غياب إطار ديني يُحدّد هويتها واتجاهها. وما يحدث اليوم في الدوائر النفسية بالغرب من محاولات للفصل بين الدين والروحانية، إنما هو نتيجة للأيدولوجية العلمانية التي تحاول فصل الدين عن الحياة. ولما كان الجانب الروحي أو الروحانية جزءاً أصيلاً من طبيعة الإنسان وحياته، فإنه لا يمكن إلغاؤه. ولأنّ الدين هو المصدر الوحيد للروحانية؛ فإن العلمانية تحاول في سعيها الحثيث لفصل الدين عن الحياة، وإفراغ الدين من روحانيته، أو جانبه الروحي، أو فصل الروحانية عن الدين، فتتحقق بذلك هدفها على نحو غير مباشر، بعدما فشلت في تحقيقه مباشرةً (إسماعيل، 2014، ص 38-39).

ثم عرض المؤلف آراء الباحثين في موضوع الصحة النفسية، على النحو الآتي (إسماعيل، 2014، ص 40-41):

رأي يرى أنّ الصحة النفسية قد تعني خلو الفرد من الانحراف؛ إذ يرى بعض علماء النفس خلو النفس من الانحراف، والتوترات، والاضطرابات، والأخطاء والنواقص. والواقع أنه لا يوجد إنسان خالٍ من التوترات والنقائص، وأنّ الخلو من الانحراف لا يعني بالضرورة وجود الصحة النفسية؛ لذا اقترح المؤلف أن يكون الخلو من الانحرافات الفجّة، والتوترات الشديدة، والأخطاء الكبيرة؛ للتركيز على درجة الانحرافات، والتوترات والأخطاء.

وآخر يرى أنّ الصحة النفسية هي مفهوم يختص بتحقيق التوازن، ويشعر الإنسان بالأمن والطمأنينة عندما يحقق التوازن بين قوى نفسه الداخلية، أو بين مطالب جسمه ونفسه وروحه، أو بين مصالحه الفردية ومصالح الجماعة التي يعيش فيها، أو بين هذه الجوانب جميعاً.

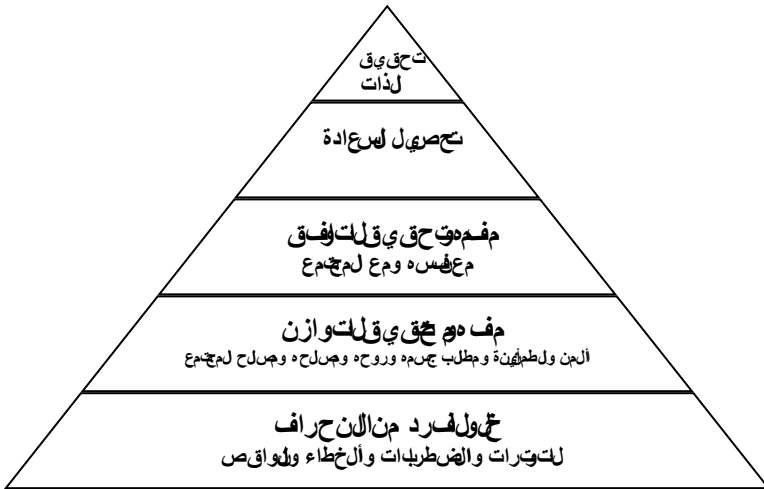
وآخر يرى أنها مفهوم يختص بتحقيق التوافق، فالصحة النفسية حالة نفسية يشعر فيها الإنسان بالتوافق مع نفسه ومع المجتمع الذي يعيش فيه. ولكن قد يدل على ضعف الصحة النفسية إذا لم

يُبارك المجتمع أهداف الفرد، أو كانت سلوكاته تثير سخط الناس عليه.

الصحة النفسية عند آخرين، تعني تحصيل السعادة؛ ويقصد بها مجموعة من المشاعر السارة التي يُستدل عليها من تقرير الشخص عن نفسه، أو في تعبيرات الفرح والسرور التي نلاحظها عليه، أو كليهما معاً. وينقل المؤلف عن "كمال مرسي" أن الشعور بالسعادة مسألة نسبية وذاتية، تتأثر بنضوج الشخص، وحاجاته، وأهدافه، وطموحاته.

كما تعني تحقيق الذات، وهي حالة نفسية يشعر فيها الإنسان بتحقيق ذاته عندما يفهم نفسه، ويُتمّيها، ويرضى عنها، ويقبلها ويصل بقدراته إلى أقصى وسع لها، ويبلغ بإنجازاته أعلى درجات التفوق والنجاح، ويشعر باتساق حاجاته وتكامل دوافعه، فيثق بنفسه ويعتمد عليها. وهذا يجعل تحقيق الذات هدفاً مثالياً لا يصل إليه إلا العباقرة والأذكىاء جداً، وهم قلة، ما يعني أن معظم الناس غير أصحاء نفسياً! ويرى "مرسي" أن هذا قد يتفق مع أسلوب الحياة في المجتمعات الغربية، لكنه لا يتفق بالضرورة مع مجتمعات أخرى لها أساليب مختلفة في الحياة. وقد أورد المؤلف مخططاً لمستويات السعادة وسَمّه بهرم السعادة للإنسان.

هرم السعادة للإنسان



يُبين الشكل تراكمية العلاقة للسعادة في حياة الإنسان عامّة، وفي العلاقات التي تساعد على نمو الحالة النفسية في حياته، لتحقيق ذاته بوجه خاص. وهذا ما يعتقد بعض الباحثين من أنه "لا فرق -من الناحية العلمية- أن ننظر إلى الصحة النفسية من منظور الإسلام، أو منظور علم النفس الحديث؛ لأن الهدف في الحالتين واحد، ألا وهو سعادة الإنسان" (إسماعيل، 2014، ص43). وقد حدّد سيد عبد الحميد مُرسي خصائص الشخصية المتمتعة بالصحة النفسية على النحو الآتي (إسماعيل، 2014، ص46-47):

- التوافق: يشمل ذلك الرضا عن النفس، والتوافق الأسري، والتوافق التعليمي، والتوافق الاجتماعي، والتوافق المهني.
- الشعور بالسعادة مع النفس: يشمل ذلك الشعور بالراحة النفسية، والاستمتاع بمباهج الحياة البريئة، وإشباع الدوافع والحاجات الأساسية، والشعور بالأمن والاستقرار، ووجود اتجاه متسامح مع الذات واحترامها وتقبّلها، والثقة بها.
- الشعور بالسعادة مع الآخرين: يشمل ذلك تقبّل الآخرين، والثقة بمن هو أهل لها، واحترامهم، والقدرة على إقامة علاقات اجتماعية سليمة ودائمة، والانتفاء إلى الجماعة، وأداء الدور والتفاعل الاجتماعي المناسب والسليم، والقدرة على البذل والعطاء وخدمة الآخرين، وتحمل المسؤولية الاجتماعية، والمشاركة الإيجابية في تنمية المجتمع.
- تحقيق الذات واستغلال القدرات: يشمل ذلك العمق والاستبصار في فهم الذات، والتقييم الواقعي الموضوعي للقدرات والإمكانات والطاقات، وتقبّل نواحي القصور، والفروق الفردية، ووضع أهداف ومستويات للطموح، وبذل الجهد في العمل، والشعور بالنجاح فيه والرضا عنه، وتحقيق الكفاية الإنتاجية.
- القدرة على مواجهة مطالب الحياة: يشمل ذلك النظرة السليمة الموضوعية للحياة، ومطالبها ومشكلاتها اليومية، والعيش في الحاضر والواقع، وبذل الجهود الإيجابية للتغلّب على المشكلات وحلّها، والسيطرة على الظروف البيئية ما أمكن، والتوافق معها، وتقبّل الخبرات والأفكار الجديدة.

- التكامل النفسي: يشمل ذلك الأداء الوظيفي المتكامل المتناسق للشخصية من النواحي الجسمية والعقلية والانفعالية والاجتماعية، والتمتع بالصحة ومظاهر النمو الجسمي والنفسي.
- السلوك السوي: يشمل ذلك السلوك المقبول العادي المألوف لغالبية الأسيوياء من الناس، والقدرة على ضبط الذات والتحكم فيها.
- القدرة على العيش في سلام: يشمل ذلك التمتع بالصحة النفسية والجسمية والاجتماعية، والسلم والاطمئنان الداخلي والخارجي، والإقبال على الحياة، والتمتع بها دون مغالاة، والتخطيط للمستقبل بواقعية وثقة وأمل.

ويلقي الفصل الثاني الضوء على موضوع حسّاس ومهم، وهو موضوع النفس في المنظور القرآني، وفيه اكتفى المؤلّف بجمع الآيات القرآنية، ثم وضعها في بنى أو تراكيب تساعد على فهم ظاهرة النفس البشرية، دون العودة إلى السنّة النبوية، تجنّباً لتشعب الموضوع، وقد تطرّق إلى هذه المسألة علماء المسلمين قديماً، فقال ابن سينا في تعريف النفس إنها: "كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة" (ابن سينا، 1988، ص 15). أما الغزالي فتأثر بتعريف أرسطو للنفس، لأنه لا يتعارض مع الدين، كما فعل ابن الجوزي في تقسيم النفس إلى نباتية، وحيوانية، وناطقية، أو إنسانية، مع تقسيم النفس الإنسانية إلى شهوانية، وغضبية، وعاقلة. وهذا أيضاً مطابق -إلى حد بعيد- لما جاء في نظرية أرسطو، وأما علماء المتصوّفة فكان لهم رأي مختلف في هذه المسألة؛ إذ قال ابن شطا الدمياطي -مثلاً- في معرض الإشارة إلى تزكية النفس وتطهيرها: "حدّ التصوّف أنه علم يُعرف به أحوال النفس، وصفاتها الذميمة، والحميدة. أما موضوعه فهو النفس من حيث ما يعرض لها من الأحوال والصفات." ومن ثمّ، فقد كان جُلّ اهتمام المتصوّفة منصباً على كيفية التخلص من أمراض القلوب، ومواطن ضعفها، حتى إنهم سمّوا العلم المتخصّص في بيان قواعد التزكية والتحلية بالطب الروحاني (إسماعيل، 2014، ص 55).

وقد تأثر بعض الباحثين المسلمين بآراء مدرسة التحليل النفسي في النفس، فحاولوا التوفيق بين آراء هذه المدرسة وبعض المفاهيم الإسلامية عن النفس، ومن هؤلاء (نبيه عبد الرحمن عثمان) الذي

بيّن أن النفس في القرآن الكريم تدل على الذات الإنسانية، وأنها تدل على عنصر الدوافع والنشاط الحيوي أكثر من دلالتها على المعنى الواعي، ورأى أن النفس لفظ عام يشمل الإنسان كله، ولا يختصّ بالدلالة على التفكير أو الفهم، ثم ذكر حالات النفس، مُحدّداً إياها بأربع حالات، هي: النفس الأمانة بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس الطائفة الملهمة، والنفس المطمئنة (إسماعيل، 2014، ص57).

وتعدّ آراء محروس سيد مرسي نموذجاً آخر للآراء المتأثرة بمدرسة التحليل النفسي، فهو يرى أن القرآن الكريم يقسم الطبيعة الإنسانية إلى قسمين، هما: الجسم والروح، أو المادة وغير المادة؛ لأن الروح - في رأيه - تشمل العقل كذلك، وقد توصل إلى أن أجزاء الطبيعة الإنسانية ثلاثة، هي: الجسم، والعقل، والقلب، مُبيّناً للقارئ أن هذا التقسيم لا يعني تفرد كل جزء وانفصاله عن بقية الأجزاء، فهي متكاملة في ما بينها. وفي محاولة لربط هذه النظرة بالتحليل النفسي، قرّر مرسي أن "الهو" يقابله الجسم، وأنّ "الأنا" يقابله القلب، وأنّ "الأنا الأعلى" يقابله العقل، والعقل والقلب يُكوّنان ما يُعرّف في علم النفس بمفهوم الذات، والذات هي ما عبّر عنها القرآن الكريم بالنفس الملهمة، واللوامة، والبصيرة، والأمانة بالسوء.

وفي المقابل، نجد بعض الباحثين المسلمين الذين انتقدوا بشدّة آراء مدرسة التحليل النفسي، مثل محمد قطب في كتابه "منهج التربية الإسلامية"، ووليد عبد الله زريق في كتابه "خواطر الإنسان بين منظاري علم النفس والقرآن" (إسماعيل، 2014، ص58). ويرى المؤلّف أن الإنسان في المنظور القرآني كائن يبحث عن السكينة؛ لتخفيف توتره الناشئ عن حاجاته الكثيرة، بما تثيره من طاقات زوّده الله تعالى بها؛ فالحاجات والطاقات -بحكم التكوين الثنائي للإنسان- تنقسم إلى مادية أو جسمية، وغير مادية أو نفسية؛ أي إنّ الإنسان نظام من الحاجات والطاقات. ويمكن تصنيف الحاجات الإنسانية إلى نوعين، هما:

- الحاجات الحياتية: حاجات جسمية، يشترك فيها الإنسان مع الكائنات الحية الأخرى، فقوله

تعالى عندما يخاطب آدم عليه السلام: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا

تَصَبَّحَنِي ﴿١١٨﴾ [طه: 118-119]، يشير إلى حاجة الجوع والعطش، والكساء، والتوازن الحراري للجسم.

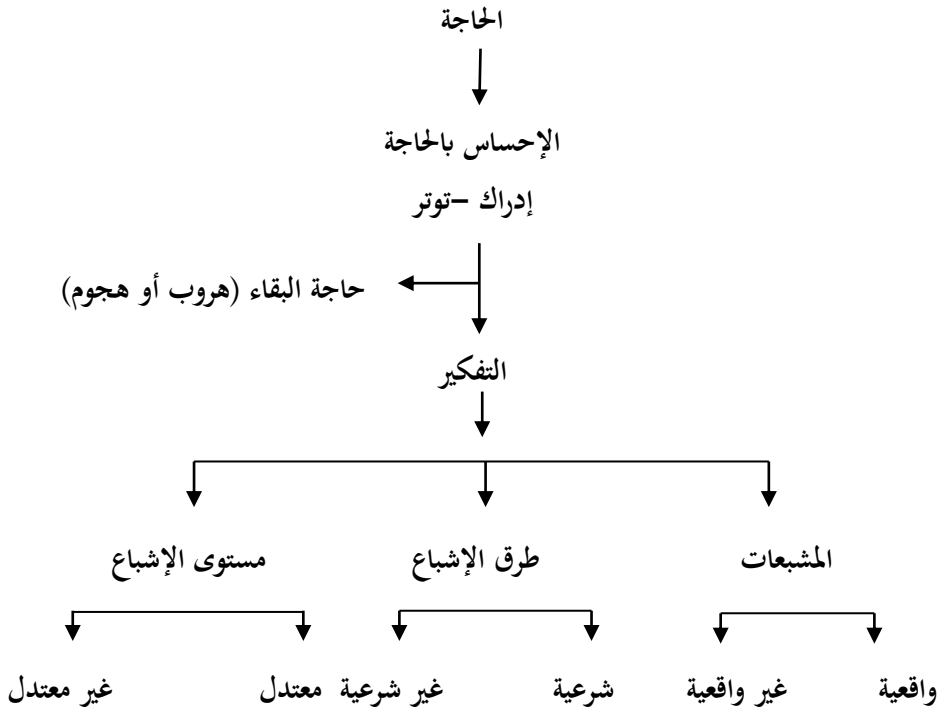
- الحاجات النفسية: حاجات إنسانية خالصة ذات أساس روحي، أو روحي جسمي، مثل الحاجة إلى التملك والخلود، والجمال، قال تعالى: ﴿ مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْمُنَادِينَ ﴾ [الأعراف: 20]، وقال سبحانه: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ [النحل: 6] (إسماعيل، 2014، ص 65)

أما نظام الطاقة التي زود الله بها الإنسان لتلبية الحاجات فهي محدودة، وقد عبّر عنها القرآن الكريم بكلمة (وسع) في قوله تعالى: ﴿ لَا يَكْفُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: 286]، وأثبت العلم أن النفس الإنسانية تملك وسعاً أو طاقة محدودة، وأشار المؤلف إلى نوعي الطاقة المذكورين في الآية الأخيرة من سورة البقرة (إسماعيل، 2014، ص 67). ويوجد نوع ثالث للطاقة، أو شكل ثالث لها مرتبط بما ينتاب الإنسان من انفعالات، مثل: الغضب، والخوف، والحزن، والفرح. فهذه الانفعالات تُعبّر عن تغيير في تلك الطاقة التي تُسمّى في علم النفس بالانفعالية، وقد سبّأها القدماء النفس الغضبية. ونجد الإشارة إلى هذا النوع من الطاقة في قوله تعالى: ﴿ وَالْقِي عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمُوسَى لَا تَخَفْ ﴾ [النمل: 10]، وفي قوله سبحانه: ﴿ وَأَنْ أَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمُوسَى أَقْبَلَ وَلَا تَخَفْ ﴾ [القصص: 31]، فالخوف دفع النبي موسى عليه السلام إلى الهرب من مصدر الخوف، وهو الجان، أو الحية، ما يعني أن الخوف طاقة. وكذلك فإن قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ ﴾ [الأعراف: 154]، إشارة إلى أن الغضب طاقة، فتعبير (سكوت الغضب) يوحي بأن الغضب طاقة تُحدث توتراً نفسياً وتغييرات جسمية، وسلوكاً حركياً في أغلب الأحيان. وقد تحدّث ابن باجة عن الانفعالات، وأطلق عليها اسم النفس النزوعية، المُحرِّك الأوّل في الحيوان والإنسان، وصنّفها إلى نوعين، هما: المحبة؛ أي الإقدام مثل طلب الغذاء. والكرهية؛ أي الترك مثل: الخوف والسأم (إسماعيل، 2014، ص 68).

ومن الجدير بالذكر أنَّ الحاجة حين تكون قوية أو مُهدِّدة حياة الإنسان مباشرةً، فإنها تثير الطاقة العقلية أولاً، ثم الطاقة الانفعالية، فالطاقة الحركية، لقوله تعالى: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَاوِكَ قَلِيلًا وَتَوَّأَرْنَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَتَنْزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَالْكَفَى اللَّهُ سَلَمٌ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٤٣﴾﴾ [الأنفال: 43]، وقد تبين أن الطاقة العقلية في علاقتها بالحاجات تقوم بثلاث وظائف، هي (إسماعيل، 2014، ص70):

- إدراك حقيقة الحاجة، وموضوع إشباعها.
- طريقة الإشباع، وكيفيته.
- تحديد مستوى الإشباع.

كما مثل المؤلف مفهوم الإشباع في القرآن الكريم في صورة مخطط؛ لتوضيح العلاقة بين نظامي الحاجات والطاقات (إسماعيل، 2014، ص71):



والإشباع الحقيقي لا يكون إلا إذا كان المُشبع حقيقياً (حلالاً)، وطريقة الإشباع صحيحةً (شرعيةً)، ومستوى الإشباع مُعتدلاً (عدم الإسراف). أما إذا أراد الفرد أن يُشبع حاجته بمشبعات غير واقعية، مثل ما جاءت به الآية الكريمة في مُنزل التحكيم: ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ۗ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ [الهمزة: 2-3]، فإنه يُشبع حاجة الخلود لديه بمشبع غير واقعي، وهو جمع المال، وبمستوى غير مُعتدل يشير إليه تعبير (وعده).

وقد أشار المنفلوطي إلى أهمية تأثير سلوك المسلم بتعاليم الإسلام، ويؤثر ذلك في الفرد بأن يعيش في توافق نفسي مع ذاته ويتكيف مع المُجتمع فيقول: "ما جاء الإسلام إلا ليستل من القلوب أضغانها وأحقادها، ثم يملؤها بعد ذلك حكمة ورحمة، ليعيش الناس في سعادة وهناء" (المنفلوطي، 2010، ص94). ويؤكد على أن الدين الإسلامي يعمل على تلبية الحاجات الإنسانية للفرد، وأنه يحقق للمُجتمع ما يفيدهم في حياتهم وآخرتهم، فيقول: "جاء الإسلام يحمل للنوع البشري جميع ما يحتاج إليه في معاده ومعاشه، ودينه وآخرته، وما يفيد منفرداً، وما ينفعه مجتمعاً" (المنفلوطي، 2010، ص94).

وللحديث عن طمأنينة النفس، فقد تناول الفصل الثالث موضوع التدبُّن والصحة النفسية في أربعة جوانب رئيسة، هي:

1. إشكالية العلاقة بين الدين والصحة، وتركيز علماء النفس في القرن التاسع عشر من اهتمامهم على الأحاسيس والمشاعر بتأثير من المدرستين البنائية والوظيفية، وتركهم موضوع العقل للفلاسفة لا ينازعهم فيه منازع. ففي بدايات القرن العشرين الميلادي، أدرك علماء النفس أهمية الدين في تشكيل شخصية الفرد، ثم أصبح مألوفاً أن يتحدث العالم أومرجل الدين عن إعادة الروح إلى علم النفس دون أن يتعرّض للاستهزاء والسخرية من زملائه، أو اتهامهم بالخروج عن جادة العلم، فزادت الكتابات في أهمية الدين والجانب الروحي وأثرهما في الشخصية.

2. العلاقة بين التدبُّن والصحة النفسية، والجذور التاريخية العميقة التي تجمع بينهما، وتمتد إلى آلاف السنين. وكان الرأي السائد مطلع القرن العشرين الميلادي أن الدين مؤذٍ للفرد وصحته النفسية أو أنه لا علاقة بينه وبين صحة الفرد.

أما علماء النفس فرسموا لطبيعة العلاقة بين الدين والصحة النفسية صورةً واضحة تُقسّم هذه العلاقة إلى أربعة أقسام، هي:

أ. الموقف الديني المُتشدّد: يعزو هذا الموقف سبب المشكلات النفسية إلى الشعور بالذنب الناتج عن ارتكاب المعاصي.

ب. الموقف الإلحادي: يرى هذا الموقف أن في الدين مجموعة من الأفكار غير العقلانية التي تُسبب عدم الاستقرار الانفعالي لدى الفرد.

ت. الموقف المُحايد: ينظر هذا الموقف إلى الناس على أنهم يمتلكون ميولاً، لتحقيق ذواتهم بناءً على النظرية المُسمّاة بالعلاج المرتكز على الشخص.

ث. الموقف الديني المُعتدل: يُؤكّد هذا الموقف أن الدين عامل مساعد في أثناء المعالجة النفسية، لا سيما في العلاقة الشخصية بين المُعالج والمُراجع.

وقد سعت تيارات فكرية عدّة إلى إعادة ربط العلاقة بين علم النفس والدين ضمن مشروع معرفي. "رجل الإيمان الذي يُؤمن بشكل صادق بفعالية الطب وبقوة الإيمان في الوقت نفسه. إنه جزء من الجهد الجدي المتصاعد لدراسة العلاقة بين الدين والصحة" (Chamberlain, and Hall, 2000, p.4).

3. بيان العلاقة بين التديّن والصحة النفسية في الميادين ذات الصلة بينهما، وقد أفضت جملة الدراسات في هذه المسألة إلى نتائج متضاربة، على الرغم من محاولة بعض الباحثين بيان أسباب ذلك، وكان المؤلّف قد أورد عدداً من هذه الدراسات في الكتاب.

4. تفسير العلاقة بين الدين والصحة النفسية؛ فقد بيّن المؤلّف وجهات نظر الباحثين في هذه العلاقة، واقتصر على اتجاهين، هما:

أ. التأثير الإيجابي للدين في الصحة النفسية، وآلياته: السلوكات الصحية، ونمط الحياة الشخصية، والتكامل والدعم الاجتماعيان، وتقدير الذات والكفاءة الشخصية، ومصادر التكيف وسلوكاته، والمعتقدات الصحية، والدعاء وأثره في الصحة الجسمية.

ب. تأثير المعتقدات الدينية في الصحة سلباً أو إيجاباً، استناداً إلى عمليتين، هما: تشجيع المُتدبِّين على انتهاز سلوكات تحافظ على الصحة، والدعم المعرفي الذي يُؤثر في تقويم مواقف الضغوط النفسية وفسولوجيتها من خلال الأوهام ومعاني الأحداث (إسماعيل، 2014، ص 85-101).

أما العلاقة بين مفهوم التوحيد والضغوط النفسية، فقد وضعها المؤلف في إطار نظري في الفصل الرابع؛ لأنها تمثل مجالاً واسعاً في الأدبيات النفسية الأكاديمية، وفي هذا السياق، أشار جمعة سيد يوسف إلى أهمية بحوث الضغوط وأحداث الحياة على المستويين العالمي والمحلي. وبالمثل، فقد أكد هذا الفصل - من زاوية نظرية - أهمية مفهوم التوحيد، وعلاقته بالضغوط النفسية؛ إذ يعدّ التوحيد - من المنظور الإسلامي - عاملاً إيجابياً وفاعلاً في وقاية المسلم من الضغط النفسي الشديد وتخفيفه عند حدوثه (إسماعيل، 2014، ص 103).

ومن المداخل لدراسة مفهوم الضغوط النفسية:

- المثير Stimulus-based approach: عرّف المؤلف المثير بأنه الظروف البيئية التي تتصف بدرجة من الخطورة النفسية أو الجسمية الخارجية، ولما كانت الظروف المُسبِّبة للضغط النفسي تُمثّل خطراً وتهديداً، فإنه يتعيّن تقويمها، لكي تثير استجابة القلق لدى الفرد (إسماعيل، 2014، ص 104).

- الاستجابة Response-based definition: مدخل يُؤثر في العلاقة نتيجة التغيرات المُؤثِّرة غير المحدودة داخل المنظومة البيولوجية (إسماعيل، 2014، ص 105).

- المدخل التفاعلي Interactional Approach بين الفرد والموقف: يهدف هذا المدخل إلى تجاوز نواقص النماذج التي تُعرّف الضغط النفسي أساساً بأنه إما ضغط مثير، وإما استجابة لمثير آخر، مؤكداً أن الضغط النفسي يحدث عند وجود خلل في التوازن بين المطالب البيئية، وقدرة الكائن العضوي على الاستجابة، وتعبير آخر؛ تحدث الضغوط النفسية عند وجود عدم توازن بين تلك المطالب والقدرة على الاستجابة كما يُدرّكها الفرد (إسماعيل، 2014، ص 106).

وقد صنّف المؤلّف مصادر الضغوط النفسية إلى نوعين؛ عامّ، وخاصّ، مُبرزاً الجانب المعرفي للضغوط النفسية التي تتاب الإنسان عندما يصادف أمراً يجهله، فتدفعه إلى نوع من البحث؛ لاكتشاف كُنّه الأمر وحقيقته. وكذلك بين المؤلّف تأثير الجانب المعرفي في الضغوط النفسية وجوداً وهدماً (إسماعيل، 2014، ص 109).

وأشار المؤلّف إلى المفهوم الإسلامي للتوحيد وأقسامه وأثره النفسي من حيث الاعتقاد بأن الله وحده هو الخالق، والبارئ، والمُصوّر، والمُدبّر، والنافع، والمحيي... كما أن لتوحيد الربوبية أثراً في النفس، فإن لتوحيد الألوهية أثراً من حيث الإخلاص في العبادة لله سبحانه دون سواه، ومعرفة أسماء الله تعالى وصفاته والإيمان بها، ما يساعد على إعادة تشكيل المنظومة المعرفية من الناحية العلاجية.

وتوحيد الربوبية هو أكثر ارتباطاً بالجوانب الاجتماعية والجسمية والانفعالية، فموضوعات هذا النوع من التوحيد تُركّز على قضية بناء تصوّر الإنسان المسلم للكون، وخالقه، ومالكه، ومُدبّره، ومن بيده التصرف المُطلق فيه. ويبني هذا التوحيد كذلك تصوّر الإنسان لنفسه وحياته، وما يجري فيها من أحداث؛ فما بينه توحيد الربوبية أكبر وأشمل مما يُسمّى الرؤية الكونية من حيث إعطاء البعد الغيبي، وتوسيع دائرة العلاقات، بحيث تشمل إلى جانب الكون، خالق الكون، وكذلك غاية الخلق التي بدورها تُمدّد الزمن الكوني إلى زمن إلهي -إن صح التعبير- يَعدّل فيه اليوم الإلهي ألف سنة، أو خمسين ألف سنة مما نَعُدُّ (إسماعيل، 2014، ص 117).

ويُسهم الدين الإسلامي إسهاماً فاعلاً في تعزيز عواطف الأفراد الإيجابية، وراحتهم النفسية؛ فالتفسيرات يُقدِّمها الدين بوظيفته المعرفية لكل المسائل التي توصف بأنها ما وراثية؛ أي لا يُمكن إدراكها، والتحكم فيها بقولنا، ومُثَّل مصدرراً للقلق، مثل: الموت، وما وراء الموت من خير وشر وجزاء وبعث...؛ كل هذه التفسيرات في الدين تعمل ضابطاً ومُوجهاً للغرائز التي تكون مصدرراً لصراع "الأنا"، وتُنقِص من القلق المعيش، يضاف إلى ذلك وظيفة الدين الهوياتية، مُثَّلةً في تحديد هوية الفرد، وهوية الجماعة، وتحديد الالتزامات والأطر المرجعية للفرد (غماري، 2014، ص 84).

وفي هذا الصدد، يُسهم توحيد الأسماء والصفات في تجلية ذات الإله سبحانه؛ حتى يكون المؤمن على بيّنة من ربه، بحيث يعرفه حق المعرفة، ولا يدع نفسه ترسم صوراً تخيُّلية له سبحانه على أساس تصوّر الإنساني القاصر في هذا المجال. وفي ما يخصُّ توحيد الألوهية، فالمُلاحظ أنه يتجه أكثر ما يتجه إلى الجانبين الانفعالي والسلوكي للإنسان؛ فالعبادات القلبية من حُبِّ، وخوف، ورجاء، إنها هي انفعالات طبيعية يتم توجيهها إسلامياً في المسار المناسب، وفق المنظومة المعرفية في توحيد الربوبية، والاستجابة الطبيعية للاعتقاد بوجود ربِّ، قادر، وقاهر، وجبار، ومُهيمن، لا رادَّ لحكمه، إلى جانب الشعور بالخوف؛ فالخوف من الله أكثر من أي شيء له تأثير إيجابي في حياة المسلم النفسية، خلافاً للخوف الشديد من الأشياء المادية أو الأشخاص، الخوف الذي قد يؤدي إلى شلّ نشاط الفرد تماماً.

وعندما يُخلص الإنسان في حُبِّ الله تعالى يصبح هذا الحُبُّ قوة دافعة، ومُوجَّهة، ومُوجبة له في مختلف مجالات حياته، وسيطر على أنواع الحُبِّ جميعها، ويؤثر في كل أقواله وأفعاله، فلا يصدر عنه إلا ما يرضي الله ويُقرَّب إليه. أما التوكُّل الحق فله قوة دافعة وأخرى رافعة؛ فالأولى تدفع الإنسان إلى أن يبذل جهده في سبيل بلوغ مراده، والثانية ترفع عن الإنسان آلام الشعور بالذنب الناتج من الإحباط إذا لم يستطع تحقيق مراده بعد إفراغ وسعه. فالتوكُّل الحقيقي عامل إيجابي يُوفِّر أرضية نفسية صلبة تساعد الشخصية المسلمة على النمو الطبيعي دون أن يوقف هذا النمو النفسي عوائق خارجية من قبيل المصائب التي يُبتلى بها المسلم بين حين وآخر (إسماعيل، 2014، ص 117-123).

ومن جانب آخر، فإنَّ العبادات البدنية تجمعها علاقة تأثر وتأثير في آنٍ معاً؛ فهي من جهةٍ تتأثر بالعبادات القلبية، ومن جهةٍ ثانية تُؤثر فيها، ومن جهةٍ ثالثة تحتويها. ومما لا شك فيه أن العبادات المختلفة تُؤثر في مناحي عدّة من الصحة النفسية؛ فالصلاة والدعاء يُفرغان القلب مما علق به من قلق وهموم، ويساعدان المسلم على الاسترخاء، والهدوء النفسي، والأمن، والتحرّر من القلق. ولا يخفى أن لصلاة الجمعة دوراً وقائياً وعلاجياً في ما يخصُّ المشاركة الاجتماعية، وأن الوضوء يساعد على استرخاء العضلات، ويُخفّف التوتر النفسي، وأن الصيام يُري النفس، ويهدّئها، ويُدرّبها على مقاومة الشهوات والسيطرة عليها، وأن الزكاة تُطهر النفس من البخل وتُعوّدها البذل والعطاء، في حين يُدرّب الحج الإنسان على تحمّل المشاق والمصاعب؛ تقرباً إلى الله تعالى، وتواضعاً له.

إن معادلة الدين والصحة تمثّل توازناً دقيقاً وحساساً جداً؛ إذ أكّدت الدراسات والبحوث أن الممارسات الدينية والروحانية - لا سيّما الجماعية منها - تترك أثراً إيجابياً على الصحة، علماً بأن الفوائد الصحية للممارسات الدينية والروحانية قد تأتي من المشاركات الاجتماعية لهذه الممارسات، عوضاً عن الممارسات الدينية نفسها، وربّما هذا يُفسّر سبب تحفيز الأديان الناس على ممارسة العبادات بشكل جماعي. غير أن الطرف الآخر من المعادلة هو الغلو والتطرّف الديني الذي قد يصل إلى حدّ قتل النفس، أو القتل الجماعي؛ ما يفضي إلى نتائج كارثية على مستوى الصحة العامة.

ومن المُلاحظ وجود عدد من المناهج العلاجية التي تُسهم في تخفيف الضغوط النفسية، ولكنها مصنوعة من منطلقات أيديولوجية غربية تماماً، وأمريكية على وجه الخصوص. فكثير من الدراسات الحديثة أشارت إلى أن للاختلافات الحضارية دوراً كبيراً في نشوء الضغوط النفسية وعلاجها، لذا يجب وضع (أو صياغة) برامج لعلاج الضغوط النفسية في المجتمعات الإسلامية على أساس المبادئ الإسلامية، التي تُميّز هذه المجتمعات عن غيرها. وقد أشار القرآن الكريم إلى جُملة من الأحداث والسلوكيات التي قد تصبح مصادر للضغوط النفسية، مثل: الخوف، والجوع، والفقر، والموت، والمرض. وفي المقابل، بيّن طرائق علاج هذه الضغوط استناداً إلى أوامره؛ إذ أمرنا القرآن الكريم أن نستعين بالصبر والصلاة، مع تأكّيده المُتكرّر على الصبر وتعظيم أجره، وأنه مُكتسب

وليس غريزة فطرية، وكذلك أمرنا بالصلاة، لتخفيف حِدَّة الضغوط النفسية، مبيِّناً أن الصلاة تشمل الدعاء أيضاً (إسماعيل، 2014، ص 124-133).

ختاماً، فإن العلاقة التي تربط تديُّن المسلم والصحة النفسية تحتاج إلى دراسات ميدانية وإكلينيكية، لوضع النقاط على الحروف في هذا الموضوع؛ إذ لا يكفي أن ننظر في هذه القضية ونبحثها نظرياً دون دراسات وبحوث موضوعية وميدانية تُوضِّح أبعاد هذه العلاقة وملاحمها. ولا شك في أن عملية التنظير تمثُّنا بإطار معرفي يُحدِّد لنا طبيعة العلاقة، ولكن معرفة آلياتها تظل قضية تحتاج إلى كثير من البحوث والدراسات الميدانية العملية.

والرأي أن يتعامل الباحث مع عناصر الصحة النفسية (مثل: الاكتئاب، والقلق وغيرهما) منفردة، ويتقصى العلاقة بين التديُّن والاكتئاب عند المسلمين؛ أهي سلبية، أم إيجابية، أم حيادية؟ بمعنى هل المسلم المُتديّن أكثر اكتئاباً من المسلم الأقل تديُّناً؟ والشيء نفسه ينطبق على العلاقة بين التديُّن ومستوى القلق. ولا يُمكن في هذا المقام إغفال قضايا أخرى تندرج تحت مظلة الصحة النفسية، مثل: الانتحار، وشرب الخمر، وتعاطي المخدرات وإدمانها. وهي قضايا يتعيّن بحث كلِّ منها على حِدَّة. وقد أسهم مالك بدري في هذا المجال بدراسات ميدانية ونظرية رائدة (إسماعيل، 2014، ص 140).

ومن المهم أيضاً معرفة نتائج الدراسات التي تبحث في مشكلات الإنسان النفسية، والأزمات التي يعانها في حياته اليومية، والطرائق والوسائل الإيجابية الناجعة لحلها، بما يتفق وتعاليم الدين والشرع الحنيف، ورفض ما عدا ذلك، وإن أخذ شكلاً أو صبغةً دينيةً. فالمُتديّن الذي يقف مكتوف اليدين، ولا يُحرِّك ساكناً، مُنتظراً معجزة من الله تعالى لحل مشكلته، إنَّها يستخدم آلية تعامل دينية سلبية قد لا تساعده على التمتع بصحة نفسية جيدة (إسماعيل، 2014، ص 141). والحقيقة أن هذه الدراسات وأمثالها من البحوث ستضيف بُعداً جديداً إلى مجال الصحة النفسية تنظيراً وتطبيقاً، ففي مجال التطبيق قد يستفيد العاملون في مجال العلاج النفسي من نتائج هذه الدراسات والبحوث، فلا يستخدم المُعالج المسلم وسائل العلاج الغربية عن المجتمع الإسلامي، ويُقبل على استخدام ما

أفضت إليه هذه الدراسات والبحوث من وسائل مألوفة للمسلمين، ونابعة من الإسلام الحنيف؛ ما يجعل علاجه أكثر فاعلية وتأثيراً في تخليص المريض من همومه ومشكلاته النفسية (إسماعيل، 2014، ص142).

ومن المُتَوَقَّع أن تُركِّز البحوث مستقبلاً على دراسة تأثير الإسلام في حياة المسلمين؛ فقد عكف بعض الباحثين على دراسة أثر اعتناق أشخاص الإسلام في بعض الجوانب النفسية، وأظهرت نتائج الدراسات أن لاعتناق الإسلام آثاراً نفسية إيجابية مقارنةً بحال هؤلاء الأشخاص قبل دخولهم في الإسلام. ولكن ما يزال هذا المجال بحاجة إلى مزيد من البحوث والدراسات في العالم الإسلامي، ويتعيَّن على بعض الدول تصميم برامج تأهيل إسلامية للمساجين، أو تغيير برامجها الحالية في ضوء مستجدات البحوث والدراسات. وهذا يفتح الباب واسعاً أمام الدول العربية والإسلامية للتعاون في مجال الصحة النفسية، وكذلك أمام المُتَخَصِّصِينَ في علم النفس، والعلوم الأخرى، مثل: العلوم الجنائية، والعلوم الاجتماعية (إسماعيل، 2014، ص143).

المراجع:

- إسماعيل، آزاد علي (2014). الدين والصحة النفسية، عمّان-هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله (1988). كتاب الشفاء، Paris: Editions du Patrimoine Arabe et Islamique.
- غماري، طيبي (2014). "الدين والصحة النفسية في الجزائر: تبريراً للعلاقة الإيجابية بين الإسلام وعلم النفس"، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، عدد الربيع.
- المنفلوطي، مصطفى لطفي (2010). الأعمال الكاملة، بيروت: الدار النموذجية للطباعة والنشر.

References:

- Chamberlain, Theodore J. and Hall, Christopher A. (2000). *Realized Religion: Research on the Relationship between Religion and Health*, Philadelphia & London: Templeton Foundation Press.

إيصال صالح الحوامدة*

1. من النبي ﷺ إلى البخاري دراسة في حركة رواية الحديث ونقده في القرون الثلاثة الأولى،

أحمد عبد الجبار صنوبر، عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، 2022م، 448 صفحة.

يعرض الكتاب تطور رواية الأحاديث النبوية على مدار ثلاثة قرون، من زمن تلقي الصحابة رضوان الله عنهم الحديث عن النبي ﷺ، وصولاً إلى زمن تصنيفها في كتب الحديث المعروفة في القرن الثالث الهجري. ويُمثل الكتاب على الحقة الأخيرة بنموذج تصنيف البخاري في صحيحه؛ إذ هو معبرٌ تعبيراً واضحاً عنها.

جاء الكتاب في أربعة فصول وخاتمة؛ ففي الفصل الأول الذي وُسم بـ: "من النبي ﷺ إلى الصحابة رضوان الله عليهم" بحث فيه الكاتب: تلقي الصحابة الطبيعي عن النبي ﷺ، وورد تساؤل عمّن هو الصحابي؟ ولماذا أكثر بعضهم من الرواية دون آخرين؟ ولماذا نثق برواية الصحابي؟ كما تحدث عن مظاهر طبيعة الرواية في عصر الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاة النبي ﷺ، والسلطة النقدية المصاحبة لتطور الرواية. أما الفصل الثاني فقد وُسم بـ: "من الصحابة إلى التابعين" وفيه حديث في الأمصار الإسلامية، ومظاهر الطبيعة في انتقال الحديث من الصحابة إلى التابعين، فالسلطة النقدية المصاحبة لتطور الرواية. تبعه الفصل الثالث الموسوم بـ: "من التابعين إلى أتباعهم" وفيه حديث عن مسارات الرواية من التابعين إلى أتباع التابعين، والتحوّل المعرفي الكبير، وبدايات التصنيف على الكتب في عصر أتباع التابعين، ثم أهم الكتب في عصر أتباع التابعين وأثرها في الرواية الحديثية: موطأ الإمام مالك نموذجاً، والمجتمع النقدي في عصر أتباع التابعين: شعبة بن الحجاج

* الحوامدة، إيصال صالح (2022). عروض مختصرة، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 27 العدد 102، 285-302.

نموذجاً، وظهور معالم المنهج. وأخيراً الفصل الرابع الموسوم بـ: من أتباع التابعين إلى أصحاب المصنفات المشهورة، وفيه حديث عن معالم التحول من القرن الثاني إلى القرن الثالث، ومن شعبة إلى ابن معين رسوخ المنهج النقدي وتوسّعه، ومن تراث النقد والرواية الواسع إلى الإمام البخاري. فخاتمة الكتاب الأحاديث النبوية من صلابة خطاب النقد الحديثي إلى سيولة التلقي الحدائي.

2. تحليل الخطاب القرآني - دراسة نقدية تطبيقية للمناهج الغربية المعاصرة، حمزة محمد

الطاهر، إربد- الأردن: دار ركاز للنشر والتوزيع، ط1، 2021م، 615 صفحة.

يدرس هذا الكتاب الأعمال الآتية: الظاهرة القرآنية، وتفسير في ظلال القرآن، والنبأ العظيم، والقرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. وسبب اختيار هذه الكتب؛ أولاً: المقروئية الكبيرة لهذه الكتب، وهذا يستدعي تمحيصها وتحليلها من حيث الموضوع والمنهج. ثانياً: تعدد مشارب الباحثين واختلافها "لسانيات، التحليل النفسي، الفلسفة"؛ فالاهتمام برؤى متعددة يفتح آفاقاً كثيرة للباحث والقارئ. ثالثاً: هذه الدراسات لم يتم تناولها وفق منظور "تحليل الخطاب" كما هو في البحث الغربي. رابعاً: عنصران مهمان يتعلقان بتحليل الخطاب؛ أولهما: اعتياده فكرة ضرورة "تجاوز الجملة إلى النص"؛ ما يستدعي التحليل اللساني للنص كما هو في تحليل دراز. وثانيهما: اعتياده على "تعدد المناهج"، وعلى "تطبيق منهج ما" على "مدونة ما" بوصفه واقعاً في ملتقى العلوم الإنسانية المحللة للنصوص والظواهر وفق المناهج النقدية وغير النقدية، وهو ما عبّرت عنه الكتب الأخرى. خامساً: وجود ملامح تراثية مرتبطة "بتحليل الخطاب".

جاء الكتاب في خمسة فصول، هي: الفصل الأول "المدونة وتحليل الخطاب" وفيه حديث عن المدونة وتحليل الخطاب، وتعريف القرآن الكريم وفق تعريف أصحاب المدونات، والخصائص المستخلصة من تعريفات القرآن. وجاء الفصل الثاني عن "التحليل النفسي للخطاب القرآني عند مالك بن نبي". والفصل الثالث "التحليل الموضوعاتي للخطاب القرآني عند سيد قطب". أما الفصل الرابع فتحدث عن "التحليل اللساني النصي للقرآن عند محمد عبد الله دراز". وجاء الفصل الخامس بعنوان "تحليل الخطاب القرآني، والمنهج التكاملية عند أركون".

3. الغزالي وفلسفته الكلامية، فرانك غريفيل، ترجمة: مريم شحاتة، بيروت: دار الروافد الثقافية، ط1، 2021م، 640 صفحة.

يُعد الغزالي أحد أكثر علماء الكلام والفلسفة تأثيراً في تاريخ الإسلام، ويعده المؤلف مرجعية للتقاليد الفلسفية الغربية والإسلامية، لذا جعل الكتاب دراسة شاملة عن حياة الغزالي، وعن نظريته الكونية، وكيفية انتظام الكون في بنيته. ويقدم كذلك مراجعة نقدية جادة لوجهات النظر التقليدية المتعلقة بالغزالي، موضحاً أن أهم إنجازات الغزالي هو تأسيس علم كلام عقلائي جديد، عمد من خلاله إلى تطوير وجهات النظر الأرسطية لمفكرين مثل ابن سينا، كي تتواءم مع التيارات الفكرية الراسخة داخل الخطاب الكلامي الإسلامي. ويرهن المؤلف على أن الغزالي قد قصد وُضِعَ نظرية كونية جديدة تضمن أطرها متابعة السعي في طلب العلوم الطبيعية، وتضع الأساس الذي عليه ستزدهر العلوم الإسلامية والفلسفة في القرن الثاني عشر الميلادي والقرون اللاحقة.

جاء الكتاب في فصول تسعة؛ الفصل الأول "حياة بين الإرشاد العام والخاص". أما الفصل الثاني فعنوانه "الغزالي أبرز طلابه المؤثرين وأتباعه الأوائل". وتحدث الفصل الثالث عن "الغزالي ودور الفلسفة في الإسلام". أما الفصل الرابع فجاء بعنوان "التوفيق بين العقل والنقل" قانون التأويل". والفصل الخامس بعنوان "النظرية الكونية في العصور الإسلامية المبكرة: المقدمات الداعية إلى تمهات الفلاسفة للغزالي". والفصل السادس عن "المسألة السابعة عشرة من تمهات الفلاسفة". وتحدث الفصل السابع عن "العلم بالاقتران السببي ضروري". ثم الفصل الثامن عن "الأسباب والمسببات في إحياء علوم الدين". وأخيراً تحدث الفصل التاسع عن "النظرية الكونية في أعمال ما بعد الإحياء".

4. النهضة في القرآن الكريم بناؤها ومقوماتها من خلال سورة الكهف، علي محمد أسمر، عمّان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، ط1، 2018م، 346 صفحة.

حاول الكتاب توضيح مقومات وبيان صورة النهضة القرآنية المتكاملة والمتوازنة، وتناسق جزئياتها وتتابعها، وترابطها من خلال تدبر آيات الذكر الحكيم، وتحليلها، والوقوف على هداياتها

من خلال سورة الكهف، مع مقارنة روح القرآن الكريم ومقاصده في إقامة نهضة الأمة وتشكيلها. يتبنى المؤلف الرأي بأن المحرك الأساس لنهضة المجتمعات والأمم والحضارات هو وجود "المبدأ الفريد" الذي تركز عليه وتقوم بسببه. وبناء عليه، وبعد عرض خيارات النهضة المختلفة للأمة الإسلامية، يؤيد الكتاب الطرح التأصيلي للنهضة، لأسباب متعددة، هي: أولها إخفاق الطروحات البديلة، وثانيها اختلاف البيئات، وثالثها وجود تجربة وسوابق تاريخية لنهضة الأمة.

حاول المؤلف الإجابة عن السؤال العملي، كيف نجدد النهضة حالياً؟ وربط بين مفهوم النهضة والإطار الثقافي للأمة. كما وضح العلاقة بين سورة الكهف والنهضة. وعندما مرّ على القصص الأربعة الفريدة الواردة في سورة الكهف أبان الرابط الرئيس المشترك لهذه القصص في السورة، وهو نهضة الأمة، وكيفية تحقيق ذلك بنماذج واقعية. جاء الكتاب في فصول أربعة وخاتمة؛ ففي الفصل الأول حديث عن النهضة ومقوماتها في القرآن الكريم. أما الفصل الثاني فبحث في مجالات النهضة، وأنواعها، وأهدافها، وتحدياتها في السورة. وأما الفصل الثالث فتحدث عن أركان النهضة ووسائل تحقيقها التي قررتها السورة. والفصل الرابع قيم النهضة وآثارها في سورة الكهف.

5. العمارة والسياسة والتاريخ - المدينة الإسلامية في مغرب العصر الوسيط، مصطفى

عرباوي، إربد-الأردن: عالم الكتب الحديث، ط1، 2020م، 330 صفحة.

يتناول الكتاب موضوع نشأة المدينة الإسلامية، وتخطيطها في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط، ويتخذ مدينة فاس نموذجاً. وهي دراسة تسلط الضوء على جانب محوري في فهم التحولات العمرانية التي شهدتها المجال الحضري، وترصد بشكل مادي التطور الذهني، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي للمجتمع المغربي في العصر الوسيط، على اعتبار أن التخطيط الحضري يعكس هذه التحولات، ويجسدها في شكل الحاضرة، وخصائص معمارها وعمارتها. ويسعى بالأساس إلى استيعاب العناصر المتحركة في ظاهرة تخطيط المدن الوسيطة، ورصد ديناميتها المعمارية، وخصوصياتها التاريخية في التصميم، والهندسة المعمارية، والشكل المورفولوجي، واستخلاص الميكانزمات المنتجة لظاهرة التعمير الحضري. وقد اختار المؤلف مدينة فاس نموذجاً؛ لكونها

مرجعية سائدة في تخطيط مدن الغرب الاسلامي وعمارتها، ولمركزيتها ضمن الشبكة الحضرية الوسيطة، وإشعاعها الحضاري المتنوع المجالات. أما بابا الكتاب، فهما: الباب الأول محاولة في رصد تاريخ التمدُّن ومرجعياته التشريعية في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط. وجاء الباب الثاني عن تخطيط مدينة فاس وديناميتها المعمارية خلال العصر الوسيط.

6. العمران فلسفة الحياة في الحضارة الإسلامية، خالد عزب، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية،

ط1، 2022م، 280 صفحة.

حاول المؤلف في كتابه تقديم رؤية مختلفة عن ابن خلدون، ومفاهيم علم العمران في الحضارة الإسلامية؛ إذ عرفه بأنه علم الحياة الدنيا في الحضارة الإسلامية. وهو يرى أن غاية علم العمران: سعادة الإنسان على الأرض، وأدواته: العلم والعمل، وأطره: فقه العمران والسياسة الشرعية، ومجالاته: الزراعة، والصناعة، والتجارة عبر الفضاء العام، وذلك منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. ويحاول المؤلف البحث فيما أسماه "عبقرية" ابن خلدون من جديد، لكنه اختلف مع بعض ما جاء في كتابه الأبرز "المقدمة"؛ فابن خلدون توصل إلى نظريات حول قوانين العمران ونظرية العصبية، وبناء الدولة وأطوار عمارتها وسقوطها، وتجلَّى ذلك في المقدمة التي ضمت إلى جانب علم العمران: فلسفة التاريخ، وأركان علم الاجتماع، وبذور الاقتصاد السياسي، ولمحة عن الأديان. فابن خلدون في ذلك كله كان متجاوزاً عصره؛ إذ يُعدُّ مؤسس الدراسات البينية الإنسانية. كما تجلّت عبقرية ابن خلدون في إدراكه أن هناك شيئاً ما يجمع هذه العلوم، وتنتج لنا نتائج جديدة تقود إلى تقدم علمي.

ويبني المؤلف عبر فصول خمسة رؤيته لعلم العمران؛ إذ جاء الفصل الأول عن ماهية العمران، معرِّفاً العمران في الحضارة الإسلامية، ومتبعاً تطور دلالة اللفظ في المعاجم اللغوية، ومؤكداً أن العدل هو أساس العمران على الأرض. أما الفصل الثاني فيتحدث عن الفلسفة الناتجة عن ذلك، والتي ارتكزت على الإتقان والإبداع والجمال. لينتقل في الفصل الثالث إلى أدوات العمران في الحضارة الإسلامية التي ارتكزت على العلم والعمل. ثم الفصل الرابع، الذي بحث فيه أطر العمران؛ أي وسائل عمله في المجتمعات، أو ما يسميه القواعد التي تنظم مجالات العمران وفضاءه،

وهي: السياسة الشرعية، وفقه العمران. ليتقل في الفصل الخامس إلى تطبيقات العمران، بوصفه علماً في التجارة والصناعة والزراعة وغيرها. وخلال كتابه يرى المؤلف أن الإسلام كان محفزاً عبر قواعد العمران على الإنتاج العلمي والابتكار.

7. علاقة الفكر الإصلاحي بمقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة: محمد الطاهر ابن عاشور أنموذجاً، عثمان كضوار، عمّان: دار ركاز للنشر والتوزيع، ط1، 2021م، 395 صفحة.

الفكر المقاصدي في بُعديه العقدي والتشريعي: يعدّ من الركائز التي أسهمت ولا تزال في بناء فكر إصلاحي، وهو ما ميّز علماء الغرب الإسلامي المعاصر؛ إذ دفعهم إلى البحث عن آليات لتفعيل رؤيتهم الإصلاحية، فكان الفكر المقاصدي حاضراً بشكل لافت في كل توجهاتهم. وهذا الفكر يؤدي دوراً مهماً في رعاية المصالح، وتحقيق حاجات المجتمع الدينية فضلاً عن ضمان مجتمع متكافئ من الناحية الفكرية والاجتماعية والأخلاقية. فابن عاشور يؤكد على كون أزمة المسلمين تكمن في البُعد عن أصولهم وتفريطهم في أخلاقهم الدينية، ونسيانهم دينهم في تأسيس المدنية الصالحة. جاء الكتاب في باين وخمسة فصول؛ الباب الأول وُسم بـ "الفكر الإصلاحي المقاصدي عند الطاهر ابن عاشور بين التنظير والتنزيل" أما فصوله، فكانت حديثاً عن: الفكر الإصلاحي والفكر المقاصدي التأصيل والمفهوم. والفكر المقاصدي عند الطاهر ابن عاشور من التنظير إلى التدوين. تبعه الباب الثاني الذي وُسم بـ "المقاصد الإصلاحية عند الطاهر ابن عاشور دراسة تطبيقية" وبحثت فصوله في: المقاصد الإصلاحية العقديّة عند الطاهر ابن عاشور الإيمان بالله واليوم الآخر نموذجاً. والمقاصد الإصلاحية التشريعية عند الطاهر ابن عاشور العبادات والمعاملات. والمقاصد الأخلاقية عند الطاهر ابن عاشور.

8. طرق معرفة مقاصد الشريعة وضوابط إعمالها في النظر الاجتهادي، محمد المنتار، بيروت: الرابطة المحمدية للعلماء، ط1، 2020م، 412 صفحة.

سعى المؤلف إلى تصنيف المسالك التي أنتجها السابقون لمعرفة مقاصد الشريعة، ومحاولة ضبط العلاقة التكاملية لطرق معرفة مقاصد الشريعة فيما بينها، من أجل ترشيد وتبديل اختلاف

العقول، ودفع تعارض الأفهام باستعمال البعد الوظيفي لمقاصد الشريعة. تضمّن الكتاب ثلاثة أبواب واثني عشر فصلاً. الباب الأول: معرفة مقاصد الشريعة المفهوم والخصائص والوظيفة؛ وبحث الفصل الأول منه مقاصد الشريعة المفهوم والمعال، أما الثاني فالمعرفة المقاصدية خصائصها وشروط اعتبارها، ثم الثالث في المقاصد والوسائل وبناء التكليف، فالرابع طرق معرفة مقاصد الشريعة المفهوم والوظيفية. أما الباب الثاني فعنوانه: طرق معرفة مقاصد الشريعة وإعادة الاعتبار للبُعد المصدري للنصوص في النظر الاجتهادي؛ وجاء فصله الأول عن الأوامر والنواهي ودورها في معرفة المقصد الشرعي، ثم الثاني عن العِلل المنصوصة ودورها في معرفة المقصد الشرعي، وبحث الثالث في التمييز بين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية ودوره في معرفة المقصد الشرعي. وتحدث الفصل الرابع عن الاستقراء ودوره في معرفة المقصد الشرعي. أما الباب الثالث فعُنون بـ: طرق استنباط مقاصد الشريعة من النصوص وآليات إعمالها في مجال الاجتهاد؛ وفي فصله الأول حديث عن منهج الصحابة في استنباط المقصد الشرعي، والثاني حديث عن العِلل المستنبطة ودورها في معرفة المقصد الشرعي، أما الثالث فحديث عن سكوت الشارع ودوره في تعرّف المقصد الشرعي، والرابع عن السياق ودوره في معرفة المقصد الشرعي.

9. تعدد المرجعية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، نور الدين الخادمي، لندن: مؤسسة

الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 2020م، 452 صفحة.

يهدف الكتاب إلى تقديم رؤية فكرية، ودراسة علمية لتعدد المرجعيات الفلسفية والشرعية والسياسية. ثمّ مقارنة التآلف والتأليف بين المواقف والتوجّهات في قضايا عدة من منظور مقاصد الشريعة بمفهومها الواسع وموضوعها المركّب، ومسارات تنزيلها وتطويرها. ويكتسب الكتاب أهمية بالغة من حيث أهميته على مستوى مقاصد الشريعة، التي يتزايد تعميقها وتجديدها وتنزيلها بعد مرحلة الاهتمام النظري والتحقيقي لها. ومن ثمّ، يُعدّ هذا الكتاب بحثاً عميقاً لتنزيلها في مسار الحياة السياسية والاجتماعية، وفي إطار المرجعية القانونية الدستورية والدولية. ومن حيث أهميته على مستوى المنهج المقاصدي؛ إذ لم يتناول فيه الكاتب الأسلوب

التقليدي للعلم المقاصدي، من حيث عرض التعريفات والمصطلحات والأمثلة والتقسيمات المعهودة وغيرها، وإنّما اتجه فيه إلى تلبس البحث كله روح العلم المقاصدي وجوهره، وفي ثناياه ومضامينه وسياقاته ومخرجاته... . وتظهر أهميته على مستوى توصيل المقاصد بالعلوم والمجالات والنظم؛ ومنها: علوم القانون والدستور، ومجالات الحياة الوطنية والعلاقات الدولية، ونظم الدولة والمؤسسات الدستورية والسياسية والدولية... . وهذا، دون شك، يوسع مفهوم المقاصد، ويعطيها القدرة على تأطير تلك العلوم والمجالات والنظم، ويقوّي حضور الشريعة في واقع الناس.

يقع الكتاب في فصول ثلاثة؛ الفصل الأول وعنوانه: مفهوم المرجعية، ويبحث فيه موضوعات المرجعية الإسلامية، والمرجعية الدستورية الماهية والمقتضيات، وعن المرجعية الإسلامية والمرجعية الدستورية وثام بينهما أم صدام؟ ويختم بالحديث عن المرجعية الدولية. يتبعه الفصل الثاني وعنوانه: قضايا تعدد المرجعية من منظور المقاصد الشرعية، ويتناول فيه قضايا المساواة، والأسرة، والسياسة، والمواطنة، وتعدد المرجعيات في ضوء مقاصد الشريعة. أما الفصل الثالث والأخير، فعنون بـ: آفاق تعدد المرجعية في ضوء المقاصد الشرعية، وفيه حديث عن التوليف المرجعي في تحكيم الشريعة وعن تجديد الوعي بالشريعة والمعيشة، وعن تجديد الأداء السياسي بتوليف مرجعي وآفاق تفاعل الدين والسياسة في الشأن العام، بتعدد المرجعيات وتقصيد المجالات.

10. جدلية الحديث النبوي وعلم الكلام دراسة في مستويات الاتصال والانفصال، هدى فريد،

القاهرة: مركز إحياء للبحوث والدراسات، ط1، 2021م، 912 صفحة.

يحاول الكتاب الإجابة عن عدد من التساؤلات التي تمثل محاور رئيسة في علاقة علم الكلام بالحديث النبوي؛ إذ كان للفِرَق نظرات مختلفة في مجملها للحديث النبوي، بحسب وجهة كل فرقة ومبادئها العقلية والمنهجية العامة التي قامت عليها، ومن أهم هذه التساؤلات: رتبة الحديث النبوي في الاستدلال به على مسائل الاعتقاد عند المتكلمين، وهل كان للحديث مكانة متقدمة بوصفه دليلاً شرعياً برهانياً صالحاً للاستدلال به على رأي كل فرقة من الفرق الكلامية؟ وهل يشغل الحديث النبوي مكانته اللائقة به بين أدلة المتكلمين آخذاً موقع الصدارة

بينها، أم تأخرت رتبته نظراً لعوامل معينة يسعى البحث للوصول إليها محلاً لها، وباحثاً عن جذورها وروافدها؟ وهل كان استشهاد المتكلمين بالحديث النبوي للتأكيد على صحة مذهبهم أو ردّ مذهب الخصوم معتمداً على أسس منهجية صحيحة للاستشهاد به من حيث الثبوت منه صحة أو ضعفاً؟ وهل التزم المتكلمون منهجاً واحداً في استشهادهم بالحديث النبوي الذي طبّقوه على مختلف قضايا علم الكلام، أم تخلّوا عن هذا المنهج لأسباب مذهبية؟

جاء الكتاب في بابين وخمسة فصول؛ إذ بدأ بتمهيد عرّف من خلاله بأهم المصطلحات الواردة في البحث وبعض القضايا المتعلقة به، ثم جاء الباب الأول وعنوانه: مواقف المتكلمين من الاستدلال بالسنة؛ والفصل الأول منه بحث في بيان حجية السنة عند المتكلمين، أما الفصل الثاني فقد بحث اختلاف منهج المتكلمين في الاستدلال بالسنة ما بين إثبات ظاهر النص وتأويله. ثم الباب الثاني وعنوانه: أثر الأدلة الحديثية في الاختلاف حول مسائل الاعتقاد؛ جاء الفصل الأول منه بعنوان أثر الأدلة الحديثية في الاختلاف حول مسائل الصفات، والفصل الثاني أثر الأدلة الحديثية في الاختلاف حول مسائل الأسماء والأحكام، والفصل الثالث أثر الأدلة الحديثية في الاختلاف حول مسائل السمعيات.

11. مقاصد الشريعة من التدوين إلى التقعيد، أبو القاسم بن أحمد إبراهيم مسلمي، الدمام: دار

ابن الجوزي، ط1، 2022م، 440 صفحة.

يتكون الكتاب من بابين وأربعة فصول؛ الباب الأول وُسم بـ: المراحل التي مرّ بها تشكّل علم المقاصد، وفيه فصلان؛ الأول وعنوانه: مرحلة التدوين، وبحث فيه عن نشأة علم المقاصد والتعريف بعلم المقاصد الشرعية في مرحلة عصر النبوة إلى ما بعد عصر أتباع التابعين، والأسباب التي أدّت إلى تأخر تدوين علم المقاصد، وخصائص النتاج المقاصدي، والتعريف بالأعلام الذين تطرقوا إلى علم المقاصد الشرعية في مؤلفاتهم كالشاشي، والجويني، والغزالي، والرازي، والآمدي، والعز، والقرافي، والطوفي، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي. وجاء الفصل الثاني بعنوان: مرحلة التقعيد، وتحدّث فيه عن التعريف بعلم المقاصد في علم التقعيد،

والأسباب الداعية إلى تععيد علم مقاصد الشريعة، وخصائص النتائج المقاصدي في هذه المرحلة، والتعريف بالأعلام ومؤلفاتهم في هذه المرحلة كابن ماء العينين، ودرّاز، وابن عاشور، والفاسي. ثم تبعه الباب الثاني الذي وُسم بـ: دراسة تحليلية لموضوعات مقاصد الشريعة في هذه المراحل، وهو في فصلين؛ الأول: دراسة تحليلية لموضوعات مقاصد الشريعة في مرحلة التدوين، ووضّح فيه مقاصد الشريعة عند كل من الحكيم الترمذي، والشاشي، والجويني، والغزالي، وابن عبد السلام، والطوفي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، والشاطبي. وأما الفصل الثاني فكان دراسة تحليلية لأبرز جهود المعاصرين في تععيد علم المقاصد، وفيه دراسة تحليلية لجهود كل من ابن عاشور، والفاسي، وابن بيّه.

12. الدليل النقلي في الفكر الكلامي، أحمد عبد الرحيم، الرياض: مركز تكوين للدراسات

والأبحاث، 2019م، 504 صفحة.

تسعى هذه الدراسة إلى إعطاء صورة واضحة ومؤصلة لحقيقة الموقف الكلامي من الاحتجاج بالدليل النقلي، وكيفية الاستشهاد به، ومسالك المتكلمين في التعامل معه نظيراً وتطبيقاً.

والسؤال الرئيس الذي أقيمت عليه الدراسة بأكملها هو: هل كان الدليل النقلي (الكتاب، والسنة، والإجماع، وأقوال الصحابة) حُجّة مقبولة، ومصدراً معتمداً في مجال الاستشهاد على إثبات المسائل العقديّة عند المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة على المستويين: النظري المجرد والتطبيقي الفعلي، أم أن الاحتجاج به بقي في مواضع كثيرة مقتصرأ على الإقرار الفطري، والتوظيف الانتقائي، وإثبات ما توصل إليه العقل ابتداءً، ثم محاولة إسباغ المشروعية عليه، وإقامة الحُجّة على المخالفين؟

وللإجابة عن هذا السؤال خاضت الدراسة - بمنهج تحليلي نقدي - في قضايا عدة مثل: تحديد

المراد بالدليل النقلي، وهل هو حجة عند المتكلمين في جميع المسائل العقديّة، أو في مسائل دون أخرى؟ وما الأسس التي حكمت الاستشهاد به وشروط ذلك؟ وما حدود علاقته بالعقل وفاقاً أو خلافاً؟ وما المسلك؟

13. رؤى قرآنية في التجديد والسياسة والعمران، مجموعة مؤلفين، عمّان: دار ركاز للنشر والتوزيع، 2021م، 108 صفحة.

انتظم هذا الكتاب الجماعي في ثلاثة فصول؛ إذ جاء الفصل الأول بعنوان: التجديد في علوم القرآن، وسؤال المنهج. وتضمّن هذا الفصل تمهيداً مفهوماً؛ لبيان مفاهيم مصطلحات البحث الرئيسة. وعالج المبحث الأول بواضحة التجديد في علوم القرآن. بينما تناول المبحث الثاني مظاهر التجديد والإبداع في منهج الدراسة المصطلحية، وتطرق المبحث الثالث إلى بيان كيفية إسهام الدراسة المصطلحية في تجديد علوم القرآن.

وجاء الفصل الثاني: معالم الفعل السياسي في القرآن الكريم: (دراسة في المفاهيم القرآنية السياسية). وقد تكوّن هذا الفصل من ثلاثة مباحث؛ إذ عالج المبحث الأول مفهوم الإنسان بوصفه الخليفة في الأرض كما ورد في القرآن الكريم. وتناول المبحث الثاني علاقة الإنسان بالفعل السياسي في القرآن الكريم، ليختتم في المبحث الثالث بإعادة التفكير في الحكم وطبيعته وأنهاطه.

وجاء الفصل الثالث المعنون بـ: دلالات قصد الوحي في العمران في مقدمة ومبحثين؛ ففي المقدمة استهلّ هذا الفصل حديثه عن ضرورة اعتماد قصد القرآن بوصفه منهجاً وحيداً لدراسة الوحي بدلاً من استلهاج المناهج الأجنبية. وتطرق في المبحثين بشكل عام إلى قضية اعتماد قصد القرآن الكريم في العلم والرحمة والعدل، بوصفها مفاهيم ثابتة في بنية المعنى والدلالة القصدية القرآنية، ومتحركة في معالجة إشكالات الفكر ومشكلات الواقع. ودراسة القرآن قصدياً يكون وفق هذه الثلاثية التي تمتد إلى قصديات إحالات القرآن الكريم التي حصرها في ثلاث: إحالات قبلية تؤشر على الله ﷻ وصفاته وأسمائه، ومنها الرحمة والعدل والعلم. وإحالة مساوقة تبرز وجود القرآن الكريم بوصفه كتاب علم ورحمة وعدل في ذاته. وإحالة بعدية تكشف بث القرآن قصدياً لهذه المعاني في الحياة عبر وسيطها الأداتي الذي هو المسلم، ليستهل بناء الحضارة بالإيمان.

14. رؤية العالم حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم، فتحي حسن ملكاوي، فرجينيا-

واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2021م، 448صفحة.

رؤية العالم مصطلح حديث لمفهوم قديم، نشأت الحاجة إلى الكتابة فيه؛ بسبب انتشار استعمال المصطلح والمفهوم في معظم المجالات المعرفية كما هو الحال في علم النفس، والاجتماع، والدراسات اللغوية. وبسبب اتصاله بقضايا التصور الكلي للخالق والكون والحياة والإنسان، وهذا سبب أهمية دراسة هذا المفهوم في سياق السعي للنهوض الحضاري الإسلامي، ولذا جاء الكتاب لتحقيق مجموعة أهداف يرى المؤلف ضرورتها: أولها: تأصيل مفهوم رؤية العالم بالاعتماد على المرجعية الإسلامية. ثانيها: تقديم رؤية لحضور مفهوم رؤية العالم واستعمالاته في المجالات المعرفية، والعلمية المختلفة في مختلف المجتمعات. ثالثها: تحليل المنطلقات الفكرية لما يظهر من أوجه الخلاف القائم بين الجماعات والمجتمعات والمدارس الفكرية. رابعها: فهم الأبنية الفكرية الكامنة في الحقول والتخصصات المعرفية المختلفة. خامسها: ملاحظة البعد الفكري في أوجه التنافس والصراع، والتدافع بين القوى الفاعلة في العالم اليوم. سادسها: تأكيد أهمية "رؤية العالم" بالنظر إلى الأساليب والطرق الممكنة لهذا التعليم.

جاء الكتاب في سبعة فصول؛ الفصل الأول عنوانه الباحث بـ رؤية العالم: اللفظ والمفهوم والمصطلح، تلاه الفصل الثاني، وفيه بحث عن رؤية العالم في الكتابات المعاصرة، أما الفصل الثالث فجاء بعنوان: الإسلاميون ورؤية العالم المعاصر، والفصل الرابع عنوانه: العلوم الاجتماعية في رؤى العالم المتقابلة، وقدّم الفصل الخامس رؤية العالم عند عبد الرحمن بن خلدون، تبعه الفصل السادس، وفيه: رؤية العولمة للعالم ومنهجية التعامل معها، ثم الفصل السابع عن تعليم رؤية العالم.

15. *Revelation in the Qur'an: A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-h-y*, by Simon P. Loynes, Leiden: Brill Academic Pub, February 2021, 181 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: الوحي في القرآن دراسة دلالية للجذرين "نزل" و"وحي"، تأليف:

سايمون بي لوينز. حاصل على الدكتوراه عام 2019م من جامعة إدنبرة، باحث مستقل مقيم في الجامعة نفسها.

في كتابه هذا يقدم المؤلف دراسة دلالية للجذرين العربيين "نزل" و"وحي" من أجل توضيح طرق الوحي في القرآن، وذلك من خلال تحليل شامل لوقوعهما في القرآن، وبالإشارة إلى الشعر الجاهلي. يرى لوينز بأن الجذرين يمثلان حدثين متميزين؛ إذ يهتم الأول بالحدث المكاني والآخر بالتواصل، وهذا أمر ذو مغزى لفهم مفهوم القرآن الفريد عن الوحي، وكيف أن هذا يتوافق مع التقاليد الدينية السابقة أو يتعارض معها.

يتألف الكتاب من ستة فصول؛ في الفصل الأول يبحث عن النزول الإلهي (التنزل) أولاً: الفاعلون والمكانية والتفاعل. أما الفصل الثاني فيتحدث عن الإنزال الإلهي (التنزل) ثانياً: رسالة الوحي، ثم الفصل الثالث الذي عنوانه باتصال الله المخصوص. وفي الفصل الرابع يتناول التوزيع الزمني، والسياقات الأدبية للجذرين "نزل" و"وحي". وأما الفصل الخامس فيبحث في الوظائف البلاغية الرئيسة للتنزل الإلهي والاتصال الإلهي. ويختتم بالفصل السادس: المفهوم القرآني للوحي دلالات اللغة القرآنية.

16. *Structural Dividers in the Qur'an (Routledge Studies in the Qur'an)*, edit by Marianna Klar, London: Routledge, December 2020, 418 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الفواصل الهيكلية في القرآن (دراسات وتوليدج في القرآن)"، تحرير: ماريانا كلار. وهي باحثة ما بعد الدكتوراه في جامعة أكسفورد، وباحث مشارك في كلية بيمبروك-أكسفورد، وباحث مشارك في مركز الدراسات الإسلامية "SOAS" في جامعة لندن. تركز منشوراتها على بنية القرآن ورواياته وسياقه الأدبي، كما عملت بشكل مكثف على حكايات الأنبياء ضمن تقاليد التأريخ الإسلامي في العصور الوسطى، وفي التفسير القرآني.

الكتاب في أجزاء ثلاثة وفصول عشرة؛ الجزء الأول عنوانه الفواصل الهيكلية في القرآن؛ ملاحظات أولية، واقتراحات للقراءة التكميلية، بعد ذلك جاء الفصل الأول الذي يبحث في الهياكل المتنافسة سور آل عمران، والعلق، ومريم. أما الفصل الثاني فيبحث في شاعرية سورة آل عمران في البنية السردية. أما الفصل الثالث عنوانه ب: ما وراء تكوين القصة مقارنة بين السمات الرسمية في سورة العلق. وبحث الفصل الرابع في قصص الولادة المعجزة في التفسير القرآني. تبعه الجزء الثاني

وعنوانه العلامات والوصلات الهيكلية صغيرة الحجم، وفيه الفصل الخامس عن اليمين في القرآن: علامة هيكلية تحت تأثير تغيير المعرفة. أما الفصل السادس فحديثه عن فهرس أولي لتقنيات الساجية القرآنية، الزخرفة والتوازي، والقافية. تبعه الفصل السابع الذي تكلم عن علامات الخطاب وبنية العلاقات التناسبية في السور القرآنية المتوسطة الطول: حالة سورة طه. وأخيراً الجزء الثالث مسألة السور المركبة، وفيه الفصل الثامن الذي بحث في اليمين التمهيدية، ومسألة السورة المركبة. أما الفصل التاسع فقد وُسم بـ الترابط النبوي في القرآن: كيف ترى الروابط. وأخيراً الفصل العاشر نحو تاريخ تنقيح القرآن في المدينة: دراسة حالة لسورة النساء وسورة المائدة.

17. *Text Linguistics of Qur'anic Discourse (Culture and Civilization in the Middle East)*, by Hussein Abdul-Raof, London: Routledge, December 2020, 382 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "اللغويات النصية للخطاب القرآني (الثقافة والحضارة في الشرق الأوسط)"، تأليف: حسين عبد الرؤوف. (الأستاذ في جامعة ليدز سابقاً) أستاذ اللسانيات ودراسات الترجمة، قسم اللغات والترجمة، جامعة طيبة في المملكة العربية السعودية.

لسانيات النص في الخطاب القرآني: بحث معمق في نسيج الخطاب القرآني، يكشف عن نسيج النص القرآني الكلي من حيث أنظمة تماسكه وترابطه المنطقي، ومفاهيم التناس، والارتباط الدلالي، والتسلسل المواضيعي، والسمات النصية الكلية للحذف، والتكرار، وهيكل المناقشة، والعوامل السياقية والنصية والنحوية والدلالية المشاركة في النص القرآني الكلي.

يعدّ الكتاب مصدراً ذا قيمة ومنهجية متسقة للتعلّم والتدريس في الجامعات في جميع أنحاء العالم؛ إذ يقدم نظاماً جديداً مثيراً للاهتمام. وتوفر لغويات النص للخطاب القرآني نظرة ثاقبة للانضباط الذي تم إنشاؤه حديثاً في علم اللغة النصي، وتستكشف الطبقات المختلفة للنص القرآني الكلي بوصفها شرطاً أكاديمياً. الكتاب مؤلف من ثمانية فصول؛ في الفصل الأول حديث عن لسانيات النص، فالفصل الثاني الذي عنون به: "النص القرآني الكلي"، ثم الفصل الثالث الذي يبحث في "هيكل الجدال في الخطاب القرآني"، والفصل الرابع عن "الحذف في الخطاب القرآني"، أما

الفصل الخامس فحديث عن "الترباط في الخطاب القرآني"، والفصل السادس عُنون ب"التماسك في الخطاب القرآني"، ثم الفصل السابع عن "مفهوم الإعجاز اللغوي للخطاب القرآني"، وأخيراً الفصل الثامن الذي حمل عنوان: "ملاحظات عامة على لسانيات النص القرآني".

18. *Islamic Theology in the Turkish Republic (Edinburgh Studies on Modern Turkey) 1st Edition*, by Philip Dorroll, Edinburgh: Edinburgh University Press, April 2021, 248 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: علم الكلام الإسلامي في الجمهورية التركية (دراسات إدنبرة حول تركيا الحديثة)، تأليف: فيليب دورول. أستاذ مساعد في اللاهوت بكلية وفورد بولاية ساوث كارولينا.

ظهر علم الكلام الإسلامي الحديث في تركيا أواخر العهد العثماني وأوائل الجمهورية، فخلال هذه الفترة من التاريخ التركي، كان للمادية العلمانية تأثير كبير على النخب الفكرية والسياسية، فوجود الله وقيمة الدين نفسه كانت موضع تساؤل وتحدٍ عند نخبة المجتمع التركي؛ لذلك سعت الأشكال الحديثة الأولى من علم الكلام الإسلامي في التاريخ التركي إلى تجديد المناهج الدينية لعلم الكلام وتنشيطها بشكل إبداعي، وأكثر من جسّد هذا التيار هو الفيلسوف إسماعيل حقي إزميري. ووفقاً له يمكن استخدام الدرس الفلسفي الحديث لتنشيط مناهج علم الكلام التراثية من أجل الحفاظ على حيوية التراث الإسلامي في العالم الحديث، كما جادل بأن مفتاح هذا البحث الفلسفي يجب أن يكون قائماً على التوحيد.

ويجمل المؤلف على نطاق واسع عدداً من علماء الدين المسلمين الأتراك المتأخرين والعثمانيين، مثل: إسماعيل حقي إزميري، وبكير توبالوغلو، وحسين أتاي، وغيرهم. ويستكشف كيف تصارع (اللاهوتيون) الأتراك الحديثون مع قضايا مثل القومية والديمقراطية؛ ومفاهيم عن الله والإنسانية، وتعريف الدين نفسه والحجج اللاهوتية للعلمانية، وعلم اللاهوت لحقوق الإنسان والجنس، وذلك كله استناداً إلى مجموعة من المصادر اللاهوتية باللغة التركية. والمؤلف في هذا كله يرى بأن (اللاهوت) الإسلامي التركي هو في الواقع تقليد متميز للفكر الديني الإسلامي، تشكّل من خلال

الظروف الاجتماعية الفريدة للجمهورية التركية. وبتتبع ظهور هذا التقليد وتطوره بمرور الوقت، يفحص المؤلف الموضوعات الرئيسية لعلم (اللاهوت) في الجمهورية التركية، ويقدم كذلك خارطة تاريخية ومفاهيمية مهمة للأراضي الشاسعة لعلم (اللاهوت) التركي الحديث.

19. *Shaping a Qur'anic Worldview: Scriptural Hermeneutics and the Rhetoric of Moral Reform in the Caliphate of al-Ma'un (Routledge Studies in the Qur'an)*, by Vanessa De Gifis, London: Routledge, December 2019, 142 pages

عنوان الكتاب بالعربية: تشكيل نظرة قرآنية للعالم: التأويلات الكتابية وخطاب الإصلاح الأخلاقي في خلافة المأمون (دراسات روتلديج في القرآن)، تأليف: فانيسا دي جيفيس. حاصلة على درجة الدكتوراه في لغات وحضارات الشرق الأدنى من جامعة شيكاغو (2008م)، أستاذ مساعد للدراسات الإسلامية في جامعة واين ستيت.

يركز الكتاب على التفسير القرآني، وتأثير القرآن على التقاليد الفكرية الإسلامية، والثقافة الأدبية العربية الإسلامية في أوائل العصر العباسي. ويستكشف ذاتية معنى القرآن في العالم، ويحلل الإشارة القرآنية في الخطاب السياسي الإسلامي، مستلهماً ذلك من نظرية البلاغة العربية الإسلامية التقليدية. وتفحص المؤلف الوثائق العربية المنسوبة إلى الخليفة العباسي المأمون، الذي تزامن حكمه مع نضج الفكر السياسي الإسلامي التقليدي والثقافة الأدبية.

توضح الباحثة كيف يتم إعادة تفسير الآيات القرآنية من خلال عدسة التجربة الذاتية. في الوقت نفسه، تُفهم التجارب الاجتماعية والتاريخية من منظور التصنيف الأخلاقي للقرآن، الذي يتكون من أقطاب متداخلة تحدد الشخصيات الأخلاقية الجيدة والسيئة في توجهات متبادلة، من خلال النشر الاستراتيجي للمراجع الكتابية ضمن المخطط المنطقي للحجة الخطابية، وترى الباحثة أن الخليفة يبني تشابهات أخلاقية بين الشخصيات النموذجية في القرآن والناس في محيطه الاجتماعي، ويضع نفسه بوصفه مصلحاً أخلاقياً ومرشداً، من أجل إقناع جمهوره بضرورة الخلافة، والواجب الديني الأخلاقي لطاعة سلطته. وتدلل دراسة الحالة المأمونية على طبيعة المراجع القرآنية عبر الفترات التاريخية ووظيفتها، ومن ثمّ تساهم في نقاشات أوسع حول تأثير القرآن في تشكيل

الحضارة الإسلامية. ويعدّ الكتاب مصدراً لا يقدر بثمن لأولئك الذين لديهم اهتمام بالتاريخ الإسلامي المبكر والإسلام، وخطاب السياسة الإسلامية الإقليمية والعالمية في الشرق الأوسط المعاصر.

20. *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy (Oxford Handbooks)*, Editing by Khaled El-Rouayheb & Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, June 2019, 720 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: دليل أكسفورد للفلسفة الإسلامية، تحرير: خالد الروييب وسابين شميدتك. والروييب هو أستاذ اللغة العربية والتاريخ الفكري الإسلامي بجامعة هارفارد، تخصص في التاريخ الفكري الإسلامي من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر، أما شميدتك فهي أستاذة تاريخ الفكر الإسلامي في معهد الدراسات المتقدمة برينستون نيوجيرسي، لها منشورات كثيرة عن التاريخ الفكري الإسلامي واليهودي.

دخلت دراسة الفلسفة الإسلامية مرحلة جديدة ومثيرة في السنوات القليلة الماضية، فمعظم المنح الدراسية الغربية في القرن العشرين ركزت حول الفلسفة العربية أو الإسلامية في الفترة من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر، وهذا يعدّ مقياساً للتحوّل الجاري حالياً في هذا المجال؛ لذا سعى دليل أكسفورد في فصوله الثلاثين إلى إعطاء وزن متساوٍ تقريباً لكل قرن، من التاسع إلى العشرين. ويعطي دليل أكسفورد للفلسفة الإسلامية للطالب المتقدم، والباحث النشط في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، والتاريخ الفكري، إحساساً قوياً بما يبدو عليه العمل في الفلسفة الإسلامية، ونظرة عميقة للقضايا والمفاهيم والحجج الموجودة فيها. كما يقدم الدليل صورة حديثة للدراسات المعاصرة في الفلسفة الإسلامية. وقد تضمنت مفردات الدليل عدداً كبيراً من أعلام الفلسفة وأبرز مؤلّفاتهم، أشهرهم به ذاك العالم.

هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاوور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- * الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال ترسيخ التكامل المعرفي، وإعطاء الاجتهاد دوره الفاعل في الحياة.
- * الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- * بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمية للمعارف الإسلامية واستثمارها في ضوء مراجعة واستثمار أعمّ للمعارف الإنسانية في طفرتها وتطورها الحاليين.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الأهداف من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

- * قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- * قضايا التعليم والبحث العلمي في المجتمعات المسلمة: وما يتعلق بها من تطوير الأدوات والآليات التربوية.
- * منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث الإسلامي والإنساني.

قواعد النشر وتعليقات إعداد البحوث

• يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف وخمسة عشر ألف كلمة مع الهوامش، وألا 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 مركزية لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن ينتج 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 فتتظم مادته في عدد من الأقسام 3-5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام 1 و2 و3

• يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصولات (مستلآت) 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 "الفكر الإسلامي المعاصر" على الوجه الآتي:

– 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 رأسيان ثم رقم الآية؛ مثال: [البقرة: 87]

– توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات البيبلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

– عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البيبلوغرافية 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.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة علمية وفكرية غير ربحية تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف.

ومنذ إنشائه سنة 1981 يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم، ويشرف على عدد من المجاميع والمشاريع البحثية على مستويي الدراسات الأساسية والميدانية.

وبمقتضى رسالته وأهدافه يقوم المعهد بدعم جهود عددٍ من الباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وبوضع جملة من الخطط البحثية وتنفيذها، وتنظيم لقاءات فكرية وثقافية دورية، ونشر المساهمات العلمية المتميزة وترجمتها، والمشاركة في التدريس والتدريب من خلال معهد فيرفاكس. ويوظف المعهد في هذا الإطار أعداداً كبيرة من الباحثين والعلماء من مختلف أنحاء العالم.

يقع المقر الرئيسي للمعهد في هيرندن، فرجينيا، شمال غرب واشنطن العاصمة. وللمعهد اتفاقيات تعاون وشراكة مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية، ويتولى إدارة المعهد مجلس أمناء، يجتمع بشكل منتظم، ويُنخب من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية.

ويهدف المعهد إلى:

- تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية.
- تجديد مناهج النظر والبحث، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي.
- تطوير مستوى الوعي، والارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي.

AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR (CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

WWW.IIIT.ORG
WWW.CITJ.ORG



P-ISSN 2707-515X
E-ISSN 2707-5168

VOL.28

NO.103

SPRING 1443AH/ 2022AC