مجلة التأصيل جامعة دنقلا

العدد الثامن يوليو 2024م

هيئة التحرير

المشرف العام

د. الوليد مصطفى إبراهيم موسى

رئيس التحرير

د. الأمين عثمان شعيب

نائب رئيس التحرير

د. صالحة سيد أحمد عبد الله

المحـــررون:

د. عبد الله الطيب علي أحمد

د. إشرف إبراهيم عبد الله إبراهيم

د. محمد علي محمود الزين

د. أبو القاسم جمعة أحمد محمد

أ. أبو القاسم علي محمد عقيد

هيئة المستشارين

أ.د. عبد الحكيم حسن إبراهيم
أ.د. معاوية بابكر حسن المهدي
أ.د. كباشي حسين قسيمة إسماعيل
أ.د. الزهور حسن الماهل
أ.د. مهيد محمد المتوكل
أ.د. الطيب محمد المصطفى حياتي
أ.د. علي أحمد بابكر
أ.د. كمال الحاج الحسين عبد الرحمن
أ.د. كمال عبد الله المهلاوي
أ.د. قيس عبد الله إبراهيم الحاج
د. أبو القاسم خليفة التهامي
د. أحمد محمد زين
د. رحاب عبد الرحمن الشريف
د. قاسم عمر أبو الخير
د. محمود محمد أحمد علي عثمان

قواعد النشر:

* تُعنى المجلة بنشر البحوث العلمية المقدَّمة إليها وفق رؤية تأصيلية.
* تقبل البحوث من كافة الباحثين داخل وخارج السودان.
* ألاَّ يكون البحث قد نشر أو قيد الدراسة للنشر في أية دورية أو مجلة علمية أخرى.
* ألاَّ تكون الورقة جزءً من رسالة جامعية أو كتاب منشور.
* يرسل البحث إلكترونياً على بريد المجلة بنوع خط Simplified Arabic بـنط 14 بمسافة واحدة.
* يُقدم البحث مطبوعاً على ورق A4. على ملف وورد (2007).
* ألاَّ تزيد عدد الصفحات عن (20 صفحة) (7000 كلمة) باللغة العربية ويرفق مستخلص للبحث لا يزيد عن (200 كلمة) باللغة العربية فقط، حيث يشتمل المستخلص على أهداف البحث وأهميته، ومشكلة البحث، والمنهج المتبع في البحث، والنتائج المتحصل عليها .
* مراعاة الجودة في الفكرة والأسلوب والمنهج والتوثيق العلمي والخلو من الأخطاء اللغوية والنحوية.
* تُوضع إحالات المراجع داخل النص على نمط جمعية علم النفس الأمريكية (APA) (ابن كثير، 2004م، 152) ومن ثم تأتي تفاصيل المراجع كالآتي:

– اسم العائلة، الاسم الأول، سنة النشر، عنوان الكتاب، دار النشر، مكان النشر.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، 2004م، تفسير القرآن العظيم، مكتبة الصفاء، القاهرة.

– في حالة التوثيق من المجلات: اسم المؤلف، سنة النشر، ويُوضع عنوان المقال بين علامتي تنصيص، ثم اسم الدورية، المجلد أو العدد، بلد النشر، ثم ترتيب صفحات المقال داخل العدد.

حسن، صالح رمضان، 2002م، "الصحابي المجاهد، النعمان بن مقرن المزني"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد الرابع والعشرون، دبي، ص ص230– 248.

– بالنسبة للرسائل الجامعية: اسم الباحث، سنة النشر، عنوان الرسالة، نوع الرسالة (ماجستير – دكتوراه)، الجامعة المانحة للدرجة.

عبد الرازق، فائز أحمد ، 2008م ، فاعلية استخدام مسرح العرائس في تنمية بعض الجوانب الاجتماعية والأخلاقية، رسالة ماجستير منشورة، جامعة بور سعيد.

* تُعرض البحوث المقدَّمة للنشر في المجلة حال قبولها مبدئياً على محكمين من ذوي الاختصاص يتم اختيارهم بسريَّة تامة.
* للمجلة الحق في إجراء أي تعديلات شكلية تتناسب ورسالة المجلة.
* تعتذر المجلة عن النظر في البحوث المخالفة لقواعد النشر.
* تنقل حقوق طبع البحث ونشره إلى مجلة التأصيل جامعة دنقلا بعد إخطار صاحب البحث بقبول بحثه للنشر.
* الأفكار الواردة في المجلة تعبِّر عن رأي الباحثين وليس عن رأي المجلة.
* البحوث التي لا تنشر لا ترد لأصحابها.
* ترسل البحوث إلى رئيس تحرير المجلة على العنوان التالي: مجلة التأصيل جامعة دنقلا جمهورية السودان على البريد الإلكتروني الآتي : jruofd2018@gmail.com

أو الاتصال على التلفونات التالية: 00249123323264 – 00249911080001

محتويات العدد

الموضوع	الكاتب	صفحة
هيئة التحرير		ب
مستشارية التحرير		ج
قواعد النشر		د
محتويات العدد		و
كلمة العدد		ز
سُلطةُ القاضِي في إبلاغِ التَّعزيرِ مَبْلَغَ الحدِّ	د. محمود بن أحمد صالح	1
قوة الحجة وأثرها في الفتوى بخلاف ظاهر الرواية عند الحنفية	د. إبراهيم بن عبدالرحمن الجندان	16
مصير البناء الاجتماعي في ظل تطور التقنيات التكنولوجية ووسائل التواصل الحديثة من خلال المنظورالإسلامي	سامية تومي	31
مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عُمان بمهارات استشراف المستقبل	فوزية بنت عيسى البلوشية د. نور بنت أحمد النجار	44
أسلوب التغلب عند الخطيب الشربيني من خلال كتابه السراج المنير– دراسة تطبيقية	د. محمد صالح علي الغربي	63
مناقشة دعوى الأشاعرة أنهم أهل السنة والجماعة وبيان الحق في ذلك	د. خالد بن ناصر بن ربيعان	80
الدلالة العلمية للإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية	د. محمود محمد أحمد علي و د. هاجر علي عبد الله محمد	114
شهادة الاسترعاء أو الاستحفاظ (إيداع الشهادة) وأثرها في الإثبات دراسة فقهية قانونية مقارنة	د. محمد حسن محمد حسن	142
أحكام الرضاعة في الفقه الإسلامي (دراسة فقهية تحليلية)	د. محمد إدريس حامد سعيد	151
الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين أسبابه ومظاهره ونتائجه	د. معتز مصطفى محمد آدم	166
النبوة بين الهندوسية والبوذية عرض ونقد	د. كمال عبد العال تمام عبدالعال	183
الفروق الفقهية عند الحنفية بين المسح على الخفين والمسح على الجبائر- دراسة تطبيقية	م. د. زائدة بابا أحمد الجباري	204
مسالك المفسرين في دفع المُشْكِل من آيات القرآن الكريم	أ.د. طارق عثمان الرفاعي	220
قياس وتحسين الكفاءة لشركات صناعة الأسمنت بالمملكة العربية السعودية باستخدام أسلوب تحليل مغلف البيانات	د. شرف عثمان حسن أحمد	240

كلمة العـــدد

قراء مجلة التأصيل الكرام... يصدر هذا العدد الثامن من سلسة إصدارات هذه المجلة مؤكداً صدق عزم القائمين على أمر البحث العلمي بجامعة دنقلا وبهيئة تحرير هذه المجلة، فظروف الحرب الدائرة في بلادنا قد أقعدت كثيراً من الهمم وثبطت كثيراً من الجهود وأفشلت كثيراً من التخطيط، ولولا فضل الله ومباركته هذا الجهد لم تر هذه المجلة النور في هذه الظروف، فلله الحمد والمنة حمداً حمداً وشكراً شكراً، ومن بعدُ للذين أسهموا في هذه المسيرة سائلين الله لجهدهم القبول ولكم الرضا بما حوته هذه النسخة من هذه المجلة.

جاءت البحوث في هذا العدد تغزو مجالات الفكر والتفسير والتشريع والاجتماع والدعوة واللغة، ففي المجال الفكري تطالعون فيه: الحجة عند الأحناف وأثرها في الفتوى وبحثاً عن النبوة بين الهندوسية والبوذية، وفي مجال التفسير تجدون: منهج الشربيني في التغلب في كتابة "السراج المنير" ومسالك المفسرين في دفع المُشْكِل من آيات القرآن الكريم، وفي مجال التشريع تطالعون بحوثاً عن "سلطة القاضي في التعزير" و"شهادة الاسترعاء والاحتفاظ وأثرها في الإثبات"، و"أحكام الرضاعة في الفقه الإسلامي"، و"الفروق الفقهية في المسح على الخفين والجبائر عند الأحناف". وفي مجال الاجتماع تجدون بحوثاً عن: "مصير البناء الاجتماعي في ظل تطور التقنيات التكنلوجية" و"مستوى معرفة معلمي العلوم الاجتماعية في سلطنة عمان بمهارات استشراف المستقبل" و " قياس وتحسين الكفاءة لشركات صناعة الأسمنت بالمملكة العربية السعودية باستخدام أسلوب تحليل مغلف البيانات". وفي مجال الدعوة تجدون بحثاً عن "دعوى الأشاعرة في أنهم من أهل السنة والجماعة". وفي مجال الدعوة تجدون "الدلالة العلمية للإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية". أما في مجال اللغة فتجدون "الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين".

لقد استجاب بفضل الله لدعوة الاستكتاب من هذه المجلة عدد كريم من الباحثين من عدد من الدول العربية ومن جامعة دنقلا – حاضنة المجلة - الأمر الذي يؤكد تضامن الأشقاء الباحثين وحرصهم على أن تستمر جذوة البحث العلمي ببلادنا رغم الظروف المعلومة بأثر الحرب، مما يحملنا ويدعونا لتجديد الدعوة بالاستكتاب لشتى الباحثين من علماء العالم ليسهموا معنا في سبر غور القضايا التي تفرضها على البشرية تجدد سيرورة الحياة في جميع أحوالها، ونحن على ثقة كبيرة من استجابة مرجوة منهم.

إن هيئة التحرير تجدد تأكيدها بالالتزام اهتماماً بكل مقترحات القراء الكرام الناقدة بصدق تجويداً لأداء المجلة وتطويراً لأساليبها وتصحيحاً لمسارها، فنحن ننظر من قرائنا كما عودونا التكرم بالكتابة إلينا في كل ذلك.

والله ولي التوفيق

أسرة المجلة

سُلطة القاضي في إبلاغ التعزير مبلغ الحدّ

د. محمود بن أحمد صالح(*)

المستخلص:

تهدف هذه الدراسة إلى تحديدُ سُلطة القاضي في إبلاغ العقوبة التَّعزيرية مبلغَ الحدِّ ولحماية المصالح العامَّة الَّتي تمثِّل الدَّولة والمجتمع، والمصالح الخاصَّة الَّتي تتعلَّق بحقوقِ الأفرادِ وحرِّيَّاتهم، وتتمثب مشكلة البحث في إنَّ بعضَ الجرائم الَّتي لا حدَّ فيها ولا قِصاص قد تقضُّ أمنَ المجتمع وتُقلقُ راحته، وأنَّ بعض الجُناة يعودون لجريمتهم تلك ويكرِّرونها، ممَّا يُلحق بالفرد والمجتمع الضَّرر والأذى،اتبع الباحث المنهج التَّحليليَّ المقارِنَ، وذلك من خلال استقراء أقوال العلماء في هذه المسألة وتتبُّعها مع إيراد أدلَّتهم فيها، والمقارنة بينها، وخلصت الدراسة إلى عدة نتائج تتمثل في: أنَّ القاضي يُخوَّلَ ويُفوَّض بتقدير العقوبة التَّعزيريَّة وإنْ بلغت الحدَّ، بل وإنْ زادت عليه؛ منسجة في ذلك مع مقاصد الشَّريعة في تحقيق العدل بحفظ المصالح ونفي المفاسد، ومناسبته كذلك للواقع المعاصر الَّذي تكاثرت فيه الجرائم وتعدَّدت أساليبها ممَّا يتطلَّب تطبيق الحدود الشَّرعيَّة بمعاييرها وضوابطها وشرائطها، والتَّعازير دون تلكُّؤٍ ولا مجاملة، ودون إفساح المجال للتَّحايل والشَّفاعة والرِّشوة؛ ليؤدِّي ذلك إلى تحقيق سلامة المجتمع، وأمن النَّاس واستقرارهم، والقضاء على ظاهرة الإجرام تدريجيًّا. والتَّكامل بين الحدِّ والتَّعزير، يبيّن أنَّ العقوبات بمجموعها تُظهر معاني الشَّريعة في عدالتها وسلامة علاجها لاستقامة المجتمع؛ فهي تمنع الفساد والرَّذيلة وتدفع الشَّرَّ، فيعيش المجتمع بكافَّة أطيافه آمنًا مطمئنًّا.

المقدِّمة

الحمد لله كما أمر، وأشكره وهو الَّذي وعد المزيد لِمن شكر، والصَّلاة والسَّلام الأتمَّان الأكملان على الحبيب المصطفى والنَّبيِّ المجتبى، سيِّدنا محمَّدٍ، وعلى آله وصحبه ومن والاه؛ أمَّا بعد:

فإنَّ الإسلام دينٌ عظيمٌ، وشريعةٌ متكاملةٌ حَفِظَ اللهُ ﷻ بها حقوقَ الفردِ والجماعةِ، فأقامَ بذلكَ مجتمعًا عادِلًا فاضِلًا، وأحاطَهُ بسياجٍ منَ الضَّوابط الَّتي تَكْفُلُ له الاستقرار؛ حيث شرَعَ فيه الحدودَ والقصاصَ ليضمن بذلك استمرار الحياة واستقرار الأمن، ويزجرَ مَنْ تُسوِّلُ له نفسُهُ انتهاكَ قِيَمِ المجتمع وحُرُماته، ولم يفرضِ المشرِّعُ الحكيمُ عقوبةً مُقدَّرَة لكلِّ جنايةٍ ـ رحمةً بالنَّاس ورِفقًا بهم ـ وإنَّما اكتفى بتحديد العقوبات للجرائم الَّتي تُخِلُّ بالأمن العامِّ؛ فالجنايات تتفاوت وأحوالُ المرتكبين لها تختلف، لذا أَسندَ الله ﷻ الأمرَ فيما لم يَنُصَّ عليه إلى خليفتهِ في الأرضِ ليقومَ باختيارِ العقوبة المناسبة للشَّخص المناسب؛ وهو ما يُسمِّيهِ الفقهاءُ بالتَّعزير، وقد شُرِعَت التَّعزيرات المختلفة للجرائم الَّتي لا تتناهى ولا تُحصر لأنَّها تتجدَّد بتجدُّد الأزمان، ولم يحدِّد الشَّارع ﷻ عقوبةً لها، بل تركَ لوليِّ الأمر تحديد مقدارها لتأديب الجاني على جريمته الَّتي لا حدَّ فيها ولا كفَّارة، والَّتي تمسُّ غالبًا

(*) أستاذ الفقه وأصوله المساعد في جامعة الملك فيصل بالأحساء

الضَّرورات الخمس الَّتي جاءت شريعة الإسلام لحفظها على الإنسان؛ (الدِّين، والعقل، والنَّفس، والعِرْض، والمال)، ولحفظ هذه الضَّرورات نظمَ الإسلامُ التَّعامل مع الجرائم وعقوباتها إلى:

(1) جرائم القصاص: وهي جرائم الاعتداء على النَّفس فما دونَها.

(2) جرائم الحدود: وقد بيَّنت الشَّريعةُ الأحكامَ المفصَّلةَ في التَّعامل معها تجريمًا وعِقابًا.

(3) جرائم التَّعزير: وهذه بابها واسع؛ إذ الأصل فيها التَّفويضُ للقاضي في العقوبة.

والَّذي يعنينا من ذلك في هذا البحث تحديدُ سُلطة القاضي في إبلاغ العقوبة التَّعزيرية مبلغَ الحدِّ؛ أي: هل تبلغُ هذه العقوبة التَّعزيرية مبلغَ الحدِّ، أم لا؟ وهو ما سأبيِّنه في هذا البحث بعونه تبارك وتعالى.

أهمِّيَّة البحث: ممَّا لا ريب فيه أنَّ لموضوع التَّعزير في الشَّريعة الإسلاميَّة أهمِّيَّةً بالغةً لأسباب عدَّة، منها:

(أ) لكونه يهدف إلى حماية المصالح العامَّة الَّتي تمثِّل الدَّولة والمجتمع، والمصالح الخاصَّة الَّتي تتعلَّق بحقوقِ الأفرادِ وحرِّيَّاتهم، وذلك مِن خِلالِ العقوبات الَّتي تُفرَضُ تأديبًا وزَجراً.

(ب) وللحاجة الماسَّة إلى ردع الجاني وردِّه عن جريمته في الجنايات الَّتي لم يشرع لها الشَّارع حَدًّا أو قصاصًا، وبما أنَّ المشرِّعَ وضعَ العقوبات بصفة عامَّة ومُجرَّدَة؛ فقد تطلَّب ذلك البيان والوضوح، لذا فإنَّ القاضي يتولَّى تقديرها وإخراجها من دائرة العموميَّة والتَّجريد إلى دائرة الواقع والتَّجسيد.

الدِّراسات السَّابقة: لم أجد في حدود ما اطَّلعتُ عليه بحثًا مستقلًّا في هذا الموضوع.

مشكلة البحث: إنَّ بعضَ الجرائم الَّتي لا حدَّ فيها ولا قِصاص قد تقضُّ أمنَ المجتمع وتُقلقُ راحته، ولمَّا لم تكن لهذه الجرائم حدودٌ فإنَّ بعض الجُناة يعودون لجريمتهم تلك ويكرِّرونها، ممَّا يُلحق بالفرد والمجتمع الضَّرر والأذى؛ وهذا يتطلَّب تشديد تلك العقوبة بما يتناسب مع حال الجاني، وذلك ربما أدَّى إلى بلوغ العقوبة التَّعزيرية مبلغَ الحدود أو زادَ عنها، ولأنَّ مفهومَ التَّعزيرِ مغايرٌ لمعنى الحدِّ فقد احتيج لبيان هذا التَّغاير، أهو تغاير تعارض، أم تغاير تكامل، وذلك من خلال دراسة هذا الموضوع: (بلوغُ التَّعزيرِ مبلغَ الحدَّ)، وبيان أقوال العلماء فيه، وهو ما سنعرفه في بحثنا هذا بإذنه تبارك وتعالى.

صعوبات البحث: لعلَّ الصُّعوبة في هذا البحث تكمُنُ في تقريرِ نتيجةٍ تجمع بين متفرِّقات المذاهب، وتُوفِّقُ بين أقوال الأئمَّة من خلال استقرائها في مظانِّ وجودها، وذلك لكثرة المسائل المبعثرة في كتب الفقه حول هذا الموضوع، واللهَ أسألُ الفتحَ والتَّيسير.

المنهج المتَّبع: اتَّبعتُ في هذا البحث المنهج التَّحليليَّ المقارِنَ، وذلك من خلال استقراء أقوال العلماء في هذه المسألة وتتبُّعها مع إيراد أدلَّتهم فيها، والمقارنة بينها، وقد قمتُ بعزو الآيات إلى سُوَرِها مع بيان رقم الآية، وبتخريجِ الأحاديث المتعلِّقة بصُلب الموضوع.

تَّمهيد

1- السُّلْطَة: من التَّسْليطِ؛ وهو: التَّغليبُ وإطلاقُ القَهرِ والقدرة، والسَّلاطَةُ: القَهْرُ، وقد سلَّطَهُ اللَّهُ عليهم تسلِيطًا فَتَسَلَّطَ عَليهِم؛ أَي: جَعَلَ لَهُ عليهِم قُوَّةً وقَهْرًا. وفي التَّنزيلِ العَزيزِ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ﴾[النِّساء:90]. والاسم: السُّلطة.

وَالسُّلْطانُ: الوالِي، والجمعُ السَّلاطِينُ، وَالسُّلْطانُ أيضًا الحُجَّةُ والبُرهانُ؛ ولا يُجمَعُ لأنَّ مَجْراهُ مَجرى المصدرِ، ورجلٌ سَلِيطٌ؛ أَي: فَصِيحٌ حَدِيدُ اللِّسانِ بَيِّنُ السَّلاطةِ والسُّلوطةِ، يُقالُ: هو أَسلطُهم لِسانًا. وإِذا قالُوا: امرأَة سَلِيطةُ اللِّسانِ فَلَهُ مَعنيانِ: أَحدهما: أَنَّها حَدِيدَةُ اللِّسانِ، وَالثَّانِي: أَنَّها طَوِيلَةُ اللِّسانِ. وَالسَّلِيطُ - بِوَزْنِ البَسِيطِ - الزَّيْتُ عِنْدَ عامَّةِ العَرَبِ، وَعِنْدَ أَهْلِ اليَمَنِ: دُهْنُ السِّمْسِمِ[الرازي، 1999م، 152؛ الزبيدي، د.ت، 320/7].

2- التَّقدير: جاء في (تاج العروس): (التَّقْدِيرُ على وُجوهٍ من المعانِي: أَحدُها: التَّرويَةُ والتَّفكِيرُ في تَسوِيَةِ أَمرٍ وتَهيِئَتِه، زادَ في (البَصائِر): بحَسَبِ نَظَرِ العَقل وبناءِ الأمرِ عليهِ، وذلك مَحمودٌ)(الزبيدي، د.ت، 377/13). وقال صاحب (مقاييس اللُّغة): (قَدَرَ: القافُ وَالدَّالُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ على مَبْلَغِ الشَّيْءِ وَكُنْهِهِ وَنِهايَتِهِ. فَالقَدْرُ: مَبْلَغُ كُلِّ شَيْءٍ؛ يُقالُ: قَدْرُهُ كذا، أَي: مَبْلَغُهُ؛ وَكَذَلِكَ القَدَرُ، وَقَدَرْتُ الشَّيْءَ أَقْدِرُهُ وَأَقْدُرُهُ مِنَ التَّقْدِيرِ، وَقَدَّرْتُهُ أُقَدِّرُهُ)[الرازي، 1979م، 56/2].

3- التَّعْزِيرُ لُغَةً: من عَزَرَ يعْزِرُ - من باب: ضَرَبَ يضْرِبُ – عَزْرًا؛ وهو مَصْدَرُ عَزَّرَ مِنَ العَزْرِ، وَهُوَ الرَّدُّ وَالمنعُ، وَيُقالُ: عَزَّرَ أَخاهُ بِمَعنى: نَصَرَهُ؛ لأَنَّهُ مَنَعَ عَدُوَّهُ من أن يؤذِيَهُ؛ ومنه قوله ﷻ: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾[الفتح:9]. وَيُقالُ: عَزَّرْته بِمَعْنَى: وَقَّرْته وعظَّمته وفخَّمته؛ قال ﷻ: ﴿وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِيْ وَعَزَّرْتُمُوهُمْ﴾[المائدة:12]. ويطلق على اللَّوم والتَّأديب، وعلى أشدِّ الضَّربِ، فَهُوَ مِن الأسماء المشتركة، كما أنَّه من أَسْمَاءِ الأَضْدادِ في اللُّغة، وَسُمِّيَتِ الْعُقُوبَةُ تَعْزِيرًا لأَنَّ مِنْ شَأْنِها أَنْ تَدْفَعَ الجانِيَ وَتَرُدَّهُ عَنِ ارتكاب الجرائم، أو العَوْدَةِ إِلَيها(ابن منظور، 1414هـ، 561/4-563؛ الزبيدي، د.ت، 21/13).

وَفِي الاصطِلاحِ: تنوَّعت عبارات الفقهاء في تعريفهم للتَّعزير، إلَّا أنَّ مجموعها يدور حول معنًى واحد هو: عُقوبَةٌ غَيرُ مُقَدَّرَةٍ شَرعًا تَجِبُ حَقًّا لِلَّهِ تعالى، أو لآدَمِيٍّ في كُلِّ مَعصِيَةٍ لَيسَ فِيها حَدٌّ ولا كَفَّارَةٌ غالِبًا(ابن الهمام، د.ت، 345/5؛ الماوردي، د.ت، 344؛ ابن رشد، الرملي، 1984م، 18/8؛ البهوتي، د.ت، 121/6؛ الجرجاني، 1983م، 62).

وقَيدُ: (في كلِّ معصية): هذا الضَّابِطُ لِلغالِبِ؛ فقد يُشرَعُ التَّعزِيرُ وَلا مَعْصِيَةَ؛ كَتَأْدِيبِ طِفلٍ وكَافِرٍ، وكَمَنْ يَكتسِبُ بِآلَةِ لَهْوٍ لا مَعصِيَة فيها، وقدْ ينتَفِي معَ انتِفاءِ الحَدِّ وَالكَفَّارَةِ؛ كَقَطْعِ شَخصٍ أَطْرافَ نَفْسِهِ، وَكَصَغِيرَةٍ صَدَرَتْ مِنْ ذِي هَيْئَةٍ قَبْلَ نَهْيِ الحاكِمِ لَهُ وَإِنْ تَكَرَّرَتْ، وَمِثْلُهُ وَطْءُ حَلِيلَتِهِ فِي دُبُرِها إذا تَكَرَّرَ، وَتَكْلِيفُ المالِكِ مَمْلُوكَهُ ما لا يُطِيقُ(القليوبي وعميرة، 1985م، 206/4).

4- الْحَدُّ لُغَةً: هُوَ الحاجِزُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ، والفاصِلُ بَيْنَهما لِئَلَّا يَخْتَلِطَ أَحدهما بالآخر أَو لِئَلَّا يَتَعَدَّى أَحدهما على الآخر، وَجَمْعُهُ حُدود، وَفَصلُ ما بَيْنَ كُلِّ شَيْئَيْنِ حَدٌّ بَينَهُمَا، وَحَدُّ الشَّيءِ مُنتَهاهُ، وقد حَدَّ الدَّارَ - مِن بابِ رَدَّ - وَحَدَّدَها أَيضًا تَحدِيدًا، وهُوَ المنعُ، وَمِنْهُ سُمِّيَ كُلٌّ مِنَ البَوَّابِ وَالسَّجَّانِ حَدَّادًا؛ لِمَنْعِ الأَوَّلِ مِنَ الدُّخُولِ، وَالثَّانِي مِنَ الْخُرُوجِ، وَسُمِّيَ المعَرِّفُ للماهِيَّةِ حَدًّا لِمَنعِهِ مِنَ الدُّخُولِ وَالْخُرُوجِ، وحُدُودُ اللَّهِ ﷻ مَحارِمُهُ(الرازي، 1999م، 68؛ ابن منظور، 1414هـ، 140/3؛ الجصكفي، 1992م، 4/3)؛ لِقولهِ ﷻ: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوهَا﴾[البقرة:187]. وَاصْطِلاحاً: عُقُوبَةٌ مُقَدَّرَةٌ شَرْعًا وَجَبَتْ حَقًّا لِلَّهِ تَعالى؛ كَحَدِّ الحرابة، أَو لِلعَبْدِ؛ كَحَدِّ الْقَذْفِ، أو لله تعالى وللعبد؛ كحدِّ الزِّنا. وقيل: الْحَدُّ عُقُوبَةٌ مُقَدَّرَةٌ لِتَمْنَعَ مِن الوُقُوعِ فِي مِثْلِهِ(الجصكفي، 1992م، 4/3؛ البهوتي، د.ت، 77/6).

مشروعيَّة العقوبة التَّعزيرية، والفرق بين الحدِّ والتَّعزير

مشروعيَّة العقوبة التَّعزيرية

أجمع الفقهاء إلى مشروعيَّة التَّعزير من حيث الجملة. واستدلُّوا على ذلك بالقرآن والسُّنَّة، والإجماعُ(ابن الهمام، د.ت، 345/5؛ الشربيني، 1994م، 523/5):

أمَّا القُرآنُ: فقوله ﷻ: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾[النِّساء:34].

ووجه الاستدلال: إباحةُ تعزيرِ الزَّوجِ لزوجَتِه وتأديبها حالَ نُشوزِها مُتدَرِّجًا في ذلك وِفقَ ما جاءت به الآيةُ بُغيَة المحافظةِ على الأسرة من التَّفكُّك والانحلال، وقياسًا على ذلك يُباح للحاكم أو مَن ينوبُ عنه تأديبُ مَنْ أخلَّ بقوانين الشَّريعة أو بعضها بهدفِ المحافظة على المجتمع من الانحلال والتَّفكُّك، وبذلك تكونُ الآيةُ قد دلَّت على مشروعيَّة التَّعزير، والتَّدرُّج فيه(الجصاص، 1405هـ، 150/3؛ ابن العربي، 2003م، 535/1؛ القرطبي، 2003م، 169/5).

وأمَّا السُّنَّةُ: فالأصلُ في التَّعْزِيراتِ(اليعمري، 1986م، 288/2؛ العسقلاني، 1379هـ، 380/1): ما ثَبَتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: (لا يُجْلَدُ فَوْقَ عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى)(النيسابوري، 1990م، 410/4).

وما ثَبَتَ أَنَّهُ ﷺ قالَ: (لَا يُجْلَدُ أَحَدٌ حَدًّا فَوْقَ عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى)(مسلم، د.ت، ح4480). وما رواه أَبُو هُرَيْرَةَ‌ؓ قال: أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ، قالَ ﷺ: (اضْرِبُوهُ) قالَ أَبُو هُرَيْرَةَ‌ؓ: فَمِنَّا الضَّارِبُ بِيَدِهِ، وَالضَّارِبُ بِنَعْلِهِ، وَالضَّارِبُ بِثَوْبِهِ[أخرجه البخاريُّ في صحيحه/ كتاب الحدود برقم: 6777].

وأمَّا الإجمَاعُ: فقد أجمع العلماء على مشروعيَّةِ التَّعزير(ابن الهمام، د.ت، 345/5؛ الشربيني، 1994م، 523/5). جاء في ((تبيين الحقائق): (واجتمعت الأمَّة على وجوبه في كبيرةٍ لا توجب الحدَّ أو جنايةٍ لا توجب الحدَّ)(الزيلعي، 1313هـ، 207/3).

الفرق بين الحدِّ والتَّعزير

يختَلِفُ الحَدُّ عَنْ التَعزيرِ مِنْ وُجُوهٍ عِدَّة؛ منها:

(1) الحدَّ عقوبةٌ مُقدَّرة، بخلاف التَّعزير فهو عارٍ عن التَّقدير من قِبَلِ الشَّارع.

(2) في الحدود: الحاكم يُطَبِّقُ العُقُوبَةَ المنْصُوصَ عَلَيْها شَرْعًا بِدُونِ زِيادَةٍ أَوْ نَقْصٍ، وَلَيْسَ لَهُ اخْتِيارٌ فِي العُقُوبَةِ، أمَّا في التَّعْزِيرِ فيَخْتارُ القاضِي مِنَ العُقُوباتِ الشَّرْعِيَّةِ ما يُناسِبُ الحالَ.

(3) الْحَدُّ مُخْتَصٌّ بالإمامِ أو نائبِهِ أو القاضي، أمَّا التَّعْزِيرُ فلا يَختصُّ بهم، حيث يَفعَلُه الزَّوجُ والمولَى وغيرهم.

(4) التَّعْزِيرُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ النَّاسِ؛ فَتَعْزِيرُ ذَوِي الْهَيْئاتِ أَخَفُّ، بخلافِ الْحُدُودِ حيثُ يَسْتَوُونَ مَعَ النَّاسِ.

(5) في التَّعزير تجوز الشَّفاعة والعفو بل يُستحبَّان، بخلاف الحدِّ عند بلوغه إلى القاضي فلا شفاعةَ ولا عَفْوَ(الصنعاني، د.ت، 453/2؛ الحصكفي، 1992م، 60/4).

بلوغ التَّعزير مبلغَ الحدِّ

أعطتْ الشَّريعةُ الإسلاميَّةُ للقاضي السُّلطةَ في تقديرِ العقوبات التَّعزيريَّة ليختار من بينها العقوبةَ الملائمةَ للجريمةِ ولحالِ المجرم، وذلك للزَّجر والإصلاح والتَّقويم والتَّهذيب، ولتحقيق الأمن والاستقرار؛ فالقاضي في ذلك يُقدِّرُ الحدَّ الأدنى والأعلى للعقوبة التَّعزيريَّة، وليس مجالُ بحثنا الحدَّ الأدنى للتَّعزير، إنَّما الحدُّ الأعلى له، وهو ما سأبيّنُه بعونه تبارك وتعالى من خلالِ عَرضِ أقوال العلماء في بلوغ العقوبة التَّعزيريَّة مبلغَ الحدِّ، وذلك عبرَ المطالب الآتية:

أقوال العلماء الَّذين قالوا بعدم جواز بلوغ التَّعزير مبلغ الحدِّ وأدلَّتهم

إنَّ النَّاظر في كتب الفقهاء يجد لهم أقوالًا عدَّةً في أكثر حدِّ التَّعزير، وهي بمجموعها تندرج تحت قسمين:

أوَّلهما: لا يجوز بلوغ التَّعزيرُ مبلغَ الحدِّ.

وثانيهما: يجوز بلوغ التَّعزير مبلغ الحدِّ ويزيد عليه إذا اقتضت المصلحةُ ذلك.

أقوال العلماء: ذهب الحنفيَّةُ، وجُلُّ الشَّافعيَّةِ، والحنابلةُ في القول المعتمد عندهم إلى أنَّ التَّعزيرَ لا يبلغُ الحدَّ، وإنْ اختلفوا في أقصى التَّعزير، وقد نصُّوا على ذلك في كتبهم، فقال بعضهم: لا يبلغُ التَّعزيرُ أدنى الحدود المشروعة. وقال بعضهم: لا يبلغ التَّعزيرُ الحدَّ في ذنْبٍ من جنسِ العقوبةِ وإنْ زادَ على جنسٍ آخَر. وقال بعضهم: لا يزيد التَّعزيرُ على عشرة أسواط في الضَّرب. وبناءً على ذلك: فلا يجوز للقاضي أن يزيد في التَّعزير إلى مرتبة الحدِّ، وقد صرَّحوا بذلك في عدَّة مواضع من كتبهم، خاصَّةً عند حديثهم عن أكثر الجلد في التَّعزير؛ ومن ذلك النُّصوص الآتية: جاء في (بدائع الصَّنائع): (وَالحاصِلُ أَنَّهُ لا خِلافَ بَيْنَ أَصحابِنا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَنَّهُ لا يَبْلُغُ التَّعْزِيرُ الْحَدَّ؛ لِما رُوِيَ عَنْهُ ﷺ أَنَّهُ قالَ: (مَنْ بَلَغَ حَدًّا فِي غَيْرِ حَدٍّ فَهُوَ مِنَ الْمُعْتَدِينَ)(الكاساني، 1986م، 64/7؛ الحصكفي، 1992م، 60/4). وجاء في (نهاية المحتاج): (فَإِنْ جُلِدَ وَجَبَ أَنْ يَنْقُصَ عَنْ أَقَلِّ حُدُودِ الْمُعَزَّرِ، فَيَنْقُصَ فِي عَبْدٍ عَنْ عِشْرِينَ جَلْدَةً وَنِصْفِ سَنَةٍ فِي حَبْسِهِ فِيمَا يَظْهَرُ، وَحُرٍّ عَنْ أَرْبَعِينَ جَلْدَةً وَسَنَةٍ)(الرملي، 1984م، 22/8؛ الشربيني، 1994م، 525/5). وجاء في (المغني): مَسْأَلَةٌ: قَالَ: (وَلا يَبْلُغ بِالتَّعْزِيرِ الْحَدَّ) التَّعْزِيرُ هُوَ: الْعُقُوبَةُ الْمَشْرُوعَةُ على جِنايَةٍ لا حَدَّ فِيها؛ كَوَطْءِ الشَّرِيكِ الْجارِيَةَ المشْتَرَكَةَ، أَو أَمَتِهُ الْمُزَوَّجَةِ، أَوْ جارِيَةِ ابْنِهِ، أَو وَطْءِ امْرَأَتِهِ فِي دُبُرِها أَو حَيْضِها، أَو سَرِقَةِ ما دُونَ النِّصابِ، أَو مِنْ غَيْرِ حِرْزٍ، أَو الْجِنايَةِ على إنْسانٍ بِما لا يُوجِبُ حَدًّا وَلا قِصاصًا وَلا دِيَةً، أَو شَتْمِهِ بِما لَيْسَ بِقَذْفٍ، وَنَحْوِ ذَلِكَ؛ يُسَمَّى تَعْزِيرًا لِأَنَّهُ مَنَعَ مِنَ الْجِنايَةِ. وَاخْتُلِفَ عَن أَحْمَدَ فِي قَدْرِهِ؛ فَرُوِيَ عَنْهُ أَنَّهُ لا يُزادُ على عَشْرِ جَلداتٍ، نَصَّ أَحْمَدُ على هذا فِي مَواضِعَ، وَبِهِ قالَ إِسْحاقُ؛ لِما رَوَى أَبُو بُرْدَةَ قالَ: سَمِعْت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (لا يُجلَدُ أَحَدٌ فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى) مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. وَالرِّوَايَةُ الثَّانِيَةُ: (لا يَبْلُغُ بِهِ الْحَدَّ)؛ وَهُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ الْخِرَقِيّ، فَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ أَرادَ لا يَبْلُغُ بِهِ أَدْنَى حَدٍّ مَشْرُوعٍ - وهذا قولُ أبي حنيفةَ، وَالشَّافعيّ - فعلى هذا لَا يَبْلُغُ بِهِ

أَرْبَعِينَ سَوْطًا لِأَنَّهَا حَدُّ الْعَبْدِ فِي الْخَمْرِ وَالْقَذْفِ - وَهَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ - وَإِنْ قُلْنَا: إنَّ حَدَّ الخمرِ أَرْبَعُونَ لَمْ يَبْلُغْ بِهِ عِشْرِينَ سَوْطًا فِي حَقِّ الْعَبْدِ، وَأَرْبَعِينَ فِي حَدِّ الحرِّ - وهذا مذهبُ الشَّافِعِيِّ - فَلَا يُزادُ الْعَبْدُ على تسعةَ عشَرَ سَوْطًا، ولا الحرُّ على تِسْعَةٍ وَثَلاثِينَ سَوْطًا.

وَقالَ ابْنُ أَبِي لَيْلَى، وَأَبُو يُوسُفَ: أَدْنَى الْحُدُودِ ثَمانُونَ، فَلا يُزادُ فِي التَّعْزِيرِ على تِسْعَةٍ وَسَبْعِينَ...(ابن قدامة، 1968م، 176/9-177؛ البهوتي، د.ت، 672). وجاء في (الفتح الرَّبَّانيّ): والتَّعزيرُ في المعاصي الَّتي لا توجب حَدًّا ثابتٌ بحبسٍ أو نحوهِ أو ضربٍ ولا يُجاوزُ عشرَ أسواط(الشوكاني، د.ت، 2527/5).

وجاء في (الطُّرُق الحكميَّة): اختلف الفقهاءُ في مقدار التَّعزير على أقوال: ...الثَّاني؛ وهو أحسنها: أنَّه لا يبلغ بالتَّعزير في معصيةٍ قدرَ الحدِّ فيها، فلا يبلغ بالتَّعزير على النَّظر والمباشرة حدَّ الزِّنا، ولا على السَّرقة من غير حرز حدَّ القطع، ولا على الشَّتمِ بدون القذف حدَّ القذف، وهذا قول طائفة من أصحاب الشَّافعيِّ وأحمد(ابن قيم الجوزية، 1428هـ، 282/1).

ثانيًا: الأدلَّة: استدلَّ من قال بعدم بلوغِ التَّعزيرِ الحدَّ بالآتي(الزيلعي، 1997م، 354/3؛ الطحاوي، 1994م، 145/3-154):

(1) قوله ﷺ: (مَنْ بَلَغَ حَدًّا فِي غَيْرِ حَدٍّ فَهُوَ مِنْ الْمُعْتَدِينَ).

ووجه الاستدلال بالحديث: ما جاء فيه من ترتيب وصف الاعتداء على مَنْ بلغَ بالتَّعزير درجة الحدِّ، ولكونِ لفظ الحدِّ في الحديث نكرة فيعمُّ جميع الحدود، وهذا الحديث نصٌّ في عدمِ جواز بُلوغِ التَّعزيرِ الحدَّ.

(2) ما ثبتَ أنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: (لَا يُجْلَدُ فَوْقَ عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ إلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى).

ووجه الاستدلال بالحديث: صيغةُ الحصرِ الَّتي أتت فيه، وهي أبلغ صيغ الحصر، حيث جاء الاستثناء بعد النَّفي، فنَفى الشَّارعُ الزِّيادة على عشرة أسواط، واستثنى من ذلك الحدود المُقدَّرة.

(3) حديث أبي بُردَة الأنصاري ﷺ مرفوعاً أنَّهُ ﷺ قالَ: (لَا يُجْلَدُ أَحَدٌ حَدًّا فَوْقَ عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ إلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى).

إلا مَا وَرَدَ مِنَ الآثَارِ مُخَصِّصًا لِهَذَا الْحَدِيثِ، كَوطْءِ جارِيَةِ امْرَأَتِهِ بِإِذْنِهَا، وَوَطْءِ جارِيَةٍ مُشْتَرَكَةٍ الْمَرْوِيِّ عَنْ عُمَرَ ﷺ، فلها حكمها الخاصُّ الَّذي ورد به الأثر.

ووجه الاستدلال بالحديث: صيغةُ الحصرِ الَّتي أتت فيه كالحديث السَّابق؛ حيثُ صرَّح النَّبيُّ ﷺ بعدم جواز الزِّيادة على عشرة أسواط إلَّا في حدٍّ من حدود الله تعالى.

(4) ما رواه أبو داود وغيرُه عن حبيبِ بنِ سالمٍ: أنَّ رجلًا يُقال له: عبدُالرَّحمن بن حُنَين وقع على جاريةِ امرأتِه، فرُفِعَ إلى النُّعمان بنِ بَشير ﷺ وهو أميرٌ على الكوفة، فقال: لأقضيَنَّ فيكَ بقَضِيَّةِ رسولِ الله ﷺ: إنْ كانت أحلَّتها لَكَ جلدتُكَ مئةً، وإن لم تكن أحلَّتْها لك رجمتُك بالحِجارةِ، فوجدُوه قد أحلَّتْها له، فجَلَدَهُ مئةً. قال قَتَادةُ: كتبتُ إلى حبيبِ بنِ سالمٍ، فكتب إليَّ بهذا(أبو داؤود، 2009م، ح 4458؛ الترمذي، 1998م، ح 1452).

ووجه الاستدلال بالحديث: القضاء في الحادثة بقضاء النَّبيِّ ﷺ، حيثُ عزَّرَ الرجلَ دون حدِّ الزِّنا للمُحصَنِ، وذلك لارتكابه معصيةً من جنس الحدِّ، وجعل ذلك تعزيراً نقصَ به عن حدِّ الزِّنا، وهو الرَّجم.

(5) ولأنَّ العقوبةَ على قدْرِ الإجرامِ والمعصيةِ، والمعاصي المنصوصُ على حُدودِهَا أعظَمُ مِنْ غَيرِهَا، فلا يَجوزُ أنْ يبلَغَ في أهونِ الأمرين عقوبةَ أعظمهما.

أقوال العلماء الَّذين قالوا بعدم جواز بلوغ التَّعزير مبلغ الحدِّ وأدلَّتهم

ذهب المالكيَّةُ، وابنُ قُدامة[*1]: إلى أنَّه لا حدَّ لأكثر التَّعزير، وأنَّه يجوز التَّعزير وإنْ زادَ على الحدِّ، وبناءً على ذلك: يجوز للقاضي أن يُقدِّرَ العقوبةَ التَّعزيريَّة حسَبَ المصلحةِ العامَّة ومقاصدِ الشَّريعَةِ وإنْ زادت على عقوبة الحدِّ، بل وإنْ بلغت منزلة أعلى الحدود، ألا وهو القتل(ابن شاكر، 1994م، 159/2؛ الذهبي، 1985م، 166/22؛ الزركلي، 2002م، 67/4).

وللشَّافعيَّة قولٌ ببلوغ التَّعزير درجةَ الحدِّ الَّذي من غير جنس المعصية، وهو ما رجَّحه متأخِّرو الحنابلة، ومِنْ نُصوصِهم في ذلك:

جاء في (التَّاج والإكليل): (جِنْسُ التَّعْزِيرِ لا يُخَصَّصُ بِسَوْطٍ أَوْ يَدٍ أَوْ حَبْسٍ أَوْ غَيْرِهِ وَإِنْ زَائِدًا عَلَى الْحَدِّ بِاجْتِهَادِ الإمامِ لِعِظَمِ جُرْمِ الْجَانِي)(المالكي، 1994م، 437/8).

وقالَ المازِرِيُّ[*2] (ابن خلكان، 1971م، 285/4؛ ابن فرحون، د.ت، 250/2-251؛ الزركلي، 2022م، 277/6): (إنَّ تَحْدِيدَ الْعُقُوبَةِ لا سَبِيلَ إِلَيْهِ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْمَذْهَبِ، وإنَّ مَذْهَبَ مَالِكٍ يُجِيزُ فِي الْعُقُوبَاتِ فَوْقَ الْحَدِّ)(اليعمري، 1986م، 294/2).

وجاء في (المغني): (وَيَحْتَمِلُ كَلَامُ أَحْمَدَ وَالْخِرَقِيِّ أَنَّهُ لا يَبْلُغُ بِكُلِّ جِنايَةٍ حَدًّا مَشْرُوعًا فِي جِنْسِها، وَيَجُوزُ أَنْ يَزِيدَ عَلَى حَدِّ غَيْرِ جِنْسِهَا. وَرُوِيَ عَنْ أَحْمَدَ ما يَدُلُّ عَلَى هَذَا)(ابن قدامة، 1968م، 177/9).

وجاء في (نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج): (تُقاسُ كُلُّ مَعْصِيَةٍ بِما يَلِيقُ بِها مِمَّا فِيهِ حَدٌّ؛ فَيَنْقُصُ تَعْزِيرُ مُقَدِّمَةِ الزِّنا عَنْ حَدِّهِ وَإِنْ زادَ عَلَى حَدِّ الْقَذْفِ، وَتَعْزِيرُ السَّبِّ عَنْ حَدِّ الْقَذْفِ وَإِنْ زادَ عَلَى حَدِّ الشُّرْبِ)(الرملي، 1984م، 23/8).

(*) ابن قُدامة: هو عبد الله بن أحمد بن محمَّد بن قُدامة الجمَّاعيليُّ المقدسيُّ ثمَّ الدِّمشقيُّ الحنبليُّ، ولد سنة (541هـ)، خرَجَ من بلده صغيرًا مع عمِّه عندما ابتليت بالصَّليبيِّين، واستقرَّ بدمشق، واشترك مع صلاح الدِّين في محاربة الصَّليبيِّين، ورحل في طلب العلم إلى بغداد أربع سنين ثمَّ عاد إلى دمشق، توفِّي سنة (620هـ)، من تصانيفه في الفقه: (المغني) و(الكافي) و(المقنع) و(العمدة)، وله في الأصول: (روضة النَّاظر).

(*) المازِريُّ: هو محمَّد بن عليِّ بن عمر التَّميميُّ المازريُّ، نسبته إلى مازِر، بليدة في صقلية، فقيه أصوليٌّ محدِّث، من فقهاء المالكيَّة، لُقِّبَ بالإمام، ولد سنة (453) وقيل (443هـ)، قال صاحب الدِّيباج: كان آخر المشتغلين من شيوخ إفريقيَّة بتحقيق الفقه ورُتبة الاجتهاد، ودِقَّةِ النَظَرِ، ولم يكن في عصره للمالكيَّة أفقه منه ولا أقوم لمذهبهم منه، توفِّي سنة (536هـ)، له: (إيضاح المحصول في برهان الأصول)، و(تعليق على المدوَّنة)، و(نظم الفوائد في علم العقائد)، و(شرح التَّلقين)، و(الكشف والإنباء على المترجم بالإحياء).

وجاء في (الطُّرُق الحكميَّة): (قد اختلف الفقهاء في مقدار التَّعزير على أقوال: أحدها: أنَّه بحسب المصلحة وعلى قدر الجريمة، فيجتهد فيه وليُّ الأمر)(ابن قيم الجوزية، 1428هـ، 282/1).

وجاء في (السِّياسة الشَّرعيَّة في إصلاح الرَّاعي والرَّعيَّة): (وَأَمَّا الْمَعاصِي الَّتِي لَيْسَ فِيَا حَدٌّ مُقَدَّرٌ وَلا كَفَّارَةٌ - كَالَّذِي يُقَبِّلُ الصَّبِيَّ وَالْمَرْأَةَ الْأَجْنَبِيَّةَ، أَوْ يُبَاشِرُ بِلا جِمَاعٍ، أَوْ يَأْكُلُ ما لا يَحِلُّ، كَالدَّمِ وَالْمَيْتَةِ، أَوْ يَقْذِفُ النَّاسَ بِغَيْرِ الزِّنَا، أَوْ يَسْرِقُ مِنْ غَيْرِ حِرْزٍ ولو شَيْئًا يَسِيرًا، أَوْ يَخُونُ أَمانَتَهُ، كَوُلَاةِ أَمْوَالِ بيت المال أو الوُقُوف، وَمالِ الْيَتِيمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ إذا خانُوا فِيها، وكالوكلاء والشُّركاء إذا خانوا، أو من يَغشُّ فِي مُعامَلَتِهِ، كَالَّذِينَ يَغشُّونَ فِي الْأَطْعِمَةِ وَالثِّيابِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، أَوْ يُطَفِّفُ الْمِكْيالَ وَالْمِيزانَ، أو يشهد بالزُّور، أَوْ يُلَقِّنُ شَهادَةَ الزُّورِ، أَوْ يَرْتَشِي فِي حُكْمِهِ، أَوْ يَحْكُمُ بِغَيْرِ ما أَنْزَلَ اللَّهُ، أَوْ يَعْتَدِي على رَعِيَّتِهِ، أَو يَتَعَزَّى بِعَزاءِ الْجاهِلِيَّةِ، أَوْ يُلَبِّي داعِيَ الْجَاهِلِيَّةِ، إلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُحَرَّمَاتِ - فَهَؤُلَاءِ يُعاقَبُونَ تَعْزِيرًا وَتَنْكِيلًا وَتَأْدِيبًا بِقَدْرِ ما يَراهُ الْوالِي على حَسَبِ كَثْرَةِ ذَلِكَ الذَّنْبِ فِي النَّاسِ وَقِلَّتِهِ؛ فَإِذا كانَ كَثِيرًا زادَ فِي الْعُقُوبَةِ بِخِلافِ ما إذا كانَ قَلِيلًا، وَعَلَى حَسَبِ حالِ الْمُذْنِبِ؛ فَإِذا كانَ مِنَ الْمُدْمِنِينَ عَلَى الْفُجُورِ زِيدَ فِي عُقُوبَتِهِ بِخِلافِ الْمُقِلِّ مِنْ ذَلِكَ، وَعَلَى حَسَبِ كِبَرِ الذَّنْبِ وَصِغَرِهِ)(ابن تيمية، 1418هـ، 91).

ثانياً: الأدلَّة: واستدلُّوا لجواز بلوغ التَّعزيرِ الحدَّ بالآتي:

(1) بقوله ﷺ: (مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ)(ابن جنبل، 1995م،ح 7748؛ الحاكم، 1990م، ح 8115).

فالحديث صريحٌ في جواز القتل تعزيرًا لِمَن تكرَّر منه شرب الخمر أربعَ مرَّات.

وجاء في (السِّياسة الشَّرعيَّة): (وكَذَلِكَ قَدْ يُقالُ في أمره بقتل شارِبُ الْخَمْرِ فِي الرَّابِعَةِ؛ بِدَلِيلِ مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ فِي الْمُسْنَدِ عَنْ دَيلَمَ الحِميَرِيِّ ﷺ قال: سألت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إنَّا بِأَرْضٍ نُعَالِجُ بِهَا عَمَلًا شَدِيدًا، وَإِنَّا نَتَّخِذُ شرابًا مِنَ الْقَمْحِ نَتَقَوَّى بِهِ عَلَى أَعْمَالِنَا، وَعَلَى بَرْدِ بِلَادِنا.

فَقالَ ﷺ: (هَلْ يُسْكِرُ)؟ قُلْتُ نَعَمْ.

قالَ ﷺ: (فَاجْتَنِبُوهُ).

قُلْتُ: إنَّ النَّاسَ غَيْرُ تَارِكِيهِ.

قالَ ﷺ: (فَإِنْ لَمْ يَتْرُكُوهُ فَاقْتُلُوهُمْ)ابن جنبل، 1995م، ح 18035).

وَهَذَا لِأَنَّ الْمُفْسِدَ كَالصَّائِلِ، فَإِذَا لَمْ يَنْدَفِعِ الصَّائِلُ إلَّا بِالْقَتْلِ قُتِلَ(ابن تيمية، 1418هـ، 94).

(2) وبفِعل عُمَرَ ﷺ فِي مَعْنِ بنِ زِيَادٍ لَمَّا زَوَّرَ كِتَابًا عَلَى عُمَرَ وَأَخَذَ بِهِ مِنْ صَاحِبِ بيتِ المالِ مَالًا؛ إذْ جَلَدَهُ مِئَةً، ثُمَّ مِئَةً أُخْرَى، ثُمَّ ثَالِثَةً، وَلَمْ يُخَالِفْهُ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ فَكَانَ إجْمَاعًا، كَمَا أَنَّهُ ضَرَبَ صَبِيغَ بنَ عِسْلٍ أَكثَرَ مِنَ الحدِّ.

(3) وبما رواه أحمدُ بِإِسْنَادِهِ أَنَّ عَلِيًّا ﷺ أُتِيَ بِالنَّجَاشِيِّ قد شَرِبَ خَمْرًا فِي رَمَضانَ، فَجَلَدَهُ ثَمانِينَ (الْحَدَّ) وَعِشْرِينَ سَوْطًا (زيادةً على الحدِّ)؛ لِفِطرِهِ في رَمَضانَ.

(4) وبما رُوِيَ: أَنَّ أَبَا الأَسْوَدِ اسْتَخْلَفَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَلَى قَضَاءِ الْبَصْرَةِ فَأُتِيَ بِسَارِقٍ قَدْ جَمَعَ الْمَتَاعَ فِي الْبَيْتِ وَلَمْ يُخْرِجْهُ، فَضَرَبَهُ خَمْسَةً وَعِشْرِينَ سَوْطًا وَخَلَّى سَبِيلَهُ(ابن قدامة، 1968م، 177/9؛ اليعمري، 1986م، 294/2).

(5) ويُستدلُّ لأنَّ المفسد متى لَمْ يَنقطِع شَرُّهُ إلَّا بِقَتلهِ فَإِنَّهُ يُقتَلُ بعموم قوله ﷺ: (مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوه)(مسلم، د.ت، ح 4826).

وَفِي رِوَايَةٍ: (سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ. فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ فاضربوه بِالسَّيْفِ كائِنًا مَنْ كانَ)(مسلم، د.ت، ح 4826) (ابن تيمية، 1418هـ، 94).

المناقشة والتَّرجيح

أوَّلًا: المناقشة:

(1) نُوقش حديث: (مَنْ بَلَغَ حَدًّا فِي غَيْرِ حَدٍّ فَهُوَ مِنْ الْمُعْتَدِينَ) بعدم ثبوته لضعفه، والاستدلالُ فرعٌ عن الثُّبوت، فلا يُستدلُّ به، والمحفوظ من هذا الحديث إرسالُهُ، أمَّا رفعُهُ فلا يثبتُ كما نصَّ على ذلك الإمام البيهقيُّ في سُننه(البيهقي، 2003م، 346/3).

ويرى الباحث: أنَّ هذا لا يَرِدُ على الحنفيَّة والحنابلة لأنَّ الحديثَ المرسل حُجَّة عند الحنفيَّة، بل والحديثُ الضَّعيف حجَّة عند الحنفيَّة والحنابلة إذا لم يُوجَد في الباب غيرُهُ، فقد نقل الإمام اللَّكنويُّ في كتابه (الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة) عن الإمام أحمد أنَّه يُعمل بالضَّعيف إذا لم يُوجد غيره، وفي رواية عنه: ضعيف الحديث عندنا أحبُّ من رأي الرِّجال.

ونَقَل عن ابن حزم: الإجماعَ على أنَّ مذهب أبي حنيفة أنَّ ضعيف الحديث أولى عنده من الرَّأي والقياس إذا لم يجد في الباب غيره(اللكنوي، 2005م، 45-50).

(2) ونوقش حديثُ أبي داود عن حبيبِ بنِ سالمٍ: أنَّ رجلًا يُقال له: عبدُالرَّحمن بن حُنَين وقع على جاريةِ امرأتِه، فرُفِعَ إلى النُّعمان بنِ بَشير ... فجَلَدَهُ مئةً» بالآتي:

(أ) بعدم التَّسليم به؛ للاضطراب في سنده كما ذكره البخاريُّ والتِّرمذيُّ والنَّسائيُّ(الترمذي، 1998م، 106/3؛ الشوكاني، 1993م، 143/7)، وللجهالة في خالد بن عُرْفُطَةَ كما ذكره الإمام أبو حاتم الرَّازيُّ، فلم يصحَّ الحديث، لذا لا ينهض للاستدلال به.

(ب) وعلى فرض التَّسليم بثبوت الحديث لا يتعدَّى حكمه لغير الواقعة الَّتي ورد فيها، فهو خاصٌّ فيمن وقع على جارية امرأته، ولا يُفيد العموم.

وأجيب: بأنَّ الحديث حسنٌ لا ضعيف، وأنَّ خالد بن عُرْفُطَةَ روى عنه ثقتان هما: حبيب بن سالم، وأبو اليسر، فترتفع عنه الجهالة برواية الثِّقَتَين، وكذلك لم يُعرَف فيه قدح.

ورُدَّ عليه: بأنَّ جوابكم أتى على بعض الاعتراض دون بعضه الآخر، فالحديث رغم ما ذكرتموه مضطربٌ، والاضطراب علَّةٌ من عِلل الحديث.

(3) وأمَّا استدلالهم بحَدِيثُ أَبِي بُرْدَةَ ﷺ: (لا يُجْلَدُ أَحَدٌ فوقَ عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ إلا فِي حَدٍّ من حُدُودِ اللَّهِ تعالى) وأنَّه على عمومه إلَّا مَا وَرَدَ مِنَ الآثَارِ مُخَصِّصًا لِهَذَا الْحَدِيثِ؛ كَوطْءِ جَارِيَةِ امْرَأَتِهِ بإذنها، وَوَطْءِ

جَارِيَةٍ مُشْتَرَكَةٍ الْمَرْوِيِّ عَنْ عُمَرَ ﷺ، فلها حكمها الخاصُّ الَّذي نصَّ عليه الأثر(ابن قدامة، 1968م، 177/9)[*1].

فنُوقِشَ: بأنَّه منسوخ، ودليل نسخه إجماع الصَّحابة ﷺ على العمل بخلافه من غير نكير.

وأجيب عليه: بأنَّ دعوى النَّسخ لا دليل عليها، بل الإجماع ينقضها؛ إذ الإجماع لا ينسخ السُّنَّة.

ورُدَّ عليه: بأنَّه مَقْصُورٌ عَلَى زَمَنِ الرَّسُولِ ﷺ لأَنَّهُ كانَ يَكْفِي الْجَانِيَ مِنْهُم هذَا القَدْرُ، وتَأَوَّلُوهُ على أنَّ المُرادَ بِقولِهِ: ((فِي حَدٍّ))؛ أَي: فِي حَقٍّ مِن حُقوقِ اللَّهِ تعالى وإن لَمْ يَكُنْ من المعَاصِي الْمُقَدَّرِ حُدُودُهَا لأَنَّ الْمَعَاصِيَ كُلَّهَا من حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى(اليعمري، 1986م، 295/2).

وقالوا: المرادُ بِحُدُودِ اللَّهِ مَا حَرُمَ لِحَقِّ اللَّهِ؛ فَإِنَّ الْحُدُودَ فِي لَفْظِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ يُرَادُ بِهَا الْفَصْلُ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ: مِثْلُ آخِرِ الْحَلَالِ وَأَوَّلِ الْحَرَامِ؛ فَيُقَالُ فِي الْأَوَّلِ: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾[البقرة:229]، وَيُقَالُ فِي الثَّانِي: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾[البقرة:187].

وأمَّا تسمية العقوبة المقدرة حَدًّا، فَهُوَ عُرْفٌ حَادِثٌ.

وَمُرادُ الحَدِيثِ: أَنَّ مَنْ ضَرَبَ لِحَقِّ نَفْسِهِ - كَضَرْبِ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ فِي النُّشُوزِ - لَا يَزِيدُ عَلَى عَشْرِ جَلدات(ابن تيمية، 1418هـ، 94-95).

(4) ونُوقش حديث: ((مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ)) بأنَّه منسوخ، واستُدلَّ على نسخه بما روي في الحادثة المذكورة في الحديث من عدم قتل النَّبيِّ ﷺ للنُّعيمان ﷺ.

وأجيب: بأنَّ دعوى النَّسخ غير صحيحة، وقد ردَّ هذه الدَّعوى في كلام مطوّلٍ الشَّيخ أحمد شاكر في تحقيقه لمسند الإمام أحمد، كما نسب ذلك إلى الإمام السُّيوطيّ، فقال: (فما يدلُّ عليه حديثًا ديلم وأمِّ حبيبة أمرٌ عامٌّ، أو هما أمران عامَّان، يقرّران قاعدتين تشريعيَّتين، لا يكفي في الدَّلالة على نسخهما، وعلى رفع الأمر بالقتل حادثة فرديَّة اقترنت بدلالات تدلُّ على أنَّها كانت لسبب خاصٍّ، أو لمعنًى معيَّنٍ إذا تحقَّق ووجد كان للإمام أن يكتفي بالجلد دون القتل).

وهنا المعنى الخاصُّ هو تعليل عدم قتل النُّعيمان ﷺ بأنَّه شهد بدرًا، ولأهل بدر خصوصيَّة لا يستطيع أحد أن ينكرها ذكرها رسول الله ﷺ في موقف هو أشدُّ من موقف الشُّرب في الرَّابعة، وذلك في قصة حاطب بن أبي بلتعة ﷺ حين كتب لقريش، ثمَّ استأذن عمر ﷺ في ضرب عنقه، فقال ﷺ: ((إِنَّه قَدْ شَهِدَ بَدْرًا، وما يُدْرِيكَ لَعَلَّ الله قَدِ اطَّلَعَ على أهلِ بَدْرٍ فَقالَ: اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ، فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ)(ابن جنبل، 1995م، 456/5).

(*) قال الْقَاضِي: هَذَا عِنْدِي مِنْ نَصِّ أَحْمَدَ لَا يَقْتَضِي اخْتِلَافًا فِي التَّعْزِيرِ، بَلْ الْمَذْهَبُ أَنَّهُ لَا يُزَادُ عَلَى عَشْرِ جَلَدَاتٍ، إتْبَاعًا لِلْأَثَرِ، إلَّا فِي وَطْءِ جَارِيَةِ امْرَأَتِهِ؛ لِحَدِيثِ النُّعْمَانِ، وَفِي الْجَارِيَةِ الْمُشْتَرَكَةِ؛ لِحَدِيثِ عُمَرَ، وَمَا عَدَاهُمَا يَبْقَى عَلَى الْعُمُومِ؛ لِحَدِيثِ أَبِي بُرْدَةَ. وَهَذَا قَوْلٌ حَسَنٌ.

ثانيًا: التَّرجيح:

بعد العرض السابق لأدلَّة العلماء، وما يَرِدُ عليها، وما أُجِيبَ عنه يترجَّح لي: أنَّ القاضي يُخوَّلَ ويُفوَّض بتقدير العقوبة التَّعزيريَّة وإنْ بلغت الحدَّ، بل وإنْ زادت عليه؛ وذلك لقوَّة أدلَّة هذا القول، ولانسجامه مع مقاصد الشَّريعة في تحقيق العدل بحفظ المصالح ونفي المفاسد، ومناسبته كذلك للواقع المعاصر الَّذي تكاثرت فيه الجرائم وتعدَّدت أساليبها ممَّا يتطلَّب تطبيق الحدود الشَّرعيَّة بمعاييرها وضوابطها وشرائطها، والتَّعازير دون تلكُّؤٍ ولا مجاملة، ودون إفساح المجال للتَّحايل والشَّفاعة والرِّشوة؛ ليؤدِّي ذلك إلى تحقيق سلامة المجتمع، وأمن النَّاس واستقرارهم، والقضاء على ظاهرة الإجرام تدريجيًّا.

إلَّا أنَّ هذا التَّفويض لا يعني عدم انضباط التَّقدير؛ فلا يزيد القاضي في التَّعزير على الحدِّ إلَّا عند الضَّرورة مُراعاةً للمصلحة الَّتي لا يَشُوبُها الهوَى، وذلك جمعًا وتوفيقًا بين الأدلَّة السَّابقة، وإعمالًا لمجموعها، فيختار القاضي تبعًا لذلك العقوبةَ الَّتي يراها كافيةً لزجر الجاني، وحاملةً له على الصَّلاح.

ويشهد لذلك ما نصَّ عليه الفقهاءُ الَّذين قالوا بعدم بلوغ التَّعزير الحدَّ، حيث ورد في بعض كتبهم: ((مَن تكرَّرت منه الجرائم ولم ينزجر عنها بالحدود يجوز للإمام أن يستديم حبسه حتَّى الموت، وكذلك الحال في القتل سياسةً فإنَّه يكون فيمن تكرَّرت منه الجرائم ولم تزجره الحدود المقدَّرَة) (الحصكفي، 1992م، 62/4).

ويشهد له كذلك ما ذهبوا إليه من القتل سياسةً لِمُعتادي الإجرام وخاصَّة في جرائم أمنِ الدَّولةِ والتَّجسسِ وعمل قوم لوط عليه السلام وسبِّ النَّبيِّ ﷺ.

وأُشير ختامًا إلى أنَّ لهذا الَّتقدير عدَّة ضوابط أخرى أوردها العلماء في كتبهم، وجمعها بعض المعاصرين، لعلَّ أهمَّها المصلحة الشَّرعيَّة الَّتي تعود على الجاني والمجنيِّ عليه والمجتمع؛ حيث يراعى ما يُلائم ظروف الجاني، وحجم الجريمة وحال المجنيِّ عليه وزمان الجريمة ومكانها، وذلك للزَّجر والإصلاح والتَّقويم والتَّهذيب، وتحقيق الأمن والاستقرار(الزحيلي، د.ت، 5300/7-5301).

وبهذا يتَّضح لنا التَّكامل بين الحدِّ والتَّعزير، ويتبيّن أنَّ العقوبات بمجموعها تُظهر معاني الشَّريعة في عدالتها وسلامة علاجها لاستقامة المجتمع؛ فهي تمنع الفساد والرَّذيلة وتدفع الشَّرَّ، فيعيش المجتمع بكافَّة أطيافه آمنًا مطمئنًّا.

المصادروالمراجع:

1. ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المُعافري الإشبيلي المالكي (2003م) أحكام القرآن: راجع أصوله وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3.
2. ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (د.ت)، فتح القدير: دار الفكر.

3. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحرَّاني الحنبلي الدمشقي (1418هـ)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيَّة: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد-السعودية، ط1.
4. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (1995م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل: تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث-القاهرة، ط1.
5. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (2001م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل: تحقيق: شعيب الأرنؤوط-عادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1.
6. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلِّكان البرمكي الإربلي (1971م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت، ط1.
7. ابن شاكر، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (1974هـ)، فوات الوفيات:تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت، ط1.
8. ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (د.ت)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث-القاهرة.
9. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (1968م)، المغني:مكتبة القاهرة.
10. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (1428هـ)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد-مكة المكرمة، ط1.
11. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (1414هـ)، لسان العرب: دار صادر-بيروت، ط3.
12. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (2009م)، سُنَنُ أبي داودَ: تحقيق: شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1.
13. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (1979م)، معجم مقاييس اللغة: الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
14. آل خنين، عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين(1432هـ)، ضوابط تقدير العقوبة التعزيرية: بحث محكَّم في مجلة القضائية، مجلة علمية مُحكَّمة تُعنى بنشر البحوث والدراسات القضائية المعاصرة، تصدر عن وزارة العدل في المملكة العربيّة السعوديّة، العدد: الأول، مُحرَّم.

15. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري: تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1.
16. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (د.ت)، كشَّاف القناع عن متن الإقناع: دار الكتب العلمية.
17. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (د.ت)، الروض المربع شرح زاد المستقنع: ومعه: تعليقات الشيخ السعدي، خرَّجَ أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، دار المؤيد-مؤسسة الرسالة.
18. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (1989م)، السنن الصغير: تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، نشر جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي-باكستان، ط1.
19. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (2003م)، السنن الكبرى:تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، ط3.
20. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (1998م)، الجامع الكبير = سنن الترمذي: تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي-بيروت،.
21. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (1983م)، التعريفات: تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط1.
22. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (1405ه)، أحكام القرآن: تحقيق: محمد صادق القمحاوي-عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
23. الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (1990م)، المستدرك على الصحيحين: تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، وبهامشه أُضيفت تعليقات الإمام الذهبي في تلخيصه على المستدرك.
24. الحصكفي، محمد علاء الدين بن علي الحصكفي (1992م)، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين: والحاشية لابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، دار الفكر-بيروت، ط2.
25. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (1985م)، سير أعلام النبلاء: تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3.

26. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (1999م)، مختار الصحاح: تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت-صيدا، ط5.
27. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (1984م)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الأخيرة.
28. الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: 1205ه)، تاج العروس من جواهر القاموس: تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
29. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (2002)، الأعلام: دار العلم للملايين، ط15.
30. الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (1997م)، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي: قدَّمَ للكتاب: محمد يوسف البَنُوري، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان-بيروت/ ودار القبلة للثقافة الإسلامية-جُدَّة، ط1.
31. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (1313ه)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ: والحاشية: لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (ت: 1021ه)، المطبعة الكبرى الأميرية-بولاق، القاهرة، ط1.
32. الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (1994م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: دار الكتب العلمية، ط1.
33. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (1993م)، نيل الأوطار: تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1.
34. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (د.ت)، الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني: حقَّقَه ورتَّبه: محمد صبحي بن حسن حلاق، مكتبة الجيل الجديد-صنعاء/اليمن.
35. الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروفُ كأسلافه بالأمير (د.ت)، سُبلُ السلام: دار الحديث.
36. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (1994م)، شرح معاني الآثار: حققه وقدم له: (محمد زهري النجار-محمد سيد جاد الحق) من علماء الأزهر الشريف، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار عالم الكتب، ط1.

37. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي(1379ه)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقَمَ كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة-بيروت.
38. العظيم آبادي، محمد شمس الحق العظيم آبادي (1968م)، عون المعبود شرح سنن أبي داود: تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار المكتبة السلفية-المدينة المنورة، ط2.
39. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (2003م)، الجامع لأحكام القرآن: تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب-الرياض.
40. القليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة(1995م)، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلّي على المنهاج: دار الفكر-بيروت.
41. الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (1986م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: دار الكتب العلمية، ط2.
42. اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي(2005م)، الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة: تحقيق: عبد الفتاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلاميّة-بيروت، الطبعة: السادسة.
43. المالكي، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المؤَّاق المالكي (1994م)، التاج والإكليل لمختصر خليل: دار الكتب العلمية، ط1.
44. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية: دار الحديث-القاهرة.
45. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (1334ه)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ:دار الجيل-بيروت، وطبعتها مصورة من الطبعة التركية.
46. وَهْبَة الزُّحَيْلي، الفقهُ الإسلامي وأدِلَّتُهُ (د.ت) (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النظريات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها): دار الفكر-دمشق، الطبعة: الرَّابعة المنقَّحة والمعدَّلة بالنِّسبة لما سبقها.
47. اليعمري، إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (1986م)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1.

قوة الحجة وأثرها في الفتوى بخلاف ظاهر الرواية عند الحنفية

د. إبراهيم بن عبدالرحمن الجندان(*)

المستخلص:

يتناول هذا البحث قوة الحجة وأثرها في الفتوى بخلاف ظاهر الرواية عند الحنفية، كما يتناول عبارات وقواعد الفتوى عند الحنفية المتعلقة بقوة الحجة، ودراسة تطبيقات على ذلك، وتكمن أهمية الموضوع في إبراز مدى عناية الفقهاء بدقيق المسائل، وتفصيلهم فيها تفصيلاً شافياً، واختلافهم الذي يظهر قوة الفهم وبراعة طرح الحجة. وقد تختلف الفتوى عما في ظاهر الرواية، لأسباب من أهمها: قوة الحجة، لذلك كان الهدف من هذا البحث هو دراسة هذا السبب، وإبراز اهتمام فقهاء الحنفية رحمهم الله تعالى بالحجة والدليل. وقد اتبعت المنهج الاستقرائي، حيث استقرأت المسائل التي كانت الحجة هي سبب اختلاف الفتوى عما في ظاهر الرواية. وقد جعلت البحث في ثلاثة مباحث: الأول في التعريف بمصطلحات عنوان البحث. والثاني في عبارات وقواعد الفتوى عند الحنفية المتعلقة بقوة الحجة. والثالث في تطبيقات الفتوى بخلاف ظاهر الرواية بسبب قوة الحجة. ومن أهم النتائج التي توصل لها البحث: أن لفقهاء المذهب الحنفي في الإفتاء اصطلاحاتهم الخاصة، حيث إنهم لا يعتمدون الفتوى إلا إذا وسمت بإحدى علامات الإفتاء. وأن لفظ "وبه يفتى" آكد من "وعليه الفتوى"، لأنه يفيد الحصر، فلا تكون الفتوى إلا به، أما "وعليه الفتوى" فيفيد الصحة.

الكلمات المفتاحية: ظاهر الرواية، الحجة، الفتوى، الحنفية

المقدمة

الحمد لله الذي أنعم علينا بنعم لا تعد ولا تحصى، ودفع عنا من النقم ما لا يعد ولا يستقصى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ، وعلى آله وأصحابه، ومن سار على سنته وتمسك بهديه إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فإن الإمام أبا حنيفة هو واضع الحجر الأساسي للمذاهب الفقهية، فمن حيث الزمن هو أقدمهم، وهو أكبرهم سناً، ومن حيث الفروع الفقهية وتوسيع مسائل الفقه بالقياس، واختراع المسائل الافتراضية وبحث الحلول لها هو الأقدم من بين الفقهاء في جميع ذلك.

والمسائل في مذهبه على ثلاث طبقات، أهمها: مسائل الأصول، وتسمى ظاهر الرواية، وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب، وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، ويلحق بهم زفر والحسن بن زياد وغيرهما، وجمعها محمد بن الحسن في كتب تسمى بكتب ظاهر الرواية، وهي الأصل والزيادات والجامع

(*) الأستاذ المشارك للفقه المقارن بقسم الدراسات الإسلامية- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الملك فيصل

الكبير والصغير والسير الصغير والكبير. وهذه الكتب هي العمدة في المذهب الحنفي(ابن عابدين، 1992م، 69/1).

وقد تختلف الفتوى عما في ظاهر الرواية، لأسباب من أهمها: قوة الحجة، لذلك جاء هذا البحث، يهدف لدراسة هذا السبب، وتطبيقات من كتب الحنفية عليه، كما يبرز اهتمام فقهاء الحنفية رحمهم الله تعالى بالحجة والدليل. وقد وسمته بـ: قوة الحجة وأثرها في الفتوى بخلاف ظاهر الرواية عند الحنفية.

وتظهر أهمية الموضوع وأهم أسباب اختياره فيما يأتي:

1. دراسة الفتوى عند الحنفية بخلاف ظاهر الرواية من خلال معرفة الأقوى حجة، يسهم في تكوين الملكة الفقهية للباحث والقارئ.
2. إبراز مدى عناية الفقهاء بدقيق المسائل، وتفصيلهم فيها تفصيلاً شافياً، واختلافهم الذي يظهر قوة الفهم وبراعة طرح الحجة.
3. ارتباط البحث بكتب ظاهر الرواية والتي من أهمها كتاب "الأصل"، وهي الكتب المعتمدة في المذهب، وارتباطه بالفتوى في المذهب الحنفي، التي لا يخرج عنها متأخري الحنفية في الإفتاء.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الآتي:

1. إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف، ذكرت الأقوال في المسألة، وأبين من قال بها من فقهاء الحنفية، مع ذكر أهم الأدلة في المسألة، وبيان وجه الدلالة، وذكر ما قد يرد عليها من مناقشات، ثم أذكر المفتى به عندهم.
2. ترقيم الآيات وبيان سورها، وتخريج الأحاديث مع العناية ببيان درجة الحديث من كتب التخريج المعتمدة.
3. التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.

التعريف بمصطلحات عنوان البحث

تعريف الحجة

تعريف الحجة لغة واصطلاحاً: الحجة لغة: الحاء والجيم أصول أربعة. فالأول القصد، وكل قصد حج ... وممكن أن يكون الحجة مشتقة من هذا؛ لأنها تقصد، أو بها يقصد الحق المطلوب(ابن فارس، 1979م، 29/2).

والحجة: الدليل والبرهان، وقيل: الحجة ما دوفع به الخصم؛ واحتج بالشيء: اتخذه حجة، وسميت حجة؛ لأنها تحج، أي تقتصد، لأن القصد لها وإليها؛ وكذلك محجة الطريق هي المقصد والمسلك. وفي حديث الدجال: إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه، أي محاجه ومغالبه بإظهار الحجة عليه.

وجمع الحجة: حجج وحجاج، وحاجه محاجة وحجاجاً: نازعه الحجة. وحجه يحجه حجاً: غلبه على حجته(ابن منظور، 1414هـ، 228/2).

والحجة اصطلاحاً: سمّي حجة: للغلبة به على الخصم، وقيل: سميت الحجة في الشريعة؛ لأنه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر.

وهي ما دل به على صحة الدعوى(السرخسي، د.ت، 277/1؛ عبد الحق، د.ت، 60؛ الجرجاني، د.ت، 82). وقيل: هي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء.

الفرق بين الحجة والألفاظ المقاربة

بما أن أهل اللغة عرفوا الحجة بالدليل والبرهان، وكذلك مما يقارب لفظ الحجة البينة، نجد العلماء اختلفوا في مطابقتها لمعنى الحجة أو وجود فرق بينها على النحو الآتي:

الفرق بين الحجة والدليل:

اختلف الأصوليون في الحجة والدليل هل هما بمعنى واحد أم بينهما فرق؟، فذهب كثير من الأصوليين إلى أن الحجة والدليل بمعنى واحد، فلا فرق بينهما، وكلهما: اسم لما دل عليه صحة الدعوى(الزركشي، 1994م، 51/1).

وذهب بعضهم إلى التفريق بين لفظ الدليل والحجة، ووجه الفرق بينهما كما يأتي:

منهم من فرق فقال: الدليل ما دل على مطلوبك، والحجة ما منع من ذلك.

والثاني: الدليل ما دل على صوابك، والحجة ما دفع عنك قول مخالفك(الزركشي، 1994م، 51/1).

والثالث: أن الدليل خاص بما هو مُظهر للحكم فقط، والحجة تكون موجباً للحكم تارة، ومظهراً له تارة(السرخسي، د.ت، 278/1).

والرابع: أن الدليل يعتمد عليه المجتهدون، والحجة يعتمد عليها الحكام(القرافي، 1994م، 129/1)

الفرق بين الحجة والبرهان:

البرهان في اصطلاح المنطقيين: هو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية الواجبة القبول(الإيجي، 2004م، 126/1).

ومن هنا قيل: إن الحجة أعم من البرهان لاختصاصه عندهم بالمقدمات المفيدة لليقين.

وقيل: بل البرهان أعم من الحجة؛ لاشتماله جميع أنواع الحجج. وقيل: هما بمعنى واحد(السرخسي، د.ت، 93/1).

الفرق بين الحجة والبينة:

البينة اصطلاحاً: اسم لكل ما يبين الحق(ابن قيم الجوزية، 1991م، 71/1). والظاهر أن البينة والحجة بمعنى واحد، فالبينة مشتقة من البيان وهو أن يظهر للقلب وجه الإلزام بها، سواء كان ظهوراً موجباً للعلم أو دون ذلك؛ لأن العمل يجب في الوجهين(السرخسي، د.ت، 277/1).

وعلى كل حال، فإن الحجة والبينة والبرهان والدليل قريبة وربما مترادفة في المعنى، ومن فرق بينها، إنما فرق بأعمّ اللفظين، أو من الذي يستخدم هذا اللفظ أو ذاك، أو أن أحدهما أعم والآخر أخص، مع ظهور الاتفاق على ما تؤدي إليه هذه الألفاظ من معنى.

فالدليل يطلق على البرهان، والحُجَّة، والبيِّنة؛ لأنها ترشدنا إلى مطلوب خبري، وهذا هو المختار لما يأتي(عبد الحق، د.ت، 59).

1. أن العرب لا تفرق في التسمية بين ما يؤدي إلى اليقين أو يؤدي إلى الظن، فالكل يطلق عليه اسم الدليل.
2. أن كلاً منهما مرشد إلى المطلوب.
3. أن مُؤَدَّى كلِّ واحدٍ منهما هو العمل بما دلّ عليه الدليل.
4. أن من تتبع مصطلحات المتكلمين وجدهم يطلقون الدليل على ما هو ظني بل على الشبهة(عبد الحق، د.ت، 61).

ومما يقارب لفظ الحجة في المعنى عند الحنفية: قُوَّةَ الْمُدْرِكِ، ويقصدون به الدَّلِيلَ(ابن عابدين، 1992م، 71/1).

تعريف الفتوى لغة واصطلاحاً

الفتوى لغة: هي اسم مصدر من أفتى يفتي إفتاء، والجمع: الفتاوى والفتاوي، والفاء والتاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما يدل على طراوة وجدة، والآخر على تبيين حكم.

ومن الأول: الفتي: الطري من الإبل، ومن الثاني: الفتيا، يقال: أفتى الفقيه في المسألة، إذا بين حكمها. واستفتيت، إذا سألت عن الحكم، والفتْيَا والفُتْوَى والفَتْوَى: ما أَفْتَى به الفَقِيهُ(ابن سيدة، 2000م، 524/8؛ الفيومي، د.ت، 462/2).

فمما سبق يتضح أن الفتوى لغة تدور حول جواب السؤال، وبيان مشكله، وهذا المعنى واضح في المعنى الاصطلاحي؛ فإن المفتي يقوم بجواب سؤال المستفتي، وبيان مشكله من الأحكام الشرعية التي يسأل عنها.

والفتوى اصطلاحاً: تعددت عبارات العلماء في تعريفها، فمن هذه التعاريف:

التعريف الأول: تبيين الحكم الشرعي للسائل عنه والإخبار بلا إلزام(الرحيباني، 1994م، 437/6؛ الكرمي، 2007م، 561/2).

قوله "للسائل عنه" يخرج منه ما يبين العالم من الاحكام الشرعية بدون سؤال، كالتعليم والتدريس.

وقوله "بلا إلزام" يخرج منه الإخبار بالحكم الشرعي عن طريق القضاء(الدرويش، 2017م، 27).

التعريف الثاني: إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة(القرافي، 1994م، 121/10).

ويمكن مناقشة هذا التعريف بأنه يدخل فيه تبيين الأحكام الشرعية من غير سؤال، كما يدخل فيه تبيين الأحكام الشرعية عن طريق القضاء.

التعريف الثالث: الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام(الحطاب، 1992م، 32/1).

ويمكن مناقشة هذا التعريف يدخل فيه تبيين الأحكام الشرعية من غير سؤال.

بناء على ماسبق، يتبين أنه أدق هذه التعريفات وأفضلها في الدلالة على معنى الفتوى، وموافقتها للمعنى اللغوي هو التعريف الأول.

تعريف ظاهر الرواية في المذهب الحنفي

ظاهر الرواية: هي مسائل مروية عن أئمة المذهب وهم أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، ويلحق بهم زفر بن الهذيل، والحسن بن زياد، وغيرهما ممن أخذ عن أبي حنيفة، ويسمى هؤلاء بالمتقدمين.

وهذه المسائل هي المذكورة في كتب محمد بن الحسن: المبسوط، والجامع الصغير، والكبير، والسير الصغير، والكبير، والزيادات. وقد جمعت هذه الكتب الستة في مختصر الكافي لأبي الفضل المروزي المعروف بالحاكم الشهيد.

وإنما سميت بظاهر الرواية لأنها رويت برواية الثقات وتواترت أو اشتهرت عنه، وتسمى: ظاهر المذهب، ومسائل الأصول.

وهي إحدى مراتب كتب الفقه الحنفي، حيث رتب الحنفية كتب الفقه عندهم، ومسائل علمائهم على طبقات ثلاث(الشيباني، د.ت، 39؛ الزحيلي، د.ت، 64/1).

عبارات وقواعد الفتوى والترجيح عند الحنفية المتعلقة بقوة الحجة

عبارات الفتوى عند الحنفية المتعلقة بقوة الحجة

إن لفقهاء المذهب الحنفي في الإفتاء اصطلاحاتهم الخاصة، حيث إنهم لا يعتمدون الفتوى إلا إذا وسمت بإحدى علامات الإفتاء التي تدل على مرتبتها من حيث الصحة أو الضعف، وبيان سبب اختيارهم لهذا القول دون غيره.

أما علاماتهم في الافتاء: وعليه الفتوى، وبه يفتى، وبه نأخذ، وعليه الاعتماد، وعليه عمل اليوم، وعليه عمل الأمة، وهو الصحيح، أو الأصح، أو الأظهر، أو الأشبه، أو الأوجه، أو المختار(ابن عابدين، 1992م، 72/1؛ الظفيري، 2002م، 89؛ الدرويش، 2017م، 51)، وبيانها على النحو الآتي:

أولاً: وعليه الفتوى، وبه يفتى.

هذان الاصطلاحان يستعملان عند تعدد الأقوال في حكم مسألة معينة، فإن المجتهد يفتي بأحدها؛ ومن أسباب اختياره الفتوى بأحدها: قوة الحجة.

وقد أشار فقهاء الحنفية إلى أن وعبارة "وبه يفتى" آكد من "وعليه الفتوى"، وتعليل ذلك: أن " وبه يفتى" يفيد الحصر، فلا تكون الفتوى إلا به، أما "وعليه الفتوى" فيفيد الصحة، لكنه لا يفيد الحصر.

قال ابن الهمام: "والفرق بينهما: أن الأول يفيد الحصر، والمعنى أن الفتوى لا تكون إلا بذلك، الثاني يفيد الأصحية(ابن عابدين، 1992م، 73/1؛ الظفيري، 2002م، 111).

ثانياً: هو الصحيح وهو الأصح.

هذان اللفظان يستعملان للترجيح بين الأقوال، وتذييل العبارة بهذا اللفظ، يدلنا على أن بقية الأقوال ضعيفة؛ لأن مقابل الصحيح هو الفاسد، فيتعين العمل بالصحيح وتترك بقية الأقوال.

أما إذا ذيلت عبارة بالأصح؛ فإنه يشعر أن بقية الأقوال صحيحة، وقائل الأصح متفق مع الآخرين بأن الأقوال الأخرى صحيحة.

ثالثاً: وبه نأخذ، وبه أخذ علماؤنا، وعليه الاعتماد:

هذه الألفاظ؛ من علامات الإفتاء التي توسم الفتوى بها؛ للدلالة على اختيارها على غيرها لاعتبارات؛ لأسباب منها: قوة الحجة، أو لكون الفتوى أرفق بأهل الزمان وأصلح لهم، أو لكونها أحوط(الظفيري، 2002م،113).

قال ابن عابدين: "فإذا صرحوا بلفظ الفتوى في قول علم أنه المأخوذ به، ويظهر لي أن لفظ وبه نأخذ وعليه العمل مساو للفظ الفتوى(ابن عابدين، 1992م، 73/1).

رابعاً: عليه عمل الأمة:

والمراد بهذا الاصطلاح؛ أن علماء المذهب المتأخرين؛ قد أجمعوا على الأخذ بفتوى معينة في حكم مسألة ما عند تعدد الأقوال فيها، ونظرا لإجماعهم؛ فإن الفتوى التي تذيل بلفظ: «عليه عمل الأمة» تقدم على غيرها.

وهذا اللفظ يرجح على بقية علامات الإفتاء(الظفيري، 2002م، 113)، وسبب ذلك ما ذكره ابن عابدين: "وكذا بالأولى لفظ عليه عمل الأمة؛ لأنه يفيد الإجماع عليه(ابن عابدين، 1992م، 73/1).

خامساً: وعليه عمل اليوم:

هذا الاصطلاح يفيد أن علماء المذهب في فترة زمنية معينة؛ قد أخذوا بقول أحد أئمتهم دون بقية الأقوال؛ ربما لمراعاة أحوال الناس، أو لمناسبته للعرف، فكانت الفتوى والعمل به(الظفيري، 2002م،114).

قال ابن عابدين: "والمراد باليوم مطلق الزمان، وأل فيه للحضور والإضافة على معنى في. . . أي عليه عمل الناس في هذا الزمان الحاضر(ابن عابدين، 1992م، 72/1).

سادساً: وهو الأشبه.

أي: أشبه بالنصوص رواية، والراجح دراية، فيكون عليه الفتوى(ابن نجيم، 1999م، 338؛ ابن عابدين، 1992م، 72/1).

سابعاً: وهو الأوجه.

أي الأظهر وجهاً من حيث إن دلالة الدليل عليه متجهة ظاهرة أكثر من غيره، فيقولون: هو أوجه دراية لا رواية(ابن عابدين، 1992م، 72/1).

قد يكون الترجيح بين إحدى روايات المذهب، فيجعلون الفتوى على إحداها، كترجيح قول الصاحبين على قول الإمام في مسألة زكاة الخيل.

وأشير هنا إلى أن فقهاء الحنفية ينصون أحياناً على أن سبب جعل الفتوى على أحد الروايات هو أقوى حجة، ومن ذلك: ما جاء في رد المحتار في مسألة زكاة الخيل(ابن عابدين، 1992م، 282/2): "ولذا قال تلميذه العلامة قاسم: وفي التحفة الصحيح قوله، ورجحه الإمام السرخسي في المبسوط والقدوري في التجريد. وأجاب عما عساه يورد على دليله وصاحب البدائع وصاحب الهداية، وهذا القول أقوى حجة على ما شهد به التجريد والمبسوط وشرح شيخنا.

مثال آخر: جاء في البحر الرائق: "قال في النهر، وفي عيون المذاهب، به يفتى، لا لضعف دليل الإمام بل تيسيرا على الناس ... وفي تصحيح الشيخ قاسم قال في شرح الهداية يرجح قول أبي حنيفة، وكذا رجحه في الكافي واعتمده المحبوبي والنسفي وصدر الشريعة، وكذا في بيع القطيع والزرع، والله تعالى أعلم اهـ وقد يقال إن هذا ترجيح له من حيث قوة الدليل"(ابن عابدين، 1992م، 307/5).

قواعد الفتوى عند الحنفية المتعلقة بقوة الحجة

أورد ابن عابدين في شرح عقود رسم المفتي قواعد لاختيار الفتوى بين الأقوال، ومن أهم الاعتبارات التي راعاها: اعتبار الحجة والدليل، فما كانت حجته أقوى من الروايات كانت الفتوى عليها.

ومن أهم القواعد التي ذكرها مما له علاقة بالحجة والدليل : لا ينبغي أن يعدل عن الدراية إذا وافقتها رواية.

حيث ظهرت هذه القاعدة عند مدرسة محدثي الفقهاء من المتأخرين، وأصل هذه القاعدة مأخوذ من علماء الحديث، فهي قاعدة شائعة في كتب علوم الحديث، فنقلها المتأخرون من محدثي الفقهاء إلى المذهب الحنفي، وعملوا على تطبيقها على مسائله، فيقصدون بالدراية: الدليل النقلي(ابن نجيم، د.ت، 243/3؛ ابن عابدين، 1992م، 464/1).

وبالرواية: وجود نص في المسألة عن الإمام أو أحد أصحابه، ولو كان النص في غير ظاهر الرواية.

ويقصدون احياناً بالدراية الدليل العقلي، وبالرواية الدليل المنقول، ومن ذلك قول ابن عابدين تعليقاً على ما في الدر المختار نقلاً عن الرملي: " كيف يعول عليه وهو مع غرابته لا يشهد له رواية ولا دراية. قوله: لا يشهد له رواية، أي دليل منقول، ولا دراية أي دليل معقول"(ابن عابدين، 1992م، 731/6).

والمعنى المقصود: أن المسائل المنقولة عن أئمة المذهب بأي طريق كان وتشهد لها ظواهر الأحاديث النبوية هي المعتبرة، فلا يجوز العدول عنها(ابن عابدين، 1441هـ، 64).

ومن تعبيرات المذهب، أنهم إذا رجحوا رواية على رواية منصوص عليها في المذهب مثلاً، أو خالفوا ما هو منصوص في المذهب قالوا: "وهذا أقوى حجة"، ويريدون بالأقوى حجة: أن أكثر المشايخ على هذه الرواية دون غيرها لموافقتها الأدلة الواردة في السنة، أو بالفروع المروية عن المجتهد(الخليل، د.ت، 439).

واختلفوا في الترجيح بالأقوى حجة، وتفصيل كلامهم في هذه المسألة كما يأتي:

1. إن كانت المسألة مروية في ظاهر الرواية، بلا خلاف بينهم، فإن المجتهد يميل إليهم ويفتي بقولهم، ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهدا متقناً. وتعليلهم في ذلك: أن الظاهر أن يكون الحق مع أصحابهم ولا يعدوهم، واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، لأنهم عرفوا الأدلة، وميزوا بين ما صح وما ثبت، وبين ضده.
2. فإن اختلفوا: وكان مع أبي حنيفة أحد صاحبيه: يؤخذ بقولهما. وعللوا ذلك: لوفور الشرائط، واستجماع أدلة الصواب فيهما.

3. وإن خالف أبا حنيفة رحمه الله صاحباه في ذلك: فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان، كالقضاء بظاهر العدالة: يؤخذ بقول صاحبيه؛ لتغير أحوال الناس، وفي المزارعة والمعاملة ونحوهما يختار قولهما؛ لاجتماع المتأخرين على ذلك.
4. وفيما سوى ذلك: قال بعضهم: يتخير المجتهد، ويعمل بما أفضى إليه رأيه. وقال عبد الله بن المبارك: يأخذ بقول أبي حنيفة(ابن نجيم، د.ت، 293/6).

قال ابن عابدين: "المجتهد يعني من كان أهلاً للنظر في الدليل، يتبع من الأقوال ما كان دليلاً، وإلا فاتبع الترتيب السابق، ومن هذا تراهم قد يرجحون قول بعض أصحابه على قوله، كما رجحوا قول زفر وحده في سبع عشرة مسألة، فنتبع ما رجحوه؛ لأنهم أهل النظر في الدليل، .. وإذا اختلفت الروايات عن الإمام أو لم يوجد عنه ولا عن أصحابه رواية أصلاً، ففي الأول يؤخذ بأقواها حجة (ابن عابدين، 1992م، 71/1؛ أفندي، د.ت، 375/1؛ ابن نجيم، د.ت، 239/5)".

وفي حاشية الطحطاوي: "إذا اختلف الإمام وصاحباه فالعبرة لقوة الدليل على ما في آخر الحاوي القدسي، أو هو مبني على أن قولهما في كل مسألة مروي عنه، كما ذكره في الحاوي أيضاً، وإلا فكيف يفتى بقول غير صاحب المذهب، كذا في البحر قال، وبهذا يندفع ما في الفتح من ترجيح"(ابن عابدين، 1992م، 540)

تطبيقات الفتوى بخلاف ظاهر الرواية بسبب قوة الحجة

التيمم حال الخوف من خروج الوقت لو اشتغل بالوضوء في سائر الصلوات ما عدا الجنازة والعيد

صورة المسألة: في سائر الصلوات باستثناء صلاة الجنازة والعيد، إذا خاف الإنسان من خروج الوقت لو ذهب ليتوضأ، فهل له يشرع له التيمم؟

الأقوال في المسألة وأدلة كل قول: اختلف فقهاء الحنفية في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن من خاف خروج الوقت لو اشتغل بالوضوء في سائر الصلوات، فإنه يجب عليه الوضوء ولا يجزئه التيمم، وهو ظاهر الرواية عند الحنفية.

جاء في الأصل: "قلت أرأيت رجلا حضرت الصلاة على الجنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عليها قلت لم وهو مقيم في المصر قال لأنه إذا صُلي عليها لم يستطع أن يصلي عليها وحده وإن ذهب يتوضأ سبق بالصلاة عليها ... قلت أرأيت رجلا شهد العيد مع الإمام في الجبانة وهو على غير وضوء أيتيمم ويصلي قال نعم قلت لم قال لأن هذا خارج من المصر فإن رجع فتوضأ فاتته الصلاة وليس صلاة العيد إلا مع الإمام وصلاة العيد والصلاة على الجنازة سواء ... قلت فإن كان كل الذي ذكرت لك يجد الماء من غير أن تفوته الصلاة قال عليهم أن يتوضؤوا ولا يجزيهم التيمم(الشيباني، د.ت، 116/1).

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

الدليل الأول: أن سائر الصلوات تفوت إلى خلف، وهو القضاء(الكاساني، 1986م، 5/1؛ البابرتي، د.ت، 561/1؛ الموصلي، 1937م، 22/1).

وقد جعل علماء الحنفية هذا أصلاً، وهو أن كل ما يفوت لا إلى بدل يجوز أداؤه بالتيمم مع وجود الماء(السرخسي، د.ت، 119/1؛ البابرتي، د.ت، 138/1، أفندي، د.ت، 41/1).

الدليل الثاني: الأصل أن المعتبر عند أبي حنيفة وصاحبيه القرب والبعد لا الوقت، فإن كان المصلي عالماً أن الماء قريب بأن كان بينه وبين الماء أقل من ميل لم تجز صلاته بلا خلاف، لأنه واجد للماء(الكاساني، 1986م، 55/1).

القول الثاني: أن من خاف خروج الوقت لو اشتغل بالوضوء في سائر الصلوات، فإنه يتيمم ويصلي ، وهو قول زفر(الكاساني، 1986م، 55/1 ؛ ابن عابدين، 1992م، 246/1).

دليل القول الثاني: أن المعتبر عند زفر هو الوقت لا قرب الماء وبعده، والتيمم شرع للحاجة إلى أداء الصلاة في الوقت، فكان المنظور إليه هو الوقت، فيتيمم لئلا تفوته الصلاة(الكاساني، 1986م، 55/1).

القول المفتى به: اختار جمع من علماء الحنفية قول زفر؛ لقوة حجته، وهي أن التيمم شرع للحاجة، فبما أن المصلي احتاج للتيمم لخوفه من فوات وقت الصلاة لو انشغل بالوضوء، فالتيمم في حقه مشروع في هذه الحالة.

جاء في رد المحتار "وذكر مثله العلامة ابن أمير حاج الحلبي في الحلية شرح المنية حيث ذكر فروعاً عن المشايخ، ثم قال ما حاصله: ولعل هذا من هؤلاء المشايخ اختيار لقول زفر لقوة دليله، وهو أن التيمم إنما شرع للحاجة إلى أداء الصلاة في الوقت فيتيمم عند خوف فوته"(ابن عابدين، 1992م، 246/1).

تكرار الجماعة في المسجد الواحد

صورة المسألة: إذا جاء قوم إلى المسجد بعد انقضاء صلاة الجماعة فيه، فهل لهم أن يصلوا جماعة؟

الأقوال في المسألة وأدلة كل قول: اختلف فقهاء الحنفية في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: كراهية تكرار الجماعة في المسجد، وإنما يصلون وحداناً بلا أذان وإقامة، وهو ظاهر الرواية.

جاء في الأصل: "قلت أرأيت قوما فاتتهم الصلاة في جماعة فدخلوا المسجد وقد أقيم في ذلك المسجد وصلى فيه فأراد القوم أن يصلوا فيه جماعة بأذان وإقامة قال أكره لهم ذلك ولكن عليهم أن يصلوا وحدانا بغير أذان ولا إقامة"(الشيباني، د.ت، 134/1).

ويظهر مما سبق أن المسجد الذي يكره تكرار الجماعة فيه هو المسجد الذي صلى فيه أهله؛ لأن في تكرارها في مسجد واحد تقليلها، لأن الناس إذا عرفوا أنهم تفوتهم الجماعة يعجلون بالحضور فتكثر الجماعة، وإذا علموا أنه لا تفوتهم يؤخرون فيؤدي إلى تقليل الجماعات.

وبهذا فارق المسجد الذي على قارعة الطريق؛ لأنه ليس له قوم معلومون، فكل من حضر يصلي فيه، فإعادة الجماعة فيه مرة بعد مرة لا تؤدي إلى تقليل الجماعات"(الشيباني، د.ت، 135/1).

فبناء على ذلك، لو صلى غير أهلها بالجماعة، فلأهلها حق الإعادة؛ لأن الحق في مسجد المحلة لأهلها، وأما إذا صلى فيه أهلها أو أكثر أهلها، فليس لغيرهم حق الإعادة، إلا في رواية عن أبي يوسف - رحمه الله تعالى - قال إن وقف ثلاثة أو أربعة ممن فاتتهم الجماعة في زاوية غير الموضع المعهود للإمام فصلوا بأذان فلا بأس به وهو حسن(السرخسي، د.ت، 36/1).

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

الدليل الأول: روي عن عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت - رضي الله عنهم - موقوفاً عليهم، ومرفوعاً إلى رسول الله ﷺ أنه قال: «لا يصلى بعد صلاة مثلها»[قال في الدراية في تخريج أحاديث الهداية (1/ 202): لم أجده. وفي نصب الراية (2/ 148): "غريب مرفوعاً، ووقفه ابن أبي شيبة في مصنفه على عمر بن الخطاب، وابن مسعود"].

وجه الدلالة من الحديث: قال الكاساني: يجوز أن يحمل الحديث على النهي عن تكرار الجماعة في مسجد واحد(الكاساني، 1986م، 298/1).

الدليل الثاني: ما روى عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه - رضي الله عنهما - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خرج من بيته ليصلح بين الأنصار لتشاجر بينهم فرجع وقد صلى في المسجد بجماعة فدخل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في منزل بعض أهله فجمع أهله فصلى بهم جماعة[لم أجده. ذكر هذا الحديث في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1/ 153)، وفي رد المحتار (1/ 395)].

وجه الدلالة: أنه ولو لم يكره تكرار الجماعة في المسجد لما تركها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مع علمه بفضل الجماعة في المسجد(الكاساني، 1986م، 153/1).

القول الثاني: لا يكره تكرار الجماعة في المسجد إلا إذا كانت على وفق الجماعة الأولى، وجعلوا الفتوى على هذا القول لقوة الحجة فيه.

جاء في حاشية ابن عابدين(ابن عابدين، 1992م، 395/1): "عن أبي يوسف إذا لم تكن على الهيئة الأولى لا تكره وإلا تكره وهو الصحيح، وبالعدول عن المحراب تختلف الهيئة كذا في البزازية. اهـ وفي التتارخانية عن الولوالجية: وبه نأخذ".

وقد تعددت عبارات فقهاء الحنفية في ضبط ذلك، والذي يظهر من ضبطهم هو حرصهم رحمهم الله على الاجتماع وتكثير الجماعة الأولى، وعدم المشاحة التي قد تفضي إلى الاختلاف والتباغض.

فمن هذه القيود:

1. نقلوا عن محمد بن الحسن رواية بجواز تكرار الجماعة في المسجد، وقيد ذلك بأن يكون تكرار الجماعة في المسجد على سبيل الخفية لا التداعي والاجتماع(البابرتي، د.ت، 580/2).

2. أن يغير الجماعة الثانية الهيئة التي صلى فيها الجماعة الأولى، فلا يقوم إمامهم في المحراب مثلاً(ابن نجيم، د.ت، 366/1؛ ابن عابدين، 1992م، 395/1).

ويلاحظ أن السادة الحنفية راعوا في ذلك جانب أهل المسجد، فإذا أقاموا الجماعة فتكرار من بعدهم محل نظر، لكن إن أقامها بعض أهل المسجد خفية، فلبقيتهم أن يصلوا على وجه العلن(ابن نجيم، د.ت، 325/1).

غير أني لم أجدهم ينصون على مراعاة إمام المسجد في ذلك، فمراعاة الإمام في عدم تكرار الجماعة أولى من مراعاة أهل المسجد؛ لئلا يفتات عليه، إلا إذا قلنا باعتبارهم –رحمهم الله- للإمام ضمن أهل المسجد.

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني بما يأتي:

الدليل الأول: حديث أبي سعيد الخدري قال: دخل رجل المسجد، ورسول الله ﷺ قد صلى، فقال رسول الله ﷺ: «ألا من يتصدق على هذا فليصل معه»(ابن حنبل، 2001م، 18/8).

وجه الدلالة: أن هذا أمر بتكرار الجماعة، وما كان رسول الله ﷺ ليأمر بالمكروه(الكاساني، 1986، 153/1).

الدليل الثاني: أن قضاء حق المسجد واجب كما يجب قضاء حق الجماعة، فإن الناس لو صلوا جماعة في البيوت، وعطلوا المساجد، أثموا وخوصموا يوم القيامة بتركهم قضاء حق المسجد، ولو صلوا فرادى في المساجد، أثموا بتركهم الجماعة، والقوم الآخرون ما قضوا حق المسجد فيجب عليهم قضاء حقه بإقامة الجماعة فيه(الكاساني، 1986، 153/1).

القول المفتى به: الذي يظهر –والله أعلم- اختيار الفتوى في المذهب الحنفي على القول الثاني لقوة الحجة من عدم تعطيل المساجد، وعدم القيام بحقها من إقامة الصلاة جماعة فيها، مع حرصهم على ضبط إقامة الجماعة الثانية في المسجد بضوابط تحفظ حق أهل المسجد أصحاب الجماعة الأولى.

مدة الرضاع التي يتعلق بها التحريم

صورة المسألة: ما هي المدة التي إذا وقع فيها الرضاع تعلق به التحريم، هل هي محصورة بالحولين؟ أم يزاد عليهما؟

الأقوال في المسألة وأدلة كل قول: اختلف فقهاء الحنفية في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: قدرها أبو حنيفة بثلاثين شهراً(السرخسي، د.ت، 136/5).

جاء في الأصل: "... إنما الرضاع ما كان في الحولين، لقول الله تعالى في كتابه: {حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ}. وكذلك ما بعد الحولين إلى ستة أشهر، فهذا رضاع في قول أبي حنيفة. وفيها قول آخر قول أبي يوسف ومحمد: إذا زاد يوماً على الحولين فليس برضاع"(الشيباني، د.ت، 10/282).

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

الدليل الأول: قوله تعالى: {وحمله وفصاله ثلاثون شهرا}[الأحقاف: 15].

وجه الدلالة: أن ظاهر هذه الإضافة يقتضي أن يكون جميع المذكور مدة لكل واحدة منهما، إلا أن الدليل قد قام على أن مدة الحبل لا تكون أكثر من سنتين، فبقي مدة الفصال على ظاهره(لسرخسي، د.ت، 136/5).

نوقش: أن صاحب الهداية قد رجع إلى الحق في باب ثبوت النسب من أن الثلاثين لهما للحمل ستة أشهر والعامان للفصال(ابن عابدين، 1992م، 211/3).

الدليل الثاني: قوله تعالى: {وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة}[النساء: 23].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أثبت الحرمة بالرضاع مطلقاً عن التعرض لزمان الإرضاع، إلا أنه أقام الدليل على أن زمان ما بعد الثلاثين شهراً ليس بمراد(الكاساني، 1986م، 6/4).

الدليل الثالث: قوله تعالى: {فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور...}[البقرة: 233].

وجه الدلالة: اعتبر التراضي والتشاور في الفصال بعد الحولين فذلك دليل على جواز الإرضاع بعد الحولين.

نوقش: أن الاعتبار لما هو قبل الحولين، بدليل تقييده بالتراضي والتشاور(ابن عابدين، 1992م، 211/3).

الدليل الرابع: أن اللبن كما يغذي الصبي قبل الحولين يغذيه بعده، والفطام لا يحصل في ساعة واحدة، لكن يفطم درجة فدرجة حتى ينسى اللبن ويتعود الطعام، فلا بد من زيادة على الحولين بمدة، وإذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بأدنى مدة الحبل، وذلك ستة أشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء.

القول الثاني: قدرها أبو يوسف ومحمد بن الحسن بحولين(ابن عابدين، 1992م، 209/3).

جاء في رد المحتار(ابن عابدين، 1992م، 209/3): "هو حولان ونصف عنده وحولان فقط عندهما وهو الأصح، وبه يفتى كما في تصحيح القدوري عن العون، لكن في الجوهرة أنه في الحولين ونصف، ولو بعد الفطام، وعليه الفتوى".

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني بما يأتي:

الدليل الأول: ظاهر قوله تعالى {والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة}[البقرة، 233].

وجه الدلالة: جعل الله تعالى الحولين الكاملين تمام مدة الرضاع وليس وراء التمام شيء(السرخسي، د.ت، 136/5؛ الكاساني، 1986م، 6/4).

نوقش: أن هذا لا ينفي أن يكون الزائد على الحولين مدة الرضاع في حق من لم يرد أن يتم الرضاعة مع ما أن ذكر الشيء بالتمام لا يمنع من احتمال الزيادة عليه(الكاساني، 1986م، 6/4).

الدليل الثاني: أن الظاهر أن الصبي في مدة الحولين يكتفي باللبن وبعد الحولين لا يكتفي به، فكان هو بعد الحولين بمنزلة الكبير في حكم الرضاع(السرخسي، د.ت، 136/5).

الدليل الثالث: روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال «لا رضاع بعد الحولين» [جاء في الدراية في تخريج أحاديث الهداية بتصرف (2/ 68): أخرجه الدارقطني من حديث ابن عباس بلفظ "لا رضاع إلا ما كان في الحولين" وأخرجه ابن عدي وقالا: إن الهيثم بن جميل انفرد برفعه عن ابن عيينة، وإن أصحاب ابن عيينة وقفوه وهو الصواب. وأخرجه ابن أبي شيبة موقوفاً عن علي وابن مسعود]. وهذا نص في الباب(الكاساني، 1986م، 6/4).

نوقش: بعدم التسليم بلفظ الحديث.

وإن سلمنا ثبوت هذا اللفظ فيحتمل أن يكون معناه الإرضاع على الأب بعد الحولين أي في حق وجوب الأجر عليه(الكاساني، 1986م، 7/4).

القول المفتى به: قال الحصفكي بعد إيراده الخلاف في المسألة: "أن الواجب على المقلد العمل بقول المجتهد وإن لم يظهر دليله، كما أفاده في رسم المفتى، لكن في آخر الحاوي: فإن خالفا قيل يخير المفتي، والأصح أن العبرة لقوة الدليل"(ابن عابدين، 1992م، 210/3).

قال ابن عابدين: " قال في السراجية: والأول أصح إن لم يكن المفتي مجتهداً، ومفاده اختيار القول الثاني: أي التخيير إن كان مجتهدا، ولا يخفى أن تخيير المجتهد إنما هو في النظر في الدليل، وهذا معنى قول الحاوي، والأصح أن العبرة لقوة الدليل، لأن قوة الدليل لا تظهر لغير المجتهد(ابن عابدين، 1992م، 210/3).

جاء في الدر المحتار ما يدل على أن القول الثاني أقوى حجة، فقد نقل عن صاحب البحر قوله: "ولا يخفى قوة دليلهما، فإن قوله تعالى {والوالدات يرضعن...}[البقرة: 233] الآية يدل على أنه لا رضاع بعد التمام"(ابن عابدين، 1992م، 210/3).

الخاتمة

يطيب لي في ختام هذا البحث أن أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وهي كما يأتي:

1. أن لفقهاء المذهب الحنفي في الإفتاء اصطلاحاتهم الخاصة، حيث إنهم لا يعتمدون الفتوى إلا إذا وسمت بإحدى علامات الإفتاء.
2. أن لفظ "وبه يفتى" آكد من "وعليه الفتوى"، لأنه يفيد الحصر، فلا تكون الفتوى إلا به، أما "وعليه الفتوى" فيفيد الصحة.
3. أن الفتوى التي تذيلها فقهاء الحنفية بعبارة: «عليه عمل الأمة» تقدم على غيرها.
4. اختار جمع من علماء الحنفية قول زفر في مسألة: من خاف خروج الوقت لو اشتغل بالوضوء في سائر الصلوات، فإنه يتيمم ويصلي؛ لقوة حجته.
5. المفتى به عند الحنفية أنه لا يكره تكرار الجماعة في المسجد إلا إذا كانت على وفق الجماعة الأولى، لقوة الحجة.
6. المفتى به عند الحنفية أن مدة الرضاع التي يتعلق بها التحريم تقدر بالحولين؛ لقوة دليل من قال به.

قائمة المصادروالمراجع

1. ابن الهمام، كمال الدين (د.ت) فتح القدير، دار الفكر.
2. ابن حنبل، أحمد بن محمد (2001م) مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1.

3. ابن سيده، علي بن إسماعيل (2000م) المحكم والمحيط الأعظم، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1.
4. ابن عابدين(1441ه) عقود رسم المفتي، تحقيق: صلاح أبو الحاج، مركز أنوار العلماء للدراسات، ط1.
5. ابن عابدين، محمد أمين (1992م) رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر-بيروت، ط2.
6. ابن فارس، أحمد (1979م)، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
7. ابن قيم الجوزية(1991م) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1.
8. ابن منظور، جمال الدين (1414ه) لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط3.
9. ابن نجيم المصري(1999م) الأشباه والنظائر، وضع حواشيه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.
10. ابن نجيم، المصري(د.ت) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي.
11. أفندي، داماد (د.ت) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي.
12. الإيجي، عضد الدين (2004م) شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، المحقق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.
13. البابرتي، محمد بن محمد (د.ت)، العناية شرح الهداية، دار الفكر.
14. الجرجاني، علي بن محمد (د.ت) التعريفات، المحقق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان.
15. الحصكفي، علاء الدين (1992م) الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر-بيروت، ط2.
16. الحطاب، شمس الدين محمد الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب(1992م) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3.
17. الخليل، لؤي عبد الرؤوف (د.ت) أسباب عدول الحنفية عن الفتيا بظاهر الرواية دراسة تأصيلية تطبيقية، دار الفتح للدراسات والنشر.
18. الدرويش، عبدالمجيد (2017م) الفتيا وقواعد الترجيح عند الحنفية، الجامعة الإسلامية العالمية : مجمع البحوث الإسلامية.
19. الرحيباني، مصطفى بن سعد (1994م)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط2.
20. الزُّحَيْلِيّ، وَهْبَة (د.ت) الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، دار الفكر - سوريَّة – دمشق، ط4.
21. الزركشي، محمد بن عبد الله (1994م) البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1.

22. الزيلعي، عبد الله بن يوسف (1997م) نصب الراية لأحاديث الهداية، المحقق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية، ط1.
23. السرخسي، شمس الأئمة (د.ت) أصول السرخسي، دار المعرفة – بيروت.
24. الشيباني، محمد بن الحسن (د.ت) الأَصْلُ، تحقيق وَدرَاسَة: محمَّد بوينوكالن، دار ابن حزم، بيروت - لبنان
25. الظفيري، مريم محمد (2002م) مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز في الأعلام والكتب والآراء والترجيحات، دار ابن حزم، ط1.
26. عبد الحقّ، عبد المؤمن بن عبد الحقّ(د.ت) تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان.
27. العسقلاني، أحمد بن علي (د.ت) الدراية في تخريج أحاديث الهداية، المحقق : السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة – بيروت.
28. العسكري، الحسن (د.ت) الفروق اللغوية، حققه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.
29. الفيومي، أحمد بن محمد (د.ت) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية – بيروت.
30. قاضيخان، فخر الدين (د.ت) فتاوى قاضيخان في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، اعتنى به: سالم البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
31. القرافي، شهاب الدين (1994م) الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1.
32. القرافي، شهاب الدين (د.ت) الفروق، عالم الكتب.
33. الكاساني،علاء الدين(1986م) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2.
34. الكرمي، مرعي بن يوسف (2007م) غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، اعتنى به: ياسر المزروعي، رائد الرومي، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، الكويت، ط1.
35. الموصلي، عبد الله بن محمود (1937م) الاختيار لتعليل المختار، تعليقات: محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي – القاهرة.
36. النملة، عبدالكريم بن علي (1999م) المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشدظ، الرياض، ط1.

مصير البناء الاجتماعي في ظل تطور التقنيات التكنولوجية ووسائل التواصل الحديثة من خلال المنظور الإسلامي

سامية تومي(*)

المستخلص:

يلخص المنظور النبوي النظري والتطبيقي القائم على النظرية الإسلامية للبناء الحضاري، أهم خطوات البناء الاجتماعي الإنساني السوي. حيث يضع بنودا وموادا للعلاقات الانسانية ذات الطابع الجدي كونها ربانية المصدر بالدرجة الأولى. لكن العلاقات الاجتماعية بطبعها تخضع لنواميس التغير إذ تؤثر وتتأثر بالعوامل المحيطة. لذا فقد عرف البناء الاجتماعي للمجتمع الاسلامي تغيرات كبيرة منذ بداية عصر الرسالة إلى العصر الحالي. ففي ظل تسارع التطور التكنولوجي، تتجه الحياة الاجتماعية اتجاها جديدا بظهور شبكات الجيل الخامس نحو عالم الميتافيرس، الذي يجمع بين الواقع المعزز والعالم الافتراضي. هذا العالم الذي تبدو مخاطره واضحة؛ خاصة فيما يتعلق بالذين يستخدمون مواقع التواصل. إذ يصعب تحصيل استقرار البناء الاجتماعي داخل دائرة الديناميات التي تفرزها ثقافة المجتمعات الافتراضية، وما تحمله من أفكار في خلق حياة ثانية تجمع بين الواقع المعزز والعالم الافتراضي. إن البناء الحضاري والاجتماعي الجديد الذي يهدف إليه أصحاب الشركات الكبرى للذكاء الاصطناعي والتقنيات التكنولوجية هو حضارة السيبورغ؛ وهو محاولة تطبيق معادلة حضارية جديدة تتغير في عناصرها مع معادلة النهضة الحضارية التي وضعها المفكر مالك بن نبي (الحضارة = إنسان + تراب +زمن). هذه الحضارة التي ستؤثر في البناء الاجتماعي، وفي التفاعلات الانسانية، وفي الطبيعة البشرية. وفي ضوء ما سبق يتساءل هذا البحث عن مدى تأثير امتداد الواقع الافتراضي في العالم الواقعي، وعن خلفياته وأهدافه، وآثاره على البناء الاجتماعي. ومحاولة اقتراح حلول لهذه المعضلة، سعيا لبناء فكر متوازن يجمع بين استغلال التطور التكنولوجي والحفاظ على البناء الاجتماعي الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: البناء الاجتماعي. التقنيات التكنولوجية.

مقدمة:

عرف البناء الاجتماعي الإسلامي تغيرات كبيرة منذ بداية عصر الرسالة المحمدية إلى العصر الحالي؛ والذي يشهد ديناميكية متسارعة الأحداث ومتسارعة النتائج في ظل تسارع التطور التكنولوجي وتسابق شركات الذكاء الاصطناعي والتقنيات الحديثة فيما بينها، خاصة فيما يتعلق بمجال التواصل الاجتماعي.

(*) طالبة في مرحلة الدكتوراه. جامعة باتنة 01/ الجزائر. كلية العلوم الإسلامية، قسم أصول الدين.

مشكلة البحث:

يسعى أصحاب الشركات الكبرى للذكاء الاصطناعي والتقنيات التكنولوجية، إلى بناء حضارة السيبورغ التي ستؤثر في التفاعلات الإنسانية، وفي الطبيعة البشرية، حيث تتجه إلى تمديد العالم الافتراضي داخل مساحة العالم الواقعي مما يهدد مستقبل البناء الاجتماعي الإسلامي.

أسئلة البحث:

ما مدى تأثير امتداد الواقع الافتراضي في العالم الواقعي؟ وماهي خلفيات وأهداف التقنيات التكنولوجية الحديثة لوسائل التواصل والاتصال؟ وماهي أهم آثار هذه التطورات على البناء الاجتماعي؟

أهداف البحث:

-محاولة اقتراح حلول علاجية لهذه المعضلة الاجتماعية الانسانية، سعيا لبناء فكر متوازن يجمع بين استغلال التطور التكنولوجي والحفاظ على البناء الاجتماعي.

-استشراف مصير البناء الاجتماعي الإسلامي في ظل التطورات التكنولوجية خاصة في عالم التواصل الافتراضي الجديد كعالم الميتافيرس.

-محاولة إيجاد حلول لتوجيه وتطويع التطورات التكنولوجية لخدمة البناء الاجتماعي والمحافظة على نسقه واستقراره.

أهمية البحث:

بيان خطر البناء الحضاري والاجتماعي الجديد الذي يهدف إليه أصحاب الشركات الكبرى للذكاء الاصطناعي والتقنيات التكنولوجية، خاصة فيما يتعلق بوسائل التواصل الحديثة.

المفاهيم الأساسية:

1- مفهوم البناء الاجتماعي:

البناء الاجتماعي من المركبات المصطلحية التي لا يمكن تحديد مفهوم واحد لها لما تعرفه من تواشج مع مفاهيم مقاربة لها في نفس الحقل الابستميولوجي.

في مناقشته وعرضه لجملة من مفاهيم البناء الاجتماعي يقول أحد الباحثين في مجال علم الاجتماع أن البناء الاجتماعي: " يطلق بشكل عام غير دقيق على أي نمط متكرر من السلوك الاجتماعي، أو بشكل أكثر تحديدا على علاقات التفاعل المنظم بين مختلف عناصر النسق الاجتماعي أو المجتمع أي النظم الدينية، والقرابية، والاقتصادية وغيرها من النظم الموجودة في مجتمع معين تمثل البناء الاجتماعي للمجتمع، بما يحويه من المعايير والقيم والأدوار الاجتماعية" (الزيباري، 2016، 97)،

كما عرف البناء الاجتماعي على أنه: " مجموعة من العلاقات المتباينة التي تتكامل وتتسق من خلال الأدوار الاجتماعية، وثمة أجزاء مرتبة ومتسقة تدخل في تشكيل الكل الاجتماعي، وتحدد بالأشخاص والزمر والجماعات وما ينتج عنها من علاقات، وفقا لأدوارها الاجتماعية التي يرسمها لها الكل وهو البناء الاجتماعي (الزيباري، 2016، 99).

وعرف على أنه:" اتحاد واندماج المؤسسات البنائية الستة التي يتكون منها البناء الاجتماعي للمجتمع، كالمؤسسة الأسرية والدينية والاقتصادية والتربوية والسياسية والعسكرية، علما أن هذه المؤسسات في حالة من التكامل والتساند والاعتمادية المتبادلة، فأي تغيير يحصل في أحدها يؤثر على الآخر" (الخالدي، 2012، 35).

"البناء الاجتماعي هو النظرية القائلة بأن الناس يطورون معرفة العالم في سياق اجتماعي ، وأن الكثير مما نعتبره واقعًا يعتمد على الافتراضات المشتركة من منظور البناء الاجتماعي. فإن العديد من الأشياء التي نأخذها كأمر مسلم به ونعتقد أنها حقيقة موضوعية هي في الواقع مبنية اجتماعياً ، وبالتالي يمكن أن تتغير مع تغير المجتمع."(Vinny, 2020)

"البناء الاجتماعي هو العمران الذي يحيا فيه الناس أفرادًا وأسرًا خاضعين لعقد اجتماعي موروث ومكتوب يلزمهم بالقواعد الاجتماعية المعتبرة التي تحقق التماسك والتقدم والتكامل، سواء كانت هذه القواعد عرفية أم تشريعية" (عويس، 2023، 09).

من خلال العرض السابق لبعض مفاهيم البناء الاجتماعي يتبين أن مفهوم البناء الاجتماعي مفهوم شمولي يتعلق بكل العناصر المكونة للمجتمع سواء كانت مادية كالإنسان أو المؤسسات أو العمران، أو معنوية كالقوانين والنظم والأفكار.

2-مفهوم التقنية: يشتق المصطلح technique من الكلمة اليونانية تكني tekne، التي كانت في البداية مرادفا للفن. ويقصد بها مهارة تقليدية مرتكزة على التجربة شبه مقننة ومنتقلة من جيل إلى آخر. إن إتقانا كهذا يمكن الانسان من مكافحة القلة، وتجاوز أنظمة المكان، ولكنه قد يتسبب أيضا في الاغتراب والتدهور البيئي، مما يؤدي إلى واقع غير طبيعي وغير بشري بالكامل. ولكنه يتأتى مما يأخذ عند كارل بوبر اسم «عالم ثالث» وهو نوع من اللوغوس المنتصر والمكون من تشابك النظريات المعقدة والأجهزة المصنعة. يبدو نمو هذا اللوغوس مستقلا في جزء كبير منه لدرجة أنه يثير القلق أحيانا (معجم مصطلحات علم الاجتماع، 2011، 169).

رغم أن ملفوظ التقنية يبدو في ظاهره مفهوم مادي، إلا أنه بات يشكل نمطا أيديولوجيا ثقافيا يراد من خلاله السيطرة على العالم من خلال توجيه الفكر الإنساني لما يخدم مصالح المتحكمين في الشركات الكبرى للذكاء الاصطناعي والتكنولوجيات الحديثة.

البناء الاجتماعي في الشريعة الإسلامية (بناء الإنسان السوي):

يعد الانسان المحور الأساسي لتكوين المجتمع، إذ أنه يشكل المادة الفعالة والفاعلة في تكوين البناء الاجتماعي، وهذا ما تؤكده معظم الدراسات والنظريات القديمة منها والحديثة، "وعليه تعتمد مختلف الأطر الاجتماعية فهو الذي يسير النظم التي تبنى بموجبها المجتمعات. فإذا صلح الانسان صلح البناء الاجتماعي وإذا اختل توازن الانسان اختل توازن ذلك البناء" (الفلاحي، 2016، 11).

يقول سعيد رمضان البوطي: "لقد شاء الله عز وجل أن يجعل الإنسان محور المكونات المختلفة التي تطوف من حوله. بل شاء ﷻ أن يوليه السيادة عليها، وأن يخصه بالتكريم من بينها، فجعل معظم

هذه المكونات مسخرة لرغبته، قائمة بخدمته، ووكل إليه مهمة عمارة الأرض بمعناها الحضاري الشامل المستوعب لكلمتي العمران والتعمير" (البوطي، 1984، 23).

لذا فإن البناء الاجتماعي السوي إنما يكون ببناء إنسان سوي وهذا لا يتم إلا بتحقيق التوازن بين أبعاد الانسان الثلاثة البعد الروحي والبعد الفكري والبعد الجسدي، وهذا التوازن لا يتم إلا وفق ما تحدده قوانين وضوابط الشريعة والدين؛ والتي يلخصها المنظور النبوي النظري والتطبيقي القائم على النظرية الإسلامية للبناء الحضاري، والذي يشكل العلامة الفارقة لاعتماده على مرجعية ثابتة ربانية المصدر، لذا فإن خطوات الطرح البنائي للمجتمع الإنساني السوي يكون وفق اتباع المنهج الإسلامي الذي يجعل من الإنسان محور المجتمع ومادته الأولية. كما يضع بنودا وموادا للعلاقات الانسانية ذات الطابع الجدي.

إن أول خطوة لبناء المجتمع وفق الشريعة الإسلامية تكون بالبناء الداخلي للفرد بناءً عقائديا توحيديا، حيث أن " الأثر العقلي الذي يترتب من هذه العقيدة على الإنسان هو أن العالم كله تابع لمركز ونظام واحد، ويرى الإنسان في أجزائه المنتشرة ترابطا ظاهرا ووحدة في القانون، ثم بعد هذه العقيدة يستطيع الانسان أن يأتي بتفسير كامل للحياة، وأن يقوم فكره وعمله في هذا الكون على حكمة وبصيرة" (الندوي، 1986، 343)، لذا فإن البناء في الحضارة الإسلامية يبدأ من الله وينتهي إليه، وبهذا يتميّز البناء في الإسلام، حيث يحدد علاقة الإنسان بالطبيعة، وبالآخر، وبالله، والغاية النهائية من الوجود. على عكس البناء الاجتماعي عند الغرب المبني على مسلمات ثلاث: هي مسلمة ديكارت، التي تجعل الإنسان سيدا ومالكا للطبيعة ومسلمة هوبز، التي تجعل الإنسان ذئبا بالنسبة للإنسان، ومسلمة مارلو، التي تجعل الإنسان المنمي لقدراته العقلية إلها يسود جميع العناصر، ويهمين عليها، ومن خلال هذه المسلمات الثلاثة تم القضاء على الأبعاد السامية للإنسان، والرفض لكل القيم المطلقة (الخطيب، 2010، 168).

يقول أحد الباحثين في مجال علم الاجتماع أن البناء الاجتماعي يتألف "داخل أي مجتمع من عدة مكونات في مقدمتها النظام العقدي الذي يشتق منه نسق القيم الاجتماعية وهي الموجهات الأساسية للسلوك الفردي والجماعي" (السمالوطي، 1981، 17)؛ أي أن البناء الداخلي العقدي للفرد هو الذي يحدد نمط أفكاره ويوجه نوعية ثقافته المتبعة. ومن ثم يحدد سلوكياته ومعاملاته وتفاعلاته الخارجية.

وهذا ما يتبين من خلال قراءة مقاصد الشريعة:

أ- البعد الروحي= حفظ الدين، وحفظ العبادات، وحفظ عقيدة التوحيد الصحيحة.

ب- البعد الفكري= حفظ العقل، حيث أن عالم الأفكار هو المتحكم في الأنماط السلوكية والمواقف الحياتية، فالإنسان يترجم أفكاره وثقافته في سلوكياته ومعاملاته وأفعاله، لذا كان حفظ العقل من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية.

ج- البعد الجسدي= حفظ النفس+ حفظ المال+ حفظ العرض.

التغير الاجتماعي والثقافي في ظل تطور وسائل التواصل:

يخضع البناء الاجتماعي لنواميس التغير إذ يؤثر ويتأثر بالعوامل المحيطة به في كل مجالاته قوة وضعفا، مما يحدث تغيرات كبيرة على المستويين المادي والمعنوي.

وبما أن العصر الحالي يشهد ديناميكية متسارعة لتسارع تطور تكنولوجيا وسائل التواصل الناتجة عن تطور العلوم والذكاء الاصطناعي، فإن الأحداث والنتائج التي تخلفها خاصة على مستوى التواصل الاجتماعي تعرف هي الأخرى تغيرات غير مسبوقة، حيث أن التواصل وتشكيل العلاقات في العالم الافتراضي أحدث شرخ في البناء الاجتماعي نتيجة القطيعة في التواصل الواقعي، وهذا قد "يؤدي إلى زوال النسيج الاجتماعي التقليدي، وحلول نسيج اجتماعي افتراضي يتميز بانعدام حميمية الجوار والتقارب، وكنتيجة لهذا الانعزال والانفصال الاجتماعي، يحدث نوع من التفكك الاجتماعي، وتطغى النزعة الفردية على الجماعية ويتراجع الاهتمام بقضايا الجماعة" (بداني، 2021، 37). كما أن التواصل المتواصل في العالم الافتراضي يؤدي إلى ظاهرة " الاغتراب الثقافي والتنميط الاجتماعي الذي يجعل الفرد يشعر وكأنه لا ينتمي إلى ثقافة مجتمعه، وتبدأ أعراض التملص من عادات مجتمعه وتقاليده، وتبدو أعراض التشبث بالقيم الغربية، وأنماطهم الثقافية الناتجة عن كثرة الاحتكاك بهم والاتصال معهم" (نفسه، 2021)، وهذا بدوره يحدث تغيرات بنيوية في البناء الاجتماعي " أي التغيرات في العلاقات السائدة بين أعضاء المجتمع ولعل أبرز مظاهر التغيير هو التباعد بين أجيال الأباء والأبناء (الغرابي، 2009، 216).

بين حضارة السيبورغ وحضارة الإنسان

حضارة الإنسان كما يقول المفكر مالك بن نبي= إنسان+ زمن+ تراب وهذا يعني بحسب هذه المعادلة أن عنصري الزمان والمكان من أهم عناصر البناء الحضاري والذي لا يتحقق إلا بهما، ويضيف إليهما عامل مهم وهو عامل الدين.

يمكن القول إن حضارة السيبورغ= الإنسان الآلة (الافاتار) + اللازمان +اللامكان؛ أي بناء حضارة خارج حدود الزمان والمكان. وبالتالي الخروج من الطبيعة البشرية التي أساسها الاستخلاف في الأرض عن طريق العمران والتي تحكمها الأخلاق والقيم والقوانين، إلى العالم الافتراضي، الذي تتحكم فيه قوانين وأخلاق الآلة المرتبطة ارتباطا مباشرا بالكيان الإنساني، والتي تشهد تطورات تنذر بسيطرتها التامة على العقل البشري. وتحويل الإنسان إلى أداة وهذا " هو الشكل المحض الخالص للعبودية؛ فيصبح غير قادر على الاختيار، مما يشعره بوجوده المتشيء وتلبسه مظهرا آليا متحركا، وتبعده عن الإحساس بالذات (ماركيوز، 1988).

وظهور الإنسان الآلة "سوف يؤثر ليس فقط في الحضارة الإنسانية وما فيها من أوضاع اقتصادية واجتماعية ولكن أيضا في الثقافة المجتمعية للعرق البشري، وكذلك على كوكب الأرض نفسه وما فيه من نظم طبيعية ومن نظم حيوية، بما في ذلك العرق البشري نفسه" (سارويتر، 2013).

أثر التحولات الرقمية والذكاء الاصطناعي على البناء الاجتماعي:

إن القيم التي تفرزها التكنولوجيا في الواقع الاجتماعي اليوم، أصبحت تنافس دور الإنسان في مجتمعه، بل هناك من يتنبأ بسيطرة الذكاء الاصطناعي على البشري. ولم تعد المنتجات الإلكترونية الحديثة مجرد أدوات أو ملحقات ثانوية في الحياة الاجتماعية، بل أصبحت الأساس المعتمد عليه في تحديد النظام اليومي، ولا شك أن التقدم الملحوظ في المزايا التقنية للأجهزة الإلكترونية ساعد على منح العالم أفضل مستوى من الخدمات الإلكترونية التي لا غنى عنها في أي مجال، والسبب يعود لارتباط هذه التكنولوجيا الحديثة بأصغر الإنجازات اليومية في الحياة الاجتماعية للفرد (فياض، 86)، لكن هذه التقنيات الرقمية زادت من اغتراب الإنسان المعاصر وخضوعه لمؤثرات خارجية، ولم تفلح في القضاء على مشكلاته بل زادتها وعمّقتها وأفرزت لنا أزمة الإنسان، وهي أزمة احتلت مكانة مهمة في نظر العديد من العلماء والباحثين الذين اهتموا بوضعية الإنسان في عالمنا المعاصر وافتقاره إلى الإرادة والخيارات الحرّة رغم التقدّم العلمي والصناعي والتكنولوجي (الشريف، 2023، 81).

إن تطور التقنيات التكنولوجية الذي توصل إليه العلم؛ يفوق رغبة الإنسان في التحكّم في مجرياته، الأمر الذي يستدعي إعادة النظر في كلّ ما يحدث وتجديد التصورات القديمة، أمام الطرح الجديد لقضية تحول الإنسان إلى مملوك للتكنولوجيات وليس المالك كما كان في السابق، حيث أصبح الإنسان يأتمر بأمر هذه التطورات التقنية والتكنولوجية وينهج نهجها، لدرجة العبودية التي غدت ميزة علاقة الإنسان بهذه الثورة، وهي عبودية سالبة للعمق الروحي والجسدي، ولإنسانيته ودوره في الحفاظ على التوازن.

فالتغيرات الثقافية والسلوكية والقيمية التي ساقتها الثورة الرقمية في البلدان المتقدمة تمتلك أيضا بعض القيمة التنبؤية على الأقل للتغيرات المحدقة الآن بالعالم، وفقا لاستطلاع أجرته شركة إريكسون، فإن 40٪ من أصحاب الهواتف الذكية يشبكون أنفسهم بشبكة الأنترنت فور استيقاظهم من النوم" (غور، 2015، 18).

تشكل التقنيّات الحديثة فجوة كبيرة بين الإنسان وإنسانيته، تزداد توسّعا بشكل يومي وبوتيرة متسارعة، ويزداد خطرها على بنية العقل البشري. لعلّ أشدّها وقعاً أن أصبح العقل في مواجهة الإيمان، والتقنية في مواجهة البُعد الروحي للإنسان. والنتيجة أنّ وقع العقل الحديث في أحاديّة جائرة ستجرّده من إمكانات هائلة هي ضرورية لتجدّده الحضاري" (عوض، 2022، 06).

كما تداخلت التكنولوجيا تداخلاً عضوياً حميميّاً في المنجزات والصراعات والمواقف البشريّة المختلفة، وأخذت بالضرورة تتأدلج وتتحزَّب عملياً ووظيفياً للمصالح والإيديولوجيات التي تمثّلها هذه المنجزات والصراعات والمواقف. وبرغم هذا التداخل العضوي بين الإنسان والتكنولوجيا، وبسبب هذا التداخل نفسه وخاصة في جانبه الإيديولوجي، ومع تعاظم فاعلية التكنولوجيا تعاظماً خارقاً في عصرنا الراهن بالقياس إلى قدرات الإنسان الذاتية المحدودة جسدياً وعلمياً، أخذت التكنولوجيا تبرز ككيان ذاتيّ متميّز له خصوصيّته واستقلاله النسبي عن الإنسان وفي مواجهته، وأخذت تتسع

المسافة بين التكنولوجيا والإنسان وتتحول من جديد إلى علاقة ثنائيّة مفارقة، بل عدائيّة بينهما في كثير من الأحيان، وهكذا أخذ يحتدم طوال التاريخ صراعٌ وظيفيٌّ إيديولوجيٌّ، وإن يكن بمستويات مختلفة ومتفاوتة بين كينونة الإنسان الحيّة، وكينونته التكنولوجيّة، وهو صراع على السّلطة أساساً، سلطة الفصل والحسم والسيطرة والتوجيه في مختلف الممارسات والخلافات والصراعات البشرية، العملية منها والفكرية والقيمي. (عوض، 2022، 39).

البناء الاجتماعي في عالم الميتافيرس

1- الميتافيرس: تعريفها ونشأتها

أ-الدلالات الاصطلاحية للفظ الميتافيرس:

يعد مصطلح الميتافيرس لفظ جديد على الحقل الابستميولوجي المعرفي، وهو عبارة عن مفردة غامضة في حد ذاتها ومنقسمة في نفسها إذ أنها توهم بواقع ولا واقع في الوقت ذاته، حقيقة ولا حقيقة. وفي الأبحاث ذُكر أن مفردة Metaverse مكوّنة من شقين، ميتا وتعنى (ما وراء) في اليونانية، و(فيرس) تعني الكون أو العالم، أي أن الكلمة تعني ما وراء الواقع إن صحت هذه التسمية، وتمثل الميتافيرس أحدث ما وصلت إليه التكنولوجيا بعد عقود من التطور والتدرج في عالم الويب وشبكة الإنترنت (نسيب، 2023).

وكلمة ميتافيرس Metaverse بالإنجليزي استخدمت لوصف مفهوم الإصدارات المستقبلية للأنترنت، المكون من مساحة ثلاثية الأبعاد ثابتة ومشتركة ومرتبطة بالعالم الافتراضي المدرك، وقد لا تشير ميتافيرس بالمعنى الأوسع إلى العوالم الافتراضية فحسب، بل قد تشير إلى الانترنت ككل، بما في ذلك النطاق الكامل للواقع المعزز... ويمكن تعريف الميتافيرس بأنها رؤية جديدة للمستقبل (علي، 2022م، 08).

كما عرفت الميتافيرس بأنها: "مجموعة لا متناهية من العوالم الافتراضية، يمكن إنشاؤها عبر مساحات مختلفة داخل الانترنت ... فتحدث كافة التفاعلات البشرية والإنسانية عبر نظارات الواقع الافتراضيVR والواقع المعزز AR ،يدعمها في ذلك شبكات الجيل الخامس للاتصالات اللاسلكية، هذه الثلاثية تمثل مفاتيح الدخول إلى عالم الميتافيرس" (خليفة، 2023، 25).

ووفقا لتعريف منصة variety intelligence عرفت الميتافيرس على أنها "صناعة مساحات افتراضية مشتركة حيث يمكن للجميع التفاعل عبر الصور الرمزية الرقمية التي تنتقل في بيئة ثلاثية الأبعاد". (الظاهر، 2022).

وقريب من التعريفات السابقة عرف الميتافيرس على أنه: "تقنية تعتمد على الانترنت لإنشاء عوالم رقمية تدمج الواقع الحقيقي والافتراضي يجتمع فيها الأشخاص أو المستخدمين لممارسة العديد من الأنشطة على سبيل المثال: اللعب، التعلم، والعمل، والسياحة، والتسوق، والتواصل الاجتماعي، ومجالات حياتية أخرى. حيث يوفر عالم الميتافيرس تجارب رقمية ثلاثية الأبعاد معتمدا على نظارات الواقع الافتراضي والواقع المعزز والذكاء الاصطناعي" (حطب، اليرموك، 10) والملاحظ على التعريفات

التي قدمت أنها تصب في مجال واحد، وتتقارب نحو مفهوم مشترك للميتافيرس وهو الدمج بين العالم الحقيقي والعالم الافتراضي، بواسطة آلات خاصة.

ب- نشأة مصطلح الميتافيرس وتطوره:

أول من استخدم مصطلح الميتافيرس هو نيل ستيفنسون في رواية الخيال العلمي "Snow Crash" عام 1992م. ثم جاءت رواية One Ready Player للمؤلف إرنست كلاين، والتي تم تحويلها إلى فيلم سينمائي سنة 2018م، لتحمل فكرة عالم الميتافيرس والذي بدأت رسميا شركة فيسبوك في تجسيدها على الواقع كما صرح بذلك صاحب الشركة مارك زكير بيرج حين غيّر اسم الشركة إلى اسم (ميتا). إلا أن أصل فكرة إنسان السيبورغ من وضع العالمين الأمريكيين مانفرد كلاينز وناثان كلاين، كما يتضح في مجلة "الملاحة الفضائي"، عدد سبتمبر .1960

2-انهيار البناء الاجتماعي في عالم الميتافيرس:

يقول أحد الباحثين: " يَستلزم أن يَكُون البناءُ الاجتماعي قادرًا على تجاوُز ذاته، وتَجَاوُز عناصر البيئة المُحيطة به. وهذا التَّجَاوُزُ الدائم للذاتِ والمُحِيطِ يُؤَدِّي إلى تَوليد الأفكار الإبداعية بشكل مُستمر، وكُلَّمَا تَوَلَّدَتْ أفكارٌ إبداعية، انبثقتْ تأويلاتٌ جديدة للتاريخ، مُستقلة بذاتها، وغَير خَاضعة للأدلجة السِّيَاسية. وهذه التأويلاتُ لا تَخترع تاريخيًّا ذهنيًّا بعيدًا عن الواقع، وإنَّما تَقُوم بدمج الهوامش معَ المركز، لِتَكوين صُورة شاملة بكل الزوايا والأبعاد، مِمَّا يُؤَدِّي إلى تحليل دور الفرد في التاريخ باعتباره إنسانًا فاعلًا في الزمان والمكان، وصانعًا للحَدَثِ، ومُكْتَشِفًا للحُلْم، ولَيْسَ شخصًا مَجهولًا بلا هُوِيَّة، وَمُسْتَلَبًا بلا شرعية، ومنسيًّا بلا ذاكرة. إنَّ الفردَ مِثْلُ التاريخ، كِلاهما يُجسِّد فلسفةَ الوجود في رحلة البحث عن المَعْنَى." (عواد، 2023، 20).

صحيح أن عالم الميتافيرس يمكن له أن يجعل من البناء الاجتماعي قادرا على تجاوز ذاته وتجاوز عناصر البيئة المحيطة به، لأنه يحقق تجاوز الزمان والمكان، وبالتالي إمكانية توليد الأفكار الإبداعية، إلا إن خروج الإنسان من دائرة الزمان والمكان يفقده خاصية التفاعل والإنتاج والصناعة والاستكشاف والاستخلاف، بل وأكثر من ذلك فسيجعل عالم الميتافيرس الإنسان كائنا بلا هوية، ومستلبا بلا شرعية، ومنسيا بلا ذاكرة، فاقدا للبحث عن المعنى الحقيقي للوجود وهو الاستخلاف والعبادة، وهذا لأن المتحكمون في هذه التكنولوجيا يسعون إلى تشيئ الانسان كما يقول هربرت ماركيوز: "قد كان في الإمكان أن تكون قوة التكنولوجيا قوة محررة عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات، ولكنها أصبحت عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات" (ماركيوز، 1988، 191)؛ مما سيفقد الإنسان الفاعلية والقدرة على العطاء، ويصاب بالتشتت والتمزق على مستوى التفكير وعلى مستوى الروح.

ربما سيكون أكثر الذين سيدافعون عن ضرورة تعميم الميتافيرس أصحاب النظرية الامبريقية فقط، الذين يرون في عالم الميتافيرس وسيلة ناجعة لتحقيق نظريتهم في الكيفية الصحيحة لتلقي العلم.

كيفية الحفاظ على نسق البناء الاجتماعي في ظل تطور التقنيات والتكنولوجيات:

إن إنسانية الإنسان تتحقق بالحفاظ على التوازن والتكامل بين أبعاده الثلاثة، والعمل على تحقيق النمو السليم لكل بعد وفق ما تقتضيه الشريعة الإسلامية ويشمل:

١- الحفاظ على البعد الجسدي

إن هذا البعد يتم عادة عن طريق الحفاظ على البيئة والايكولوجيا الخاصة بالمكان الذي يوجد فيه الجسد الإنساني المعني والتفاعل داخل الأطر الطبيعية، وبذلك ويتم الحفاظ على العناصر الأساسية لنمو جسدي سليم (التغذية الصحية، واللباس المجترم، والهواء النقي).

٢- الحفاظ على البعد الروحي:

التغذية الروحية تتم وفق البناء العقدي الصحيح، وهذا ما توفره الشريعة الإسلامية من خلال العبادات: الصلاة والحج والدعاء والأذكار الصيام....

المعاملات: القوانين التي تنظم علاقات افراد الاسرة فيما بينهم، وعلاقاتهم مع المجتمع.

٣- الحفاظ على البعد العقلي (التفكير الصحيح):

إن الحفاظ على العقل يكون عن طريق التعليم السليم، وتكوين الانسان وفق ضوابط ومقاصد الوجود الذي لخصتها الآيات الأولى من سورة العلق وسورة القلم.

والحفاظ على الابعاد الثلاث المكونة للإنسان يكون داخل الحيز الزماني والمكاني وهما شرطان أساسيان لتحقيق مبدأ الوجود الأساسي وهو الاستخلاف في الأرض وبناء حضارة إنسانية.

إن الخروج من إطار الزمان والمكان يؤدي إلى الاغتراب السوسيولوجي، والذي يشكل أكبر تهديدا للبناء الاجتماعي، فالحياة الافتراضية تبعد الانسان عن طبيعته الانسانية، وتحوّلُه من كائن اجتماعي إلى فرد بيولوجي.

وبقدر ما تتعقد العلوم والتكنولوجيا ويزداد إنجازها وتتعمق وتتوسع الآثار التي تتركها على مختلف الأنشطة، بقدر ما تتعاظم مسؤولية متابعة وملاحقة هذه الآثار بهدف تحليلها وفهمها لاستغلال إيجابياتها والتقليل من سلبياتها، التي وإن تركت فإنها تعمل على تفكيك المجتمع والقيم التي يقوم عليها، إذ أنه من الملاحظ أن التطور التكنولوجي تعرف تسارعا غير مسبوق يصعب تحصيل وفهم الآثار المترتبة عنه، ومن اتخاذ التدابير والترتيبات الاجتماعية الملائمة لمواجهتها (كرم، 1982)، يقول أحد الباحثين: "إذا كان العلم في العصر الحديث قد حمل للإنسان طوق النجاة من الخرافات والاستبداد والتبعية، فإن التكنولوجيا في الحقبة المعاصرة تكاد تُودي به في غيابة الجب" (الشريف، 2023، 82).

الخاتمة:

ختاماً يمكن القول إن التواصل وتشكيل العلاقات في العالم الافتراضي أحدث شرخا في البناء الاجتماعي نتيجة القطيعة في التواصل الواقعي، حيث أن وسائل الاتصال الحديثة . كما قيل . قربت

البعيد وابعدت القريب- مما أدى ظهور ظاهرة الاغتراب السوسيولوجي والتي هي نتيجة حتمية للخروج من إطار الزمان والمكان الحقيقي والولوج إلى عالم افتراضي خارج الحدود الطبيعية.

إن الحفاظ على نسق البناء الاجتماعي واستقراه في ظل تطور تقنيات التواصل والتكنولوجيات الرقمية لا يكون إلا بالحفاظ على إنسانية الإنسان والتي تتم بالحفاظ على التوازن والتكامل بين ابعاده الثلاث (البعد الروحي، البعد الجسمي، البعد العقلي) والعمل على تحقيق النمو السليم لهذه الأبعاد، وهذا لا يكون إلا باستغلال إيجابيات تطور الوسائل الاتصالية والتقليل من سلبياتها عن طريق اتخاذ جملة من التدابير والترتيبات أهمها:

-عقلنة قراءة الواقع، وهنا سيظهر دور الانتلجنتسيا الإسلامية على وجه الخصوص (الطبقة المثقفة) في الحفاظ على هوية البناء الاجتماعي، خاصة فيما يتعلق بتصحيح بعض النظريات والمفاهيم الغربية التي تتعلق بمستقبل البشرية ونهاية العالم كنظرية نهاية التاريخ التي وضعها الفيلسوف الأمريكي فوكوياما، وذلك وفق ما جاءت به الشريعة الإسلامية، حول حقيقة الوجود الإنساني ونهاية الوجود، وهذا لا يكون إلا كما سبق ذكره بالبناء العقائدي التوحيدي السليم.

-التحول من دور التبعية التكنولوجية والتقنية إلى دور التحكم والقيادة فيما تنتجه هذه الماديات ومفرزاتها، واستخدام وسائل التواصل الحديثة لخدمة البناء الاجتماعي السوي.

-رصد وتقييم نتائج التطور المستمر والمتسارع الذي تشهده التكنولوجيات الرقمية والتقنيات والذكاء الاصطناعي ومواقع التواصل، والاتجاهات الحديثة والايديولوجيات الناتجة عنها من خلال دراسات معمقة ومؤتمرات وأجندات بحثية تواكب آخر ما توصلت إليه هذه التقنيات، للكشف عن النوايا الفكرية لأصحاب شركات التكنولوجيات الكبرى، وطرح الرؤية الاستشرافية خاصة للأبعاد الأخلاقية لمواقع التواصل الافتراضي.

-سد الفجوات البحثية بين الدراسات الغربية والدراسات الإسلامية والعربية خاصة فيما يتعلق بمجال التواصل الاجتماعي، والربط بين الرؤى الاستشرافية والتأصيلية في آن واحد.

-الاهتمام بالدراسات البينية والتجسير بين المعارف والعلوم التكنولوجية والعلوم الإنسانية.

قائمة المراجع:

1. أبو الحسن الندوي. (1986). قيم *الإسلام في الحضارة وفضله على الانسانية*، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط1، 1406هـ-1986م.
2. ابراهيم أو عواد. (2023). البناء الاجتماعي والعقل الجمعي وتحرير الإنسان .
3. آل غور. (2015). المستقبل ست محركات للتغيير العالمي. الكويت: المجلس الوطني اللثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 762.
4. انطونيوس كرم. (1982). *العرب أمام تحديات التكنولوجيا* . الكويت: سلسلة عالم المعرفة.
5. ايمان محمد الطائي وحسن محمود الفلاحي. (2016). التكوين الاجتماعي والثقافي ودورهما في التنمية المستدامة. *مجلة البحوث التربوية والنفسية* .

6. ايهاب خليفة. (2023). الميتافيرس عالم ما بعد الانترنت، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، مصر.
7. برادنر النبي ودانيال سارويتر. (2013). *حالة الآلة- الإنسان* (المجلد 1). بيروت: مركز درسات الوحدة العربية
8. جيل فيريول، *معجم مصطلحات علم الاجتماع* (أنسام محمد الأسعد، المترجمون، المجلد 1). بيروت: دار ومكتبة الهلال
9. حمدي الشريف. (2023). العلاقة بين النضال المدني والسياسات المقبورة، مجلة رواق، مؤسسة ميسون للثقافة والنشر، العدد 10/ 11، سبتمبر.
10. حسام الدين فياض. (بلا تاريخ). في فلسفة التكنولوجيا والمجتمع، التكنولوجيا كظاهرة اجتماعية . *مجلة التنويري*.
11. خليل محمد الخالدي. (2012). ا. تأليف *التنظيم الاجتماعي في الإسلام*. الأردن: دار غيداء.
12. شاكر أبو حطب. (اليرموك). *الرؤية الشرعية في العالم الافتراضي والنظارة الافتراضية*. (مجاهد صالح، المحرر)
13. طاهر حسو الزيباري. (2016). *النظرية السيوسيولوجية المعاصرة* (الإصدار دار البيروني للنشر والتوزيع، المجلد 1). الأدرن.
14. طاهر حسو الزيباري. (2016). النظرية السيوسيولوجية المعاصرة. الاردن: دار البيروني للنشر والتوزيع.
15. خليل محمد الخالدي. (2012). ا. تأليف *التنظيم الاجتماعي في الإسلام*. الأردن: دار غيداء.
16. Cynthia Vinny. (2020). Social Construction Definition and examples.
17. عبد الحليم عويس. (2023). الوسطية في البناء الاجتماعي. *اتحاد علماء الدين الإسلامي في كوردستان*.
18. (2011). تأليف جيل فيريول، *معجم مصطلحات علم الاجتماع* (أنسام محمد الأسعد، المترجمون، المجلد 1). بيروت: دار ومكتبة الهلال.
19. الفلاحي. (2016).
20. محمد سعيد رمضان البوطي. (1984). تأليف *الاسلام ملاذ المجتمعات الانسانية* (المجلد 1). بيروت: دار الفكر المعاصر.
21. أبو الحسن الندوي. (1986). *قيم الإسلام في الحضارة وفضله على الانسانية*. (دار الصحوة للنشر، المحرر)
22. محمد عبد الفتاح الخطيب. (2010). *قيم الاسلام الحضارية نحو إنسانية جديدة*. (سلسلة كتاب الأمة، المحرر) قطر: إدارة البحوث والدرسات الاسلامية.
23. نبيل محمد توفيق السمالوطي. (1981). *الدين والبناء الاجتماعي* (المجلد 1). دار الشروق للنشر والتوزيع.

24. فؤاد بداني. (2021). سوسيولوجيا استخدام وسائل الاتصال الحديثة وأثارها الاجتماعية. *مجلة علوم الإنسان والمجتمع*.
25. فلاح جابر الغرابي. (2009). وسائل الاتصال الحديثة ودورها في احداث التغيير الاجتماعي. *مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية*.
26. هاربرت ماركيوز. (1988). *الإنسان ذو البعد الواحد*. بيروت: منشورات دار الأدب.
27. برادن ر النبي ودانيال سارويتر. (2013). *حالة الآلة- الإنسان* (المجلد 1). بيروت: مركز درسات الوحدة العربية.
28. حسام الدين فياض. (د.ت). في فلسفة التكنولوجيا والمجتمع، التكنولوجيا كظاهرة اجتماعية . *مجلة التنويري*.
29. حمدي الشريف. (2023). العلاقة بين النضال المدني والسياسات المقبورة. *مجلة رواق ، العدد 11* ، سبتمبر.
30. آل غور. (2015). المستقبل ست محركات للتغيير العالمي. الكويت: المجلس الوطني اللثقافة والفنون والآداب.
31. عادل عوض. (2022). فلسفة التقنية، العقل التقني أفرغ الحداثة من أبعادها الانسانية. *موقع المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية*.
32. شمس نسيب. (2023). الميتافيرس والمستقبل. *الميادين نت*.
33. محمود محمد علي. (2022). الميتافيرس ثورة ما بعد الفايسبوك.
34. ايهاب خليفة. (2023). الميتافيرس عالم ما بعد الانترنت.
35. محمد عبد الظاهر. (2022). *صحافة الجيل السابع وماهو أبعد من إعلام الميتافيرس*. موسسة صحافة الذكاء الاصطناعي للبحث والاستشراف.
36. شاكر أبو حطب. (اليرموك). *الرؤية الشرعية في العالم الافتراضي والنظارة الافتراضية*. (مجاهد صالح، المحرر)
37. ابراهيم أو عواد. (2023). البناء الاجتماعي والعقل الجمعي وتحرير الإنسان .
38. انطونيوس كرم. (1982). *العرب أمام تحديات التكنولوجيا* . الكويت: سلسلة عالم المعرفة.
39. حمدي الشريف. (2023). العلاقة بين النضال المدني والسياسات المقبورة .
40. صالح لبريني. (2023). التكنولوجيا والمأزق الكوني. *مجلة العربي*.
41. طاهر حسو الزيباري. (د.ت). *النظرية السيوسولوجية المعاصرة* (الإصدار دار البيروني للنشر والتوزيع، المجلد 2016). الأردن.
42. ايمان محمد الطائي وحسن محمود الفلاحي. (2016). التكوين الاجتماعي والثقافي ودورهما في التنمية المستدامة. *مجلة البحوث التربوية والنفسية* .
43. الإسلام ملاذ المجتمعات الانسانية. (1984). تأليف محمد سعيد رمضان البوطي. بيروت: دار الفكر المعاصر.

44. (1984). تأليف محمد سعيد رمضان البوطي، *الإسلام ملاذ المجتمعات الانسانية* (المجلد 1). بيروت: دار الفكر المعاصر.
45. محمد سعيد رمضان البوطي. (1984). تأليف *الاسلام ملاذ المجتمعات الانسانية* (المجلد 1). بيروت: دار الفكر المعاصر.
46. نسيب شمس. (2023). الميتافيرس والمستقبل. *الميادين نت*.

مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عُمان بمهارات استشراف المستقبل

فوزية بنت عيسى البلوشية د. نور بنت أحمد النجار(*)

المستخلص

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عُمان بمهارات استشراف المستقبل، ولتحقيق أهداف الدراسة استخدمت الباحثة المنهج الوصفي؛ حيث قامت بإعداد اختبار معرفي كأداة للدراسة، تكون الاختبار المعرفي من (25) سؤالاً موزعة على خمسة محاور، هي: مهارة التخيل المستقبلي، ومهارة حل المشكلات المستقبلية، ومهارة اتخاذ القرارات، ومهارة التنبؤ، ومهارة التصور المستقبلي. وبعد التأكد من صدق الأداة وثباتها تم تطبيقهما على معلمي ومعلمات مادة الدراسات الاجتماعية في سلطنة عمان بمحافظات مسقط، وشمال الباطنة، وجنوب الباطنة، حيث تم تطبيق الاختبار المعرفي على (170) معلماً ومعلمة. وكشفت نتائج الدراسة أن مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عُمان بمهارات استشراف المستقبل جاءت منخفضة، حيث بلغت النسبة المئوية للمتوسط الحسابي في الاختبار المعرفي للمعلمين (50.40%)، كما كشفت النتائج عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بسلطنة عمان بمهارات استشراف المستقبل عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0,05$) تعزى لمتغير الخبرة التدريسية في جميع المهارات. وفي ضوء هذه النتائج أوصت الباحثة بضرورة تضمين مهارات استشراف المستقبل في مناهج الدراسات الاجتماعية، وتكثيف برامج الإنماء المهني للمعلمين التي تسهم بدورها في اكسابهم المعارف والمهارات الخاصة بالتفكير المستقبلي.

الكلمات المفتاحية: استشراف المستقبل، مهارات استشراف المستقبل، الدراسات الاجتماعية.

مقدمة الدراسة:

يشهد العالم اليوم تطوراً هائلاً في مناحي الحياة جميعها، خاصة في مجالات المعارف والعلوم والتكنولوجيا، ويُعد الاهتمام بالمستقبل واحدًا من المجالات التي أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام البشر منذ القرن الماضي؛ وذلك بسبب الثورة التكنولوجية التي فرضت الكثير من التحديات في المجالات المختلفة، خاصة في مجال التعليم الذي أصبح مطالباً باستحداث مهارات تعليمية جديدة، قادرة على مساعدة المتعلم في التفكير المستقبلي، من أجل استشراف المستقبل والاستعداد لمواجهة تحدياته.

إن استشراف المستقبل، والاهتمام به، ليس وليد الحياة العصرية ومستجداتها كما يعتقد البعض؛ بل هو قديم قدم البشرية، وهو فطرة في النفس البشرية، فالإنسان بطبيعته يفكر في المستقبل ويخطط له، ويتوقع ويقدر عواقب الأمور، ولكن ظهوره كعلم مستقل له مؤسساته ودراساته جاء حديثاً، وتحديدًا في أوائل القرن العشرين (الشنقيصي، 2011).

(*) جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان

ويهدف استشراف المستقبل إلى تذليل الصعوبات التي من المحتمل أن تواجه البشرية في المستقبل، وجمع المعلومات عن التطورات المحتملة على المدى الطويل، وبناء شبكات لجمع الأشخاص من مختلف القطاعات؛ للمشاركة في تشكيل مستقبل ذي موضوع خاص، والمساعدة أيضًا في جعل العالم مكانًا أفضل للحياة، لصالح البشر وكافة الكائنات الحية (الخواجة، 2010)، كما أنه يسهم في اكتشاف المستقبل ومشكلاته، ويساعد صانعي القرار على الاستعداد لمجموعة من العقود المستقبلية المعقولة، ويوفر الوقت الكافي للتخطيط، ووضع حلول استباقية للتحديات المستقبلية، ووضع أهداف بديلة طويلة المدى قابلة للتحقيق، وخلق وعي زائد للمخاطر الممكنة، مع الاستعداد بشكل أفضل للآثار الإيجابية والسلبية للتطور الاجتماعي والاقتصادي والعولمة، وأيضًا تشجيع ثقافة الإبداع والابتكار في المؤسسات (عقيلي، 2017).

أن التغيير المتسارع الذي يتصف به عالمنا المعاصر اليوم، يفرض علينا تصوراً جديداً في نظام التعليم، وبذلك فإن مؤسسات التعليم مطالبة بإكساب الطلاب المهارات اللازمة، التي تمكنهم من مواجهة هذه التغيرات السريعة في العالم، وتجعلهم مستعدين للمستقبل. وللمعلم دور كبير في تنمية هذه المهارات لدى طلابه؛ من خلال ما يمتلكه من معرفة ومهارات تعينه على ذلك. وتُعد مهارات استشراف المستقبل في قائمة هذه المهارات التي يجب أن يعرفها ويمتلكها المعلم؛ ليستطيع من خلالها خلق جيل مفكر (إبراهيم، 2009).

وبما أن المعلم هو حجر الزاوية في العملية التربوية فأن له دورًا فاعلاً في تهيئة الطالب للمستقبل، والتكيف مع عالم سريع التغير، لمواجهة التحديات الصعبة والتغيرات المتلاحقة، لذلك فإن معرفة معلم الدراسات الاجتماعية بمهارات استشراف المستقبل، وممارسته لها داخل الغرفة الصفية من خلال أساليب التدريس المختلفة؛ يسهم بشكل كبير في تعريف الطلبة بالقضايا والمشكلات المستقبلية، وتنمية مهارات التفكير المستقبلي لديهم، من خلال تزويدهم بالمهارات اللازمة للتعامل بكفاءة مع الأحداث المستقبلية ومواجهة التغيير، الذي بدوره يساعد على نجاح وتطور المجتمع في المستقبل (مرسي، 2019).

وتُعد مناهج الدراسات الاجتماعية من المناهج التي لها دور كبير في تنمية مهارات التفكير المستقبلي واستشراف المستقبل؛ وذلك لأنها تتناول الكثير من المشكلات والقضايا ذات الأبعاد المستقبلية، من مثل: الوعي البيئي، والتلوث، والاحتباس الحراري، والتغير المناخي، والانتماء الوطني، والأمن الفكري، ومشكلات طبقة الأوزون، وغيرها من القضايا التي لها علاقة بواقع المجتمع وتحدياته ومشكلاته (المقحم، 2019).

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

يقوم على عاتق التربية بناء الفرد وتهيئته للمستقبل؛ وذلك من خلال إعادة النظر في البنى الفكرية للعقول، والعمل على تطويرها وتنميتها، من خلال تدريب وتأهيل التربويين والمعلمين، وإعادة صياغة المناهج وتطويرها، وتضمينها مهارات التفكير، ومهارات استشراف المستقبل (الديب، 2002) وهذا ما

رسمته رؤية عمان 2040 في أهدافها فيما يخص التعليم، بأن تكون المناهج التعليمية مواكبة لمتطلبات مهارات المستقبل (رؤية عمان 2040، 2019).

ونتيجة لأهمية الدور الذي يقوم به معلم الدراسات الاجتماعية في تهيئة الناشئة للمستقبل، من خلال تزويدهم بالمهارات اللازمة، للتعامل بكفاءة مع الأحداث المستقبلية؛ كان من المهم معرفته واكتسابه مهارات التفكير المستقبلي أو مهارات استشراف المستقبل، بالإضافة إلى ضرورة اهتمامه بتضمين هذه المهارات أثناء تقديمه للدروس وتنفيذها، من خلال الأساليب التدريسية الحديثة التي يقدمها لطلبته في القاعة الصفية، ليساعد بذلك على خلق جيل مفكر قادر على المشاركة في بناء مستقبل بلده. ومن هنا جاء توجه هذه الدراسة للكشف عن مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عمان لمهارات استشراف المستقبل، والصعوبات التي تواجههم في تدريسها، من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عُمان بمهارات استشراف المستقبل؟

2- هل يختلف مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بمهارات استشراف المستقبل باختلاف الخبرة التدريسية؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة الحالية إلى الكشف عن:

1- مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عُمان بمهارات استشراف المستقبل.

2- تأثير متغير الخبرة التدريسية في مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عُمان بمهارات استشراف المستقبل.

أهمية الدراسة:

1. تقديم بيانات علمية عن المستوى المعرفي لمهارات استشراف المستقبل، لدى معلمي الدراسات الاجتماعية؛ مما قد يسهم في وضع برامج تدريبية للمعلمين تعمل على تنمية هذه المهارات.
2. توجيه أنظار المعلمين إلى ضرورة تضمين مهارات استشراف المستقبل أثناء تنفيذهم لمقرراتهم الدراسية؛ لأهميتها في تنشئة جيل قادر على مواجهة المستقبل وتحدياته.

حدود الدراسة:

1- الحدود البشرية: معلمي الدراسات الاجتماعية (الذكور والإناث) في محافظات مسقط وشمال الباطنة وجنوب الباطنة في سلطنة عمان.

2- الحدود المكانية: المدارس الحكومية في سلطنة عمان في محافظات مسقط وشمال الباطنة وجنوب الباطنة.

3- الحدود الموضوعية: سوف تقتصر هذه الدراسة على قياس مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بمهارات استشراف المستقبل التي حددتها الباحثة وهي: (مهارة التخيل المستقبلي،

ومهارة حل المشكلات المستقبلية، ومهارة اتخاذ القرارات، ومهارة التنبؤ، ومهارة التصور المستقبلي).

4- الحدود الزمانية: الفصل الدراسي الثاني في السنة الدراسية (2020- 2021م)

مصطلحات الدراسة:

استشراف المستقبل:

عرفه (عبدالوارث، 2016) بأنه: "استكشاف منهجي لما يمكن أن يكون عليه مستقبل بعض القضايا والمشكلات المعاصرة، وذلك اعتماداً على دراسة علمية منظمة وشاملة لمختلف جوانب وأبعاد هذه القضايا والمشكلات؛ وذلك بهدف تحديد اتجاهات الأحداث، وتحليل المتغيرات المتعددة للموقف المستقبلي، والتي يمكن أن يكون لها تأثير على مسار الأحداث في المستقبل، وطرح حلول وبدائل وتصورات حقيقية للسياسات والأعمال؛ وذلك لرسم الصورة المثلى لمستقبل البلاد" (ص.27).

وتعرفه الباحثة إجرائياً بأنه: عملية عقلية يقوم بها معلم الدراسات الاجتماعية، لتكوين صورة محتملة للقضايا والمشكلات المستقبلية، وكيفية إداراتها، انطلاقاً من الواقع، والاستفادة من خبرات الماضي.

المستوى المعرفي لمهارات استشراف المستقبل:

وتعرفه الباحثة إجرائياً بأنه: مجموعة من العمليات العقلية التي تساعد معلم الدراسات الاجتماعية على النظر للمستقبل وتحدياته، من خلال دراسة الماضي وفهم الحاضر، لتوقع التطورات المستقبلية لبعض القضايا والمشكلات المعاصرة، والتي حددتها الباحثة بالتخيل المستقبلي، وحل المشكلات المستقبلية، واتخاذ القرارات، والتنبؤ، والتصور المستقبلي، وتم قياسه بالدرجة التي حصل عليها المعلم في الاختبار المعد من قبل الباحثة.

الإطار النظري

1- مفهوم استشراف المستقبل:

إن استشراف المستقبل لا يعني التكهن بالمستقبل ومعرفة الغيب؛ بل الكشف عن البدائل المتوقعة التي تساعد على الاختيار الواعي لمستقبل أفضل، فهو ضد العشوائية وضد الاستسلام لما سيقع مستقبلاً، كما أنه عملية تفكير إبداعية تهدف إلى اعتماد سيناريوهات تقوم على أسس ومعايير مبتكرة، يمكن تحويلها إلى واقع ملموس يرتقي بالعمل المؤسسي، ويساعد في استخلاص نتائج وسياسات لم يتم التوصل إليها في الماضي ولا في الحاضر (عبدالغفار، 2018). إذن؛ فإن استشراف المستقبل يعني أمرين أساسيين، الأمر الأول هو الاستعداد للمستقبل من خلال تقديم المبادرات ووضع الخطط لمواجهة الاحتمالات المستقبلية المختلفة، والأمر الثاني هو الإتيان بشيء جديد لم يؤت به من قبل (نصر، 2014).

وهناك العديد من التعريفات التي تناولت مفهوم استشراف المستقبل، فقد عرفه (الهنداوي، الحموري، والمعايطة، 2017) بأنه:

القدرة على النظر في تطورات المستقبل واحتياجاته، والقدرة على إدراك الأبعاد المستقبلية، وهو لا يهدف إلى التنبؤ بالمستقبل لكشف النقاب عما سيحصل فيه، كما لو أنه أمر محدد سلفًا؛ وإنما لمساعدتنا في بنائه، مما يدعونا للنظر في المستقبل كشيء يمكننا خلقه أو تشكيله، وليس كشيء محتم ومقرر مسبقًا (ص.24).

2- أهمية استشراف المستقبل:

وتكمن أهمية استشراف المستقبل كما ذكرها (عبدالمنعم، شلبي، عبدالعزيز، و عزمي، 2016)، (الصغير، 2017)، (Bengston, 2018) في الجوانب الآتية:

ضرورية لبناء الفرد والمجتمع، وتطورهما في شتى القطاعات الاقتصادية، والاجتماعية، والعلمية.

- تشكيل رؤية تجاه ما يحدث وما سيحدث في المستقبل، وقراءة المتغيرات بطريقة علمية ومنهجية.
- مساعدة الإنسان على إدراك عمليات التغير الاجتماعي والحضاري التي تستغرق وقتاً طويلاً، والتي تحتاج إلى الكثير من الإعداد والتخطيط على مدى زمني طويل.
- المساهمة في اكتشاف المستقبل، والتأثير فيه، والتخطيط له.
- اكتشاف المشكلات قبل وقوعها، ومن ثم الاستعداد لمواجهتها.
- يعد أمرًا أساسيًا للنجاح، والمرونة الشخصية، والتنظيمية، والمجتمعية.
- مساعدة صانعي القرار على الاستعداد لمجموعة من العقود المستقبلية المعقولة.
- تحسين مستوى الكفاءة في توظيف الموارد العامة في شتى مجالات الحياة.

3- أهمية استشراف المستقبل في التربية:

وتكمن أهمية استشراف المستقبل في التربية لدورها المهم في مواجهة الآثار الناجمة عن الثورة التكنولوجية، وقيادة عملية التخطيط التربوي بكفاءة لمواجهة المتغيرات التي سوف تحدث في المستقبل (الرقابي، 2019)، وهذا ما أكدته دراسة (دهيش، 2005) من أن استشراف مستقبل التعليم له دواعٍ كثيرة، منها: القدرة على الرؤية المستقبلية التي تساعد على تطوير التعليم، من خلال التصدي للمتغيرات العالمية وتأثيراتها على التربية، وما ينتج عنها من تحديات، كما أن استشراف المستقبل في التربية يساعد المعلم في التنبؤ بمشكلات التدريس المستقبلية المتوقع حدوثها، والاستعداد لمواجهتها، واقتراح الحلول المناسبة لها، ما يزيد من تفاعله الإيجابي مع تطورات المستقبل، لتحقيق مستقبل تدريسي أفضل (الصغير، 2017).

ويسهم استشراف المستقبل في عملية التجديد التربوي، والمقصود بها تحديث التربية والتعليم في أهدافها، ونظمها، وبرامجها لتلبية الاحتياجات، ومواجهة المتغيرات المجتمعية المستقبلية، ووضع تصورات وبدائل تساعد صانعي القرار التعليمي في اختيار ما يناسب الأجيال القادمة من أنظمة تعليمية (عامر، 2008).

4- مهارات استشراف المستقبل:

تعددت الدراسات التي عرفت مهارات استشراف المستقبل، فقد عرفها (الصغير، 2017) بأنها: "مجموعة من القدرات التي يقوم المتعلم بها، وتمكنه من التعامل والتفاعل الإيجابي مع متطلبات وتحديات وقضايا المستقبل، وتطورات، ومتطلبات الحياة في القرن الحادي والعشرين" (ص.193)، وعرفها (مبروك و السيد، 2014) بأنها: " مجموعة من المهارات الشخصية والأدائية التي ترتبط بقدرة الفرد على وضع تصور للمستقبل، انطلاقًا من الواقع والاستفادة من خبرات الماضي" (ص.286).

وبالرجوع إلى الأدبيات والدراسات السابقة تبنت الباحثة مجموعة من مهارات استشراف المستقبل في الدراسة الحالية، والتي تمثلت في: مهارة التخيل المستقبلي، ومهارة حل المشكلات المستقبلية، ومهارة اتخاذ القرارات، ومهارة التنبؤ، ومهارة التصور المستقبلي، وجاء اختيار هذه المهارات لأهميتها لمعلمي الدراسات الاجتماعية من وجهة نظر الباحثة؛ فهي مهارات ضرورية لاستشراف مستقبل القضايا والمشكلات البيئية والمجتمعية التي تتناولها مادة الدراسات الاجتماعية.

مهارة التخيل المستقبلي:

هو العملية العقلية التي تعني قدرة الفرد على تكوين صورة عقلية مبتكرة للمستقبل، معتمداً على خياله الواسع، وليس بالضرورة أن تكون مرتبطة بالواقع أو المنطق، والتي يتم من خلالها تكوين علاقات جديدة من خبرات سابقة لم يألفها الفرد من قبل، والتخيل يصل ما بين الماضي والحاضر ويمتد إلى المستقبل، وهو نوع من التفكير تستعمل فيه الحقائق لحل مشكلات الحاضر والمستقبل (كطفان، الشون، و الشباني، 2020)، (المقحم، 2019).

وقد عرفه (كورنيش، 2007) بأنه: "عملية إحداث سلسلة من الصور أو التصورات عن المستقبل، تكون حقيقية بما يكفي لتفترض أو لتحفز الشخص المعني، لتركيز الجهد من أجل إنجاز أهداف معينة" (ص. 361)، وعرفه (واغنر، 2009) بأنه: "القدرة على خلق تخيلات ذهنية ووقائع افتراضية في أذهاننا" (ص.447).

مهارة حل المشكلات المستقبلية:

وهي طريقة تفكير تتيح للفرد تتبع مسار المشكلات الحاضرة، واقتراح بدائل متعددة لما ستكون عليه المشكلة أو القضية في المستقبل، وتتمثل في قدرة الفرد على إيجاد حلول مناسبة لمشكلة ما، أو قضية معينة (عبدالوارث، 2016)، (فؤاد، 2018).

وعرفتها (السيد، أحمد، و زارع، 2020) بأنها: "عمل فكري يتم خلاله استخدام مخزون المعلومات والقواعد والمهارات والخبرات السابقة، في حل تناقض أو توضيح أمر غامض، أو تجاوز صعوبة تمنع الفرد من الوصول إلى غاية معينة مستقبلاً، وهي المهارة التي تستخدم لتحليل ووضع إستراتيجيات تهدف إلى حل سؤال صعب، أو موقف معقد، أو مشكلة تعيق في جانب من جوانب الحياة، وهي عبارة عن إيجاد حلول لمشكلة ما أو قضية معينة أو مسألة مطروحة" (ص.20).

مهارة اتخاذ القرارات:

هي العملية العقلية التي تشير إلى قدرة الفرد على التفاعل مع موقف معين؛ من أجل الوصول إلى قرار سليم، أو التعامل مع أي مشكلة وإصدار الأحكام والقرارات المناسبة لحلها (كطفان، الشون، و الشباني، 2020)، (هليل، 2019).

وقد عرفها (مرسي، 2019) بأنها: " قدرة الفرد على تحديد الموقف وتحليله، وتحديد البدائل المختلفة، وتقييمها، واتخاذ القرار باختيار أفضل البدائل بعد تفكير متأنٍ وتأمل البدائل المختلفة، وإعداد خطة لتنفيذ البديل، ومتابعة النتائج المترتبة على تنفيذها" (ص.22).

وأوصت دراسة (عويد، 2019) بضرورة اعتماد إستراتيجيات التدريس الحديثة في تدريس الطلبة؛ لما لها من دور إيجابي في تحسين عملية التعليم وعملية اتخاذ القرار. وخلصت نتائج دراسة (جبر، 2021) إلى فاعلية استخدام عادات العقل في تنمية مهارة اتخاذ القرار لدى الطلاب المعلمين في كلية التربية، وأوصت بإعداد ورش عمل حول عادات العقل؛ لما لها من أثر إيجابي في تنمية مهارات اتخاذ القرار.

مهارة التنبؤ:

هو العملية العقلية التي يتم من خلالها تكوين الصورة المستقبلية المتنوعة والمحتملة الحدوث، ودراسة المتغيرات التي يمكن أن تؤدي إلى احتمال وقوع هذه الصورة المستقبلية. ويحدث التنبؤ عندما يتوصل الفرد إلى معرفة ما سيحدث في المستقبل، من خلال الاستعانة بما لديه من معلومات سابقة، ويعتمد التنبؤ على بيانات ومعلومات معطاه، وتكوين نظرة تنبؤية مستقاة من أدلة قائمة مبنية على أساس علمي (إبراهيم، فايزة، و عبدالعال، 2019)، (عامر، 2008)، (محمد، 2017).

وعرف (فؤاد، 2018) مهارة التنبؤ أنها:

"عملية ذهنية تعتمد على تحليل المتعلم للمعلومات، أو استخدام المعرفة السابقة لإضافة معنى المعلومات الجديدة، وربطها بالبنية المعرفية القائمة، ومن ثم استقراء المستقبل وفق هذا التحليل. أو هو تقدير مستقبلي معتمد على أسس إحصائية وموضوعية، ونتائج سابقة ومؤشرات تم اختبار سلامتها" (ص.206).

وأكدت دراسة (السيد س.، 2019) على أهمية مهارة التنبؤ في الحد من المخاطر التي قد تحدثها بعض الظواهر العلمية، من خلال عمل توقعات لأحداث ينتظر حدوثها فيما بعد، والاستعداد للتعامل معها، وأوصت الدراسة على توجيه معلمي المواد المختلفة بضرورة تنمية التفكير التنبؤي بجميع مهاراته لدى الطلاب، من خلال ابتكار إستراتيجيات تدريسية تعزز ذلك.

مهارة التصور المستقبلي:

هو تصور شيء ما، أو بناء صورة ذهنية للمستقبل، وهو استحضار صور من الماضي لاختراع أشياء جديدة، ويستخدم للوصول إلى ما وراء الحقيقة والواقع، ويتم من خلاله التمثيل العقلي وتكوين صورة متكاملة للأحداث في فترة مستقبلية؛ لكي يستطيع الفرد بناء أفكار واقعية مفيدة للمجتمع (إبراهيم، فايزة، و عبدالعال، 2019)، (صاوي و محمود، 2019).

وقد عرف (المشعل، 2020) مهارة التصور المستقبلي بأنها: "العملية التي يتم من خلالها تكوين صورة متكاملة للأحداث في فترة مستقبلية، وتتأثر هذه الصورة المستقبلية بعوامل الابتكار والخلق والخيال العلمي في محاولة لتصميم هذا التصور المستقبلي" (ص.144).

وقد أكد (Hamzah, N & Ismail, M. E, 2017) في دراستهم أن مهارة التصور من أهم المهارات اللازمة قبل بدء ترجمة الأفكار إلى رسوم، كما أن تأثيرات أوضاع الرسوم المتحركة لها امتداد التأثير الإيجابي في زيادة مهارات التخيل لدى الطلاب. وأوصت دراسة (بركات، 2019) على أهمية التصور بتقديم برامج إثرائية تهدف لتنمية مهارات التصور البصري لدى الطلاب المعلمين، وكذلك المعلمين أثناء الخدمة.

5- دور المعلم في تنمية مهارات استشراف المستقبل:

ويختلف دور المعلم في تنمية مهارات استشراف المستقبل عن دوره المعتاد في العملية التعليمية، وإن قيامه بأداء هذا الدور يتطلب أن يكون مؤهلًا للقيام به؛ فهو مكلف بأدوار جديدة لكي ينجح في تنمية هذه المهارات. وتتمثل هذه الأدوار كما ذكرتها (إبراهيم، فايزة، و عبدالعال، 2019)، (مرسي، 2019) فيما يأتي:

- حث المتعلمين على الحوار والمناقشة إزاء القضايا المستقبلية.
- تدريب المتعلمين على التنبؤ، والتخطيط، وإبداء الرأي في تناول القضايا المستقبلية.
- تشجيع المتعلمين على طرح مشكلات، واتخاذ القرارات تجاهها.
- مساعدة المتعلمين على كتابة أو رسم السيناريوهات عن الأحداث المستقبلية المرتبطة بقضية ما.
- إعطاء تغذية راجعة إيجابية لإجابات المتعلمين حول القضايا المستقبلية.
- تزويد المتعلمين بالخبرات التي تساعدهم على النجاح في الحياة ومواجهة المشكلات المستقبلية.

ولكي يتمكن المعلم من تدريس مهارات استشراف المستقبل وغيرها من المهارات لدى الطلاب؛ عليه أولاً أن يوفر البيئة التعليمية المناسبة، وأن ينظم عملية التدريس لجعله يثير تفكير المتعلمين، وأن يحرص على استخدام تقنيات التعليم المختلفة، واستراتيجيات التدريس المناسبة؛ لضمان تحقيق التفاعل الصفي الذي يعمل بدوره على اكتساب الطلاب للمهارات (أبوالعلا، 2020) وهذا يتوافق مع ما خلصت إليه نتائج دراسة (فؤاد، 2018) التي أكدت على أن تنوع الاستراتيجيات وطرق التدريس أتاح للمتعلمين فرصة المشاركة الإيجابية النشطة في عملية التعلم، وساهم في اكتسابهم مهارات استشراف المستقبل. كما وأوصت دراسة (عبدالمنعم، شلبي، عبدالعزيز، و عزمي، 2016) بضرورة توفير بيئة تعلم ثرية للطلاب، تجعل من التعلم عملية ممتعة ومسلية، وأوصت أيضًا بالاهتمام بتنمية مهارات التفكير المستقبلي، من خلال استخدام استراتيجيات وأساليب ونماذج تدريسية متنوعة، والتي بدورها تزيد من دافعية الطلاب لتعلم مادة الجغرافيا.

6- استشراف المستقبل ومناهج الدراسات الاجتماعية:

إن تنمية مهارات استشراف المستقبل تُعد من الضروريات التدريسية في جميع المناهج الدراسية بشكل عام، وفي مادة الدراسات الاجتماعية على وجه الخصوص؛ باعتباره العلم الذي يستجيب

لكافة التطورات والتغييرات الحادثة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والبيئية المختلفة، وذلك لبناء أجيال قادرة على معاصرة هذا العالم المتغير، والتعامل مع مستحدثاته ومشكلاته، فجاءت الحاجة للإصلاح المستمر للمناهج؛ رغبة في تحقيق الدور المأمول منها في تنمية مهارات استشراف المستقبل لمختلف القضايا والمشكلات، ومساعدة التلاميذ على مسايرة التقدم العلمي الهائل في مختلف المجالات، وإعداد مواطن صالح يستطيع أن يساهم في حل العديد من المشكلات التي يمكن التنبؤ بحدوثها في مجتمعه (السيد، أحمد، و زارع، 2020) وهذا ما أكده (العيدروس، 2011) في دراسته، من أن الاستشراف من الأساليب المهمة في تطوير المناهج الدراسية، التي يجب أن تراعي في محتواها مساعدة المتعلمين على اكتساب مهارات التفكير، ومهارة تفسير الظواهر، وتوقع الأحداث، والقدرة على الابتكار والإبداع، والمرونة في مواجهة المواقف.

المنهجية والإجراءات

1- مجتمع الدراسة وعينتها

تكون مجتمع الدراسة من جميع معلمي ومعلمات الدراسات الاجتماعية، الذين يعملون في مرحلة التعليم الأساسي للصفوف (5-10)، والتعليم ما بعد الأساسي للصفوف (11-12) في المدارس الحكومية، في محافظات مسقط، وشمال الباطنة، وجنوب الباطنة، والبالغ عددهم 1646 (وزارةالتربيةوالتعليم، 2019)، ويوضح الجدول (1) توزيع مجتمع الدراسة على المحافظات التعليمية.

جدول 1: *توزيع مجتمع الدراسة على المحافظات التعليمية*

المحافظة	عدد المعلمين والمعلمات
مسقط	544
شمال الباطنة	654
جنوب الباطنة	448
المجموع	1646

واختيرت عينة الدراسة لأداة الاختبار بطريقة المعاينة العشوائية البسيطة، وتكونت من (170) معلم ومعلمة من معلمي الدراسات الاجتماعية، وتشكل ما نسبته 10% من مجتمع الدراسة، واختارت الباحثة العينة من محافظات مسقط، وشمال الباطنة، وجنوب الباطنة؛ وذلك بسبب وجود كثافة عددية لمعلمي الدراسات الاجتماعية في هذه المحافظات، نتيجةً للكثافة السكانية فيها.

2- منهج الدراسة

استخدمت الباحثة المنهج الوصفي الذي يناسب طبيعة وأهداف هذه الدراسة وإجراءات تطبيقها.

3- متغيرات الدراسة

- الخبرة التدريسية: ولها ثلاثة مستويات (1- 5 سنوات_ 6 – 10 سنوات_ 11 سنة فأكثر).

4- أداة الدراسة

لتحقيق أهداف الدراسة أعدت الباحثة "اختبار معرفي" لقياس مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عُمان بمهارات استشراف المستقبل، وتكون الاختبار من (25) سؤالاً موزعة على

خمسة محاور، هي: مهارة التخيل المستقبلي، ومهارة حل المشكلات المستقبلية، ومهارة اتخاذ القرارات، ومهارة التنبؤ، ومهارة التصور المستقبلي.

صدق الأداة:

تم التحقق من صدق محتوى الاختبار المعرفي بعرضه على مجموعة من المحكمين من ذوي الاختصاص والخبرة من أعضاء هيئة التدريس بكليتي التربية والآداب بجامعة السلطان قابوس، وذلك لإبداء ملاحظاتهم حول الاختبار من حيث الدقة اللغوية في صياغة مفرداته، ومدى انتماء الأسئلة للمهارات المستهدفة، ومدى مناسبتها ودقتها العلمية ووضوحها، ومدى قدرتها على قياس مستوى معرفة المعلمين بمهارات استشراف المستقبل.

ثبات الأداة:

للتحقق من ثبات الاختبار؛ طُبق على عينة استطلاعية بلغ عددها (30) معلماً ومعلمة من معلمي الدراسات الاجتماعية من خارج عينة الدراسة، بهدف التأكد من وضوح أسئلة الاختبار، ومناسبة مفرداتها، وحساب معامل الثبات للاتساق الداخلي له بطريقة ألفا كرونباخ (Alpha-Cranach) والذي بلغ (0.67) وهي قيمة مقبولة تربويًا حسب ما ذكر في دراسة (علام، 2000)؛ لأن الاختبار لا يقيس الذكاء أو التحصيل، وإنما يقيس المعرفة العامة لمهارات استشراف المستقبل.

5- المعالجة الإحصائية:

استخدمت الباحثة برنامج الرزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS) لمعالجة البيانات التي جمعتها، من خلال تطبيق أداة الاختبار على معلمي الدراسات الاجتماعية، لقياس مستوى معرفتهم بمهارات استشراف المستقبل، وذلك على النحو الآتي:

- حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل أسئلة الاختبار، للإجابة عن السؤال الأول.
- تحليل التباين الأحادي لمتغير الخبرة التدريسية للإجابة عن السؤال الثاني.

6- معيار الحكم على النتائج:

للحكم على مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بسلطنة عمان بمهارات استشراف المستقبل؛ اعتمدت الباحثة على طريقة أنجوف (Angoffs Method) لتحديد درجة النجاح في الاختبار المعرفي للمعلمين، حيث حُددت درجة القطع في الاختبار أو الحد الأدنى للكفاية من خلال الخطوات الآتية:

- تعيين عدد أربعة من خبراء مادة الدراسات الاجتماعية (محكمين).
- حدد كل محكم درجة القطع أو درجة النجاح لكل مهارة من مهارات الاختبار المعرفي.
- احتساب مجموع درجات القطع في المهارات الخمس لكل محكم.
- احتساب متوسط مجموع درجات القطع لجميع المحكمين.
- استخراج النسبة المئوية لمتوسط مجموع درجات قطع المحكمين.

وقد بلغت نسبة درجة القطع (48%)، وقُسمت المستويات بالتساوي، ابتداءً من نسبة (48%) وحتى (100%) اعتماداً على رأي المحكمين، وقد فُسرت النسب المئوية للمتوسطات الحسابية وفق المعدلات في الجدول الآتي:

جدول 2: مستوى المعرفة بمهارات استشراف المستقبل، وفقاً للنسب المئوية للمتوسطات الحسابية

مستوى المعرفة بمهارات استشراف المستقبل	
النسبة المئوية للمتوسط الحسابي	المستوى
100 -88	مرتفع جداً
87 -75	مرتفع
74 -62	متوسط
61 -48	منخفض
ما دون 48	منخفض جداً

نتائج الدراسة ومناقشتها

النتائج المتعلقة بالإجابة على السؤال الأول:

السؤال الأول في الدراسة: ما مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عُمان بمهارات استشراف المستقبل؟

وللإجابة عن السؤال؛ حُسِبت المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والنسب المئوية للمتوسطات الحسابية لمهارات استشراف المستقبل الخمس (التخيل المستقبلي، وحل المشكلات المستقبلية، واتخاذ القرارات، والتنبؤ، والتصور المستقبلي) في اختبار المعرفة الخاص بمهارات استشراف المستقبل كما يوضحها الجدول الآتي:

جدول 3: *المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية للمتوسطات الحسابية والمستوى لمهارات استشراف المستقبل الخمس في اختبار المعرفة.*

الرتبة	المهارات	الدرجة الكلية للاختبار	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية للمتوسط الحسابي	المستوى
1	التنبؤ	5	2.96	1.081	%59.3	منخفض
2	التخيل المستقبلي	5	2.71	1.212	%54.3	منخفض
3	حـــل المشـــكلات المستقبلية	5	2.65	1.259	%53.2	منخفض
4	التصور المستقبلي اتخاذ القرارات	5	2.24	1.233	%44.8	منخفض جداً
5		5	2.01	1.084	%40.3	منخفض جداً
	الكلي	25	12.60	3.316	%50.4	منخفض

يتضح من الجدول (3) انخفاض مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بمهارات استشراف المستقبل؛ حيث بلغ المتوسط العام لأداء المعلمين في اختبار مهارات استشراف المستقبل (12.60) من المجموع الكلي للدرجات البالغ (25) درجة، وبنسبة مئوية بلغت (50.4%) في اختبار المعرفة الخاص بمهارات استشراف المستقبل. كما أظهرت النتائج وجود تقارب في مستوى معرفة المعلمين بمهارات استشراف المستقبل، التي جاءت بمستوى منخفض، وهي: مهارات التنبؤ، والتخيل المستقبلي، وحل المشكلات المستقبلية؛ حيث تراوحت المتوسطات الحسابية بين (2.65) و(2.96) والنسب المئوية (53.2%) و(59.3%)، فحصلت مهارة التنبؤ على أعلى متوسط حسابي حيث بلغت (2.96) ونسبة مئوية بلغت (59.3%)، تليها مهارة التخيل المستقبلي بمتوسط حسابي (2.71) ونسبة مئوية بلغت(54.3%)، ثم مهارة حل المشكلات المستقبلية بمتوسط حسابي (2.65) ونسبة مئوية بلغت (53.2%)، بينما جاءت نتائج مهارتي التصور المستقبلي واتخاذ القرارات منخفضة جداً؛ حيث بلغ المتوسط الحسابي لمهارة التصور المستقبلي(2.24) ونسبة مئوية بلغت (44.8%) ومهارة اتخاذ القرارات جاءت في المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي (2.01) ونسبة مئوية بلغت (40.3%).

ويمكن أن نعزو الانخفاض الكبير في مستوى معرفة المعلمين بمهارات استشراف المستقبل إلى عدة عوامل، منها أن علم استشراف المستقبل من العلوم الحديثة التي ظهرت في الفترة الأخيرة في الميادين والمجالات المختلفة، ومنها مجال التعليم، كما أن الاهتمام بها في سلطنة عمان بدأ مؤخراً خلال الأعوام القليلة الماضية، بدءًا من رؤية عمان 2040 التي تناولت العديد من الأولويات الوطنية والتوجهات الاستراتيجية للمستقبل، من ضمنها التعليم والتعلم، والبحث العلمي، وجاء من أهدافها أن تواكب المناهج متطلبات مهارات المستقبل (رؤيةعمان2040، 2019) كذلك اعتُمِد مؤخراً الإطار الوطني العماني لمهارات استشراف المستقبل، والذي جاء منسجماً مع ما أكدته رؤية عمان 2040 بأن يكون النظام التعليمي في عمان مواكباً لمتطلبات التنمية المستدامة ومهارات المستقبل (والابتكار، 2021).

كما يمكن أن يعزى هذا التدني في مستوى المعرفة إلى نقص الدافعية لدى بعض المعلمين لتنمية قدراتهم المهنية، ورفع كفاياتهم الأدائية والمعرفية والمهارية، بسبب كثرة الأعباء الوظيفية؛ حيث يعاني معلمو اليوم من كثرة المهام الموكلة إليهم، والمرتبطة بوظيفة التدريس من أعمال إدارية وأنشطة مدرسية ومسابقات، بالإضافة إلى نصاب الحصص المرتفع، وغيرها من الأمور التي تمنعهم من التفرغ للإنماء المهني الذاتي إثراءً لمعارفهم، وتطويرًا لمهاراتهم المختلفة في التدريس، واتفقت في ذلك مع دراسة (أبوالسعود، 2010) الذي أكد أن ضغوطات العمل وتعدد الأدوار التي تتجاوز احتمال المعلمين كفيل بإعاقة المعلمين عن تحقيق الأهداف المنشودة، كذلك دراسة (Wan, 2010) التي أشارت إلى ضرورة تخفيف العبء عن المعلمين، ليتمكنوا من تطوير مهاراتهم المختلفة في التدريس.

كما قد يعود سبب هذا التدني إلى عدم تضمين مهارات استشراف المستقبل في مناهج الدراسات الاجتماعية في سلطنة عمان بشكل صريح ومباشر؛ لأنه ومن المعروف أن المعلم يركز عادة على

المهارات المدرجة في مواضيع المنهج، والتي تظهر من خلال الأنشطة والتدريبات، وبالتالي إن لم تُدرج مهارات استشراف المستقبل في المنهج، ولم يوجه المعلم لاستخدامها؛ فإنه لن يقوم بتوظيفها وتدريسها، لأنه قد يعدها غير ضرورية، وهكذا لن يكتسب المعلم المعرفة اللازمة، والمهارات المختلفة، إلا عن طريق تنميته الذاتية لها، وهذا ما أكدته دراسة (عبدالعال، 2018) التي أوضحت أن من أسباب عدم معرفة المعلمين بمهارات القرن الحادي والعشرين وفهمهم لها، هو عدم تضمين هذه المهارات في المناهج.

بالإضافة إلى ذلك؛ قد يرجع تدني المستوى المعرفي بمهارات استشراف المستقبل لدى معلمي الدراسات الاجتماعية، إلى نوعية برامج التدريب والإنماء المهني المقدمة للمعلمين وقلتها، حيث يغلب على برامج الإنماء المهني تركيزها على المحتوى النظري، أكثر من تركيزها على تدريب المعلمين على المهارات المختلفة، وهذا ما كشفت عنه دراسة (المسكرية، 2017) حين ذكرت أن برامج الإنماء المهني في سلطنة عمان يغلب عليها الجانب النظري، ويقل الأخذ بالأساليب القائمة على الممارسة، أضف إلى ذلك قلة التركيز على تقديم ورش ودورات تساعد في تنمية مهارات القرن الحادي والعشرين، مثل مهارات استشراف المستقبل، وغيرها من المهارات التي تساعد في إعداد المعلم للمستقبل، وهو ما أكدته دراستا (البدري، 2014)، (صلاحالدين، 2017)اللتان كشفتا عن ضعف درجة فاعلية برامج التنمية المهنية الموجهة للمعلمين في سلطنة عمان، وأنها غير مرضية، ولا تلبي حاجات المعلمين، كما أن تركيز الإنماء المهني للمعلمين عادة ما يكون على الورش الخاصة بطرائق التدريس، واستخدام الوسائل التعليمية الحديثة، والتكنولوجيا، بعيداً عن الورش التي تركز على المهارات، وهذا ما كشفت عنه دراسة (الكاف، 2014) التي حصلت فيه ورش طرائق التدريس على أعلى نسبة في نوعية البرامج المقدمة في الإنماء المهني في سلطنة عمان.

النتائج المتعلقة بالإجابة على السؤال الثاني:

السؤال الثاني في الدراسة: هل يختلف مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بمهارات استشراف المستقبل باختلاف الخبرة التدريسية؟

وللإجابة عن هذا السؤال؛ استخدمت الباحثة تحليل التباين الأحادي (One-Way ANOVA) للكشف عن دلالة الفروق في مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بمهارات استشراف المستقبل، تبعاً لمتغير الخبرة التدريسية. ويبين الجدول (4) دلالة تلك الفروق.

جدول 4: *نتائج تحليل التباين الأحادي للكشف عن دلالة الفروق في مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بمهارات استشراف المستقبل تبعاً لمتغير الخبرة التدريسية*

المهارة	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	مستوى الدلالة	اتجاه الدلالة
	بـــــــــين	.056	2	.028	.469	.626	غير دالة

التخيل المستقبلي	المجموعات						
	ضمن المجموعات	9.882	167	.059			
	المجموع	9.938	169				
حل المشكلات	بين المجموعات	.128	2	.064	1.008	.367	غير دالة
	ضمن المجموعات	10.600	167	.063			
	المجموع	10.728	169				
اتخاذ القرارات	بين المجموعات	.143	2	.071	1.523	.221	غير دالة
	ضمن المجموعات	7.815	167	.047			
	المجموع	7.958	169				
التنبؤ	بين المجموعات	.086	2	.043	.923	.399	غير دالة
	ضمن المجموعات	7.825	167	.047			
	المجموع	7.912	169				
التصور المستقبلي	بين المجموعات	.035	2	.017	.283	.754	غير دالة
	ضمن المجموعات	10.250	167	.061			
	المجموع	10.284	169				
الكلي	بين المجموعات	.009	2	.005	.261	.770	غير دالة
	ضمن المجموعات	2.965	167	.018			
	المجموع	2.974	169				

* الدلالة الإحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0,05$)

تشير النتائج في الجدول (4) إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بسلطنة عمان بمهارات استشراف المستقبل عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0,05$) ترجع إلى متغير الخبرة التدريسية بشكل عام، كذلك أظهرت النتائج بأن الفروق غير دالة إحصائيًا في جميع مهارات استشراف المستقبل الخمسة.

وقد يرجع سبب عدم وجود فروق بين المعلمين في معرفتهم بمهارات استشراف المستقبل باختلاف سنوات الخبرة، إلى أن غالبية المعلمين سواء الذين لديهم خبرة تدريسية أو المعلمين حديثي التخرج قد تعرضوا إلى الخبرات نفسها في الإعداد قبل الخدمة وبعدها، وذلك بسبب حداثة مهارات استشراف المستقبل وظهورها مؤخراً في جميع مجالات الحياة من ضمنها مجال التعليم، ويتفق ذلك مع دراسة (المشعل، 2020) التي خرجت بالنتيجة نفسها من حيث عدم وجود فروق بين مستوى أداء المعلمات للمهارات التدريسية التي تنمي مهارات التفكير المستقبلي لدى الطالبات حسب متغيرة الخبرة التدريسية، بينما اختلف ذلك مع دراسة (مبروك و السيد، 2014) التي أكدت وجود فروق ذات دلالة إحصائية في امتلاك المعلمين مهارات استشراف المستقبل لصالح الأكثر خبرة، الذين يملكون 15 سنة خبرة فأكثر.

كما يمكن أن يعزى عدم وجود الفروق إلى تشابه البرامج الإنمائية التي تقدم للمعلمين بعد الخدمة باختلاف سنوات خبراتهم، ويتفق ذلك مع دراسة (صلاحالدين، 2017) التي أكدت أن البرامج الإنمائية التي تقدم للمعلمين في سلطنة عمان على اختلاف مستوى خبراتهم هي البرامج نفسها.

خلاصة النتائج:

ويُستخلص من نتائج الدراسة، انخفاض مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بمهارات استشراف المستقبل؛ حيث حصل المعلمين على نسبة (50.4%) في اختبار المعرفة الخاص بمهارات استشراف المستقبل، وأظهرت النتائج وجود تقارب في مستوى معرفة المعلمين بمهارات استشراف المستقبل الخمسة، حيث جاءت بمستوى منخفض في مهارات التنبؤ، والتخيل المستقبلي، وحل المشكلات المستقبلية، وجاءت بمستوى منخفض جداً في مهارتي التصور المستقبلي واتخاذ القرارات. كما وأظهرت النتائج عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بسلطنة عمان بمهارات استشراف المستقبل عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0,05$) ترجع إلى متغير الخبرة التدريسية بشكل عام، وأن الفروق غير دالة إحصائيًا في جميع مهارات استشراف المستقبل الخمسة.

التوصيات:

في ضوء النتائج التي أظهرتها هذه الدراسة، يمكن تقديم التوصيات التالية:

1- تكثيف برامج الإنماء المهني من ورش ودورات لمعلمي الدراسات الاجتماعية ووضع برامج فاعلة لتنمية معارفهم وقدراتهم في تدريس مهارات استشراف المستقبل.
2- تطوير برامج إعداد معلم الدراسات الاجتماعية بكليات التربية لتتضمن مهارات استشراف المستقبل.
3- تطوير مناهج الدراسات الاجتماعية من خلال توجيه مخططي ومطوري مناهج الدراسات الاجتماعية بضرورة تضمين محتوى المناهج بمواقف وقضايا مستقبلية تنمي لدى الطلاب والمعلمين مهارات استشراف المستقبل.

المقترحات:

في ضوء ما توصل إليه البحث الحالي من نتائج وتوصيات، تقترح الباحثة إجراء الدراسات التالية:

1- تحليل محتوى مناهج الدراسات الاجتماعية في صفوف التعليم الأساسي وما بعد الأساسي في ضوء مهارات استشراف المستقبل.
2- وضع تصور مقترح لتطوير مناهج الدراسات الاجتماعية لصفوف التعليم ما بعد الأساسي في ضوء مهارات استشراف المستقبل.
3- تقويم مهارات معلمي الدراسات الاجتماعية في تنمية مهارات استشراف المستقبل لدى الطلبة.

مراجع والمصادر

إبراهيم بن مقحم المقحم. (2019). تحليل محتوي مقرر الاجتماعيات التعليم الثانوي نظام المقررات بالمملكة العربية السعودية في ضوء مهارات التفكير المستقبلي. *المجلة التربوية* 33(131) ، 59-99.

أحلام عبدالعظيم مبروك، و نهي يوسف السيد. (2014). مهارات استشراف المستقبل لدى معلمات التربية الأسرية. *دراسات عربية في التربية وعلم النفس (ASEP)* 3(56) ، 277-320.

أحمد السيد حسن بركات. (2019). فاعلية التعلم المدمج في تنمية مهارات التصور البصري المكاني لدى طلاب الصف الثالث الثانوي في مقرر الأحياء. *مجلة البحث العلمي في التربية- جامعة عين شمس* 3(20) ، 255-276.

أحمد محمد الصغير. (2017). برنامج مقترح في الجغرافيا للصف الأول الثانوي قائم على أدوات الجيل الثاني للويب لتنمية العقلية العالمية والمهارات المستقبلية والميل نحو التعليم الإلكتروني. *مجلة الجمعية التربوية للدراسات الاجتماعية* (88)، 179-197.

أحمد محمد محمد عقيلي. (2017). برنامج مقترح في اللغة العربية قائم على أبعاد الحوار الحضاري العالمي لتنمية مهارات التفكير المستقبلي والتفكير الإيجابي لدى طلاب المرحلة الثانوية. *المجلة العلمية* 33(2) ، 155-227.

أحمد نوقان الهنداوي، صالح سليم الحموري، و رولا نايف المعايطة. (2017). استشراف المستقبل وصناعة ما قبل التخطيط الاستراتيجي... استعداد ذكي. قنديل للطباعة والنشر والتوزيع.

إدوارد كورنيش. (2007). الاستشراف مناهج استكشاف المستقبل. الدار العربية للعلوم ناشرون.

آمال جمعة محمد. (2017). فاعلية استراتيجية الرحلة المعرفية عبر الويب في تدريس الفلسفة على تنمية مهارات التفكير المستقبلي والدافعية للإنجاز لدى طلاب المرحلة الثانوية. *مجلة الجمعية التربوية للدراسات الاجتماعية* (90)، 1-70.

جمال حسن السيد إبراهيم، أحمد السيد فايزة، و آيات محمد عثمان عبدالعال. (2019). أثر استخدام استراتيجية التعليم التخيلي في تدريس التاريخ على تنمية مهارات التفكير المستقبلي لدى

تلاميذ المرحلة الابتدائية بمدارس التعليم المجتمعي. *مجلة كلية التربية- جامعة أسيوط- كلية التربية*35(2) ، 1-44.

جميلة سليمان سلامة الرقابي. (2019). فاعلية استخدام المحطات التعليمية في تدريس التربية الاجتماعية والوطنية والتحصيل المعرفي وتنمية مهارات التفكير المستقبلي لدى طالبات الصف الخامس الابتدائي. *المجلة التربوية لتعليم الكبار*1(3) ، 1-28.

خالد بن عبدالله ابن دهيش. (2005). استشراف مستقبل التعليم العام في المملكة العربية السعودية. *المؤتمر العربي الأول-استشراف مستقبل التعليم العالي- التعليم العام-التعليم التقني*. شرم الشيخ- مصر.

خديجة محمد عقيل الكاف. (2014). تقييم البرامج التدريبية المقدمة لمعلمي الدراسات الاجتماعية في سلطنة عمان في ضوء نموذج فيليبس (Jack Phillips). [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة السلطان قابوس.

رضا عبدالرازق جبر جبر. (2021). فاعلية برنامج قائم على عادات العقل في تنمية مهارات اتخاذ القرار والدافعية العقلية لدى الطلاب المعلمين بكلية التربية. *المجلة التربوية: جامعة سوهاج*(86)، 245-325.

رؤيةعمان2040. (2019). مسقط: المجلس الأعلي للتخطيط.

ريما راشد سعد هليل. (2019). تحليل محتوى كتب الدراسات الاجتماعية والوطنية المقررة على طالبات الصف الثاني المتوسط في ضوء مهارات التفكير المستقبلي. *المجلة العلمية لكلية التربية*35(1) ، 1-26.

سعيد طه محمود أبوالسعود. (2010). إعداد المعلم ومواجهة تحديات المستقبل. *مجلة كلية التربية*25(67) ، 23-112.

سليمة بنت خميس بن سيف البدري. (2014). مدى فاعلية برامج التنمية المهنية الموجهة لمعلمي مرحلة التعليم ما بعد الأساسي بسلطنة عمان. [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة نزوي- سلطنة عمان.

سوزان محمد حسن السيد. (2019). استراتيجية تدريس مقترحة قائمة على التمكين العلمي للطالب لتنمية بعض مهارات التفكير الشمولي والتنبؤي في مادة الأحياء لدى طلبة المرحلة الثانوية. *المجلة المصرية للتربية العلمية*22(1) ، 1-47.

سينثياج واغنر. (2009). الاستشراف والابتكار والاستراتيجية. المنظمة العربية للترجمة.

شيماء على عبدالهادي عبدالمنعم، أحمد إبراهيم إسماعيل شلبي، فهيمة سليمان عبدالعزيز، و نبيل جاد عزمي. (2016). فاعلية موقع تعليمي تفاعلي قائم على المدونات في تنمية التفكير المستقبلي والوعي بالتحديات البيئية للقرن الحادي والعشرين لدى طلاب الصف الأول الثانوي. *مجلة الجمعية التربوية للدراسات الاجتماعية* (81) ، 169-191.

صلاح الدين محمود علام. (2000). القياس والتقويم التربوي والنفسي أساسياته وتطبيقاته وتوجهاته المعاصرة. دار الفكر العربي.

طارق عامر. (2008). أساليب الدراسات المستقبلية. دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع.

عبد الفتاح الخواجة. (2010). تأليف *مستقبل التعليم المعاصر*. دار البداية ناشرون وموزعون.

عزيزة عبدالرحمن مصطفي العيدروس. (2011). العملية التعليمية واستشراف المستقبل. *نشرة المناهج والإشراف التربوي*(4)، 10-13.

عصام سيد أحمد إبراهيم. (2009). أدوار معلم مدرسة المستقبل في ضوء مفهوم التعلم الإلكتروني. *المؤتمر العلمي السنوي الثاني- مدرسة المستقبل (الواقع والمأمول)*. بورسعيد- مصر: كلية التربية.

على الشنقيصي. (2011). استشراف المستقبل والتخطيط له وحاجة الدعوة والداعية إليه دراسة تأصيلية في بيان أهميته ووسائل معرفته من خلال نصوص السنة النبوية(عرض ورقة). *الاستشراف والتخطيط المستقبلي في السنة النبوية*. دبي، الإمارات العربية المتحدة: كلية الدراسات الإسلامية والعربية.

علياء بنت سعيد بن محمد المسكرية. (2017). تطوير برامج الإنماء المهني للمعلمين بسلطنة عمان بالإفادة من خبرة سنغافورة "دراسة مقارنة". [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة السلطان قابوس.

عيد عبد الغني الديب. (2002). استشراف المستقبل في مناهج الدراسات الاجتماعية بمراحل التعليم قبل الجامعي: دراسة تقويمية. *المجلة التربوية*(17)، 31-66.

فالح عبدالمحسن عويد. (2019). فاعلية أنموذج ثيلين في تحصيل طلبة كلية التربية الأساسية في الكيمياء وتنمية مهارة اتخاذ القرار. *دراسات عربية في التربية وعلم النفس: رابطة التربويين العرب*(113)، 219-240.

فايزة أحمد السيد، أسامة أحمد السيد أحمد، و أحمد زارع أحمد زارع. (2020). أثر تدريس وحدة جغرافية بالمدونات لتنمية بعض مهارات التفكير المستقبلي لدي تلاميذ الصف الثاني الإعدادي الصم. *مجلة كلية التربية: جامعة أسيوط*36(6) ، 119-140.

محمد سيد أحمد عبده عبدالعال. (2018). فاعلية برنامج معزز بأدوات الويب 2 في تنمية مهارات القرن الحادي والعشرين لدى الطلاب معلمي الرياضيات بكلية التربية. *مجلة تربويات الرياضيات*21(6) ، 214-269.

مريم محمد فرحان المشعل. (2020). المهارات التدريسية لمعلمات الرياضيات اللازمة لتنمية مهارات التفكير المستقبلي لدى طالبات المرحلة الثانوية بمنطقة الجوف. *دراسات عربية في التربية وعلم النفس*(120)، 133-158.

نسرين صالح محمد صلاحالدين. (2017). تطوير برامج الإنماء المهني للمعلمين بسلطنة عمان في ضوء متطلبات التنمية المستدامة. *مجلة التربية*1(174) ، 634-558.

نوال أحمد نصر. (2014). مستقبل الدراسات التربوية. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

هالة سعيد عبدالعاطي أبوالعلا. (2020). برنامج تنموي قائم على توظيف المحطات العلمية المدمجة وتأثيره على التفكير المستند إلى الحكمة وبعض المهارات الموجهة نحو المستقبل في ضوء استشراف كفاءات القرن الحادي والعشرين لدي طالبات كلية التربية النوعية جامعة الإسكندرية. *دراسات عربية في التربية وعلم النفس-رابطة التربويين العرب*(128)، 303-360.

هبة صلاح إبراهيم مرسي. (2019). تصور مقترح لمنهج الجغرافيا للصف الأول الثانوي في ضوء مهارات التفكير المستقبلي والقيم البيئية. *مجلة الجمعية التربوية للدراسات الاجتماعية* (108) ، 1-72.

هبه فؤاد سيد فؤاد. (2018). برنامج مقترح في العلوم في ضوء توجهات الاقتصاد المبنى على المعرفة لتنمية مهارات استشراق المستقبل وتقدير العلم وجهود العلماء لدى تلاميذ المرحلة الإعدادية. *مجلة كلية التربية في العلوم التربوية*42(1) ، 180-243.

وزارةالتربيةوالتعليم. (2019). الكتاب السنوي للإحصاءات التعليمية. مسقط.

وزارةالتعليم العالى والبحث العلمي والابتكار. (2021). الإطار الوطني العماني لمهارات المستقبل. وزارة التربية والتعليم.

ولاء داخل كطفان، هادي كطفان الشون، و علياء عبدهاشم لفته الشباني. (2020). أثر استخدام استراتيجية الأنشطة المتدرجة في التفكير المستقبلي لدى طالبات الصف الثاني متوسط في مادة العلوم. *المجلة الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية*(16)، 162-174.

يحيي زكريا صاوي، و هبة محمد محمود. (2019). برنامج مقترح قائم على الاقتصاد المبني على المعرفة وفاعليته في تنمية التفكير المستقبلي والوعي بالأدوار المستقبلية لدى الطلاب المعلمين شعبة رياضيات بكلية التربية. *مجلة كلية التربية في العلوم التربوية- جامعة عين شمس*43(1) ، 14-62.

Bengston, D. N. (2018). Principles for thinking about the future and foresight education. World Futures Review. *World Futures Review*.10(3), 193-202.

Hamzah, N, A. S., & Ismail, M. E. (2017). Effects of using graphics and animation online problem-based learning on visualization skills among students. *In IOP Conference Series* (p. 120). Materials Science and Engineering.

Wan, S. W. (2010). Factors afecting teachers' participation in continuing professional development (CPD): From Hong Kong Primary School Teachers' Perspectives.

أسلوب التغلب عند الخطيب الشربيني من خلال كتابه السراج المنير
(دراسة تطبيقية)

د. محمد صالح علي الغربي(*)

المستخلص:

تناول هذا البحث أسلوب التغليب في القرآن الكريم، من خلال تفسير السراج المنير للخطيب الشربيني، دراسة تطبيقية لبعض الآيات القرآنية، ويتكون البحث من الفقرات التالية: تعريف لأسلوب التغليب في اللغة والاصطلاح، ثم التعريف بالخطيب وكتابه السراج، ثم عرض لأنواع من أسلوب التغليب: كتغليب الأكثر على الأقل، وتغليب العقلاء على غيرهم، وتغليب الاسم على الصفة، وتغليب المذكر على المؤنث، وتغليب مالا يعقل على غيره، وتغليب المخاطب العاقل على الغائب غير العاقل، وأنواع أخرى من التغليب، ثم بما لم يجر على طريق التغليب، ثم ختمت البحث بأهم النتائج وبعض التوصيات. وقد تتبع الباحث في بحثه المنهج التكاملي الجامع بين الاستقراء والتحليل والنقد والمقارنة.

كلمات مفتاحية: أسلوب- التغليب- القرآن- دراسة- تطبيقية- تفسير- السراج- الخطيب الشربيني

تعريف أسلوب التغليب لغة واصطلاحاً

أولا: تعريف التغليب في اللغة

يقول ابن فارس: (غَلَبَ) الغين واللام والباء أصل صحيح، يدل على قوة وقهر وشدة، من ذلك: غَلَبَ الرَّجُلُ غَلْبًا وَغَلَبًا وَغَلَبَةً. [ابن فارس، 1979م، 388/4]

وَ(تَغَلَّبَ) على البلد استولى عليه قهرا. [الرازي، 1999م، 228]

والمغَلَّب تغليبا الذي يتغلّب فهو مغلوب أو غالب، وهو من الأضداد. [القالي، 1975م، 272] [الأنباري، 1987م، 199]

ولرفع هذا التضاد قالت العرب في المغلوب من الشعراء مُغَلَّب، وفي الغالب غُلِّبَ. [الأزهري، 2001م، 134/8]

والغِلاب النزاع والمغالبة. [القالي، 1975، 273]

فالتغليب يدل على القوة والقهر والشدة.

ثانيا: تعريف التغليب في الاصطلاح

لم تتفق ألفاظ المعرفين للتغليب في جانبه الاصطلاحي، لذلك وردت عنهم عدة تعريفات منها:

التغليب هو: ترجيح أحد المعلومين على الآخر. [السبكي، 2003م،318/2]

التغليب وحقيقته إعطاء الشيء حكم غيره، وقيل ترجيح أحد المغلوبين على الآخر أو إطلاق لفظة عليهما إجراء للمختلفين مجرى المتفقين. [الزركشي، 1957م،302/3]

(*) الأستاذ المساعد للتفسير وعلوم القرآن بجامعة الملك فيصل

وعرفه ابن كمال باشا بقوله: جعل بعض المفهومات تابعا لبعض، داخلا تحت حكمه في التعبير عنهما بعبارة مخصوصة للمغلب، بحسب الوضع الشخصي أو النوعي. [ص: 103]

وقيل: هُوَ أَن يغلب على الشَّيْء مَا لغيره لتناسب بَينهمَا أَو اخْتِلَاط، كالأبوين فِي الْأَب وَالْأُم، والمشرقين والمغربين والخافقين فِي الْمشرق وَالْمغْرب... [الكفوي، (د.ت)، 281]

ومن خلال ما سبق من تعريفات فإني أرتضي تعريف ابن كمال باشا لشموله وتحقيقه.

وللإشارة فإن جميع باب التغليب من المجاز؛ لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له، ألا ترى أن "القانتين" موضوع للذكور الموصوفين بهذا الوصف، فإطلاقه على الذكور والإناث على غير ما وضع له. [الزركشي، 1957م، 312/3]

تعريف موجز بالخطيب الشربيني وبتفسيره السراج المنير

هو محمد بن أحمد، الشيخ الإمام العالم العلامة الهمام، الخطيب شمس الدين الشربيني القاهري الشافعي. أخذ عن الشيخ أحمد البرلسي (ت: 957هـ)، والشيخ أبو زكريا الأنصاري (ت: 926هـ)، والشيخ محمد بن سالم الطبلاوي (ت: 966هـ)، وغيرهم، وأجازوه بالإفتاء، والتدريس، فدرس، وأفتى في حياة أشياخه، وانتفع به خلائق لا يحصون، وأجمع أهل مصر على صلاحه، ووصفوه بالعلم والعمل، والزهد والورع، وكثرة النسك والعبادة. [الغزي، 1997م، 72/3]

توفي بعد عصر يوم الخميس ثامن شعبان سنة سبع وسبعين وتسعمائة [الغزي، 1997م، 73/3]

له تصانيف، منها (السراج المنير - ط) أربعة مجلدات، في تفسير القرآن، و(الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع - ط) مجلدان، و(شرح شواهد القطر - ط) و(مغني المحتاج - ط)، أربعة أجزاء، في شرح منهاج الطالبين للنووي، و(تقريرات على المطول - ط)، و(مناسك الحج - ط) [الزركلي، 2002م، 6/6-7] [الموسوعة الميسرة، 2003م، 1961/2]

أما كتابه الموسوم بالسراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، فقد جاء في أربعة أجزاء، ابتدأه مصنفه بمقدمة، ذكر فيها محامل تأليفه لهذا التفسير، وأنه اقتصر فيه على أرجح الأقوال، قاصدا الابتعاد عن التطويل بترك ما ليس مرضياً، وما كان محله كتب العربية، دون إهمال ما تدعو الحاجة إليه كالإعراب أو التصريف أو ما له علاقة بالقراءات، خصوصا السبع القراءات المشهورة.

والكتاب معدود في جملة كتب التفسير بالرأي الجائز. [الذهبي، (د.ت)، 206/1]

ويمكن تعداد مجمل الملامح العامة لمنهج الخطيب في تفسيره فيما يلي:

1-دماثة الأسلوب ووضوح الفكرة وفصاحة العبارة.

2-اهتمامه الكبير بأصول التفسير.

2-ذكره للقراءات القرآنية وأصولها، وتوجيه ما يحتاج منها إلى ذلك.

3-الجواب عن الإشكالات المطروحة، ووضع التنبيهات.

4-رجوعه إلى مصادر في مختلف العلوم، وتحقيق الأقوال فيما نقله منها.

5-ذكره لما تناثر من نكث علمية في تفاسير ما قبله.

6-استشهاده بالأشعار عند الحاجة.

7-حكمه على كثير من الأحاديث بعد تخريجها بذكر درجتها.

8-اهتمامه الكبير باستنباط الأحكام الفقهية من الآيات ذات العلاقة.

9-رده على الفرق الكلامية كالمعتزلة وغيرهم.

10-تركيزه في كل سورة على عرض المعلومات عنها في بداية تفسيره لها أو في آخره.

11-عنايته بعلم المناسبات.

12-خوضه في الاسرائيليات وإن لم يكن مكثرا منها.

3-أنواع التغليب في تفسير الخطيب الشربيني "السراج المنير"

1-تغليب الأكثر على الأقل

1-قال الله تعالى: (قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ) [الأعراف: 89]

تعتبر هذه الآية من الآيات المشكلة التي اختلف فيها علماء التفسير اختلافا كبيرا، وبشأنها يقول الشربيني: والجواب عن هذا مثل ما أجيب به عن الأوّل، وهو أن نقول: إنّ الله نجى قومه الذين آمنوا به من تلك الملة الباطلة، إلا أن شعيباً نظم نفسه في جملتهم، وإن كان بريئاً مما كانوا عليه من الكفر، فأجرى الكلام على حكم التغليب. [الخطيب، 1285هـ، 494/1]

فكان ذلك منه إخبارا عن قومه لا عن نفسه، أي: افتروا على اللَّه كذبًا إن عادوا في ملتكم بعد إذ نجاهم اللَّه منها، وما يجوز لهم أن يعودوا فيها، وأما هو فإنما أجابهم عن نفسه بما ذكر في سورة هود: (وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ) [هود: 93] [الماتريدي، 2005، 502/4]

وذهب مكي إلا أن ذلك المقول من قول قوم شعيب لا شعيب نفسه. [مكي، 2008م، 2449/4]

وما أجاب عنه الشربيني هو عين ما أجاب به الزمخشري حينما قال: قلت: لما قالوا: (لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ) [الأعراف: 88]، فعطفوا على ضميره الذين دخلوا في الإيمان منهم بعد كفرهم قالوا: (أَوْ لَتَعُودُنَّ)، فغلبوا الجماعة على الواحد، فجعلوهم عائدين جميعا، إجراء للكلام على حكم التغليب. وعلى ذلك أجرى شعيب عليه السلام جوابه. [الزمخشري، 1987م، 129/2] وما جنحا إليه وغيرهما [الخازن، 1415هـ،228/2] [أبو حيان، 1420هـ، 112/5] [الزركشي، 1957م،309/3] من تغليب الأكثر - وهم قوم شعيب- على الأقل -وهو شعيب- لم يكن ظاهرا عند ابن عطية، وإنما الظاهر عنده أن ذلك القول هو خبر منه -شعيب- أي: لقد كنا نواقع عظيما، ونفتري على الله الكذب في الرجوع إلى الكفر، ويحتمل أن يكون على جهة القسم الذي هو في صيغة الدعاء. [ابن عطية، 1422هـ، 428/2]

وما حمل أولئك المفسرين على استبعاد أن شعيبا كان على ملتهم، أي: كان كافرا؛ لأنه فساد من القول، يتنزه عنه الأنبياء؛ لعصمة الله لهم من الوقوع في الكفر في السابق واللاحق، يقول الرازي: إن

قولهم:(أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا) يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر، فهذا يقتضي أنه عليه السلام كان كافرا قبل ذلك، وذلك في غاية الفساد. [الرازي، 1420هـ، 316/14]

وممن جوز إمكانية أن شعيبا كان كافرا، وأنه كان على مثل مِلَّة قومه حملا للآية على ظاهرها، وتجويزا لوقوع ذلك في حق الأنبياء: ابن تيمية -رحمه الله- حينما قال: التحقيق: أن الله سبحانه إنما يصطفي لرسالته من كان خيار قومه حتى في النسب، كما في حديث هرقل. ومن نشأ بين قوم مشركين جهال لم يكن عليه نقص إذا كان على مثل دينهم، إذا كان معروفا بالصدق والأمانة، وفعل ما يعرفون وجوبه، وترك ما يعرفون قبحه. [ابن تيمية، 2004م، 30/15]

وحمل الآية على التغليب هو الوجه اللائق بعصمة الأنبياء، وتنزيها لرب العالمين أن يرسل رسولا قد سبق أن كان كافرا على مثل ملة قومه أهل الكفر والضلال والعصيان.

2-قال تعالى: (سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [الصف: 1]

(سَبَّحَ لِلَّهِ) أي: أوقع التنزيه الأعظم للملك الأعظم (مَا فِي السَّمَاوَاتِ) من جميع الملائكة وغيرها كالأفلاك والنجوم (وَمَا فِي الْأَرْضِ) كذلك من الآدميين وغيرهم كالشجر والثمار. وقيل: اللام مزيدة، أي: نزه الله وأتى بما دون من، قال الجلال المحلي: تغليباً للأكثر. [الجلال المحلي، (د.ت)، 738] [الخطيب، 1285هـ، 272/4]

وفي المراد بالتسبيح وجوه ذكرها السمرقندي بقوله: قوله تبارك وتعالى: (سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ)، يعني: صَلَّى لله، ويقال: خضع لله، ويقال: هو التسبيح بعينه (وَمَا فِي الْأَرْضِ) من الملائكة.

(وَمَا فِي الْأَرْضِ) يعني: من الخلق [السمرقندي، (د.ت)، 422/3]

وهناك وجه آخر ذكره قبله الزجاج وخطأه فقال: قال قوم: التسبيح آثار الصنعة في السَّمَاوَاتِ وفي الأرضِ ومن فيهما، وكذلك فسروا قوله: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ)[الإسراء: 44]، وهذا خطأ، التسبيحِ تمجيد اللَّه وتنزيهه من السوء، ودليل ذلك قوله: (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) فلو كان التسبيح آثارَ الصّنعة لكانَتِ مَعقوله، وكانوا يفقهونها.

ودليل هذا القول أيضاً قوله: (وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ)[الأنبياء: 79]، فلو كان تسبيحها من آثار الصنعة لم يكن في هذا الدليل فائدة. [معاني القرآن، 1988م، 121/5]

وما دفع به الزجاج قول من قال بأن التسبيح هو آثار الصنعة ضعفه الرازي في تفسيره [مفاتيح الغيب، 1420هـ، 29/ 442]

وغلب الشربيني الأكثر تبعا للجلال المحلي، باعتبار أن غير العاقل يشمل أجزاء السماوات وذرات الأرض، والجبال والرمال والبحار، والشجر والدواب، والجنة والنار، والعرش والكرسي، واللوح والقلم، والنور والظلمة، والذوات والصفات والأجسام وغير ذلك، ولا شك أن هذا أكثر.

وللعلم فإنه لا أحد من المفسرين قبل جلال المحلي قد ذكر التغليب في هذه الآية، لذلك كانت إحالة الشربيني إليه جدا دقيقة.

2-تغليب العقلاء على غيرهم

1-قال تعالى: (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ) [الأحقاف: 5]

يقول الشربيني في قوله تعالى: (وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ) أي: دعاء المشركين إياهم. (غَافِلُونَ) أي: لهم هذا الوصف لا ينفكون عنه، لا يعلمون من يدعوهم ومن لا يدعوهم. وعبر بالغفلة التي هي من أوصاف العقلاء للجماد تغليباً، إن كان المراد أعمّ من الأصنام وغيرها مما عبدوه من عقلاء الإنس وغيرهم، ولما غيّا سبحانه بيوم القيامة فأفهم أنهم يستجيبون لهم فيه، بيّن ما يحاورونهم به إذ ذاك. فقال تعالى: (وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ) [الأحقاف: 6] أي: جمع بكره على أيسر وجه وأسهل أمر. [الخطيب، 1285هـ، 4/4]

وما فسر به الشربيني الآية هو مجمل ما فسر به الطبري -وإن لم يذكر التغليب صراحة- حينما قال: يقول تعالى ذكره: وآلهتهم التي يدعونهم عن دعائهم إياهم في غفلة؛ لأنها لا تسمع ولا تنطق، ولا تعقل. وإنما عنى بوصفها بالغفلة، تمثيلها بالإنسان الساهي عما يقال له، إذ كانت لا تفهم مما يقال لها شيئا، كما لا يفهم الغافل عن الشيء ما غفل عنه. وإنما هذا توبيخ من الله لهؤلاء المشركين لسوء رأيهم، وقبح اختيارهم في عبادتهم من لا يعقل شيئا ولا يفهم، وتركهم عبادة من جميع ما بهم من نعمته، ومن به استغاثتهم عند ما ينزل بهم من الحوائج والمصائب. فأخرج ذكر الآلهة وهي جماد مخرج ذكر بنى آدم ومن له الاختيار والتمييز، إذ كانت قد مثلتها عبدتها بالملوك والأمراء التي تخدم في خدمتهم إياها، فأجرى الكلام في ذلك على نحو ما كان جاريا فيه عندهم. [الطبري، 2001م،21/116-117]

وبعبارة أشد تلخيصا وأكثر وضوحا قال الزجاج: وقال و (مَنْ) وقال و (وَهُمْ) وهو لغير ما يعْقِل؛ لأن الذين عبدوها أجْرَوْهَا مجرى ما يميز، فخوطبوا على مُخَاطَبَاتِهِمْ، كما قالوا:(مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) [الزمر: 3] [معاني القرآن، 438/4] انظر: [ابن عطية، 1422هـ، 92/5]

وإنما قيل مَنْ وهُمْ؛ لأنه أسند إليهم ما يسند إلى أولي العلم من الاستجابة والغفلة، ولأنهم كانوا يصفونهم بالتمييز جهلا وغباوة. ويجوز أن يريد: كلّ معبود من دون الله من الجن والإنس والأوثان، فغلب غير الأوثان عليها. [الزمخشري، 1993م، 4/295-296]

وغفلتهم إنما جاءت من خلال أنه لم يكن منهم لهم أمر بذلك، ولا دعاء ولا شيء من ذلك، كقوله تعالى: (إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ)[يونس: 29] [الماتريدي، 2005م،9/239]

ومن ذهب إلى أن الضمير "هم" و"غافلون" يعود على العابد، أي: الكفار وليس المعبود [ابن عطية، 93/5] يرده ماجاء في السياق بعده من قوله تعالى: (وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ) [الأحقاف: 6] وهو عز وجل هنا يقصد المعبودات من الأصنام وليس العابدون لها.

2- قوله تعالى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ) [الرحمن: 26] أي: هالك غلب فيه من يعقل على غيره وجميعهم مراد. [الخطيب، 1285هـ، 164/4]

فإن كل شيء على وجه الأرض يفنى. [السمرقندي، (د.ت)، 382/3] وانظر [الزجاج، 1988م 99/5]

وخص الطبري بالفناء من عليها مِن الإنس والجن. [الطبري، 2001م،22/211]

وقصر الماتريدي الفناء على ذوي الملك والسلطان دون غيرهم. [الماتريدي، 2005م، 472/9]

زجرا على الاغترار بالقرب من الملوك، وترك التقرب إلى الله تعالى، فإن أمرهم إلى الزوال قريب، فيبقى القريب منهم عن قريب في ندم عظيم؛ لأنه إن مات قبلهم يلقى الله كالعبد الآبق، وإن مات المَلك قبله فيبقى بين الخلق، وكل أحد ينتقم منه ويتشفى فيه، ويستحي ممن كان يتكبر عليه، وإن ماتا جميعا فلقاء الله عليه بعد التوفي في غاية الصعوبة. [الرازي، 1420هـ، 355/29]

وطرح الرازي سؤالا في إحدى المسائل حول "مَنْ" الواردة في الآية، وإن لم يكن قد صرح بالتغليب فقال: المسألة الأولى: (مَنْ) للعقلاء، وكل ما على وجه الأرض مع الأرض فان، فما فائدة الاختصاص بالعقلاء؟ نقول: المنتفع بالتخويف هو العاقل فخصه تعالى بالذكر. [الرازي، 1420هـ، 355/29] وليس هذا شاملا للملائكة الأرضية؛ لأنه قال: (عَلَيْهَا فَانٍ) وهذا خاص بمن تكون الأرض مكانه ومعتمده. انظر: [الرازي، 1420هـ، 358/29]

وأضمرت الأرض ولم يتقدم ذكرها لظهور المعنى. [مكي، 2008م،7223/11]؛ لأنه قد سبق ذكرها في قوله: (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ) [الرحمن: 10] [الواحدي، 1430هـ، 158/21]

والقول: بأن "مَن" للتغليب هو قول ابن عطية حينما قال: والإشارة بالفناء إلى جميع الموجودات على الأرض من حيوان وغيره، فغلب عبارة من يعقل، فلذلك قال: "مَنْ". [ابن عطية، 1422هـ، 229/5]

وهو أحد المحتملات عند البيضاوي [البيضاوي، 1418هـ ،172/5] وهو قول للخازن [الخازن، 1415هـ، 227/4] وابن جزي [ابن جزي، 1416هـ، 329/2] وأبي حيان [أبو حيان، 1420هـ، 62/10]

وأشار رحمه الله -الشربيني- إلى أن تخصيص الإهلاك بما على الأرض يوهم بقاء الأرض، إلا أنّ سائر الآيات على أنّ الأرض أيضاً لا تبقى كما قال تعالى: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ) [إبراهيم: 48] [الخطيب، 1285هـ، 350/2]

3-تغليب الاسم على الصفة

قال تعالى: (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى) [الأنفال: 42]

والقصوى تأنيث الأقصى، وكان قياسه قلب الواو كالدنيا والعليا، ولكن لم تقلب تفرقة بين الاسم والصفة، فإنها تقلب في الاسم دون الصفة على الأكثر وقيل: بالعكس وعلى الأوّل القصوى وإن كان صفة للعدوة في الآية كالدنيا لكن غلب عليها الاسمية لترك الوصف بها في أكثر الاستعمالات كما قاله ابن جني. [الخطيب، 1285هـ، 572/2] [ابن جني، 200م،102/1 -366/2]

والعرب تبني من بناتِ الياء الفعلى بالواو نحو: الرُعْوَى من رعيت.

والتَقْوى من تقي، والبُقْوى من بقي، وتبني من بنات الواو الفعْلى بالياء، نحو: الدنيا من دنوت، والعُليا من علوت، وشذ القصوى كما شذ استحوذ ولححت عينُه، ولو كان في غير القرآن لجاز القصيا على الأصل المستمر. [الكرماني، (د.ت)،441/1]

ويقصد بالشذوذ شذوذ القياس لا شذوذ الاستعمال. انظر: [السمين الحلبي، (د.ت)، 612/5]

وهو ما قصده الزمخشري حينما قال: وأما القصوى فكالقود في مجيئه على الأصل. وقد جاء القصيا، إلا أنّ استعمال القصوى أكثر. [الزمخشري، 1993م، 223/2]

والقصوى لغة أهل الحجاز وغيرهم يقول القصيا. [ابن الجوزي، 1422هـ، 213/2]

والقصوى تأنيث الأقصى، والقياس يقتضي أن تقلب الواو ياء فتكون قصيا كالدنيا، وذلك في الاسم دون الصفة، ولا شك أن الدنيا والقصوى في الآية صفتين وليسا اسمين، إلا أنها الآن قد ذُهبت بها مذهب الأسماء بتركهم إجراءها وصفاً في أكثر الأمر، واستعمالهم إياها استعمال الأسماء. انظر: [الزمخشري، 1987، 542] [الرازي، 1420هـ، 110/7] [القرطبي، 1964هـ، 60/3]

فكان تغليب اسمية القصوى على كونها صفة هو غالب استعمال أهل اللغة.

4-تغليب المذكر على المؤنث

قال تعالى: (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ) [يوسف: 29]

قال الشربيني: (إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ)، أي: الآثمين.

قال أبو بكر الأصم (ت: 279هـ): إنّ ذلك الزوج كان قليل الغيرة فاكتفى منها بالاستغفار، وقيل: إنّ القائل المذكور هو الشاهد. فإن قيل: كيف قال من الخاطئين بلفظ التذكير؟ أجيب: بأنه قال ذلك تغليباً للذكور على الإناث [الخطيب، 1285هـ، 104/2]

وللطبري توجيه آخر على غير أسلوب التغليب، أجاب فيه عن نفس السؤال الذي طرحه الشربيني فقال: وقيل: (إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ). ولم يقل: من الخاطئات؛ لأنه لم يقصد بذلك قصد الخبر عن النساء، وإنما قصد به الخبر عمن يفعل ذلك فيخطئ. [الطبري، 2001م، 114/13] تقديره كما قال الثعلبي من القوم الخاطئين... بيانه قوله سبحانه: (إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ) [النمل: 43] [الثعلبي، 2015م، 583/14]

وممن قال من المفسرين بالتغليب مكي فقال: فكان خبرا قصد من يعقل كلهم المذكر والمؤنث فغلّب المذكر، أي: إنك كنت من الناس الخاطئين [مكي، 2008، 3548/5-3549]

والقول بالتغليب هو ما قال به جمهور المفسرين وهو المفيد للعموم.

وما غلب التذكير إلا لتأكيد التعمُّد، فإن النسيان في النسوان غالب. انظر: [ابن كمال باشا، 2018، 274/5]

واحتمل الرازي احتمالا بعيدا لا دليل عليه فقال: المراد إنك من نسل الخاطئين، فمن ذلك النسل سرى هذا العرق الخبيث فيك. [الرازي، 1420هـ، 447/18]

5-تغليب مالا يعقل على غيره

قال تعالى: (لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ) [المائدة: 120]

يقول الشربيني في قوله تعالى: (لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) أي: خزائن المطر والنبات والرزق وغيرها (وَمَا فِيهِنَّ) من إنس وجنّ وملك وغيرهم ملكاً وخلقاً، وأتى بـ"ما" دون "من" تغليباً لغير العاقل. [الخطيب، 1285هـ، 408/1]

وأصل ما ذهب إليه من التغليب، هو ما أجاب به الزمخشري عن سؤال طرحه فقال: فإن قلت: في السماوات والأرض العقلاء وغيرهم، فهلا غلَّب العقلاء، فقيل: ومن فيهنّ؟

قلت: "ما" يتناول الأجناس كلها تناولا عاما. ألا تراك تقول إذا رأيت شبحاً من بعيد: ما هو؟

قبل أن تعرف أعاقل هو أم غيره، فكان أولى بإرادة العموم. [الزمخشري، 1987م،697/1]
والتصريح بالتغليب جاء عن الرازي حينما قال: ولم يقل: ومن فيهن، فغلب غير العقلاء على العقلاء. [الرازي، 1420هـ، 469/12]
ثم علل ذلك التغليب بذكر سببه فقال: والسبب فيه التنبيه على أن كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره، وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها. [الرازي، 1420هـ، 469/12]
وذلك لإعلامهم بأنهم في غاية القصور عن معنى الربوبية والنزول عن رتبة العبودية، وإهانة لهم وتنبيهاً على المجانسة المنافية للألوهية؛ ولأن ما يطلق متناولاً للأجناس كلها فهو أولى بإرادة العموم. [البيضاوي، 1418هـ، 152/2]
والعموم الذي أورده البيضاوي، ويقصد به الأجناس كلها، إنما كان من أجل إرادة المبالغة في التعظيم لذلك اختيرت "ما" على "من" ليعم الجميع. [الزركشي، 1957م، 183/1]
ثم إن كلمة "ما" كلمة تتناول الأجناس كلها تناولا عاما بأصل الوضع و"من" لا تتناول غير العقلاء بأصل الوضع، فكان استعمال "ما" هنا أولى. [الزركشي، 1957م، 307/3]
وبالرجوع إلى الوضع اللغوي كما ذكر الزركشي فلا يكون هناك تغليب غير العقلاء على العقلاء وذلك رعاية لأصل اللغة.
أما من اعتمد على أسلوب القرآن وألفاظه في هذه الآية، وقال: بتغليب غير العقلاء على العقلاء فذلك صحيح.

6-تغليب المخاطب العاقل على الغائب غير العاقل

قال تعالى: (فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [الشورى: 11]
يقول الشربيني في قوله تعالى: (فَاطِرُ) أي: مبدع (السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) خبر آخر لذلكم أو مبتدأ خبره (جَعَلَ لَكُمْ) أي: بعد أن خلقكم من الأرض (مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا) حيث خلق حواء من ضلع آدم فيكون بالسكون إليها بقاء نوعكم (وَمِنَ) أي: وجعل لكم أي: لأجلكم من (الْأَنْعَامِ)التي هي أموالكم وجمالكم وبها أعظم أقواتكم(أَزْوَاجًا) أي: ذكوراً وإناثاً يكون بها أيضاً بقاء نوعها(يَذْرَؤُكُمْ) بالمعجمة، أي: يخلقكم ويكثركم من الذرء وهو: البث (فِيهِ) أي: في هذا التدبير وهو جعل الناس والأنعام أزواجاً ليكون بينهم توالد فإنه كالمنبع للبث والتكثير فالضمير للأناسي والأنعام بالتغليب. [الخطيب، 1285هـ، 530/3]
ذكر الله في هذه الآية مِنَّته على خلقه بأن جعل لهم من أنفسهم أزواجا، وجعل لهم من الأنعام أزواجا، بتدبيره جل وعلا؛ من أجل تكثيرهم وبقاء أجناسهم، إلا أنه في كلمة(يَذْرَؤُكُمْ) جعل الضمير "كم" يرجع للمخاطبين العقلاء من جملة ماذكر، وهم الناس دون الغائبين الغير عقلاء وهي الأنعام، يقول الزمخشري: والضمير في(يَذْرَؤُكُمْ) يرجع إلى المخاطبين والأنعام، مغلبا فيه المخاطبون العقلاء على الغيب مما لا يعقل، وهي من الأحكام ذات العلتين. [الزمخشري، 1987م،212/4] ويقصد بالعلتين العقل والخطاب. انظر: [الطيبي، 2013م، 21/14]

إحدى العلتين: جعل الناس أزواجًا، والثانية: جعل الأنعام أزواجًا، ولهذا صرح بقوله: "وخلق للأنعام أيضًا من أنفسها أزواجًا"، والمعلول(يَذْرَؤُكُمْ)؛ لأنه جملة مستأنفة واردة على بيان الموجب، فلما توجه العلتان عليها أوجب تغليب المخاطبين من العقلاء على الغيب مما لا يعقل؛ ليستقيم المعنى، المعنى: دَبَّر ذلك التدبير العجيب؛ ليتكاثر توالد الحيوان وتناسله. [الطيبي، 2013م، 14/21-22]

ودعوى أن في الآية تغليبين ردها الطيبي، وجعله مما يأباه المقام، ثم علل ذلك بقوله: إذ القول بالتغليبين يؤدي إلى أن الأصل أن يقال: يذرؤكم ويذرؤهم ويذرؤها ويذرؤكن، لكن الأصل: يذرؤكم ويذرؤها، لا غير؛ لأن "كم" في: (يَذْرَؤُكُمْ)هو "كم" الذي في(جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا) بعينه، لكن غلب ها هنا على الغيب في (وَمِنَ الْأَنْعَامِ) فإذن ليس في(يَذْرَؤُكُمْ)، إلا تغليب واحد، ولهذا قال: "الضمير في (يَذْرَؤُكُمْ)يرجع إلى المخاطبين وإلى الأنعام" [الطيبي، 2013م ،14/22]

وما ذهب إليه الطيبي في رده للتغليب الثاني إنما كان معتمده ومرتكزه على ظاهر الخطاب، الذي لا يدل إلا على تغليب واحد. أما ما ذهب إليه الزمخشري في تقرير التغليب الثاني فكان معتمده هو العقل.

وهو مجمل ما بينه النيسابوري بقوله: والضمير في (يَذْرَؤُكُمْ) راجع إلى المخاطبين وإلى الأنعام، وهو من الأحكام ذوات العلتين، وذلك أن فيه تغليبين: تغليب المخاطبين على الغائبين، وهم من سيوجد إلى يوم القيامة، وتغليب العقلاء على غيرهم. وعلة الأول الخطاب، وعلة الثاني العقل. [النيسابوري، 1416هـ، 6/69]

7-أنواع أخرى من التغليب

1-قال تعالى: (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) [الفاتحة: 7]

تنبيه: إنما سمى كل من اليهود والنصارى بما ذكر مع أنه مغضوب عليه وضالّ؛ لاختصاص كل منهما بما غلب عليه. [الخطيب، 1285هـ، 1/13]

وذلك لأن الله جل ذكره قد وصف اليهود بوصف خاص، حيث جعلهم مغضوب عليهم؛ لما اقترفوه من المعاصي، وما استجلبوه من العقاب، فقال تعالى في وصفهم: (قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) [المائدة: 60] فأعلمنا جل ذكره بمنه ما أحل بهم من عقوبته بمعصيتهم إياه، ثم علمنا- مِنَّة منه علينا- وجه السبيل إلى النجاة من أن يحل بنا مثل الذي حل بهم من المثلات، ورأفة منه بنا [الطبري، 2001م،1/185]

كما أنه وصف النصارى بوصف خاص، حيث جعلهم ضالين؛ لما أحدثوه من عبادة عيسى وما ادعوه من أن الله -تعالى عما يقولون علوا كبيرا-ثالث ثلاثة، فوصفهم بعد ذلك في تنزيله بقوله: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) [المائدة: 77] انظر: [الطبري، 2001م، 1/194]

فكان ذلك الوصف المقرر في الآيات، وما وسمهم الله به فيها من جعل اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون، مع أن كليهما مغضوب عليهم وضالون؛ لكي يتميز كل منهما عن الآخر بما يُعرف به، حتى إذا

ما سمعنا المغضوب عليهم توجهت مداركنا إلى اليهود؛ وكذلك إذا سمعنا أو قَرأنا الضالين توجهت عقولنا للنصارى، وفي ذلك يقول الطبري متسائلا ثم مجيبا: فإن قال: فكيف خص النصارى بهذه الصفة، وخص اليهود بما وصفهم به من أنهم مغضوب عليهم؟

قيل: إن كلا الفريقين ضُلال مغضوب عليهم، غير أن الله جل ثناؤه وسم كل فريق منهم من صفته لعباده بما يعرفونه به إذا ذكره لهم أو أخبرهم عنه، ولم يسم واحدا من الفريقين إلا بما هو له صفة على حقيقته، وإن كان له من صفات الذم زيادات عليه. [الطبري، 2001م، 197/1]

وبنفس التساؤل تقريبا تساءل السمرقندي قائلا: فإن قيل: أليس النصارى من المغضوب عليهم؟ واليهود أيضاً من الضالين؟ فكيف صرف المغضوب إلى اليهود، وصرف الضالين إلى النصارى؟ فأجاب: قيل له: إنّما عرف ذلك بالخبر واستدلالاً بالآية. فأما الخبر، فما روي عن رسول الله ﷺ أن رجلاً سأله وهو بوادي القرى: "من المغضوب عليهم؟ قال: اليهود قال: ومن الضالين؟ فقال: النصارى" [أحمد، 2001، ح20351، 460/33 صححه شعيب الأرنؤوط] وأما الآية، فلأن الله تعالى قال في قصة اليهود: (فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ)[البقرة: 90] وقال تعالى في قصة النصارى: (قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) [المائدة: 77] [السمرقندي، (د.ت)، 19/1]

ولإن كان كل من اليهود والنصارى ضال مغضوب عليه، إلا أن أخص أوصاف اليهود الغضب، وأخص أوصاف النصارى الضلال. انظر: [ابن كثير، 1999م، 141/1]

ولم يكن صاحب اللباب موفقا في اختياره لمعنى المغضوب عليهم حينما قال: والأَوْلَى أن يحمل «المغضوب عليهم» على كل من أَخْطَأَ في الاعتقاد؛ لأن اللفظ عام، والتقييد خلاف الأصل. [ابن عادل، 1998م، 226/1]

أقول والتقييد الذي اعتبره خلاف الأصل هو الأصل المعتبر؛ لما ثبت من غير وجه أن النبي ﷺ فسر المغضوب عليهم باليهود، وهو ما عليه عامة المفسرين من الصحابة والتابعين وأتباعهم، والقول بإطلاق الوصف على غيرهم هو ماجاء على خلاف الأصل.

وفي نقد وجهه السيوطي في الإتقان لمن يسنح له قول -في التفسير- يورده، ومن يخطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك عنه من يجيء بعده ظانا أن له أصلا، غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح، ومن يرجع إليهم في التفسير، حتى رأيت مَن حكى في تفسير قوله تعالى: (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) [الفاتحة: 7] نحو عشرة أقوال، وتفسيرها باليهود والنصارى هو الوارد عن النبي ﷺ وجميع الصحابة والتابعين وأتباعهم، حتى قال ابن أبي حاتم: لا أعلم في ذلك اختلافا بين المفسرين. [السيوطي، 1974م، 242/4-243] [ابن أبي حاتم، 1419هـ، 31/1]

كما وجه السيوطي نقدا مباشرا للبيضاوي، بسبب اختياره لما هو مخالف للنص، ولما عليه السلف وهذا قول البيضاوي: ويتجه أن يقال: المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله؛ لأن المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به، وكان المقابل له من اختل إحدى قوتيه العاقلة والعاملة. والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى في القاتل عمداً: (وَغَضِبَ اللَّهُ

عَلَيْهِ) [النساء: 93]. والمخل بالعقل جاهل ضال لقوله: (فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ) [يونس: 32] [البيضاوي، 1418هـ،31/1]

يقول السيوطي معلقا عليه: هذا من العجب العجاب، تضعيفه التفسير الوارد عن النبي ﷺ، وجميع الصحابة والتابعين، واختراعه تفسيرا برأيه، وجعله أنه المتجه. [السيوطي، 1974م، 244/1]

ثم قال بعد أن استشهد بروايات مرفوعة وأحال على أقوال مأثورة: قال ابن أبي حاتم: ولا أعلم في ذلك خلافا بين المفسرين. فهذه منه حكاية إجماع، فكيف يجوز العدول عنه، وعن النص المرفوع إلى قول بالرأي؟ [السيوطي، 1974م، 245/1]

2- قال تعالى: (وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ) [الأنعام: 84].

يقول الشربيني في قوله تعالى: (وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ)، أي: قبل إبراهيم(وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ) أي: نوح لا إبراهيم لأنه تعالى ذكر في جملتهم يونس ولوطاً ولم يكونا من ذرّية إبراهيم، وقيل: الضمير لإبراهيم ويكون ذلك من باب التغليب فإنّ التغليب سائغ شائع في انتساب العرب. [الخطيب، 1285هـ، 433/1]

ورد عن مقاتل بن سليمان أن الضمير في (ذُرِّيَّتِهِ) يعود على نوح. [مقاتل، 1423هـ، 573/1] وبذلك قال الفراء. [الفراء، (د.ت)، 342/1]، ولتعليل مرجع الضمير إلى نوح يقول الطبري: وذلك أن الله تعالى ذِكره ذَكر في سياق الآيات التي تتلو هذه الآية لوطا، فقال: (وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ) [الأنعام:86]، ومعلوم أن لوطا لم يكن من ذرية إبراهيم صلى الله عليهم أجمعين. [الطبري، 2001م، 381/9] ثم قال: ولو أريد بالذرية ذرية إبراهيم، لما دخل يونس ولوط فيهم، ولا شك أن لوطا ليس من ذرية إبراهيم، ولكنه من ذرية نوح، فلذلك وجب أن تكون الهاء في الذرية من ذكر نوح. [الطبري، 2001م، 382/9]

وجاء عن ابن عباس أن الضمير يعود إلى إبراهيم. [ابن أبي حاتم، 1419هـ، 1336/4] وجوزه الزجاج [الزجاج، 1988م، 269/2] وذهب إليه الماتريدي، [الماتريدي، 2005م، 153/4] وهو قول الضحاك [السمرقندي، (د.ت)، 565/1] واختاره القرطبي، وعلله بأن هؤلاء الأنبياء جميعا مضافون إلى ذرية إبراهيم، وإن كان فيهم مَن لم تلحقه ولادة من جهته من جهة أب ولا أم؛ لأن لوطا ابن أخي إبراهيم، والعرب تجعل العم أبا، كما أخبر الله عن ولد يعقوب أنهم قالوا: (نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ) [البقرة: 133] وإسماعيل عم يعقوب، وعد عيسى من ذرية إبراهيم وإنما هو ابن البنت. [القرطبي، 1964م، 31/7]

وبالرجوع إلى السياق الذي وردت فيه كلمة (وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ) نجده كله مخصص لمدح إبراهيم، إضافة إلى أن جميع المذكورين إلا لوطا هم من نسله، ولما كان التغليب مستعملاً شائعاً في لسان العرب، لا سيما ولوط ابن أخيه ومثل ولده؛ حكم بأن الضمير لإبراهيم عليه السلام. انظر: [البقاعي، (د.ت)، 172/7]

وصحح السمعاني مرجع الضمير إلى نوح [السمعاني، 1997، 122/2]، وهو اختيار جمهور المفسرين. انظر: [الخازن، 1415هـ، 131/2]

وجوز الزمخشري رجوع الضمير إلى نوح أو إبراهيم فقال: الضمير لنوح أو لإبراهيم. [الزمخشري، 1987م، 43/2]

وتغليب مرجع الضمير إلى إبراهيم له وجه معتبر إذا اعتبرنا السياق الذي وردت فيه الآية.

3- قال تعالى (وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ) [الحشر: 6]

يقول الشربيني في قوله تعالى: (وَلَا رِكَابٍ) والركاب الإبل غلب ذلك عليها من بين المركوبات، واحدها راكبة ولا واحد لها من لفظها.

وقال الرازي: العرب لا يطلقون لفظ الراكب إلا على راكب البعير، ويسمون راكب الفرس فارساً. [الخطيب، 1285هـ،242/4] [الرازي، 1420، 506/29]

وهو ما فسر به مقاتل بن سليمان آية الحشر هذه فقال: (وَلَا رِكَابٍ) يعني الإبل، يقول لم تركبوا فرسا، ولا بعيرا. [مقاتل، 1423هـ، 278/4]

والركابُ: الْإِبِل الَّتِي يسَار عَلَيْهَا... واحدتها: راحلةٌ، وَلَا وَاحدَ لَهَا من لفَظِها. [الأزهري، 2001، 123/10]

وقيل الرَّاكِب للبعير خَاصَّة والجميع رُكَّابٌ ورُكُوبٌ ورُكْبانٌ. [ابن سيده، 1996م،105/2]

وهو ما اتفق عليه أهل اللغة.

والركبان عند العرب: ركَّاب الإبل. [ابن الجوزي، 1422هـ، 147/3]

وهذا قول البيضاوي فيه من التطابق مع قول الشربيني ولعل هذا هو مصدره من كتب التفسير قال: وَلا رِكابٍ ما يركب من الإبل غلب فيه كما غلب الراكب على راكبه. [البيضاوي، 1418هـ، 199/5]

ولمزيد تغليب لفظ ركاب على الإبل خاصة تقول: مَرَّ بنا راكب، إذا كان على بعير، والرَّكْب: أصحاب الإبل، وهو العَشْرة فما فوقها، ...فإذا كان على حافر، برذوناً كان أو فرساً أو بغلاً أو حماراً، قلت: مر بنا فارس على حِمَار، ومر بنا فارس على بَغْل، وقال عمارة بن عقيل: لا أَقُول لصاحب الحمار فَارِس، ولكن أقول: حَمَّارٌ، ولا أقول لصاحب البغل فارسٌ، ولكني أقول: بَغَّالٌ. [ابن السكيت، 2002م، 239]

إذا عرفت أن الركاب يطلق على البعير خاصة في عرف العرب دون غيره من المركوبات، علمنا أن ذلك الاسم أصبح غالبا عليها دون غيرها، وهو ما علل به الشربيني المراد بالركاب في الآية.

4-قال الله تعالى: (فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ) [القلم: 19]

يقول الشربيني في قوله تعالى: (فَطَافَ) أي: فتسبب عن فعلهم هذا أن طاف (عَلَيْهَا) أي: جنتهم (طَائِفٌ) أي: عذاب مهلك محيط وهو نار أحرقتها ليلاً لم تدع منها شيئاً، والطائف غلب في الشر. [الخطيب،1285هـ، 359/4]

وهو ما فسر به مقاتل بن سليمان كلمة طائف الواردة في الآية فقال: فَطافَ عَلَيْها يعني على الجنة طائِفٌ يعني: عذاب مِنْ رَبِّكَ. [مقاتل بن سليمان، 1423هـ، 406/4]

والطائف لا يكون إلا ليلا، ولا يكون نهارا، كما قال الفراء في معاني القرآن. [الفراء، (د.ت)، 175/3]

ورده ابن عطية، وقلده أبو حيان [أبو حيان، 1420هـ، 242/10] مستدلا بقوله تعالى: (إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ) [الأعراف: 201] [ابن عطية، 1422هـ، 349/5] ولا يسلم له هذا الرد، بل يرد عليه أن الآية التي استدل بها قد ذكرت الطائف مقيدا بمصدره وسببه، وهو الشيطان، ولا شك أن فعل الشيطان لا

يقتصر على وقت دون آخر، فهو يوسوس ليلا ونهارا. وقول الفراء متجه إلى معنى الطائف بدون قيد، وهو ما دأب عليه العرب في الغالب من استعمال الطائف فيما يكون ليلا لا نهارا، ولا تستعمله-أي العرب- إلا في العذاب كما قال السمعاني. [السمعاني، 1997م، 23/6] وهذا ما عليه جمهور المفسرين واللغويين.

والطائف في الآية فيه ثلاثة أوجه: أحدها: أمر من ربك، قاله ابن عباس. الثاني: عذاب من ربك، قاله قتادة. الثالث: أنه عنق من النار خرج من وادي جنتهم، قاله ابن جريج. انظر: [الماوردي، (د.ت)، 67/6] وفيه أقوال أخرى لا حاجة لذكرها الآن.

5-قال تعالى: (رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ) [الصافات: 100]

يقول الشربيني أي: هب لي ولداً صالحاً يعينني على الدعوة والطاعة ويؤنسني في الغربة؛ لأن لفظ هب غلب في الولد وإن كان قد جاء في الأخ في قوله تعالى: (وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا)[مريم: 53] [الخطيب، 1285هـ، 385/3]

مما اتفق عليه جميع المفسرين ولا نكاد نجد فيه اختلافا وأمره واضح جلي أن زكريا قصد من دعائه ولدا ذكرا، ولم يطلب أنثى، وألفاظ الآية وكذا سياقها يؤكدان ذلك، وكما قال صاحب زاد المسير (رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ) أي: ولداً صالحاً من الصَّالحينِ، فاجتزأ بما ذكر عمّا ترك. [ابن الجوزي، 1422م، 546/3] إلا أن المسألة التي أثارها الشربيني في تفسير الآية، وهي أن لفظ هب قد غلب على الولد، وإن كان جاء في غيره، بمعنى أن دلالة هب على الولد جاء تغليبا له على غيره كالأخ مثلا، وهذه المسألة لم يتناولها، بل ولم يشر إليها إلا القليل من اللغويين، وأقل منهم من المفسرين، وهي النكتة العلمية التي اختار الشربيني أن يضمها إلى تفسيره.

ومن أهل اللغة الذين تعرضوا لمسألة تغليب الموهوب في الولد: صاحب العين [الفراهيدي، (د.ت)، 97/4] وصاحب المحيط في اللغة [ابن عباد، 1994م، 81/4] وابن سيده في المحكم [ابن سيده، 2000م، 439/4] وابن منظور في لسان العرب [ابن منظور، 1414هـ،803/1]

ومِن المفسرين الزمخشري وقوله: (هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ) هب لي بعض الصالحين، يريد الولد؛ لأنّ لفظ الهبة غلب في الولد، وإن كان قد جاء في الأخ في قوله تعالى: (وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا) [مريم: 53]، ثم زاد في التوضيح لأسلوب التغليب فقال: ولذلك وقعت التسمية بهبة الله تعالى وبهبة الوهاب وبموهوب ووهب. [الزمخشري، 1993م، 53/4]

والفخر الرازي [الرازي، 1420هـ، 345/26] والسخاوي [السخاوي، 2009م،201/2] والبيضاوي [البيضاوي، 1418هـ، 14/5] والنسفي في المدارك [النسفي، 1998م، 130/3] وصاحب اللباب [ابن عادل، 1998م، 329/16] والبقاعي في نظم الدرر [البقاعي، (د.ت)، 261/16]

وبعد أن ذكر الشوكاني ماعلل به المفسرون تغليب لفظ الهبة على معنى الولد، وحمل ذلك عليه عند الإطلاق قال: وعلى فرض أنها لم تغلب في طلب الولد فقوله: (فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ) [الصافات: 101] يدل على أنه ما أراد بقوله: ((رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ)) إلا الولد. [الشوكاني، 1414، 462/4-463]

وفي تعليق للطاهر بن عاشور على قول الزمخشري يقول: وقال في «الكشاف»: لفظ الهبة غلب في الولد. لعله يعني أن هذا اللفظ غلب في القرآن في الولد: ولا أحسبه غلب فيه في كلام العرب لأني لم أقف عليه. [الطاهر ابن عاشور، 1984م، 148/23]

وقد وضحت ما وقفت عليه مما جاء في كتب العربية ممن كان قبل الزمخشري، إذا فتغليب الولد على الموهوب وهو الذي اختاره الشربيني اختيار سبق إليه عدد من اللغويين وغيرهم من المفسرين.

-ما لم يجر على طريق التغليب

قال تعالى: (كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) [البقرة: 60]

يقول الشربيني في قوله تعالى: (وَلَا تَعْثَوْا) أي: لا تعتدوا (فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) أي: حال إفسادكم، وإنما قيده لأنه وإن غلب في الفساد قد يكون منه ما ليس بفساد كمقابلة الظالم المعتدي بفعله، ومنه ما يتضمّن صلاحاً راجحاً على الفساد كقتل الخضر الغلام وخرقه السفينة. [الخطيب، 1285هـ، 64/1]

الْقُرَّاء كلهم قرءوه (وَلَا تَعْثَوْا) بِفَتْح التَّاء من عَثِي يَعْثَى عُثُوّاً، وَهُوَ أَشد الْفساد. [الأزهري، 2001م، 96]

(عُثَى) الْعَيْنُ وَالثَّاءُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى فَسَادٍ. يُقَالُ عَثَا يَعْثُو، وَيُقَالُ عَثِيَ يَعْثَي، مِثْلُ عَاثَ، قال الله تعالى: (وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) [ابن فارس، 1979م، 230/4]

وَمن الْعَرَب من يَقُول: عَثَا، وَمِنْهُم من يَقُول: عاثَ. [ابن سيده، 1996م، 459/4]

وهذا الفعل عند جميع أهل المعاجم يدل على أشد الفساد، كما هو نفس المعنى عند المفسرين، يقول الطبري: وأصل العَثَا شدة الإفساد، بل هو أشدُّ الإفساد، يقال منه: عَثِيَ فلانٌ فى الأرضِ -إذا تَجاوَز في الإفسادِ إلى غايته- يَعْثَى عَثًا. [الطبري، 2001م، 11/2]

وما دام العثو هو الفساد نفسه فكأنه قال: لا تفسدوا في الأرض؛ فتكونوا مفسدين. [الماتريدي، 2005م، 480/1]

يقول الراغب الأصفهاني في تفسيره: فإن قيل: فما فائدة قوله: (مُفْسِدِينَ)، والعثو ضرب من الإفساد، وقيل: قد قال بعض النحويين إن ذلك حال مؤكدة (انظر شرح التسهيل لابن مالك [ابن مالك، 1990م، 355/2])، وذكر ألفاظاً مما يشبهه، وقال بعض المحققين: " إن العثو وإن اقتضى الفساد فليس بموضوع له، بل هو كالاعتداء، وقد يوجد في الاعتداء ما ليس بفساد وهو مقابلة المعتدي بفعله، نحو: (فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) [البقرة: 194]، وهذا الاعتداء ليس بإفساد، بل هو بالإضافة إلى ما قوبل به عدل، فلولا كونه جزاءً لكان إفساداً، فبين تعالى أن العثو المنهي عنه هو المقصود به الإفساد مكروه على الإطلاق، ولهذا قال: (وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا) الأعراف [56]، وقد يكون في صورة العثو، والتعدي ما هو صلاح وعدل على ما تقدم، وهذا ظاهر. [الراغب، 1999م، 207/1]

وقال: (مُفْسِدِينَ) إذ بعض العيثِ في الظاهر باطنه صلاح، كخرق الخضر السفينة وقتله الغلام. [النيسابوري، 1415هـ، 100/1] [البيضاوي، 1418هـ، 83/1]

وذهب الرازي إلى أنهم نهوا عن التمادي في الفساد في حال إفسادهم، وذلك بسبب ما جرت العادة به بين الناس من التشاجر، والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة إليه، فكأنه تعالى قال: إن وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع. انظر [الرازي، 1420هـ، 530/3]

لذلك فنفي التغليب عن لفظ العثو بما وجه به الخطيب واستدل هو المتماشي مع الدليل القرآني.

الخاتمة:

لله الحمد والمنة على ما وفقني إليه للكتابة في هذا الموضوع، الذي من خلاله حاولت إبراز نوع من أنواع أساليب لغة القرآن، اجتهدت فيه لتسليط الضوء على جانب من جوانب البلاغة القرآنية، وأختم بحثي هذا بعرض لأهم النتائج وموص ببعض التوصيات.

النتائج:

1-تناغم أساليب القرآن مع ما درج عليه العرب في لغتهم، ومن ذلك استعماله لأسلوب التغليب.

2-همة الخطيب في الاهتمام بأسلوب التغليب كانت واضحة، في اختياراته وتوجيهاته.

3-عدم اقتصاره على إظهار أسلوب التغليب فحسب بل ركز جهوده أيضا على نفي التغليب عما لا يتحمله اللفظ أو لا يتناسب معه السياق.

التوصيات:

1-ضرورة العناية بإظهار وتجلية أساليب لغة القرآن الأخرى.

2-من الأهمية بمكان أن يتوجه الباحثون لقراءة كتب التفسير الجامعة والمختصرة لأهم أقوال المفسرين السابقين، واستجلاء ما فيها من النكت المعرفية، واستظهار ما فيها من اختيارات وترجيحات علمية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادروالمراجع

1. ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، 1987م، الأضداد، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان
2. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، 1422هـ، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتاب العربي - بيروت
3. ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، 2002م، إصلاح المنطق، دار إحياء التراث العربي، بيروت
4. ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، 2004م، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة - السعودية
5. ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد،1416هـ، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الأرقم- بيروت
6. ابن جني، أبو الفتح عثمان، 2000م، سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان
7. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، 1996م، المخصص، دار إحياء التراث العربي - بيروت
8. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، 2000م، دار الكتب العلمية - بيروت

9. ابن عادل، أبو حفص، سراج الدين عمر، 1998م، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية
10. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، 1422هـ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية - بيروت
11. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، 1979م، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر- دمشق
12. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، 1999م، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة- الرياض
13. ابن كمال باشا، 1994م، "تحقيق التغليب"، مجلة المورد، المجلد الحادي والعشرون العدد الثاني، العراق.
14. ابن مالك، محمد بن عبد الله، 1990م، شرح تسهيل الفوائد، هجر للطباعة-الجيزة-مصر.
15. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، 1414هـ، لسان العرب، دار صادر - بيروت
16. أبو الحسن علي بن محمد، 2009م، تفسير السخاوي، دار النشر للجامعات- القاهرة
17. أبو الحسن، مقاتل بن سليمان،1423هـ، تفسير مقاتل، دار إحياء التراث - بيروت
18. أبو المظفر، منصور بن محمد، 1997م، تفسير السمعاني، دار الوطن، الرياض - السعودية
19. أبو حيان، محمد بن يوسف، 1420هـ، البحر المحيط، دار الفكر-بيروت
20. أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، 1419هـ، تفسير ابن أبي حاتم، مكتبة نزار مصطفى- السعودية
21. أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، 2001م، مسند، مؤسسة الرسالة-دمشق.
22. الأزهري، محمد بن أحمد، 2001م، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي - بيروت
23. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، 1999م، تفسير الراغب الأصفهاني، كلية الآداب - جامعة طنطا
24. البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، (د.ت)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي- القاهرة
25. البيضاوي، أبو سعيد، عبد الله بن عمر، 1418هـ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي - بيروت
26. الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم، 2015م، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، دار التفسير- جدة.
27. جلال الدين المحلي، وجلال الدين السيوطي، (د.ت)، تفسير الجلالين، دار الحديث – القاهرة
28. الخازن، علاء الدين علي بن محمد، 1415هـ، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكتب العلمية
29. الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد، 1285هـ، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق– القاهرة
30. الذهبي، محمد السيد حسين، (د.ت)، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة- القاهرة
31. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، 1420هـ، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت
32. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، 1999م، مختار الصحاح، المكتبة العصرية- بيروت

33. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، 1988م، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكتب - بيروت
34. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد،1957م، البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه- القاهرة
35. الزركلي، خير الدين بن محمود، 2002م، الأعلام، دار العلم للملايين- بيروت
36. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، 1987م، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، دار الريان للتراث-القاهرة
37. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، 1993م، المفصل في صنعة الإعراب، مكتبة الهلال - بيروت
38. السبكي، أحمد بن علي،2003م، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، المكتبة العصرية- بيروت
39. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد، (د.ت)، بحر العلوم
40. السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف، (د.ت)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دار القلم- دمشق
41. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، 1974م، الإتقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة
42. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، 2005م، نواهد الأبكار وشوارد الأفكار، جامعة أم القرى - كلية الدعوة وأصول الدين- السعودية
43. شمس الدين أحمد بن سليمان، 2018م، تفسير ابن كمال باشا، مكتبة الإرشاد، إسطنبول - تركيا
44. الشوكاني، محمد بن علي، 1414هـ، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق
45. الصاحب، إسماعيل بن عباد، 1994م، المحيط في اللغة، عالم الكتب- بيروت
46. الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، 1984م، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر
47. الطبري، محمد بن جرير، 2001م، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان – القاهرة
48. الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، 2013م، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم
49. الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، 1997م، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، دار الكتب العلمية- بيروت.
50. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، (د.ت)، معاني القرآن، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر
51. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل، (د.ت)، العين، مكتبة الهلال- بيروت
52. القالي، إسماعيل بن القاسم، 1975م، البارع في اللغة، دار الحضارة العربية- بيروت.
53. القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، 1964م، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية - القاهرة
54. الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، (د.ت)، غرائب التفسير وعجائب التأويل، دار القبلة – جدة
55. الكفوي: أيوب بن موسى، (د.ت)، الكليات، مؤسسة الرسالة - بيروت
56. الماتريدي، محمد بن محمد، 2005م تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية - بيروت
57. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، (د.ت)، النكت والعيون، دار الكتب العلمية - بيروت

58. مكي، أبو محمد مكي بن أبي طالب، 2008م، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة
59. الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير، مجموعة من المؤلفين، 2003م، مجلة الحكمة، مانشستر
60. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، 1998م، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكلم الطيب- بيروت
61. النيسابوري، محمود بن أبى الحسن، 1415م، إيجاز البيان عن معاني القرآن، دار الغرب الإسلامي – بيروت
62. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد، 1416هـ، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية - بيروت
63. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، 1430هـ، التفسير البسيط، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية.

مناقشة دعوى الأشاعرة أنهم أهل السنة والجماعة وبيان الحق في ذلك

د. خالد بن ناصر بن ربيعان(*)

المستخلص:

لقد دأب الأشاعرة قديماً وحديثًا على إطلاق اسم أهل السنة والجماعة على مذهبهم وعلى كل من يدين بالفكر الأشعري في أي زمان ومكان، ويرجون لهذه الدعوى بكل سبيل أتيح لهم، مما سبب خلطاً عند كثير من الناس بين الأشاعرة وأهل الحديث والأثر في مسمى أهل السنة والجماعة. تهدف الدراسة لمناقشة هذا الادعاء من الأشاعرة وبيان مدى زيفه وبعده عن الحقيقة، وأيضاً تسليط الضوء على مصطلح (أهل السنة والجماعة)، هو ما ذهب إليه رسول الله ﷺ وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وأنَّ أحق الناس بمصطلح (أهل السنة) هم أهل الحديث والسنة. واقتضت طبيعة الدراسة أن أتبع مناهج عدة وهي الوصفي والتاريخي والتحليلي المقارن والنقدي. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة الدراسة وسقيمها أنَّ الأشاعرة نسبوا أنفسهم لأهل السنة المحضة فحصل اللبس عند عوام المسلمين أنهم هم أهل السنة فقط، فقبلوا كل عقائدهم دون تمييز بينها وبين عقائد أهل الحق من سلف الأمة، وأنَّ لقب أهل السنة لا يطلق على الأشاعرة إلا بقيد، فيقال: هم من أهل السنة في كذا، في الأبواب التي لم يخالفوا فيها مذهب أهل السنة. وأنَّ أحق الناس بأن تكون هي أهل السنة والجماعة هي الفرقة الناجية أهل الحديث والسنة؛ الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله ﷺ.

الكلمات المفتاحية: الأشاعرة، أهل السنة والجماعة، أهل الحديث والأثر.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: لا يخفى أن مذهب أهل السنة والجماعة هو ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعون لهم بإحسان؛ ومن ثم فقد أطلق هذا اللقب على أهل الحديث والأثر، غير أن بعض الفرق والطوائف ادعت أنهم أهل الحق، وتسمت باسم أهل السنة والجماعة، فمن هؤلاء فرقة الأشاعرة، فقد دأبوا قديماً وحديثًا على إطلاق اسم أهل السنة على مذهبهم وعلى كل من يدين بالمذهب الأشعري في أي زمان ومكان، وقصروه عليهم، ولا يفتأ الأشاعرة المعاصرون يروجون لهذه الدعوى بكل سبيل أتيح لهم، تارة في مصنفاتهم العقدية التي تدرس في المدارس والجامعات، وتنص على أن الأشاعرة هم أهل السنة، وتارة في المواقع الالكترونية التي تم إنشاؤها وتحمل اسم (الأشاعرة أهل السنة والجماعة)، وتارة بعقد المؤتمرات والندوات التي تخدم أهدافهم، وتروج لدعواهم، وتقصر لقب أهل السنة عليهم وعلى الماتريدية، والصوفية، وتخرج منه منهج السلف رضي الله عنهم.

(*) أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - بجامعة الملك فيصل.

فقد أصبح الأشاعرة المعاصرون أكثر غلواً ممن تطور المذهب على أيديهم من الأشاعرة الأولين؛ فهاجموا منهج السلف، واتهموه بالأباطيل، ولصقوا به التطرف والإرهاب، وجعلوا يقدحون في علماء السلف وينتقصون من مكانتهم وعلمهم، ونظراً لخلط كثير من الناس بين الأشاعرة وأهل الحديث والأثر في مسمى أهل السنة والجماعة قصدت دراسة هذه الدعوى؛ فجاء موضوع بحثي "دعوى الأشاعرة أنهم أهل السنة وموقف العلماء منها.

أسباب اختيار الموضوع: إن من أهم ما دفعني للخوض في خضم هذا البحث ما يلي:

1. تعزيز منهج أهل السنة والجماعة، ونشره، وحمايته ودفع ما أثاره المشككون حوله من شبه واتهامات باطلة، وتزييف للحقائق.

2. ترويج الأشاعرة المعاصرين لدعوى أنهم أهل السنة بكل سبيل أتيح لهم. وتلبيسهم على الناس بإطلاق مصطلح أهل السنة على أنفسهم في كتبهم ومصنفاتهم.

3. توهم كثير من عوام المسلمين أن الأشاعرة هم أهل السنة، وعدم قدرتهم على التفريق بينهم وبين أهل السنة والجماعة.

4. معرفة حقيقة المذهب الأشعري، ومدى مخالفة أصوله العقدية لمذهب السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم.

مشكلة البحث: تكمن مشكلة البحث في مجموعة من الأسئلة أهمها:

هل الأشاعرة هم أهل السنة؟ وهل نص الأشاعرة في مصنفاتهم على أنهم أهل السنة؟ وما موقف العلماء من هذه الدعوى؟ وهل أخرج العلماء الأشاعرة من دائرة أهل السنة؟ أم جعلوهم من عداد أهل السنة؟ أو بعبارة أخرى هل وافقوهم على هذه الدعوى؟ أم ردوها وأنكروها؟

أهداف البحث: تهدف الدراسة إلى:

1. بيان حقيقة أهل السنة والجماعة، وأنهم سلف هذه الأمة الذين اجتمعوا على الحقّ الصريح من الكتاب والسنة.

2. كشف دعوى الأشاعرة بأحقيتهم بلقب أهل السنة، وبيان زيغها وبعدها عن الحقيقة.

3. بيان تأثر الأشاعرة المباشر بالفكر المعتزلي، وظهور نوع من التجهم في آرائهم في الصفات، وولعهم الشديد بالآراء الفلسفية وتأثرهم بها.

4. الكشف عن التحول الفكري لكثير من علماء الأشاعرة، وتركهم للمذهب الأشعري، والرجوع في مسائل الاعتقاد إلى مذهب أهل السنة والجماعة.

منهج البحث: أما عن المنهج فقد يتنوع تبعاً لطبيعة البحث فهناك:

المنهج الوصفي: الذي أكتفي فيه بالرصد والعرض. والمنهج التاريخي: الذي يتتبع الفكرة لدى أصحابها. والمنهج التحليلي المقارن: الذي يقوم على رصد الأدلة في مصادرها وتحليلها ومقارنتها بالأدلة الأخرى ما أمكن. والمنهج النقدي: الذي لا يتردد في التنبيه على نقاط الضعف والقوة في أية فكرة، والإشارة إلى الخطأ في أي موضع.

الدراسات السابقة: لم أجد في حدود ما أطلعت عليه بحثاً مستقلاً في هذا الموضوع.

ادعاء الأشاعرة أنهم أهل السنة:

التأصيل النظري لدعوى الأشاعرة.

ادعى الأشاعرة (هم أتباع أبي الحسن الأشعري الذي هم على مذهبه بعد رجوعه عن الاعتزال وقبل أن يرجع إلى معتقد السلف، وهم لا يثبتون من الصفات إلا سبعاً، ويؤولون بقية الصفات، ويصرفونها عن ظاهرها بتأويلات عقلية، وينفون عن الله علو الذات، ويقولون الإيمان هو التصديق، ولهم خلافات أخرى، وهم مع ذلك يوافقون أهل السنة في غالب أصول الاعتقاد، انظر من كتبهم: الإرشاد للجويني، والمحصل للرازي، والمواقف للإيجي. انظر الملل والنحل (94/1) [الشهرستاني، مؤسسة الحلبي] أنهم أهل السنة، وأهل الحق، وأنهم هم الطائفة المنصورة والفرقة الناجية، ودأب علماء الأشاعرة على إثبات هذا الزعم في مصنفاتهم.

وقد سعى الأشاعرة لتأكيد هذا الادعاء عن طريق إطلاق مصطلح (أهل السنة) ثم تفسيره بإيراد أصول مذهبهم الأشعري، قال عبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ): ((الفصل الثالث من فصول هذا الباب: في بيان الأصول التي اجتمعت عليها أهل السنة)(البغدادي، 1977م، 309)، فذكر الأصول المنهجية على طريق مذهب الأشاعرة، ومما يدل على ذلك ما يلي:

الأول: قوله: (أما أخبار الآحاد فمتى صح اسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم) (البغدادي، 1977م، 312-313) وهذا من أصول الأشاعرة وليس من أصول السلف.

الثاني: وقوله: (وقالوا في الركن الرابع وهو الكلام في الصفات القائمة بالله ﷻ أن علم الله تعالى وقدرته وحياته وارادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية ونعوت له أبدية) (البغدادي، 1977م، 322) وهذا أصل من أصول المذهب الأشعري.

وأطلق الإسفراييني (ت: 471هـ) لقب أهل السنة على ثلاثة أصناف:

الأول: أصحاب الحديث.

الثاني: أصحاب الرأي.

الثالث: الفقهاء(الإسفراييني، 1983، 25).

إلا أنه لما شرع في بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة، ذكر اعتقاد الأشاعرة، وما يدينون به في مسائل الاعتقاد، ويتضح ذلك مما يلي:

أولاً: قوله: (أن معنى قوله: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[طه:5]، معناه قصد إلى خلق العرش كما قال: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ}[فُصِّلَت:11]، ويكون معنى على في هذا الموضع بمعنى إلى أو يكون العرش في هذه الآية بمنزلة المملكة كما يقال ثل عرش فلان إذا زال ملكه) (الإسفراييني، 1983، 158)، ففي هذا الكلام نفي صريح لصفة الاستواء على العرش، وهذه عقيدة الأشاعرة وليس عقيدة أصحاب الحديث ولا جملة الفقهاء.

2. قوله: (وأن تعلم أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، لأن الحرف والصوت يتضمنان جواز التقدم والتأخر، وذلك مستحيل على القديم سبحانه، وما دل من كتاب الله تعالى على أن متعلقات الكلام لا نهاية لها دليل على أنه ليس بحرف ولا صوت، لوجوب التناهي فيما صح وصفه به) (الإسفراييني، 1983، 167) وهذا صريح في بيان معتقد الأشاعرة في صفة الكلام.

وقد ألف الجويني (ت: 478هـ) كتاباً سماه (لمع من الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة) انتصر فيه للمذهب الأشعري، وخصهم بلقب أهل السنة والجماعة، وقعَّد فيه قواعد الاعتقاد على مذهبهم، ويشهد لذلك ما يلي:

الأول: قوله في صفة الكلام: (الكلام الحقيقي شاهدًا حديث النفس، وهو الذي تدل عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدل عليه: الخطوط والرموز والإشارات، وكل ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس)، ثم قال: (إذا ثبت أن القائم بالنفس كلام وليس هو حروفًا منتظمة ولا أصواتًا مقطعة من مخارج الحروف، فليستيقن العاقل أن الكلام القديم ليس بحروف ولا أصوات ولا ألحان ولا نغمات، فإن الحروف تتوالى وتترتب، ويقع بعضها مسبوقًا ببعض، وكل مسبوق حادث)(الجويني، 1987، 104-105)، فهذه عقيدة الأشاعرة في صفة الكلام، ومرادهم بها الكلام النفسي، وقد أثبتها الأشاعرة في كتبهم، فإذا عُلم أن مصطلح الكلام النفسي لم يرد عند سلف الأمة، وإنما أحدثه الأشاعرة؛ تبين أن لقب أهل السنة يطلقه الجويني على الأشاعرة.

الثاني: ومما يدل على أن الجويني أراد بأهل السنة والجماعة الأشاعرة تأويله الاستواء بالقهر والغلبة عند قوله: (فإن سئلنا عن قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[طه:5] قلنا: المراد بالاستواء القهر والغلبة، ومنه قول العرب: استوى فلان على المملكة، أي استعلى عليها واطردت له، ومنه قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق(الإسفراييني، 1983، 158

أما الغزالي(ت:505هـ) فقد ذكر قواعد الاعتقاد، ثم عقب بقوله: (فكل ذلك مما وردت به الأخبار وشهدت به الآثار، فمن اعتقد جميع ذلك موقنًا به كان من أهل الحق وعصابة السنة، وفارق رهط الضلال وحزب البدعة)(الغزالي، 1985م، 71).

فمن هم أهل الحق عند الغزالي؟ وما الأصول العقدية لعصابة السنة عنده؟ وهل ما ذكره من قواعد الاعتقاد على منهج السلف، أم على مذهب الأشاعرة؟، من خلال ما ذكره الغزالي من قواعد الاعتقاد يتضح أنه أراد بأهل الحق وعصابة السنة الأشاعرة دون من سبقهم من السلف الصالح؛ لأنه سرد قواعد الاعتقاد على منهج الأشاعرة، لا على منهج السلف، ويؤكد ذلك ما يلي:

أولاً: تأويله الاستواء بالقهر والاستيلاء، حيث قال: (العلم بأنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء، ولا يتطرق إليه سمات الحدوث، والفناء، وهو الذي أُريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ}[فُصِّلَت:11]، وليس ذلك إلا بطريق القهر، والاستيلاء كما قال الشاعر:

ثم يعلق بقوله: (واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل إلى التأويل) (الغزالي، 1985م، 167)، وفي هذا دليل واضح على أنه أراد بأهل الحق الأشاعرة؛ لأن هذا سبيلهم في التعامل مع الصفات، إما الإثبات، أو التأويل.

ثانياً: تأويله صفة اليد والأصابع بالقدرة، فقال: (وحُمِلَ قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»[1] على القدرة والقهر، وحُمِلَ قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه»[2] على التشريف والإكرام»(الغزالي، 1985م، 167-168)، ويعلل ذلك بقوله: (لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال، فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسمًا مماسًا للعرض، إما مثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال) (الغزالي، 1985م، 168).

ثالثاً: ومما يؤكد أن لقب أهل الحق وعصابة السنة أطلقه الغزالي (ت:505هـ) على الأشاعرة ما ذكره في صفة الكلام، وأن المراد الكلام النفسي، حيث قال: (إنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام، وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوت ولا حرف، بل لا يشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفًا للدلالات) (الغزالي، 1985م، 182).

ولم يكتف الأشاعرة بإطلاق لقب أهل السنة عليهم عن طريق بيان أن أصولهم هي أصول أهل السنة؛ بل يجزمون بأنهم هم أهل السنة، وأنهم أحق بهذا اللقب من غيرهم؛ لأنهم بزعمهم يوافقون منهج الصحابة، يقول عبد القاهر البغدادي (ت:429هـ): (ولسنا نجد اليوم من فرق الأمة من هم على موافقة الصحابة ﷺ غير أهل السنة والجماعة من فقهاء الأمة، ومتكلميهم الصفاتية، دون الرافضة [سموا بذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، وقيل لرفضهم زيد بن علي بن الحسين عندما أنكر عليهم الطعن في أبي بكر وعمر ومنعهم من ذلك فرفضوا قوله، وهم فرق كثيرة منهم من يصل إلى درجة الكفر، ومنهم دون ذلك، وسموا إمامية اثني عشرية، لقولهم بإمامة اثني عشر إماماً معصوما من ولد علي . انظر: مقالات الإسلاميين (16/1)].والقدرية [هم نفاة القدر، وهم القائلون بأن العبد يحدث فعل نفسه، وأن أفعال العباد مقدورة لهم على جهة الاستقلال، وكان متقدموهم ينكرون علم الله بالأشياء قبل وجودها،انظر: الملل والنحل (38/1).] ...)(البغدادي، 1977م، 304)، ويجزم أحمد بن

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه [مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، ت: محمد عبد الباقي] ح 2654 عن عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً بلفظ: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء»

(2) حديث منكر، قاله الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (1/ 390) [الألباني، دار المعارف، الرياض، ط:1، 1412هـ] وقال: أخرجه أبو بكر بن خلاد في (الفوائد) (1 / 224 / 2) وابن عدي (17 / 2) وابن بشران في (الأمالي) والخطيب (6 / 328) وعنه ابن الجوزي في (الواهيات) (2 / 84 / 944) من طريق إسحاق بن بشر الكاهلي، حدثنا أبو معشر المدائني عن محمد بن المنكدر عن جابر مرفوعا، وقال ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (236/5 .239): (هو معروف من كلام ابن عباس , وروي مرفوعاً وفي رفعه نظر).

موسى الخيالي (ت:862هـ) بأنَّ لقب أهل السنة الموسوم به من بين الفرق والطوائف هم الأشاعرة والماتريدية [،الماتريدية: هم طائفة من طوائف أهل الكلام، ينتسبون إلى أبي منصور الماتريدي، وعامتهم يثبتون ثمان صفات فقط لله تعالى، ويقولون: بالكلام النفسي، وأن القرآن حكاية عن كلام الله، ويوافقون الأشاعرة في كثير من أصولهم. انظر: أصول الدين للبزدوي. ص:2] فيقول: (الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة، هذا هو المشهور في ديار خراسان [منطقة جغرافية واسعة، تشمل أجزاء من إيران وأفغانستان وآسيا الوسطى، ومعناها: بلاد الشمس المشرقة، انظر: اللباب في تهذيب الأنساب (1/ 429)]. والعراق والشام وأكثر الأقطار، وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك علي الماتريدية، أصحاب الإمام أبي منصور (ت:333هـ)(الزبيدي، 1983م، 6/2).

ووصل حد هذه الدعوى أن زعم بعض الباحثين المعاصرين أن لقب (أهل السنة) أول ما أطلق كان على الأشاعرة، حيث قال: (وهكذا نجد أن لقب (أهل السنة) أطلق أول ما أطلق على جماعة الأشاعرة ومن نحا نحوهم، ثم اتسعت دائرته فشملت أصحاب المذاهب والفقهاء من أمثال الشافعي (ت:204هـ) ومالك (ت:179هـ) وأبي حنيفة (ت:150هـ) وابن حنبل (ت:241هـ) والأوزاعي (ت:157هـ) وأهل الرأي والقياس)(الشكعة، 1416هـ، 489)، ولا يفتأ الأشاعرة المعاصرون يروجون لهذه الدعوى بكل سبيل أتيح لهم، تارة في مصنفاتهم العقدية التي تدرس في المدارس والجامعات، وتنص على أن الأشاعرة هم أهل السنة، وتعمل على غرس ذلك في نفوس النشء، وتارة في المواقع الالكترونية التي تم إنشاؤها وتحمل اسم (الأشاعرة أهل السنة والجماعة)، وتهدف لتأكيد أن مذهب الأشاعرة هو المذهب الوسط، وتنتقص من مذهب السلف، وتطلق عليهم ألقاباً تنفيرية لتزييف الحقائق، والتلبيس على الناس، وتارة بعقد المؤتمرات والندوات التي تخدم أهدافهم، وتروج لدعواهم، وتقصر لقب أهل السنة على الأشاعرة والماتريدية والصوفية، وتخرج منه منهج السلف رضوان الله تعالى عليهم.

التطبيق العملي لإثبات هذه الدعوى.

لقد عدَّ الأشاعرة مذهب السلف الذي يقرره الفقهاء والمحدثون مذهبًا مناقضًا لما هم عليه، وأن الخلاف بينهما خلاف جوهري في المنهج والأصول، وليس خلافًا لفظيًا، ومن ثم راح الأشاعرة يؤكدون هذه الدعوى (أنهم أهل السنة) بنقد ما ذهب إليه سلف الأمة من عقائد، مع الحرص على التأكيد بأن هذه الآراء التي يقررها أئمة أهل السنة من المحدثين والفقهاء باطلة، ومناقضه لما يعتقدوه الأشاعرة، ويظهر ذلك من خلال محورين:

أحدهما: اتهام من سلك مسلك السلف في الصفات بالتشبيه والتجسيم، فقد دأب الأشاعرة على وصف من أثبت صفات الله تعالى بلا تمثيل ولا تكييف بالمشبهة والمجسمة، فمن أثبت أن الله تعالى تكلم بالقرآن حقيقة بالحرف والصوت، وأنه سبحانه مستو على العرش، وأن نزوله إلى السماء الدنيا حقيقة، وأثبت الصفات الذاتية مع نفي التمثيل والتكييف والتحريف؛ فهو عند الأشاعرة مشبهًا ومجسمًا، وهذا ما طبقوه على أهل السنة والجماعة تطبيقًا عمليًا في محاولة لإثبات أنهم الأحق بلقب أهل السنة والجماعة، ومن الدلائل على اتهام الأشاعرة لأهل السنة بالتشبيه والتجسيم ما يلي:

أولاً: اتهم ابن الأثير (ت:630هـ) الحنابلة بقولهم بالتجسيم في باب الصفات، فقال في حوادث سنة 429هـ: (وفيها أنكر العلماء على أبي يعلى بن الفراء الحنبلي (ت:458هـ) ما ضمنه كتابه من صفات الله سبحانه وتعالى، المشعرة بأنه يعتقد التجسم)(ابن الأثير، 1415هـ، 228/8)، ويقول أيضًا عنه: (أتى فيه بكل عجيبة، وترتيب أبوابه يدل على التجسيم المحض) (ابن الأثير، 1415هـ، 238/8)، وسبب ذلك الاتهام من ابن الأثير أن القاضي أبا يعلى صنف كتابه (إبطال التأويلات) للرد على ابن فورك المتكلم الأشعري (ت:409هـ) تأويله للصفات على طريقة المؤولين والمعطلين لها.

ثانياً: ذكر غير واحد من الأشاعرة هذا الاتهام في كتبهم، فالرازي (ت: 606هـ) يصف أهل السنة المثبتين للصفات على وجه يليق بجلال الله من دون مشابهة لخلقه بأنهم مشبهة، فيقول: (قالت المشبهة قوله تعالى: {يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ}[النحل:50] هذا يدل على أن الإله تعالى فوقهم بالذات)(الرازي، 1420هـ، 218/20)، وقال واصفاً أهل السنة بما يذمهم ويقدح فيهم: (المشبهة استدلوا بلفظ الإسراء في السورة المتقدمة وبلفظ الإنزال في هذه السورة على أنه تعالى مختص بجهة فوق) (الرازي، 1420هـ، 422/21).

وقال ليؤكد وصف أهل السنة بالمشبهة: (قالت المشبهة[1]: قوله تعالى: {وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا}[الفجر:22] يدل على أنه تعالى يحضر في ذلك المكان، وتعرض عليه أهل القيامة صفا) (الرازي، 1420هـ، 470/21).

المحور الثاني: إطلاق لقب الحشوية على أهل السنة، والمراد بالحشوية كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية (ت:728هـ): (هم عموم الناس وجمهورهم، وهم غير الأعيان المتميزين، يقولون هذا من حشو الناس، كما يقال هذا من جمهورهم)(ابن تيمية، 1416هـ، 186/3)، وقد بين الأشاعرة المراد بلقب الحشوية فقالوا: (هم طائفة ضلوا عن سواء السبيل، وعميت أبصارهم، يُجْرون آيات الصفات على ظاهرها، ويعتقدون أنه المراد)(السبكي، 1416هـ، 361/1).

ومن ثم فقد أطلق الأشاعرة هذا الوصف على الحنابلة وأهل الحديث للتقليل من شأنهم، والقدح فيهم، وذمهم، وللتأكيد على عدم تأهيلهم للقب أهل السنة، وأنهم هم الأحق به من أهل الحديث الحشوية، قال الألوسي (ت:1342هـ): (وخصوم السلفيين يرمونهم بهذا الاسم؛ تنفيرًا للناس عن اتباعهم والأخذ بأقوالهم، حيث يقولون في المتشابه: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ}[آل عمران:7]، وقد أخطأت اسْتُهم الحفرةَ، فالسلف لا يقولون بورود ما لا معنى له لا في الكتاب ولا في السنة، بل يقولون في الاستواء مثلا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر... والمقصود أن أهل الباطل من المبتدعة رموا أهل السنة والحديث بمثل هذا اللقب الخبيث)(الألوسي، 1422، 103-104).

وقد ذكر علماء الأشاعرة هذا اللقب في كتبهم، ومرادهم به أهل الحديث والأثر، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

---

(1) يقصد بهم أهل السنة المثبتين للصفات.

1. حرص أبو المعالي الجويني (ت:478هـ) على وصف كل من يثبت الصفات من أهل السنة على طريقة السلف بأنه من الحشوية، وذكر ذلك في عدة مواضع من كتابه الإرشاد، ففي أثناء حديثه عن كلام الله تعالى، قال: (ذهبت الحشوية -يعني أهل السنة- المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله)(**الجويني، 1369هـ، 128**)، وكرر استعماله لهذا اللقب واصفاً به أهل السنة في حديثه عن العلو والجهة، فقال أيضاً: (وذهب الكرامية وبعض الحشوية إلى أن الباري تعالى متحيز مختص بجهة فوق) (**الجويني، 1369هـ، 39**).

2. جعل الغزالي (ت:505هـ) من أثبت رؤية الله تعالى في جهة حشوياً، فقال: (أما الحشوية -يعني أهل السنة- فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود إلا في جهة، فأثبتوا الجهة حتى ألزمتهم بالضرورة الجسمية)(**الغزالي، 1424هـ، 47**).

3 . وصرح الآمدي (ت:631هـ) بما لا يقبل الشك بأن المراد بالحشوية عند الأشاعرة هم أهل السنة، فقال: (...وبهذا يتبين فساد قول الحشوية: إن الإيمان هو: التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان)(**الآمدي، د.ت، 311**)، قلت: ومن الثابت في كتب العقائد أن هذا هو تعريف أهل السنة للإيمان، وهذا يؤكد أن لقب الحشوية لا يصف به الأشاعرة إلا السنة للتنفير منهم، وقد ذكر الجويني أن هذا القول الذي حكم الآمدي بفساده هو قول أصحاب الحديث فقال: (وصار أصحاب الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان)(**الجويني، 1369هـ، 396**).

4. ورمى الرازي أهل السنة -المثبتين لحقيقة الصفات على الوجه اللائق به تعالى- بلقب الحشوية عند حديثه على وجوب النظر، فقال في تفسيره لقوله تعالى: {قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى}[طه:49]: (وتدل على فساد قول الحشوية الذين يقولون: نستفيد معرفة الله والدين من الكتاب والسنة)(**الرازي، 1420هـ، 56/22**).

نقد دعوى الأشاعرة بأن مثبتة الصفات من أهل السنة حشوية مجسمة، وأنهم ليسوا من أهل السنة.

أولاً: نشأة مسمى (أهل السنة)، واطلاقاته:

1 - نشأة مسمى (أهل السنة): تزعم الأشاعرة المنتسبين لأبي الحسن الأشعري (ت:324هـ) أنَّ مصطلح أهل السنة مقتصر عليهم، وأن من تسمى بأهل السنة وهو يفرد الله تعالى بما سمى به نفسه ووصف به نفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ وذلك بإثبات ما أثبته ونفي ما نفاه من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فإن هذا عندهم لا يسمى صاحبه سنياً بل يسمى حشوياً مجسماً(ابن عثيمين، 1424هـ، 40).

وهذا الزعم منهم باطل، فإن مسمى (أهل السنة) قديمٌ، قبل خلق أبي الحسن الأشعري، فتاريخ إطلاق هذا اللفظ يرجع إلى صدر الإسلام، والقرون المفضلة، فقد أخرج اللالكائي (ت:418هـ) بسنده عن ابن عباس ﷺ في قوله تعالى: {يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ}[آل عمران:106]، قال (فأما الذين ابيضت وجوههم: فأهل السنة والجماعة وأولوا العلم، وأما الذين اسودت وجوههم: فأهل البدع

والضلالة)(اللالكائي،1422هـ، 72/1)، ثم تتابع ورود استعمال هذا اللفظ وإطلاقه عن كثير من أئمة السلف رحمة الله عليهم، أذكر طائفة منهم: أيوب السختياني (ت:131هـ) فقد أخرج اللالكائي عنه أنه قال: (إني أُخْبَر بموت الرجل من أهل السنة وكأني أفقد بعض أعضائي) (اللالكائي،1422هـ، 60/1)، وقال أيضاً: (إن من سعادة الحدث والأعجمي أن يوفقهما الله لعالم من أهل السنة) (اللالكائي،1422هـ، 60/1)، ومنهم سفيان الثوري (ت:161هـ): قال: (استوصوا بأهل السنة خيراً، فإنهم غرباء) (اللالكائي،1422هـ، 64/1)، وقال: (ما أقل أهل السنة والجماعة) (اللالكائي،1422هـ، 64/1)، ومنهم الفضيل بن عياض (ت:187هـ): قال: (أهل الإرجاء يقولون: الإيمان قول بلا عمل، وتقول الجهمية [هم أتباع جهم بن صفوان، تلميذ الجعد بن درهم، ومن ضلالاته: أن العبد مجبور على فعله، ولا قدرة له ولا اختيار، ومن ضلالاته: إنكار الصفات، والقول بفناء الجنة والنار، وأن الإيمان هو المعرفة فقط. انظر: الفرق بين الفرق ص: 199].: الإيمان المعرفة بلا قول ولا عمل، ويقول أهل السنة: الإيمان المعرفة والقول والعمل) (اللالكائي،1422هـ، 64/1) وغيرهم كثير.

2- معنى مصطلح (أهل السنة) واطلاقاته: هذا اللفظ أصبح مصطلحاً يطلق ويراد به أحد معنيين(با كريم، 1415هـ، 46): المعنى الأول: معنى عام يدخل فيه جميع المنتسبين إلى الإسلام عدى الرافضة، فكل من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة، فيقال: هذا رافضي، وهذا سني، وهذا هو اصطلاح العامة؛ لأن الرافضة هم المشهورين عندهم بمخالفة السنة، فجمهور العامة لا تعرف ضد السني إلا الرافضي، فإذا قال أحدهم: أنا سني فإنَّ معناه: لست رافضياً، وقد ورد عن بعض السلف ما يشير إلى هذا المعنى فقد قيل لسفيان الثوري (ت:161هـ): (يا أبا عبد الله، وما موافقة السنة؟ قال: تقدمة الشيخين أبي بكر وعمر ﷺ) (با كريم، 1415هـ، 52)، فالسني عنده من قدمهما على غيرهما في الخلافة والفضل، ومن لم يقدمهما فليس بسني، ولم يؤخرهما عن مرتبتهما إلا الرافضة.

المعنى الثاني: معنى أخص وأضيق من المعنى العام، ويراد به أهل السنة المحضة، الخالصة من البدع، ويخرج به سائر أهل الأهواء والبدع، كالخوارج[1] والجهمية والمرجئة[2] والشيعة[3] وغيرهم من

---

(1) الخوارج: سموا بهذا الاسم لخروجهم على أمير المؤمنين علي ﷺ، ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي ﷺ، كما أجمعوا -عدا النجدات منهم- على تكفير مرتكب الكبيرة، وتخليده في النار إذا مات مصراً عليها، ووجوب الخروج على أئمة الجور. انظر: مقالات الإسلاميين، ص:86.

(2) المرجئة: هم الذين أرجأوا العمل عن الإيمان، وزعم الغلاة منهم أن الإيمان هو المعرفة القلبية، وقالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، والإيمان شيء واحد عندهم لا يزيد ولا ينقص. انظر الفرق بين الفرق، ص:19.

(3) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً ﷺ على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده، والشيعة فرق كثيرة، منها الغالي الكافر، ومنهم من دون ذلك، وبحسب درجاتهم تكون مخالفتهم لأصول السنة. انظر: الملل والنحل (146/1).

المخالفين، وقد بين ابن تيمية (ت:728هـ) معنى لفظ (أهل السنة) فقال: (فلفظ (أهل السنة) يراد به من أثبت خلافة الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة، وقد يراد به: أهل الحديث والسنة المحضة فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى، ويقول: القرآن غير مخلوق، وأن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأمور المعروفة عند أهل الحديث والسنة)(ابن تيمية، 1406هـ، 221/2).

ويقول الإمام ابن حزم (ت:456هـ) في بيان من هم أهل السنة: (وأهل السنة الذين نذكرهم: أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم: الصحابة ﷺ، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث ومن تبعهم من الفقهاء جيلًا فجيلًا إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم)(ابن حزم، د.ت، 90/2)، فأهل السنة إذن هم:

1- أصحاب رسول الله ﷺ؛ لأنهم تلقوا عنه مباشرة، أمور الاعتقاد كما تلقوا أمور العبادة، فهم أعرف الخلق بسنة نبيهم واتبع لها ممن جاء بعدهم.

2- التابعون لُهم بإحسان، المقتفون آثارهم في كل عصر ومصر، وعلى رأسهم أهل الحديث والأثر، الذين نقلوا إلينا سنة رسول الله ﷺ وميزوا صحيحها من سقيمها، وعملوا بها واعتقدوا ما دلت عليه.

فأهل السنة والجماعة ليسوا محصورين في فئة معينة أو جماعة معينة، أو بلد أو زمن دون الآخر، إذ كل من اتصف بسمات وصفات أهل السنة وكان على منهجهم فهو داخل في دائرة أهل السنة والجماعة، وإنما سموا بأهل السنة: لاستمساكهم بسنة النبي ﷺ ولأنهم أخذوا بوصية النبي ﷺ عندما ذكر الأهواء والافتراق، قال: «فعليكم بسنتي»[1]؛ وكذلك لاتباعهم نهج السنة على جهة العموم.

ثانياً: بيان حقيقة العقيدة التي عابها الأشاعرة على من سموهم الحشوية المجسمة من أهل السنة.

إنَّ الأصول العقدية التي بسببها اعتبر الأشاعرة أصحابها حشوية مجسمة كما سبق عرضه من قول الجويني (ت:478هـ) في صفة الكلام، وقول الغزالي (ت:505هـ) في صفة العلو والجهة، وقول الآمدي (ت:631هـ) في تعريف الإيمان، وغير ذلك، كل هذه الأصول التي انتقدوها هي من الأصول الاعتقادية للسلف الصالح من أهل السنة والجماعة، وهذه الأصول موجودة في كتبهم قبل ظهور فرقة الأشاعرة، ونذكر نصاً يبين إجماع السلف من أهل القرون المفضلة على هذه المعتقدات التي عابها الأشاعرة فعن أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت:327هـ) قال: ((سألت أبي (ت:277هـ) وأبا زرعة (ت:281هـ) عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من

---

(1) أخرجه الإمام أحمد في مسنده [ابن حنبل، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط:2، 1420هـ] ح17144 (28/ 373)، وأبو داود في سننه [أبو داود، دار الكتاب العربي، بيروت] ح4609 (4/ 329)، والترمذي في سننه [الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي] ح2676 (5/ 44)، وابن ماجه في سننه [ابن ماجه، دار الفكر، بيروت، ت: محمد فؤاد عبد الباقي] ح42 (1/ 15) من حديث العرباض بن سارية، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح [الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط:3، 1985م] ح 165 (1/ 58)

ذلك: فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار، حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا فكان من مذهبهم: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق، بجميع جهاته، والقدر خيره وشره من الله تبارك وتعالى... وأن الله ﷻ على عرشه بائن من خلقه، كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان صلى الله عليه وسلم بلا كيف، أحاط بكل شيء علماً، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وأنه تبارك وتعال يُرى في الآخرة، يراه أهل الجنة بأبصارهم، ويسمعون كلامه كيف شاء وكما شاء)(اللالكائي، 1422هـ، 176/1) ثم ساق باقي معتقد السلف الصالح الذي تقول به أهل السنة والجماعة، والتي كثير من أصوله تخالفهم عليها الأشاعرة ويعدون أصحابها خارجين من مسمى أهل السنة وأنهم حشوية مجسمة.

ثالثاً: إبطال إطلاق مسمى (الحشوية والتجسيم) على أهل السنة:

لا يخفى أن ما روج له الأشاعرة في حق أهل السنة والجماعة من اتهامات، وأباطيل كاذبة غير مقبول لعدة أسباب، أهمها:

الأول: أن الدافع الرئيس لإطلاق الأشاعرة لهذه الاتهامات الترويج لأحقيتهم بلقب أهل السنة والجماعة من الفقهاء والمحدثين، فالأشاعرة أرادوا سحب الثقة من أهل السنة والجماعة بالتنفير منهم، ونبذهم بألقاب مشينة، حتى تخلو لهم الساحة العلمية والعملية، ولا ينازعهم أحد في اللقب الأشهر في المجتمع الإسلامي.

الثاني: هذه الألقاب ذم للناس بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان، والأسماء التي يتعلق بها المدح والذم من الدين: لا تكون إلا من الأسماء التي أنزل الله بها سلطانه ودل عليها الكتاب والسنة أو الإجماع كالمؤمن والكافر، والعالم والجاهل، والمقتصد والملحد، فأما ألفاظ التشبيه والتجسيم والحشو فليست في كتاب الله، ولا في حديث عن رسول الله ﷺ، ولا نطق بها أحد من سلف الأمة وأئمتها لا نفياً، ولا إثباتاً، وأول من ابتدع الذم بها (المعتزلة)[1] الذين فارقوا جماعة المسلمين، فاتباع سبيل المعتزلة دون سبيل سلف الأمة ترك للقول السديد الواجب في الدين، واتباع لسبيل المبتدعة الضالين(ابن تيمية، 1416هـ، 146/4)، وهذا القدح في أهل السنة بهذا الألقاب قديم ذكره الإمام أبو حاتم الرازي (ت:277هـ) بقوله: (وعلامة أهل البدع الوقيعة في أهل الأثر، وعلامة الزنادقة تسميتهم أهل السنة حشوية، يريدون إبطال الآثار، وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة، وعلامة القدرية تسميتهم أهل الأثر مجبرة... وعلامة الرافضة تسميتهم أهل السنة ناصبة، ولا يلحق أهل السنة إلا اسم واحد، ويستحيل أن تجمعهم هذه الأسماء) (اللالكائي، 1422هـ، 179/1).

الثالث: اطلاق لفظ (الحشوية) على أهل السنة المثبتة للصفات اطلاق باطل وظلم لهم، فليس فيه ما يدل على شخص معين، ولا مقالة معينة، فلا يدرى من هم هؤلاء، وقد قيل: أول من تكلم بهذا اللفظ

---

(1) المعتزلة: سموا بذلك لاعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري، وتبعه عمرو بن عبيد، ولقولهم بأن الفاسق لا مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بينهما، ويجمعهم القول بنفي الصفات عن الله تعالى، والقول بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة، وأنه ليس خالقاً لأفعال العباد. انظر: مقالات الإسلاميين، ص: 97.

عمرو بن عبيد (:ت143ه) فقال: كان عبد الله بن عمر حشويًا، ثم يقال للأشاعرة من تريدون بهذا الاطلاق، فإن كان مرادكم أهل الحديث على الإطلاق فهذا باطل، فاعتقاد أهل الحديث هو السنة المحضة؛ لأنه هو الاعتقاد الثابت عن النبي ﷺ، وليس في اعتقاد أحد من أهل الحديث شيء من هذا، والكتب شاهدة بذلك، وإن كان مرادهم بالحشوية عموم أهل السنة والجماعة مطلقًا، فهذه الأقوال لا تعرف في عموم المسلمين وأهل السنة، وجمهور المسلمين لا يظنون أن أحدًا قال هذا، وإذا كان في بعض جهال العامة من يقول هذا أو أكثر من هذا لم يجز أن يجعل هذا اعتقادًا لأهل السنة والجماعة يعابون به، وإنما العيب فيما قالته رجال الطائفة وعلماؤها(ابن تيمية، 1406ه، 520/2-521).

الرابع: وصف أهل السنة المثبتة للصفات بأنهم مشبهة مجسمة هو تقول عليهم لا يقرون به، ولا يرضونه، وينزهون الله تعالى عن أن يشابه أحداً من خلقه، فلا ريب أن أهل السنة والجماعة والحديث من أصحاب أبي حنيفة (ت:150ه) ومالك (ت:179ه) والشافعي (ت:204ه) وأحمد (ت:241ه) وغيرهم متفقون على تنزيه الله تعالى عن مماثلة الخلق، وعلى ذم المشبهة الذين يشبهون صفاته بصفات خلقه، ومتفقون على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله(ابن تيمية، 1406ه، 522/2).

موقف العلماء من دعوى الأشاعرة أنهم أهل السنة.

ما موقف العلماء من هذه الدعوى؟ وهل عدوا الأشاعرة من أهل السنة؟ أم جعلوهم في عداد أهل البدعة؟ وهل يمكن أن يدخل الأشاعرة في لقب أهل السنة من جانب، ويخرجوا منه من جانب آخر؟ وللإجابة على هذه التساؤلات نستخرج ثلاثة أقوال لأهل العلم في هذه المسألة، فذهب أصحاب القول الأول: أن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة، والقول الثاني: أن الأشاعرة هم أهل السنة، والقول الثالث: أن الأشاعرة هم أقرب الفرق لأهل السنة، وهو ما سنعرضه في المطالب الثلاثة الآتية، حيث نستعرض آراء أهل العلم في هذه الدعوى لبيان مدى أحقية الأشاعرة في زعمهم أنهم أهل السنة من خلال ما يلي:

عرض أصحاب القول الأول في إنكار دعوى الأشاعرة أنهم أهل السنة، والحكم عليهم بالبدعة:

أولاً: عرض قول من ذهب إلى أن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة:

حيث يرى بعض علماء أهل السنة عدم استحقاق الأشاعرة للقب أهل السنة الذي يدعونه لأمرين: الأول: مخالفتهم للسنة، والثاني: موافقتهم للجهمية والمعتزلة في بعض أقوالهم(با كريم، 1415ه، 77)، وبناء على هذا جعلهم في عداد أهل البدعة الذين اشتغلوا بالكلام، وخالفوا منهج السلف في قواعده وأصوله، ولم يشفع للأشاعرة عند أصحاب هذا الرأي ما وافقوا فيه أهل السنة من مسائل الاعتقاد، فقد نص ابن خويز منداد المصري المالكي(ت:390ه) على أن الأشاعرة من عداد أهل البدع والأهواء، وليسوا من عداد أهل السنة، فقال: (أهل الأهواء عند مالك (ت:179ه) وسائر أصحابنا هم أهل

الكلام[1]، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريًا كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام، ويهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها)(ابن عبد البر، 1414هـ، 942/2)، ومن أشد من انتصر لهذا القول الإمام أبو نصر السجزي (ت:444هـ) فقد استند في انكار هذه الدعوى على عدة أمور:

الأول: بيان من هم أهل السنة، فيقول: (فأهل السنة هم الثابتون على اعتقاد ما نقله إليهم السلف الصالح -رحمهم الله- عن الرسول ﷺ أو عن أصحابه ﷺ فيما لم يثبت فيه نص في الكتاب ولا عن الرسول ﷺ ؛ لأنهم ﷺ أئمة، وقد أمرنا باقتداء آثارهم، واتباع سنتهم، وهذا أظهر من أن يحتاج فيه إلى إقامة برهان) (السجزي، 1423هـ، 143).

الثاني: بيان الأمر الذي يصير به المرء من أهل السنة، فيرى (أن كل مدع للسنة يجب أن يطالب بالنقل الصحيح بما يقوله، فإن أتى بذلك عُلِم صدقه، وقبل قوله، وإن لم يتمكن من نقل ما يقوله عن السلف، علم أنه محدث زائغ، وأنه لا يستحق أن يصغي إليه، أو يناظر في قوله، وخصومنا المتكلمون معلوم منهم أجمع اجتناب النقل والقول به بل تمحينهم لأهله ظاهر، ونفورهم عنهم بيَّن، وكتبهم عارية عن إسناد، بل يقولون: قال الأشعري (ت:324هـ)، وقال ابن كلاب (ت:241هـ)، وقال القلانسي (ت:355هـ)، وقال الجبائي (ت:303هـ)، فأقل ما يلزم المرء في بابهم أن يعرض ما قالوه على ما جاء عن النبي ﷺ، فإن وجدوه موافقاً له ومستخرجاً منه قبله، وإن وجده مخالفًا رمى به) (السجزي، 1423هـ، 146).

الثالث: فرَّق الإمام أبو نصر السجزي (ت:444هـ) بين من يقدم النقل الصحيح ولو كان آحاداً على العقل وبين من يقدم العقل عليه، فقال: (ومعلوم أن القائل بما ثبت من طريق النقل الصحيح عن الرسول ﷺ لا يسمى محدثًا؛ بل يسمى سنياً متبعاً، وأن من قال في نفسه قولاً وزعم أنه مقتضي عقله، وأن الحديث المخالف لا ينبغي أن يلتفت إليه؛ لكونه من أخبار الآحاد، وهي لا توجب علماً، وعقله موجب للعلم يستحق أن يسمى محدثًا مبتدعًا، مخالفًا، ومن كان له أدنى تحصيل أمكنه أن يفرق بيننا وبين مخالفينا بتأمل هذا الفصل في أول وهلة، ويعلم أن أهل السنة نحن دونهم، وأن المبتدعة خصومنا دوننا) (السجزي، 1423هـ، 147)، وبرر إنكار هذه الدعوى، وعدم أحقية الأشاعرة بهذا اللقب بأن ضررهم أكثر من ضرر المعتزلة فقال: (ثم بُلي أهل السنة بعد هؤلاء -أي: المعتزلة- بقوم يدعون أنهم من أهل الاتباع، وضررهم أكثر من ضرر المعتزلة وغيرهم، وهم أبو محمد بن كلاب(ت:241هـ)، وأبو العباس القلانسي (ت:355هـ)، وأبو الحسن الأشعري(ت:324هـ)، وبعدهم محمد بن أبي تريد (ت:333هـ) بسجستان، وأبو عبدالله بن مجاهد (ت:370هـ) بالبصرة، وفي وقتنا أبوبكر بن

---

(1) أهل الكلام: هم المشتغلون بعلم الكلام، ويعرفونه بأنه: (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه)، وطريقتهم أنهم يشتغلون ببحث مسائل أصول الدين معتمدين على طرق عقلية وفلسفية تخالف الكتاب والسنة، وفيه تقديم ما تدل عليه عقولهم على الكتاب والسنة، ومن فرقهم: الجهمية والمعتزلة وغيرهما. انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (178/1).

الباقلاني (ت:403هـ) ببغداد، وأبو إسحاق الإسفراييني (ت:418هـ)، وأبو بكر بن فورك(ت:406هـ) بخراسان) (السجزي، 1423هـ، 343)، وعلل السجزي ذلك بأمور:

الأول: أن هؤلاء يردون على المعتزلة بعض أقاويلهم، ويردون على أهل الأثر أكثر مما ردوه على المعتزلة.

الثاني: أن المعتزلة مع سوء مذهبهم أقل ضرراً على عوام أهل السنة من الأشاعرة؛ لأن المعتزلة جاهروا بمخالفتهم مذهب أهل السنة فنفر منهم العوام، أما الكلابية والأشاعرة فقد أظهروا الرد على المعتزلة، والذب عن السنة وأهلها، لكنهم أدخلوا معه مخالفة السلف الصالح فقالوا إن الله يتكلم بلا أحرف ولا صوت، وتأولوا الاستواء والنزول والفوقية وسائر الصفات فحصل اللبس على العوام(السجزي، 1423هـ، 370-373).

الثالث: أن كثيراً من الأشاعرة يقول في الظاهر بقول أهل السنة مجملاً، ثم عند التفسير والتفصيل يرجع إلى قول المعتزلة، فالجاهل يقبله بما يظهره، والعالم يجهره لما منه يخبره، والضرر بهم أكثر منه بالمعتزلة لإظهار أولئك ومجانبتهم أهل السنة، وإخفاء هؤلاء ومخالطتهم أهل الحق(السجزي، 1423هـ، 278).

ونقل أبو عمر بن عبد البر (ت:463هـ) إجماع العلماء على أن من اشتغل بعلم الكلام فهو في عداد أهل البدع والزيغ، ولا يعدون من أهل السنة، فقال: (أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ، ولا يعدون عند الجميع في طبقات الفقهاء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم)، وممن انتصر لهذا الرأي محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي (ت:532هـ) في كتابه الذي سماه (الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول، إلزاما لذوي البدع والفضول) حيث قال: (فمن قال: أنا شافعي الشرع أشعري الاعتقاد، قلنا له: هذا من الأضداد، لا بل من الارتداد، إذ لم يكن الشافعي أشعري الاعتقاد، ومن قال: أنا حنبلي في الفروع معتزلي في الأصول، قلنا: قد ضللت إذاً عن سواء السبيل فيما تزعمه، إذ لم يكن أحمد معتزلي الدين والاجتهاد)، قال: ((وقد افتتن أيضًا خلق من المالكية بمذاهب الأشعرية، وهذه والله سبة وعار وفلتة، تعود بالوبال والنكال وسوء الدار على منتحل مذاهب هؤلاء الأئمة الكبار)(ابن تيمية، 1416هـ، 177/4).

ونقل ابن قدامة المقدسي (ت:620هـ) عن أحمد بن إسحاق المالكي قوله: (أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم من أهل الأهواء والبدع أشعرياً كان أو غير أشعري لا تقبل له شهادة، ويهجر، ويؤدب على بدعته؛ فإن تمادى عليها استتيب منها)(ابن قدامة، 1410هـ، 42)، بل قد نص ابن قدامة المقدسي على أن الأشاعرة مبتدعة فقال: (ولا نعرف في أهل البدع طائفة يكتمون مقالتهم، ولا يتجاسرون على إظهارها الا الزنادقة والأشعرية) (ابن قدامة، 1409هـ، 53)، وقرر ابن رشد (ت:595هـ) أن الأشاعرة من الفرق الضالة التي تدخل في عموم الاثنتين والسبعين فرقة، فقال - وهو يتحدث عن خطورة التأويل: (وهذه حال الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جداً عن موضوعه الأول... وأول من غير هذا

الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد (ت:505هـ) فطم الوادي على القرى)(ابن رشد، 1964م، 182-183).

ثانياً: بيان الرأي حول -ما سبق عرضه- أن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة:

وفي رأيي أن ثمة أسباباً دفعت أصحاب هذا الرأي للحكم على الأشاعرة بأنهم في عداد أهل الأهواء والبدع، منها:

أولاً: منهج الأشاعرة في الصفات حيث أولوا بعض صفات الله ﷻ، وأخرجوها عن ظاهرها ومفهومها، فأولوا: الاستواء بالاستيلاء، وعلو المرتبة، وحملوا صفة اليد على القدرة، والعينين على البصر، والوجه على الوجود إلى غير ذلك من تأويل الصفات التي لم يثبتوا منها سوى سبع صفات.

ولا يخفى أن هذا مخالف لقول أهل السنة ومناقض لعقيدتهم يقول ابن عبد البر (ت:463هـ): (أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة)(ابن عبد البر، 1387هـ، 145/7)، وفي بيان اعتقاد أهل السنة يقول ابن تيمية (ت:728هـ): (الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه، وسمى بها نفسه في كتابه وتنزيله، أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها، ولا نقص منها، ولا تجاوز لها، ولا تفسير لها، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه لها بصفات المخلوقين؛ ولا سمات المحدثين)(ابن تيمية، 1416هـ، 2/4).

ثانياً: انتشار كتب الفلاسفة، وأهل الزيغ في أيدي الناس، وكثرة المذاهب في الأصول، فقد اطلع أئمة الكلام على كتب الفلاسفة المترجمة، وتأثروا بها، وانعكس ذلك على أقوالهم، وأحكامهم، واختلطت مناهج الفلاسفة بمناهج الكلام حتى سموا باسم واحد(الشهرستاني، د.ت، 29/1)، ولم يكن الأشاعرة بمنأى عن ذلك، فقد اصطبغت أفكارهم وأقيستهم بالصبغة الفلسفية، وخاصة على أيدي المتأخرين منهم، قال ابن تيمية (ت:728هـ): (فإن كثيراً من متأخري أصحاب الأشعري (ت:324هـ) خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة، أو الجهمية، أو الفلاسفة)(ابن تيمية، 1425هـ، 127).

عرض أصحاب القول الثاني في إثبات أن الأشاعرة هم أهل السنة.

أولاً: عرض قول من ذهب إلى أن الأشاعرة هم أهل السنة:

أثبت بعض العلماء أحقية الأشاعرة في هذه الدعوى، ورفض جعلهم في عداد أهل الأهواء والبدع؛ وأنه يصدق عليهم لقب أهل السنة كما يصدق على غيرهم، ومن هؤلاء العلماء:

1 – أبو العون السفاريني (ت:1188هـ): فقد ذهب إلى أن أهل السنة والجماعة ثلاث فرق: الأولى: الأثرية وإمامهم أحمد بن حنبل، والثانية: الأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري، والثالثة: الماتريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدي(السفاريني، 1402هـ، 73)، وقد تعقب الشيخ عبد الله بابطين (ت:1282هـ) قول السفاريني هذا بأمرين:

الأول: أن هذا مصانعة من السفاريني في إدخاله الأشعرية والماتريدية في أهل السنة والجماعة، وتساءل: كيف يكون من أهل السنة والجماعة من لا يثبت علو الرب سبحانه فوق سماوته، واستواءه على عرشه، ويقول حروف القرآن مخلوقة، وأن الله لا يتكلم بحرف ولا صوت، ولا يثبت رؤية المؤمنين

ربهم في الجنة بأبصارهم -فهم يقرون بالرؤية، ويفسرونها بزيادة علم يخلقه الله في قلب الرائي-، وبقول الإيمان مجرد التصديق، وغير ذلك من أقوالهم المعروفة المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة(السفاريني، 1402هـ، 73).

الثاني: أن تقسيم أهل السنة إلى ثلاث فرق فيه نظر من جهتين: الجهة الأولى: أن الحق الذي لا ريب فيه أن أهل السنة فرقة واحدة، وهي الفرقة الناجية التي بينها النبي ﷺ حين سُئل عنها فعرفها بقوله: «هي الجماعة»[1]، وفي رواية: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي، أو من كان على ما أنا عليه وأصحابي»[2]، وبهذا عرف أنهم هم المجتمعون على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، ولا يكونون سوى فرقة واحدة، والجهة الثانية: أن المؤلف نفسه لما ذكر في المقدمة هذا الحديث قال في النظم:

ولـــــيس هـــــذا الـــــنص جزمـــــاً يعتـــــبر في فرقـــــــة إلا علـــــــى أهـــــــل الأثـــــــر

يعني بذلك الأثرية، وبهذا عرف أن أهل السنة والجماعة هم فرقة واحدة الأثرية(السفاريني، 1402هـ، 73).

2- عبد الباقي المواهبي الحنبلي(ت:1071هـ): فقد قال: (إن طوائف أهل السنة ثلاثة: أشاعرة، وحنابلة، وماتريدية، بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية، وجميع كتب الحنابلة، والعطف يقتضي المغايرة)(الأزهري، 1407هـ، 53).

3- عبد الفتاح بن صالح اليافعي، حيث قرر أن الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة، فقال: (ثم إن أهل السنة والجماعة لهم في تقرير مسائل الاعتقاد ثلاثة مذاهب أو ثلاثة اتجاهات: مذهب الإمام أحمد (ت:241هـ) رحمه الله، ويسمى المنتسبون إليها بالحنبلية أو أهل الحديث، المذهب الثاني: مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري (ت:324هـ)، ويسمى المنتسبون إليها بالأشاعرة أو الأشعرية، المذهب الثالث: مذهب الإمام أبي منصور الماتريدي (ت:332هـ) ويسمى المنتسبون إليها بالماتريدية أو الحنفية)(اليافعي، 1428هـ، 22)، واحتج على تقريره بأن الأشاعرة من أهل السنة بما يلي: أولاً: أنه بعد ظهور مذهب الأشعري (ت:324هـ) والماتريدي (ت:332هـ) لا تكاد تجد أحداً من أهل العلم من المفسرين والمحدثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين وأهل اللغة والمؤرخين والقادة والمصلحين إلا وهم أشاعرة أو ماتريدية(اليافعي، 1428هـ، 23)، ثانياً: أن القول بأن الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة أمر لا ريب فيه؛ فإن الأشاعرة والماتريدية هم نقلة الدين، فالطعن فيهم طعن في الدين،

---

(1) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ح: 16937، (28/ 134)، وأبو داود، ح: 4599 (4/ 324)، وصححه الحاكم في المستدرك (1/ 128) [الحاكم، ت: يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت]، وصححه ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم (1/ 137) [ابن تيمية، ت: ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض].

(2) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في جامعه ح 2641، (26/5)، والحاكم في المستدرك ح444 (128/1-129)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع ح5343 [الألباني، المكتب الإسلامي].

فكما نقول: الصحابة نقلة الدين والطعن فيهم طعن في الدين، كذلك نقول في الأشاعرة والماتريدية: هم نقلة الدين والطعن فيهم طعن في الدين(اليافعي، 1428هـ، 26).

ويلاحظ على ما ذكره عبد الفتاح بن صالح اليافعي ما يلي:

الملاحظة الأولى: دعواه أن الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة وهذه مغالطة؛ لأن الأشاعرة والماتريدية يخالفان السلف في مسائل عديدة من مسائل الاعتقاد كمسائل الإيمان والأسماء والصفات وغيرها، ولذلك فلا يعدون من أهل السنة والجماعة وإن كانوا أقرب الفرق إليهم.

الملاحظة الثانية: ما ادعاه بأن أكثر أهل العلم بعد ظهور الأشعري (ت:324هـ) والماتريدي (ت:332هـ) كانوا إما أشاعرة أو ماتريدية قول فيه نظر، فهناك عشرات العلماء من غير المذهبين، وقد كانت هناك أسباب معينة ساهمت في نشر هذين المذهبين وانتشارهما كتبني بعض الدول والخلافات لهذه المذاهب واعتناق بعض الأمراء لها.

الملاحظة الثالثة: قوله: إن الأشاعرة والماتريدية هم نقلة الدين والطعن فيهم طعن في الدين، ويقيسهم على الصحابة في ذلك، فهذا غير صحيح، فإذا كان الأشعري (ت:324هـ) نفسه تراجع عن عقيدته التي يتمسك بها الأشاعرة، وإذا كان بعض أئمة المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم اعترفوا بالحيرة والاضطراب وأعلنوا الرجوع والتوبة، فعن أي شيء تراجعوا ومن أي شيء تابوا(موقع الدرر السنية).

4- أحمد محمود صبحي، حيث قال: (ولكن ليس للأشعرية حق الادعاء أنها تعبر عن فرقة أهل السنة والجماعة؛ وإنما تجاذب هذه الفرقة فريقان: مذهب السلف من أهل السنة منذ الإمام أحمد بن حنبل إلى أن بلغ به ابن تيمية ذروة التبلور والتماسك، مذهب الخلف من أهل السنة وتشارك الصفاتية والأشعرية فيه مذاهب أخرى أهمها الماتريدية)(صبحي، 1405، 426).

ثانياً: بيان الرأي حول -ما سبق عرضه- أن الأشاعرة هم أهل السنة:

يلاحظ على من عدَّ الأشاعرة من أهل السنة ما يلي:

أولاً: أن عدَّ الأشاعرة تحت مسمى أهل السنة والجماعة فيه تلبيس على جماهير المسلمين، وخلط بين الحق والباطل مما يصعب عليهم التمييز بين الأشاعرة وأهل السنة والجماعة، وقد وقع هذا التلبيس من أصناف ثلاثة:

الصنف الأول: بعض الأشاعرة والماتريدية، بهدف إقحام عقيدتهم البدعية ضمن عقيدة أهل السنة؛ من أجل انتشارها بين المسلمين.

الصنف الثاني: بعض أهل السنة، ممن تساهل وتسامح بقصد توحيد كلمة الأمة وعدم تفرقها على حساب صحة المعتقد ووضوحه، فادعى أن أهل السنة ينقسمون إلى: أشاعرة، وماتريدية، وحنابلة.

الصنف الثالث: مقلد، قرأ هذا التقسيم الخاطئ في كتب من سبقه، فسار عليه.

ثانياً: لا يخفى ما في هذا الكلام من تجوز وتساهل، فإن الخلاف بين أهل الحديث، وبين الأشعرية والماتريدية، هو في أسس العقيدة وأصولها(با كريم، 1415هـ، 82)، فالأشاعرة والماتريدية مخالفون كل المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة في التلقي والاستدلال على مسائل الاعتقاد.

ثالثاً: إطلاق القول بأن الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة فيه نظر؛ إذ لا يصدق عليهم مفهوم أهل السنة بالمعنى الخاص لأنهم خالفوا السلف في طريقتهم، فالأشاعرة والماتريدية لا يعدون من أهل السنة في باب الصفات؛ لأنهم مخالفون لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه في إجراء صفات الله سبحانه وتعالى على حقيقتها، ولهذا يخطئ من يقول: إن أهل السنة والجماعة ثلاثة: سلفيون، وأشعريون، وماتريديون، فهذا خطأ، إذ كيف يكون الجميع أهل سنة وهم مختلفون(ابن عثيمين، 1421هـ، 33/1).

رابعاً: أن من أحدث عقيدة لم تكن مشهورة وقت رسول الله ﷺ ودعا الناس إليها، وحملهم عليها، مع سكوت رسول الله ﷺ عنها، وعدم تعرضه لها؛ فليس بسني العقيدة، ولا سالك عند أهل الحديث الطريق الحميدة(ابن الوزير، د.ت، 339/2).

عرض أصحاب القول الثالث أن الأشاعرة أقرب الطوائف إلى أهل السنة

أولاً: عرض قول من ذهب إلى أن الأشاعرة أقرب الطوائف إلى أهل السنة:

يرى أنصار هذا الرأي أن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة عند الإطلاق، وإنما أطلق عليهم أهل السنة والجماعة بالنسبة إلى غيرهم من المعتزلة، شريطة ألا يوجد في البلد إلا هم ؛ لأنهم أكثر تمسكاً بالسنة والجماعة من المعتزلة، وقد تميز موقف ابن تيمية (ت:728ه) بالموضوعية؛ فلم يبخسهم حقهم فيما وافقوا فيه أهل السنة والجماعة؛ ولم يتوان في كشف أخطائهم التي خالفوا فيها منهج السلف، فقد ذهب ابن تيمية (ت:728ه) إلى أن الأشاعرة أقرب الطوائف إلى أهل السنة والحديث؛ بيْدَ أنه قصر هذا على متقدمي الأشاعرة دون متأخريهم؛ لأن المتأخرين كانوا أقرب إلى الجهمية والمعتزلة، لعظم موافقتهم لهم في كثير من أقوالهم(با كريم، 1415هـ، 84)، قال ابن تيمية: (وأما من أثبت الصفات المعلومة بالعقل والسمع، وإنما نازع في قيام الأمور الاختيارية به كابن كلاب (ت:241ه) ومن اتبعه فهؤلاء ليسوا جهمية، بل وافقوا جهمًا في بعض قوله وإن كانوا خالفوه في بعضه، وهؤلاء من أقرب الطوائف إلى السلف وأهل السنة والحديث)(ابن تيمية، 1420هـ، 173)، وقال أيضاً: (فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة والحديث)(ابن تيمية، 1426هـ، 538/3)، وقال أيضاً: (وهم في الجملة أقرب المتكلمين إلى مذهب أهل السنة والحديث))(ابن تيمية، 1426هـ، 55/6)، ثم بين - حال متأخري الأشاعرة- فقال: (لكن انتسب إليهم طائفة هم إلى الجهمية أقرب منهم إلى أهل السنة المحضة، فإن هؤلاء ينازعون المعتزلة نزاعًا عظيمًا فيما يثبتونه من الصفات، وأما المتأخرون فإنهم والوا المعتزلة، وقاربوهم وقدموهم على أهل السنة والإثبات، وخالفوا أولهم))(ابن تيمية، 1426هـ، 40/5)، وباستقراء هذه النصوص لابن تيمية نسجل هاتين الملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أن قول ابن تيمية أنهم أقرب إلى أهل السنة ليس معناه تزكيتهم، وأنهم من أهل السنة مطلقاً؛ بل معناه أنهم خير من الجهمية والمعتزلة على سوئهم الشديد.

الملاحظة الثانية: أن ابن تيمية من خلال هذا المنهج المتكامل سار على طريقة متوازنة، فالأشاعرة الذين رد عليهم طويلاً لم تمنعه هذه الملاحظات من أن يقول عنهم: إنهم من أقرب الطوائف لأهل السنة، وإنهم ليسوا كفاراً باتفاق المسلمين، كما لم تمنعه من التنويه بجهودهم العظيمة في الدفاع عن الإسلام، والرد على خصومه الحاقدين عليه من الفلاسفة والباطنية والرافضة والمعتزلة وغيرهم،

وبالمقابل فاعترافه بهذه الجهود لم ينسه أن هؤلاء بشر يصيبون ويخطئون، وأن ما وقعوا فيه من مخالفة لعقيدة السلف لا يجوز السكوت عنها، بل يجب بيان الحق للناس والرد على من خالفه ولو كان من أهل الفضل والعمل الصالح.

ولابن تيمية طريقة أخرى في عدِّ الأشاعرة من أهل السنة، وذلك إذا قورنوا بالمعتزلة والرافضة، أو كانوا في بلاد فيها المعتزلة والرافضة (وإن كان في كلامهم من الأدلة الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف، فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة والحديث، وهم يعدون من أهل السنة والجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة والرافضة ونحوهم، بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها المعتزلة والرافضة ونحوهم))(ابن تيمية، 1426هـ، 538/3)، غير أن هذا لم يمنع ابن تيمية من بيان ثلاثة أمور:

الأول: جهل الأشاعرة بالسنة، وبمذهب السلف فقد بين ابن تيمية أن بضاعتهم من مذهب السلف قليلة، وأنهم لا يعدون من أهل الصناعة في الحديث، فقال: (فإن فرض أن أحدا نقل مذهب السلف كما يذكره؛ فإما أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف كأبي المعالي (ت:478هـ) وأبي حامد الغزالي (ت:505هـ)... ممن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث ما يعدون به من عوام أهل الصناعة، فضلا عن خواصها، ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري (ت:256هـ) ومسلمًا (ت:261هـ) وأحاديثهما إلا بالسماع، كما يذكر ذلك العامة، ولا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب) (ابن تيمية، 1426هـ، 72-71/4)

الثاني: إرجاع أقوالهم المخالفة لمذهب أهل السنة إلى أصول الفلاسفة والجهمية والمعتزلة، فقد أرجع ابن تيمية ما خالف فيه الأشاعرة مذهب السلف إلى تأثرهم بأفكار متعددة، لا تَمُت لمذهب السلف بشيء، فقال: (ولهذا يوجد في كلام هذا-يقصد الرازي- وأبي حامد(ت:505هـ) ونحوهما من الفلسفة ما لا يوجد في كلام أبي المعالي (ت:478هـ) وذويه، ويوجد في كلام هذا وأبي المعالي وأبي حامد من مذهب النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري (ت:324هـ) وقدماء أصحابه، ويوجد في كلام أبي الحسن من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد بن كلاب (ت:241هـ) الذي أخذ أبو الحسن طريقه، ويوجد في كلام ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة، وإذا كان الغلط شبرًا صار في الأتباع ذراعًا ثم باعًا حتى آل هذا المآل فالسعيد من لزم السنة)(ابن تيمية، 1415هـ، 451).

الثالث: بين ابن تيمية أن كثيراً من أئمة الأشاعرة يتوبون في آخر عمرهم من مذهب الأشاعرة، فلو كان مذهبهم هو السنة الحقة ما تابوا منها، قال ابن تيمية: (وتجد عامة هؤلاء الخارجين عن منهاج السلف من المتكلمة والمتصوفة يعترف بذلك إما عند الموت وإما قبل الموت، والحكايات في هذا كثيرة معروفة، هذا أبو الحسن الأشعري (ت:324هـ) نشأ في الاعتزال أربعين عاماً يناظر عليه ثم رجع عن ذلك، وصرح بتضليل المعتزلة وبالغ في الرد عليهم) (ابن تيمية، 1426هـ، 72-71/4).

ومن خلال موقف ابن تيمية من مناقشة قرب الأشاعرة من مذهب أهل السنة يتضح ما يلي:

أولاً: أن ابن تيمية بنى ذلك على أصل ثابت عنده، وهو تفاوت الطوائف في القرب والبعد من الحق؛ ولذلك أنصف خصومه كلهم من الأشاعرة وغيرهم بناءً على هذه القاعدة.

ثانياً: أن ابن تيمية في نظرته لهذه الدعوى راعى الأماكن التي يتواجد فيها الأشاعرة مع أهل البدع، وقابل بين الضررين، وتباينِ المسلكين فخَلُصَ إلى اعتباريَّة الأشاعرة بأنهم أهل السنة والجماعة في تلك البلاد.

ثالثاً: أن ابن تيمية عد الأشاعرة أقرب الطوائف إلى أهل السنة بالمعنى العام لمصطلح أهل السنة في استعمال عامة الناس -والذي يدخل فيه جميع المنتسبين إلى الإسلام عدا الرافضة- لا في استعمال الشرع؛ لأن العامة لا تعرف من شعائر البدع إلا الرفض، قال ابن تيمية (ت: 728هـ): (فالمقصود هنا: أن المشهورين من الطوائف -بين أهل السنة والجماعة- العامة بالبدعة ليسوا منتحلين للسلف بل أشهر الطوائف بالبدعة، الرافضة حتى إن العامة لا تعرف من شعائر البدع إلا الرفض، والسني في اصطلاحهم: من لا يكون رافضياً، وذلك لأنهم أكثر مخالفة للأحاديث النبوية، ولمعاني القرآن، وأكثر قدحاً في سلف الأمة وأئمتها، وطعناً في جمهور الأمة من جميع الطوائف، فلما كانوا أبعد عن متابعة السلف كانوا أشهر بالبدعة) (ابن تيمية، 1426هـ، 155/4).

ونص ابن تيمية أن المعنى العام لأهل السنة هو اصطلاح العوام فقال: (فلفظ "أهل السنة" يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة، وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى، ويقول: إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة، وهذا الرافضي[1] جعل أهل السنة بالاصطلاح الأول، وهو اصطلاح العامة: كل من ليس برافضي، قالوا: هو من أهل السنة، ثم أخذ ينقل عنهم مقالات لا يقولها إلا بعضهم مع تحريفه لها، فكان في نقله من الكذب والاضطراب ما لا يخفى على ذوي الألباب)(ابن تيمية، 1406هـ، 221/2).

ثانياً: بيان الرأي حول -ما سبق عرضه- أن الأشاعرة أقرب الطوائف إلى أهل السنة:

وفي ضوء ما سبق في هذا المبحث نسجل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: أن لفظ (أهل السنة) يراد به من أثبت خلافة الثلاثة، فيدخل في لفظ أهل السنة جميع الطوائف إلا الرافضة، وقد يراد به: أهل الحديث والسنة المحضة فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى، ويقول: القرآن غير مخلوق، وأن الله يرى في الآخرة في جهة العلو، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأمور المعروفة عند أهل الحديث والسنة، ومن هذا يتضح أن الأشاعرة وغيرهم من الفرق الذين خلطوا أصولهم الكلامية بأصول بدعية، لا يدخلون في لقب أهل السنة بالمعنى الخاص لمخالفتهم لأهل السنة في كثير من الأصول والمسائل

---

(1) يقصد به ابن مطهر الحلي (ت:726هـ) الذي رد عليه في كتابه: مناهج السنة النبوية.

الملاحظة الثانية: أن مخالفة هذه الأصول الأشعرية لمنهج أهل السنة تكفي في تبديعهم وإخراجهم من أهل السنة بالمفهوم الخاص إلى عموم الاثنتين والسبعين فرقة التي أخبر عنها النبي ﷺ ، وذلك لأن الفرق إنما تصير فرقاً لخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، يقول الشاطبي (ت:790هـ): (وذلك أن هذه الفرق إنما تصير فرقا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات، إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعًا، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية، لأن الكليات تقتضي عدداً من الجزئيات غير قليل، وشاذها في الغالب أن لا يختص بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، واعتبر ذلك بمسألة التحسين العقلي، فإن المخالفة فيها أنشأت بين المخالفين خلافًا في فروع لا تنحصر، ما بين فروع عقائد وفروع أعمال، ويجري مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات، فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة، كما تصير القاعدة الكلية معارضة أيضًا، وأما الجزئي فبخلاف ذلك، بل يعد وقوع ذلك من المبتدع له كالزلة والفلتة)(الشاطبي، 1992م، 713/2).

الملاحظة الثالثة: أن الخلاف بين أهل السنة والأشاعرة في مسائل أصول الدين التي لا يسوغ الخلاف فيها، يقول أبو المظفر السمعاني (ت:489هـ): (واعلم أن القول المختلف في الحادثة الواحدة على ضربين: ضرب لا يسوغ فيه الاختلاف، وضرب يسوغ فيه الاختلاف، فأما الضرب الذى لا يسوغ فيه الاختلاف كأصول الديانات من التوحيد، وصفات الباري -عز اسمه-، وهى تكون على وجه واحد لا يجوز فيها الاختلاف، وكذلك في فروع الديانات التي يعلم وجوبها بدليل مقطوع به مثل الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وكذلك المناهي الثابتة بدليل مقطوع به فلا يجوز اختلاف القول في شيء من ذلك، وأما الذى يسوغ فيه الاختلاف وهى فروع الديانات إذا استخرجت أحكامها بأمارات الاجتهاد، ومعانى الاستنباط فاختلاف العلماء فيه مسوغ، ولكل واحد منهم أن يعمل فيه مما يؤدى إليه اجتهاده)(السمعاني، 1418م، 326/2).

الملاحظة الرابعة: وفي نهاية هذا النقاش فإن القول الوسط أن لا يقال: (الأشاعرة من أهل السنة) إلا بقيد، فيقال: هم من أهل السنة في كذا، في الأبواب التي لم يخالفوا فيها مذهب أهل السنة، لأننا إذا أطلقنا القول (بأنهم من أهل السنة) التبس الأمر وظن من لا دراية له بحالهم أنهم على مذهب أهل السنة والسلف في كل خصال السنة، والواقع أنهم ليسوا كذلك؛ بل في أقوالهم ما يخالف السنة في كثير من أبواب الاعتقاد؛ فليسوا على السنة المحضة في كل اعتقاداتهم، وإذا أطلقنا القول بأنهم (ليسوا من أهل السنة)، كان ذلك حكما بأنهم خالفوا السنة في كل أبواب الاعتقاد، والأمر ليس كذلك، فقد وافقوا أهل السنة في أبواب الصحابة والإمامة وبعض السمعيات، فالعدل والإنصاف يقتضي أن يحكم على كل بما يستحق في ضوء ما رضي لنفسه من قول واختط من نهج(با كريم، 1415هـ، 89).

الملاحظة الخامسة: والذي أدين به واعتقده: (أن أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية أهل الحديث والسنة؛ الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله ﷺ ، وهم أعلم الناس بأقواله

وأحواله، وأعظمهم تمييزاً بين صحيحها وسقيمها، وأئمتهم فقهاء فيها، وأهل معرفة بمعانيها، واتباعا لها: تصديقاً وعملاً وحباً وموالاة لمن والاها ومعاداة لمن عاداها... وما تنازع فيه الناس من مسائل الصفات والقدر والوعيد والأسماء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك يردونه إلى الله ورسوله، ويفسرون الألفاظ المجملة التي تنازع فيها أهل التفرق والاختلاف؛ فما كان من معانيها موافقا للكتاب والسنة أثبتوه؛ وما كان منها مخالفا للكتاب والسنة أبطلوه؛ ولا يتبعون الظن وما تهوى الأنفس فإن اتباع الظن جهل واتباع هوى النفس بغير هدى من الله ظلم)(ابن تيمية، 1426هـ، 347/3).

إبطال دعوى الأشاعرة أنهم أهل السنة:

في هذا المبحث يظهر بطلان دعوى الأشاعرة أنهم هم أهل السنة والجماعة، وذلك بذكر دليلين يدلان على بطلان دعواهم، الدليل الأول: بيان تأثرهم المباشر بالفكر المعتزلي، وظهور نوع من التجهم في آرائهم في الصفات، وولعهم الشديد بالآراء الفلسفية وتأثرهم بها، والدليل الثاني: التحول الفكري لكثير من علماء الأشاعرة، وتركهم للمذهب الأشعري، والرجوع في مسائل الاعتقاد إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وسوف أبحث هذين الدليلين في المطلبين التاليين بشيء من التفصيل:

تأثر الأشاعرة بالجهمية والمعتزلة والفلسفة.

أولاً: عرض تأثر الأشاعرة بالجهمية والمعتزلة والفلسفة:

تأثر أئمة المذهب الأشعري بعد أبي الحسن الأشعري (ت:324هـ) ببعض أفكار ومعتقدات الجهمية من الإرجاء والتعطيل، وكذلك بالمعتزلة والفلاسفة في نفي بعض الصفات وتحريف نصوصها، ونفي العلو والصفات الخبرية كما تأثروا بالجبرية في باب القدر، قال ابن تيمية: (فإن كثيراً من متأخري أصحاب الأشعري خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة، أو الجهمية أو الفلاسفة)(ابن تيمية، 1425هـ، 107)، ويتبين حجم تأثر الأشاعرة باعتقادات المدارس الفكرية المخالفة لمذهب أهل السنة والحديث أن مذهب الأشاعرة المتأخر أصبح خليطاً من المذاهب المختلفة فـ(الأغلب عليهم أنهم مرجئة في (باب الأسماء والأحكام)، وجبرية في (باب القدر)، وأما في (الصفات) فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم)(ابن تيمية، 1416هـ، 55/6)، وفيما يلي تفصيل ذلك:

أولاً: تأثرهم بمذهب الجهمية: تأثرت الأشاعرة بالجهمية تأثراً مباشراً في كثير من مسائل الاعتقاد كالقدر، والإيمان، والصفات، والحسن والقبح، وفي نفي التعليل، والمشيئة والإرادة، فالأصول التي يقررها الأشاعرة أصول جهم بن صفوان (ت:128هـ) في: القدر والإرجاء الصفات، ففي القدر يقولون بقول جهم، فيميلون إلى الجبر، وفي الإرجاء قالوا بقوله أيضاً لأن الإيمان هو المعرفة، وأما في الصفات فهم يخالفون جهمًا والمعتزلة، فهم يثبتون الصفات في الجملة، لكن جهم والمعتزلة حقيقة قولهم نفي الذات والصفات، وإن لم يقصدوا ذلك ولم يعتقدوه، وهؤلاء حقيقة قولهم إثبات صفات بلا ذات، وإن لم يعتقدوا ذلك ويقصدوه، ولهذا هم متناقضون(ابن تيمية، 1320هـ، 939/3).

ثانياً: تأثرهم بمذهب المعتزلة: شاركت الأشاعرة المعتزلة في كثير من أصول عقائدها، (وبالجملة فعامة ما ذمه السلف والأئمة وعابوه على المعتزلة، من الكلام المخالف للكتاب والسنة والإجماع القديم لكم

منه أوفر نصيب، بل تارة تكونون أشد مخالفة لذلك من المعتزلة، وقد شركتموهم في أصول ضلالهم التي فارقوا بها سلف الأمة وأئمتها، ونبذوا بها كتاب الله وراء ظهوره) (ابن تيمية، 1320هـ، 981/3)، وقد أوغل متأخرو الأشاعرة في الاعتزال حتى وافقوا المعتزلة في أصولهم، وخالفوا الأشعري وأصحابه المتقدمين، (فنفوا الصفات الخبرية، ونفوا العلو، وفسروا الرؤية بمزيد علم لا ينازعهم فيه المعتزلة، وقالوا: ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف في المعنى، وإنما خلافهم مع المجسمة، وكذلك قالوا في القرآن: إن القرآن، الذي قالت به المعتزلة: إنه مخلوق، نحن نوافقهم على خلقه، ولكن ندعي ثبوت معنى آخر وأنه واحد قديم)(ابن تيمية، 1411هـ، 7237).

ثالثاً: تأثرهم بمذهب الفلاسفة: أما عن تأثرهم بالفلسفة فقد اختلط علم الكلام الأشعري بإنتاج الفلاسفة في الإلهيات؛ بل وفي البحوث الطبيعية وغيرها(الشافعي، 1422هـ، 108)، وبدا في كلام مفكري الأشاعرة المتأخرين مادة فلسفية كبيرة بسبب كلام ابن سينا (ت:427هـ) في (الشفا) وغيره، و(رسائل إخوان الصفا)، وكلام أبي حيان التوحيدي(ت:414هـ)(ابن تيمية، 1426هـ، 54/6) فقد استخدم الأشاعرة قواعد المنطق الصوري، واستنتاجات أقيسته، ووضحوه بعدد من المصطلحات الفلسفية والمنطقية، واستعاروا بعض المفاهيم الفلسفية، وخاضوا بهذه الأدوات في كثير من القضايا العقدية، فسوغوا لأنفسهم تأويل آيات القرآن الكريم لدعم آرائهم العقدية، وقد تطور الأمر عند الأشاعرة إلى حدوث نوع من المزج بين موضوعات علم الكلام وبعض موضوعات الفلسفة، مع اختلاط المصطلحات الفلسفية بالدرس العقدي، يقول ابن خلدون (ت:808هـ): (خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها في مباحثهم، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فناً واحداً قدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة، وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب)(ابن خلدون، د.ت، 1174)، وهذا المزج بين المسلكين: العقدي والفلسفي بدأ مع الجويني(ت:478هـ)، ثم على يد تلميذه الغزالي(ت:505هـ)، وتبلور بشكل أوضح مع فخر الدين الرازي(ت:606هـ)، الذي أمعن بعد سلفه الغزالي في تطويع الفكر الفلسفي حتى أصبح أساساً جوهرياً من أسس التفكير الكلامي(العربي، 1992م، 174).

ثانياً: بيان الرأي حول -ما سبق عرضه- من تأثر الأشاعرة بالجهمية والمعتزلة والفلسفة:

ويظهر من تأثر الأشاعرة بالفكر المعتزلي، وولعهم بالآراء الفلسفية، وتجهمهم في الصفات ما يلي:

أولاً: لا يمكن لعاقل أن يعد المرجئة والجبرية من أهل السنة، فكيف يعد الأشاعرة من أهل السنة، وقد جاءوا بالإرجاء كاملاً وزادوا عليه بدعاً أخرى، بل كيف يقصر الأشاعرة مسمى أهل السنة عليهم وهم قد جاءوا بنظرية الكسب، وهي جبر محض، بل فاقوا الجبرية في هذه المسألة.

ثانياً: تأثر الأشاعرة بالمعتزلة ثابت في كتب متأخريهم الذين وافقوا المعتزلة في أصولهم، فهل يرضى الأشاعرة أن يطلق عليهم اسم المعتزلة؟ أو هل يرضى الأشاعرة أن يقال عنهم: أنهم وافقوا المعتزلة في كذا وكذا من مسائل الاعتقاد؟ فكيف يقال عن الأشاعرة أنهم هم أهل السنة مع أن الالتقاء الفكري والعقدي بين الفريقين أبعد من الالتقاء الفكري والعقدي بين المعتزلة والأشاعرة.

ثالثاً: أن أكثر الأشاعرة أعرضوا عن الطرق التي أرشد إليها كتاب الله وسنة نبيه وسلف أمته إلى طرق مبتدعة، واصطلاحات مخترعة، وقوانين جدلية، وأمور صناعية، مدار أكثرها على مباحث سوفسطائية ومناقشات لفظية، يرد بسببها على الآخذ فيها شبه ربما يعجز عنها، وشكوك يذهب الإيمان معها(القرطبي، 1417هـ، 690/6).

التراجعات الفكرية لعلماء الأشاعرة.

لقد توصل علماء الأشاعرة بعد رحلة طويلة مع الكلام والخوض في قضاياه إلى نتائج حاسمة حيث وجدوا أن طريقة القرآن كافية شافية، وأن طريقة أهل الحديث موصلة إلى اليقين، داعية إلى الاطمئنان وثبات الإيمان(حلمي، 2005م، 132)، ومن ثم تراجع وتحول الكثير من مفكري الأشاعرة عن المنهج الأشعري إلى منهج أهل السنة والجماعة، بعدما قضى كل واحد منهم زمناً طويلاً ينافح عن المذهب الأشعري، وينتصر له، ويرد الشبه التي أثيرت حول أصوله ومبادئه، لقد تأكدوا إلى أنه لا سبيل إلى معرفة أصول الدين إلا من طريق مصادره في الكتاب والسنة، بفهم سلف الأمة، قال القرطبي: (وقد رجع كثير من أئمة المتكلّمين عن الكلام بعد انقضاء أعمار مديدة وأمداد بعيدة) (القرطبي، 1417هـ، 692/6).

أولاً: نماذج من علماء الأشاعرة وتراجعهم الفكري:

1- الجويني (ت:478هـ): يعد الجويني من الأعمدة الرئيسية التي ارتكز عليها المذهب الأشعري، ولا يكاد يذكر الأشاعرة إلا ويسبق إلى الذهن هذا الإمام الأشعري المشهور الذي تطور المذهب الأشعري من خلاله تطوراً ملحوظاً، وقد خاض الإمام الجويني في مسائل علم الكلام أكثر ممن سبقه، ونحا بالمذهب الأشعري نحو المعتزلة، وتبنى بعض آرائهم وأفكارهم، بيد أنه تحول فكرياً في آخر عمره إلى مذهب سلف الأمة ﷺ، قال الجويني (ت:478هـ): (وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، واجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وسلم، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً، وندين به عقلاً: اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع، وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن اجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة)(الكوثري، 1412هـ، 32).

وتأكيداً على أن مذهب السلف هو المذهب الحق وما سواه باطلاً فقد جعل الإمام الجويني من مهام الخليفة صرف المسلمين عن الخوض في المشكلات الكلامية، وتوجيهم إلى طريقة السلف فقال: (والذي أذكره الآن لائقاً بمقصود هذا الكتاب، أن الذي يحرص الإمام عليه جمع عامة الخلق على

مذاهب السلف السابقين؛ قبل أن نبغت الأهواء، وزاغت الآراء، وكانوا رضوان الله عنهم ينهون عن التعرض للغوامض، والتعمق في المشكلات، والإمعان في ملابسة المعضلات، والاعتناء بجمع الشبهات، وتكلف الأجوبة عما لم يقع من السؤالات، ويرون صرف العناية إلى الاستحثاث على البر والتقوى، وكفِّ الأذى، والقيام بالطاعة حسب الاستطاعة، وما كانوا ينكفون رضي الله عنهم عمَّا تعرض له المتأخرون عن عيٍّ وحصر، وتبلد في القرائح، هيهات، قد كانوا أذكى الخلائق أذهاناً، وأرجحهم بياناً)(الجويني، د.ت، 191).

وقال أبو العباس القرطبي (ت:656هـ): (وقد رجع كثير من أئمة المتكلمين عن الكلام بعد انقضاء أعمار مديدة، وآماد بعيدة، لما لطف الله تعالى بهم، وأظهر لهم آياته، وباطن برهانه، فمنهم: إمام المتكلمين أبو المعالي، فقد حكى عنه الثقات أنه قال: لقد خليت أهل الإسلام وعلومهم، وركبت البحر الأعظم، وغُصت في الذي نهوا عنه، كل ذلك رغبة في طلب الحق، وهربًا من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، وأختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص، والويل لابن الجويني، وكان يقول لأصحابه: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به) (القرطبي، 1417هـ، 692/6؛ ابن الوزير، د.ت، 348/2).

ومن خلال ما سبق يتبين أنَّ مذهب الأشاعرة لو كان هو الأصوب والأحق بمسمى أهل السنة ما تركه أحد الأعمدة الرئيسية التي ارتكز عليها المذهب الأشعري، وهذا التحول منه لم يكن وليد اللحظة، بل جاء بعد دراسة مستفيضة لأصول المذهب الأشعري، والوقوف على مواطن الخلل الفكري والعقدي التي دان به أتباع المدرسة الأشعرية على مدار تاريخهم.

2- أبو حامد الغزالي (ت:505هـ): الذي كان من أذكى الخلق، وأعلمهم بالكلام والفلسفة والتصوف، قال ابن تيمية: (وتجد عامة هؤلاء الخارجين عن منهاج السلف من المتكلمة والمتصوفة يعترف بذلك إما عند الموت وإما قبل الموت، والحكايات في هذا كثيرة معروفة... وهذا أبو حامد الغزالي (ت:505هـ) مع فرط ذكائه وتألهه ومعرفته بالكلام والفلسفة وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف والحيرة، ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث وصنف (إلجام العوام عن علم الكلام)(ابن تيمية، 1426هـ، 72/4).

3- فخر الدين الرازي (ت:606هـ): يمثل الرازي مرحلة خطيرة في مسيرة المذهب الأشعري، فقد ترك مؤلفات عديدة دافع فيها عن المذهب الأشعري بكل ما يملكه من حجج عقلية، ومن ثم أصبحت كتبه مصادر مستوعبة لأدلة الأشاعرة في تقرير مذهبهم، والرد على خصومهم، ويعد الرازي أول المتأخرين من الأشاعرة الذين خلطوا مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام حتى صارت وكأنها فناً واحداً(ابن خلدون، د.ت، 1174)، غير أن الرازي أعرض عن طرق الفلسفة والكلام في آخر أيامه، ودعا إلى ضرورة اتباع منهج السلف، وأعلن أنه أسلم المناهج، قال في كتابه الذي صنفه في أقسام اللذات: (لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن: أقرأ في الإثبات {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[طه:5]، {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ

وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ}[فاطر:10]، وأقرأ في النفي {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[الشورى:11]... ثم قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي، وكان يتمثل كثيرًا:

نهايـــــــة إقـــــــدام العقـــــــول عقـــــــال وأكثـــــــر ســـــــعي العـــــــالمين ضـــــــلال

وأرواحنـــــــا في وحشـــــــة مـــــــن جســـــــومنا وحاصـــــــــــــــل دنيـــــــــــــــانا أذى ووبال

ولم نســـــــتفد مـــــــن بحثنـــــــا طـــــــول عمـــــــرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا)(ابن تيمية، 1426هـ، 73/4)

وقد دعا الرازي إلى التمسك بطريقة القرآن لملاءمتها للفطرة، وخلوها من التعقيد، ولنفيها الشكوك والشبهات فقال في وصيته: (ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية)(السبكي، د.ت، 91/8).

ثانياً: بيان الرأي حول - ما سبق عرضه- من تراجع كثير من علماء الأشاعرة الفكري.

من خلال الحديث عن التراجع والتحول الفكري لبعض علماء الأشاعرة نسجل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: أن متأخري الأشاعرة خاضوا في أمور يستلزم الخوض فيها الشكوك والحيرة والبدعة، وبحثوا في غوامض تلتبس العلوم فيها بالظنون، وساروا في متوعرات مسالك تزل فيها أقدام الحلوم، ولم يقتصروا على أساليب القرآن والأنبياء -عليهم السلام- والسلف الصالح ﷺ، ولذلك حارت عقولهم(ابن الوزير، د.ت، 353/2)، وقال الشهرستاني(548هـ) مبيناً أنه لم يجد في الفلسفة والكلام إلا الحيرة:

لعمـــــري لقـــــد طفـــــت المعاهـــــد كلهـــــا وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلـــــــم أر إلا واضـــــــعا كـــــــف حـــــــائر على ذقن أو قارعا سن نادم(ابن تيمية، 1426هـ 71/4-72)

الملاحظة الثانية: إعلان كثير من علماء الأشاعرة توبتهم ورجوعهم إلى مذهب السلف يجعلنا نتساءل: كيف نوفق بين تحولهم إلى مذهب السلف وادعاؤهم أنهم أهل السنة؟ وإذا كانوا هم أهل السنة حقاً لماذا رجعوا؟ وعن أي شيء رجعوا؟ وهم لا يدرون ما يعتقدون، وبأي عقيدة يدينون؟ (قال شمس الدين الخسروشاهي (ت:652هـ)، وكان من أجل تلامذة فخر الدين الرازي(ت:606هـ)، لبعض الفضلاء، وقد دخل عليه يوما، فقال: ما تعتقد؟ قال: ما يعتقده المسلمون، فقال: وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به؟ أو كما قال، فقال: نعم، فقال: أشكر الله على هذه النعمة، لكني والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، وبكى حتى أخضل لحيته)(ابن عبد العز، د.ت، 127).

الملاحظة الثالثة: ما صرح به الجويني والرازي وغيرهم من مفكري الأشاعرة يظهر أن القوم لم يتركوا علم الكلام لدقته وغموضه، وإنما تركوه لما نصوا عليه من ثبوت النهي عنه عندهم، وكونه غير مفيد اليقين في الخفيات، ولا يحتاج إليه في الجليات(ابن الوزير، د.ت، 352/2).

الخاتمة:

يمكن إبراز أهم ما توصل إليه البحث من نتائج فيما يلي:

1. أنَّ الأشاعرة نسبوا أنفسهم لأهل السنة المحضة فحصل اللبس عند عوام المسلمين أنهم هم أهل السنة فقط، فقبلوا كل عقائدهم دون تمييز بينها وبين عقائد أهل الحق من سلف الأمة رضي الله عنهم.
2. أنَّ الأشاعرة أرادوا باتهاماتهم سحب الثقة من أهل السنة والجماعة بالتنفير منهم، ونبذهم بألقاب مشينة، حتى لا ينازعهم أحد في اللقب الأشهر في المجتمع الإسلامي.
3. أنَّ القول الحق عدَّ الأشاعرة أقرب الطوائف إلى أهل السنة بالمعنى العام لمصطلح أهل السنة، والذي يدخل فيه جميع المنتسبين إلى الإسلام عدا الرافضة.
4. أنَّ لقب أهل السنة لا يطلق على الأشاعرة إلا بقيد، فيقال: هم من أهل السنة في كذا، في الأبواب التي لم يخالفوا فيها مذهب أهل السنة.
5. أنَّ أحق الناس بأن تكون هي أهل السنة والجماعة هي الفرقة الناجية أهل الحديث والسنة؛ الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله ﷺ وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله وأعظمهم تمييزا بين صحيحها وسقيمها.

التوصيات:

1. يوصي البحث بإنشاء قنوات إعلامية متنوعة لخدمة منهج السلف، وإبراز أصوله ووسائله، ودفع ما ألصق به من اتهامات وشبه.

2. تعزيز منهج أهل السنة والجماعة، ونشره، وحمايته والدفاع عنه، فإنه المنهج الذي فيه حياة القلب، وتعظيم الرب، وتصديق الرسول ﷺ وطاعته، والقيام بالحقوق، وهو الكفيل بجمع كلمة المسلمين.

قائمة المصادروالمراجع:

1- ، ابن تيمية، 1320هـ، التسعينية، ت: محمد العجلان، مكتبة المعارف، الرياض، ط:1.

2- ابن أبي العز الحنفي، د.ت، شرح العقيدة الطحاوية، ت: أحمد شاكر، وكالة الطباعة والترجمة في الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية.

3- ابن الأثير، أبو الحسن، د.ت، اللباب في تهذيب الأنساب دار صادر، بيروت.

4- ابن الوزير اليمني، د.ت، الروض الباسم في الذب عن سيرة أبي القاسم، ت:علي العمران، دار عالم الفوائد.

5- ابن تيمية، 1406هـ، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط:1.

6- ابن تيمية، 1411هـ، درء تعارض العقل والنقل، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: 2.
7- ابن تيمية، 1415هـ، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ت: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط:3.
8- ابن تيمية، 1416هـ، مجموع الفتاوى ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية.
9- ابن تيمية، 1420هـ، النبوات، ت:عبد العزيز الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط:1.
10- ابن تيمية، 1425، شرح الأصفهانية، ت: محمد الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط:1، 1425هـ.
11- ابن تيمية، 1426هـ، بيان تلبيس الجهمية، مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولى.
12- ابن تيمية، 1992م، اقتضاء الصراط المستقيم، ت: ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض.
13- ابن حزم، د.ت، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.
14- ابن خلدون، د.ت، مقدمة ابن خلدون، ت:علي عبدالفتاح وافي، دار نهضة مصر، ط:3.
15- ابن رشد، 1964م، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت: محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ط2.
16- ابن عبد البر، 1387هـ، التمهيد، ت:مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
17- ابن عثيمين، 1421هـ، شرح العقيدة الواسطية ، دار ابن الجوزي السعودية،ط:6.
18- ابن عثيمين، 1424هـ، شرح ثلاثة الأصول، دار الثريا، ط:4.
19- ابن قدامة المقدسي، 1409هـ، حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ت: عبد الله الجديع، مكتبة الرشد، الرياض، ط1.
20- ابن قدامة المقدسي، 1410هـ، تحريم النظر في كتب الكلام، ت: عبد الرحمن دمشقية، عالم الكتب، ط:1.
21- ابن ماجة، د.ت، سنن ابن ماجه، دار الفكر، بيروت، ت: محمد فؤاد عبد الباقي.
22- أبو المعالي الجويني، 1369هـ ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: محمد يوسف، وعلي عبدالمنعم، مكتبة الخانجي.
23- أبو نصر السجزي، 1423هـ، الرد على من أنكر الحرف والصوت، ت: محمد باكريم، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط: 2.
24- أبي حامد الغزالي، 1424هـ، الاقتصاد في الاعتقاد، ت: عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1.
25- أبي داؤود، د.ت، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت.
26- أحمد بن حنبل، 1420هـ، المسند ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط:2.
27- أحمد محمود صبحي، 1405هـ، في علم الكلام، دار النهضة العربية، ط:5، 1405هـ.

28- الأسفراييني، 1983م، التبصير في الدين، ت: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط1.
29- الأشعري، 1400هـ، مقالات الإسلاميين، ت: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط:3.
30- الألباني، 1412هـ، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، دار المعارف، الرياض، ط:1.
31- الألوسي،أبو المعالي، 1422هـ، فصل الخطاب في شرح مسائل الجاهلية، ت: علي مخلوف، ط:1.
32- الآمدي، أبو الحسن، د.ت، غاية المرام في علم الكلام، ت: حسن محمود، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.
33- البغدادي، 1977م، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط2.
34- الترمذي، د.ت، سنن الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العرب.
35- الجويني، 1412هـ، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ت:محمد الكوثري، المكتبة الأزهرية.
36- الجويني، 1987م ، لمع الأدلة، ت: فوقية حسين محمود، عالم الكتب، ط:2.
37- الجويني، د.ت، غياث الأمم في التياث الظلم، ت: مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الاسكندرية.
38- حسن الشافعي، 1422هـ، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط:2.
39- الحنفي،علي بن محمد البزدوي، د.ت، أصول الدين، مطبعة جاويد بريس، كراتش.
40- الزبيدي، 1893م ، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، المطبعة الميمنية.
41- السبكي، 1416هـ، الإبهاج في شرح المنهاج ، دار الكتب العلمية.
42- السبكي، د.ت، طبقات الشافعية الكبرى، ت:عبدالفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية.
43- السفاريني، 1402هـ، لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين، دمشق، ط:2.
44- السمعاني، أبو المظفر، 1418هـ، قواطع الأدلة في الأصول، ت: محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1.
45- الشاطبي، 1992م، الاعتصام، ت: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط:1.
46- الشهرستاني، د.ت، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.
47- عبد الباقي البعلي الأزهري، 1407هـ، العين والأثر في عقائد أهل الأثر، ت: عصام قلعجي، دار المأمون، ط:1.
48- العزالي، 1985م،قواعد العقائد، ت: موسى محمد علي، عالم الكتب لبنان، ط2.
49- فخر الدين الرازي، 1420هـ، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط:3.
50- القرطبي، أبو العباس 1417هـ، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: محيي الدين ديب ميستو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، ط:1.

51- اللالكائي، أبو القاسم، 1422هـ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ت: أحمد الغامدي، مؤسسة الحرمين الخيرية، ط:8.
52- محمد العريبي، 1992م، المنطلقات الفكرية عند الرازي، دار الفكر اللبناني، ط:1.
53- محمد با كريم، 1415هـ، وسطية أهل السنة بين الفرق، دار الراية للنشر والتوزيع، ط:1.
54- مسلم بن الحجاج، د.ت، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، ت: محمد عبدالباقي.
55- مصطفى الشكعة ، 1416هـ ، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، ط:11.
56- مصطفى حلمي، 2005م، قواعد المنهج السلفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1.
57- اليافعي، عبد الفتاح بن صالح، 1428هـ، المنهجية العامة في العقيدة والفقه والسلوك والإعلام بأن الأشعرية والماتريدية من أهل السنة، مكتبة الجيل الجديد، اليمن، ط:1.
58- ياقوت الحموي، 1995، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط:2.

الدلالة العلمية للإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية

د. محمود محمد أحمد علي و د. هاجر علي عبد الله محمد (*)

المستخلص:

شهد الفكر الإسلامي إنجازاتٍ تاريخيةً بعد فترة تأسيس العلوم الإسلامية؛ مثل علوم العربية والقرآن الكريم والأحكام والسنة النبوية، فقد كان التطور فيما بعد بانشغال العلماء المسلمين بالترجمة وآثارها على الفكر الإسلامي وذلك بظهور اتجاهاتٍ جديدة في الفكر الإسلامي ما عهدها عهده السالف. ثم انبثاق الصناعات والعمران والنهضة الفنية الإسلامية، وأثر ذلك في تعميق البعد الحضاري للفكر الإسلامي بقبول غير المسلمين منتجين فيه، تأليفاً وتعليماً وإدارةً، الأمر الذي لم تعهده الحضارات السابقة للإسلام ولا المعاصرة له، والفضل في ذلك للقرآن الكريم الذي تطبعه ميزة القبول من كل الألسن والخضوع له لكل ذي أثارةٍ من علمٍ كما حدث في عصر نزوله. ثم حدث تطوُّرٌ خارجي للفكر الإسلامي في العصر الحديث وهو انتصار علماء العلوم التجريبية من غير المسلمين لصالح حقائق علمية تجريبية مفصلة ومجملة في القرآن الكريم والسنة النبوية دعتهم لإشهار إسلامهم فصاروا أشبه بأولئك الذين دخلوا الإسلام وكانوا من قبلُ أهلَ كتابٍ انتصاراً للإسلام. وفي هذه الورقة أحاولُ بيان الدلالة العلمية لهذا المجال البحثي، وتخريج الاشتباه لدلالته ببعض العلوم الإسلامية ذات المنهجيات العلمية الموصوفة فيها، حتى لا يُظن منها التعارض والتضاد.

الكلمات المفتاحية: الدعوة الإسلامية – تفسير – فكر إسلامي - فقه

مقدمة:

لقد ظهر هذا المجال المعرفي "الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية في القرن الميلادي المنصرم، واشتد أواره في نصفه الأخير وتزامن ذلك مع صحوة في التدين وصمت المجتمعات المسلمة في العالم الإسلامي مع شهود تصاعد ملحوظ في حركة القبول للإسلام في المجتمعات الغربية، لكن الظاهرة الأبرز كانت بإشهار عددٍ من مشاهير العالم الغربي من علماء العلوم التجريبية إسلامهم بعد اطلاعهم على القرآن الكريم أو السنة النبوية وقناعتهم بأن ما جاء فيها إنما يمثل إعجازاً من جهة أن العالم ما كان له أن يعرف تلك الحقائق بالتفصيل الذي جاءت به في القرآن والسنة في ذلك العهد الغابر بل قبل عقود من نهاية ذلك القرن، وهو ما عُرف باسم "الإعجاز العلمي في القرآن والسنة النبوية".

منشأ مصطلح "إعجاز القرآن الكريم":

بدأ أمر الإعجاز هو قول الله تعالى في كتابه القرآن:﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾(الإسراء: 88) ، وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟

(*) 1. (أ. مشارك / كلية التربية - دنقلا) 2. (أ. مساعد / كلية التربية - دنقلا)

بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾ (هود: 13)، وقوله: ﴿ أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾ (يونس: 38)، وقال: ﴿ وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾(البقرة: 23). إذ أن الإمام الطبري صاحب أقدم كتابٍ في تفسير القرآن الكريم قال في تفسيره للآيات السابقة:(قال الله جلّ ثناؤه: وإن كنتم أيها المشركون من العرب والكفارُ من أهل الكتابين، في شكٍّ -وهو الريب- مما نزّلنا على عبدنا محمد ﷺ من النور والبرهان وآيات الفرقان: أنه من عندي، وأنّي الذي أنزلته إليه، فلم تُؤمنوا به ولم تصدّقوه فيما يقول، فأتوا بحجة تدفع حُجته، لأنكم تعلمون أن حجةَ كلّ ذي نبوّة على صدقه في دعوَاه النبوة: أن يأتي ببرهان يَعجز عن أن يأتيَ بمثله جَميعُ الخلق. ومن حجة محمد ﷺ على صدقه، وبُرْهانه على حقيقة نبوته، وأنّ ما جاء به من عندي - عَجزُ جميعكم وجميع من تستعينون به من أعوانكم وأنصاركم، عن أن تَأتوا بسورةٍ من مثله. وإذا عَجزتم عن ذلك -وأنتم أهل البراعة في الفصاحة والبلاغة والذَّرابة - فقد علمتم أن غيركم عما عَجزتم عنه من ذلك أعْجزُ)(الطبري، 2000م 373/1). ولا شك أن تعبير "الإعجاز" الذي استعمله الإمام الطبري قد راج قبله عند المفسرين وإن لم يصل إلينا مكتوباً.

ثم إن النبي ﷺ قد وصف القرآن ال كريم بأنه (لا تنقضي عجائبه)(الترمذي، 1975، 172/5)، وذهب بعض الشارحين للحديث للقول بأن المقصود أنه لا تنتهي غرائبه التي يُتَعَجَّبُ منها(المباركفوري، د.ت، 175).

واستجابةً لتلك المفاهيم عن القرآن الكريم عرَّف به العلماء اصطلاحاً فأدخلوا شأنَ إعجازه جزءاً أصيلاً في التعريف به، فقد عرَّف به السيوطي (رحمه الله) بقوله: (وأما في العُرف فهو الكلامُ المُنَزَّلُ على محمدٍ ﷺ للإعجاز بسورةٍ منه. فخرَج بـ "المُنَزَّل على محمد ﷺ ": التوراةُ والإنجيلُ، وسائر الكتب. وبـ "للإعجاز": الأحاديثُ الربانية القدسية؛ كحديث الصحيحين "أنا عند ظنّ عبدي بي"، وغيره. وقولنا: "بسورة منه": هو بيان لأقل ما وقع به الإعجاز، وهو قدر أقل سورةٍ كالكوثر، أو ثلاث آيات من غيرها، بخلاف من دونها)(السيوطي، 1982، 39-40).

من أجل ذلك شرع علماء المسلمين من قديم الزمان حتى العصر الحديث يكتبون في إعجاز القرآن الكريم. ولمَّا كان الإعجاز المعلوم لهم يومذاك هو من جهة نظم القرآن الكريم لا غير، فقد اقتصرت كتاباتهم في إعجاز القرآن الكريم من هذا الباب، مع إجماعهم بل إيمانهم بأن جوانب الإعجاز تتخطى ذلك، كيف لا وهم يؤمنون بأن الإخبار بالغيب من أوجه إعجاز القرآن بلا شك، فقد أخبر القرآن بفتح مكة قبل وقوعه، وذلك في قوله تعالى: ﴿ لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَۖ فَعَلِمَ مَا لَمۡ تَعۡلَمُواْ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتۡحٗا قَرِيبٗا ٢٧ ﴾(الفتح: 27) ومِن قبلُ أخبر القرآن بهزيمة الفُرس فقال: ﴿ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ

﴿٤﴾ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥﴾ ﴾(الروم: 2-5)، ذلك الخبر المشهور عن ابن عباس في قول الله تعالى :﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ ﴾(الروم: 1-3) ، قَالَ: غُلِبَتْ وَغَلَبَتْ، كَانَ الْمُشْرِكُونَ يُحِبُّونَ أَنْ يَظْهَرَ أَهْلُ فَارِسَ عَلَى الرُّومِ لِأَنَّهُمْ وَإِيَّاهُمْ أَهْلُ أَوْثَانٍ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يُحِبُّونَ أَنْ يَظْهَرَ الرُّومُ عَلَى فَارِسَ لِأَنَّهُمْ أَهْلُ كِتَابٍ، فَذَكَرُوهُ لِأَبِي بَكْرٍ فَذَكَرَهُ أَبُو بَكْرٍ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أَمَا إِنَّهُمْ سَيَغْلِبُونَ»، فَذَكَرَهُ أَبُو بَكْرٍ لَهُمْ، فَقَالُوا: اجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ أَجَلًا، فَإِنْ ظَهَرْنَا كَانَ لَنَا كَذَا وَكَذَا، وَإِنْ ظَهَرْتُمْ كَانَ لَكُمْ كَذَا وَكَذَا، فَجَعَلَ أَجَلًا خَمْسَ سِنِينَ، فَلَمْ يَظْهَرُوا، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، قَالَ: «أَلَا جَعَلْتَهُ إِلَى دُونَ» - قَالَ: أُرَاهُ العَشْرَ، قَالَ سَعِيدٌ[1]: وَالْبِضْعُ مَا دُونَ العَشْرِ- قَالَ: ثُمَّ ظَهَرَتِ الرُّومُ بَعْدُ. قَالَ: فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى:﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴾(الروم: 1-5)(الترمذي، 1975، 5/343-345).

فتوالى العلماء يكتبون في إعجاز القرآن مِن لدُن عمرِو بن بحر الجاحظ المتوفى في سنة 225هـ في كتابه "نظم القرآن"، ثم ابن قتيبة المتوفى سنة 276هـ، في كتابه" تأويل مشكل القرآن"، ثم أبو هلال العسكري، المتوفي سنة 395هـ في كتابه ""، ثم أبي بكر محمد بن الطيب الباقلّاني المتوفى سنة 403هـ وكتابه "إعجاز القرآن"، ثم عبد القاهر الجرجاني المتوفى في سنة 471هـ في كتابه "دلائل الإعجاز". وفي العصر الحديث كتب الإمام/ مصطفى صادق الرافعي المتوفى سنة 1937م كتابه "إعجاز القرآن"، وبعده كتب الأديب/ أبو فهر محمود محمد شاكر1997م كتابه "مداخل إعجاز القرآن".

بل تفرَّع عن دراسة نظم القرآن الكريم علمُ "تناسب الآيات والسور"، وأشهر مؤلفاته كتاب "البرهان في تناسب سور القرآن" للإمام الحافظ/ أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي المتوفى سنة 708هـ وكتاب "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور" ألفه الإمام برهان الدين البقاعي. وقال الإمام البقاعي في التعريف بماهية "علم المناسبات":(علمٌ تُعرف منه عِلل الترتيب. وموضوعه: أجزاءُ الشيء المطلوب علمَ مناسبته من حيث الترتيب. وثمرته: الاطلاعُ على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ما له بما وراءه وما أمامه من الارتباط والتعلُّق الذي هو كلُحْمَةِ النَّسب. فعِلمُ مناسبات القرآن عِلمٌ تُعرف منه عِلل ترتيب أجزائه، وهو سِرُّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لِمَا اقتضاه من الحال)(البقاعي، 1984، 5/1)، ويُشير هذا التعريف إلى استحواز مشكلة النَّظم على دراسة إعجاز القرآن الكريم، بل اقتصاره عليه مع تشعُّبٍ وإسهاب.

ولم يعترض على ذلك النهج في تناول القرآن الكريم والإفصاح عن إعجازه في النظم إلا بعض المستشرقين الذين لا يتكلمون بالعربية وكان حاملهم في ذلك عداوة الإسلام بلا شك، وقد فضحهم في ذلك منهجهم غير العلمي في تحليل المفردات رجماً بالغيب وإنما اللسان العربي سماعيُ النقل سماعيُ

(1) سعيد بن جُبير راوي الحديث عن ابن عباس.

الوضع سيما قبل العصر الحديث وظهور منهج استصناع اللغة والتعابير، وهو منهجٌ غيرُ مرضيٍ من علماء اللغة في هذا العصر ناهيك عن الأقدمين. كما أن العمدة في استيعاب وفهم بلاغة الكلام العربي إنما تقوم على تذوق المعاني ومعرفة صيغ وأساليب الكلام العربي وطرق نقده المنهجية بلا اعتباط وتكلُّف، وهو ما كان ينقص المستشرقين والمستغربين على حدٍّ سواء فلجُّوا وولغوا في إسفاف النقد بلا هادي. وقد قال الإمام أبو هلال العسكري: (قد علمنا أنّ الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخلّ بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، وضمّنه من الحلاوة، وجلّله من رونق الطّلاوة، مع سهولة كلمه وجزالتها، وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها، وتحيّرت عقولهم فيها. وإنما يعرف إعجازه من جهة عجز العرب عنه، وقصورهم عن بلوغ غايته، في حسنه وبراعته، وسلاسته ونصاعته، وكمال معانيه، وصفاء ألفاظه. وقبيح لعمري بالفقيه المؤتمّ به، والقارئ المهتدي بهديه، والمتكّلم المشار إليه في حسن مناظرته، وتمام آلته في مجادلته، وشدّة شكيمته في حجاجه، وبالعربيّ الصّليب والقرشي الصريح ألاّ يعرف إعجاز كتاب الله تعالى إلاّ من الجهة التي يعرفه منها الزّنجي والنّبطي، أو أن يستدلّ عليه بما استدلّ به الجاهل الغبيّ)(أبو هلال العسكري، 1952، 1).

فإن استعرضنا كلام المستشرق الألماني تيودور نولدكه المتوفى في سنة 1930م، في شأن إعجاز القرآن لاتضح أوضح أمثلة الخلط في ذلك، قال المستشرق الألماني تيودور نولدكه:(من المفيد أن نجيب في ختام مناقشتنا العامة للتنزيل القرآني على السؤال الذي يتناول تجرؤ محمد على تحدي خصومه كلهم أن يأتوا بعشر سورٍ، وإذ لم يستطيعوا، تحداهم أن يأتوا بسورة واحدة ليطعنوا برسالته النبوية التي لا منازع لها. ومن المعروف أن المسلمين حتى اليوم يرون في هذه الحادثة برهاناً لا يُدحض على أن القرآن كتابٌ إلهي، تقصر كل مهارة بشرية على عن مجاراته. فقد كانت بلاد العرب حينئذ تعج بالخطباء ولم يستطع أحدٌ منهم أن يجيب على تحدي محمد ويُعرض هذا الرأي الذي ترتبط به بعض المسائل التي يُثار فيها الجدل، في كتب كثيرة في إعجاز القرآن.

لكننا إذا تفحصنا تحدي محمَّدٍ عن كَثَب اكتشفنا أنه لم يتحدَّ خصومه أن يأتوا بما يُضاهي القرآن من ناحيةٍ شعرية أو خطابية، بل بما يضاهيه من حيث الجوهر. وهذا لم يكن في وُسع أعدائه بطبيعة الحال. فكيف كان لهم أن يدافعوا عن الإيمان القديم بالآلهة، وكانوا على اقتناع شديد به، بالطريقة نفسها التي دافع فيها ذاك عن وحدة الله وما يتعلق بها من عقائد؟ هل كان بإمكانهم أن يجعلوا الآلهة تتكلم؟ لم يكن هذا ليكون إلا سخرية أو سخافة. أم هل كان لهم أن يتحمسوا لوحدة الله ويُناضلوا ضد نبوءة محمد؟)(نولدكه، 2004م، 50). وهذا القدر كافٍ جداً لبيان جهل الكاتب بالكلام العربي كما سيتبيَّن. ولكن القارئ لكتاب المستشرق نولدكه هذا يُدرك تماماً حجم الجهد الضخم الذي بذله في تحصيل مادة الهجوم على القرآن ومن مصادر أصيلة في التاريخ والعلوم الإسلامية وإن وُظِّفَ هذا الجُهد لتقوم بغرضٍ تستخفُّه الأفهام بداهةً. ألا يحقُّ لمتسائلٍ ابتداءً أن يسأل في وجه هذا الادعاء: "كيف خفي هذا الاضطرابُ في القرآن العربي وعجزت قريحة صناديد العرب الذين عاصروا نزول

القرآن أن يكشفوا هذا الاضطراب وأن يردوا على تحدي القرآن أو تحدي النبي ﷺ به بهذه الدفعة العبقرية التي اهتدى لها الكاتب؟!! وفي هذا المعنى يقول الجاحظ:(فدلَّ ذلك العاقل على أن أمرهم في ذلك لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكونوا عرفوا عجزهم، وأن مثل ذلك لا يتهيأ لهم، فرأوا أن الإضراب عن ذكره، والتغافل عنه في هذا الباب وإن قرعهم به، أمثل لهم في التدبير، وأجدر أن لا يتكشف أمرهم للجاهل والضعيف، وأجدر أن يجدوا إلى الدعوى سبيلاً، وإلى اختداع الأنبياء سبباً، فقد ادعوا القدرة بعد المعرفة بعجزهم عنه، وهو قوله عز ذكره :﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَـٰذَآ ﴾(الأنفال: 31) وهل يذعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للتقريع بالعجز، والتوقيف على النقص، ثم لا يبذلون مجهودهم، ولا يخرجون مكنونهم وهم أشد خلق الله عز وجل أنفة، وأفرط حمية، وأطلبه بطائلة، وقد سمعوه في كل منهل وموقف. والناس موكلون بالخطابات، مولعون بالبلاغات. فمن كان شاهداً فقد سمعه، ومن كان غائباً فقد أتاه به من لم يزوده. وإما أن يكون غير ذلك.ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها)(الجاحظ، 1964، 75/3). وكيف خفي هذا الاضطراب على صناديد اللغة العربية في العصور المتأخرة وعلمائها من النصارى، فلم يؤثر ذلك عن إمام اللغة والعلوم في عصره يحيى النحوي أسقف مصر على عهد عمرو بن العاص والياً عليها(ابن أبي أصبعيه، د.ت، 88)، ولا غيره من شعراء العرب النصارى وخطبائهم قديماً وعلماء العربية منهم حديثاً ثم ظهرت هذه الحُجة البيانية والبلاغية في تهافت لغة القرآن للسيد/ نولدكه؟!!!

أما الآن فلنتناول موضوعياً ما ذهب إليه الكاتب في ردّ تحدي القرآن للعرب. ولنمهّد بأسئلةٍ في ذلك. أولاً: هل كانت كلُّ موضوعات القرآن الكريم طارئةً جديدةً على أفهام العرب يوم نزل؟ ولنترك للسيد/ تيودور نولدكه الرد من كتابه، فيقول:(وسيُفضي بنا البحث المتمعن عما هو يهودي ومسيحي في القرآن إلى الاقتناع بأن التعاليم الأساسية التي يشترك فيها الإسلام والمسيحية هي ذات صبغة يهودية. نسوقُ مثالاً على ذلك الشهادة المعروفة في الإسلام "لا إله إلا الله" وهي مستقاة من عبارة يهودية. إذ إن الآية 32 من كتاب صموئيل الثاني فصل 22 = المزمور 32،18 (...)

ولا نحتاج في هذا الصدد إلى إيراد كل المواد اليهودية إلى ثقات يهود. وقد تواجد اليهود في أماكن عدة من شبه الجزيرة العربية وكانوا يقيمون في مناطق يثرب التي كانت على صلة وثيقة بموطن محمد وكانوا يترددون إلى مكة كثيراً)(نولدكه، 2004م، 7-8). وقد كان بالإمكان أن نردَّ على السؤال بقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾(الأحقاف: 9). مع ملاحظة جوهريةٍ على دراسة السيد/ أنه لم يتناول في كتابه الذي طاف به على كل شأنٍ متعلقٍ بالقرآن عدا موضوعات القرآن الكريم واكتفى بالإشارة إلى أنها منقولةٌ من التوراة كما مرَّ. إذن من النقل السابق يتضح أن محتويات القرآن الكريم كانت شائعةً بين العرب بواسطة اليهود قبل النبي محمد ﷺ، وإن كان قد أشار إلى عبارة التوحيد لكنه أكد أن (التعاليم الأساسية التي يشترك فيها الإسلام والمسيحية هي ذات صبغة يهودية). ونقول: بل وكثيرٌ من غير "الأساسية" هي في الكتب السابقة، وقد سمح النبي ﷺ بإيرادها من مراجعهم، فقال: (وحدِّثوا عن

بني إسرائيل ولا حرج)(البخاري، 1422، 170/4). بل وجعل الإسلام "شرعُ مَنْ قبْلِنا شرعٌ لنا" لقوله ﷺ:(أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ قالوا: كيفَ؟ يا رَسُولَ اللهِ، قالَ :الأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ مِن عَلَّاتٍ، وَأُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ، فليسَ بيْنَنَا نَبِيٌّ)(ابن حنبل، د.ت، 389/15) ، وقوله:(نحنُ أَوْلى بموسى منكم)(أبو داؤود، د.ت، 326/2). وهنا تنشؤ الغرابة الحقة والعجب من كفر أهل الكتاب من مثل السيد/ نولدكه! أوليس الإسلام مجدداً لليهودية والمسيحية؟ فلمَ الكفر إذن ولم الإنكار على؟ وقد نفترض أن الإنكار على مبدإ عدم ثبوت نبوة النبي محمد ﷺ لهم، وهنا تبرز قيمة الإعجاز العلمي بالمفهوم العصري المتأخر الذي جاءت هذه الورقة لتبيّن بعض جوانب الأهمية فيه.

بعد هذا البيان ألا يحق التساؤل عن وجه الغرابة في أن يتحدى القرآن العرب بالمضمون والجوهر وهم يعلمون قصص القرآن عن كتب أهل الكتاب، ويعلمون خبر أممٍ وأقوامٍ وأحداثٍ سبقت، فمالهم لا يأتون بنصوصٍ "خطابية" في ذلك ويدعوا التوحيد الذي لا يشاركون النبي محمد ﷺ الرأي والمعتقد فيه؟!! على الرغم من أن خطب بعضهم قبل الإسلام دارت في معاني الاعتقاد ذاتها التي جاء بها القرآن من أمثلة خطبة قس بن ساعدة الإيادي التي فيها:(أَيُّهَا النَّاسُ، اسْمَعُوا وَعُوا، مَنْ عَاشَ مَات، وَمَنْ مَاتَ فَات، وَكُلُّ مَا هُوَ آتٍ آت.. مطرٌ ونبات، وأرزاقٌ وأقوات، وآباءٌ وأمهات، وأحياءٌ وأموات، جمعٌ وأشتات، لَيْلٌ دَاج، وَنَهَارٌ سَاْج، وَسَماءٌ ذَاتُ أبْرَاجٍ، وأرضٌ ذاتُ فجاج، وبحارٌ ذاتُ أمواج، ومهادٌ موضوعٌ، وسقفٌ مرفوعٌ، ونجومٌ تَمورُ، وبحارٌ لا تغور، وَنُجُومٌ تَزْهَر، وَبِحَارٌ تَزْخَر، إِنَّ فِي السَّمَاءِ لَخَبَراً، وإِنَّ فِي الأرضِ لَعِبَراً، مَا بَالُ النَّاسِ يَذْهبُونَ وَلاَ يَرْجِعُون؟ أرَضُوا فَأَقَامُوا، أمْ تُرِكُوا فَنَامُوا؟ تبّاً لأرباب الغفلة من الأمم الخالية والقرون الماضية. يا معشر إياد، يا مَعْشَرَ إيَاد: أيْنَ الآبَاءُ والأَجْدَادُ؟ وأيْنَ الفَرَاعِنَةُ الشِّدَادُ؟ أَلَمْ يَكُوْنُوا أَكْثَرَ مِنْكُم مَالاً وأطولَ آجالاً؟ طَحَنَهُم الدهْرُ بِكَلْكَلِهِ، ومزَّقَهم بتطاوُلِه.. يقسم قس بالله قَسَماً لا إثم فيه، إن لله ديناً هو أرضَى لكم وأفضل من دينكم الذي أنتم عليه، إنكم لتأتون من الأمر منكراً)(ابن كثير، 2003، 299/3).

لقد كان العرب الأوائل أكثر وعياً من السيد/ تيودور في أمر إعجاز القرآن لهم، ولو كان الأمر بالبساطة التي طرحها السيد/ تيودور لأتى العرب بمحاولاتٍ في مجارات القرآن من أيام العرب وقصص القبائل بعيداً عن الدين على شاكلة قصة يوسف عليه السلام أو قصة امرأة ولدت طفلاً عجباً وكلَّم الناس في المهد مجاراةً لقصة السيدة مريم عليها السلام أو ذي القرنين مع السفينة والجدار والطفل أو وعظٍ على شاكلة وعظ لقمان. وكلُّ ذلك محتوىً صالحٌ للمجارات بعيداً عما تضمنته مواضع القرآن في أمور الاعتقاد من تلك القصص. وهل كان العربُ جميعاً مشركون بالله؟ أم تنقل المصادر قصة إسلام عَدِيّ بْنِ حَاتِمٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:(أَنَّهُ لَمَّا بَلَغَتْهُ دَعْوَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فرَّ إِلَى الشَّامِ، وَكَانَ قَدْ تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَأُسِرَتْ أُخْتُهُ وَجَمَاعَةٌ مِنْ قَوْمِهِ، ثمَّ منَّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى أُخْتِهِ وَأَعْطَاهَا، فَرَجَعَتْ إِلَى أَخِيهَا، ورَغَّبته فِي الْإِسْلَامِ وَفِي الْقُدُومِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَدِمَ عَدِيّ الْمَدِينَةَ، وَكَانَ رَئِيسًا فِي قَوْمِهِ طَيِّءٍ، وَأَبُوهُ حَاتِمٌ الطَّائِيُّ الْمَشْهُورُ بِالْكَرَمِ، فتحدَّث النَّاسُ بِقُدُومِهِ، فَدَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَفِي عُنُقِ عَدِيّ صَلِيبٌ مِنْ فِضَّةٍ، فَقَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ

أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾(التوبة: 31)، قَالَ: فَقُلْتُ: إِنَّهُمْ لَمْ يَعْبُدُوهُمْ. فَقَالَ: "بَلَى، إِنَّهُمْ حَرَّمُوا عَلَيْهِمُ الْحَلَالَ، وَأَحَلُّوا لَهُمُ الْحَرَامَ، فَاتَّبَعُوهُمْ، فَذَلِكَ عِبَادَتُهُمْ إِيَّاهُمْ". وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "يَا عَدِيُّ، مَا تَقُولُ؟ أَيُفِرُّكَ أَنْ يُقَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ؟ فَهَلْ تَعْلَمُ شَيْئًا أَكْبَرَ مِنَ اللَّهِ؟ مَا يُفرك؟ أَيُفِرُّكَ أَنْ يُقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ فَهَلْ تَعْلَمُ مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ"؟)(الترمذي،1975م، 202/5). وقد أشار السيد/ نولدكه إلى ذلك، فقال:(كانت المسيحية على انتشار واسع في شبه الجزيرة العربية بين القبائل المتواجدة على الحدود الفارسية - البيزنطية (كلب وطيء وتنوخ وتغلب وبكر) وفي الداخل تميم، وفي اليمن التي كانت منذ زمنٍ طويلٍ تحت سيطرة الحبشة المسيحية. وحيث لم تكن المسيحية متأصلة، وجد على الأقل إلمام بها. حتى أن بعض مشاهير شعراء القرن الذي سبق ظهور الإسلام يشي تفكيرهم وتقييمهم للأمور بأنهم كانوا يلمون بالمسيحية)(نولدكه، 2004م، 8)، ولقد ساق الكاتب هذا الكلام للإشارة إلى أن النبي محمد ﷺ قد ألَّف القرآن على هدي الكتب السماوية السابقة، وليس له في هذا أيَّ مستندٍ من نقلٍ أو خبرٍ أن النبي ﷺ كان يعلمُ من أخبار الكتب السماوية قبل أن يُوحى إليه بخلاف الوهم والرجم بالغيب في مقابل القرآن الذي يقول: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ ﴾(الشورى: 52). وبعد كل ذلك فقد دارت كتب العلماء المؤلفين في إعجاز القرآن الكريم قديماً في التحدي بالنظم وليس بالمحتوى كما ذهب السيد/ نولدكه، وذلك لسببٍ ظاهرٍ وهو أن النظم أيسرُ من المحتوى، والله تعالى إنما يتحدى بأيسر الأمور لا بأعظمها، ألا ترى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ ﴾(الحج: 73)، فليس التدي هنا بخلق الذباب وإنما باسترداد ما امتصه الذباب، وليس التدي موجهاً للأصنام فقط وإن ادعى الكفار لها المقدرة، ولكن التحدي يشمل العابد والمعبود.

وكل أمثلة المحاولات التي ساقها السيد/ نولدكه في قبول التحدي بإعجاز القرآن من "مسيلمة" و"سجاح" وغيرهم إنما جاءت محاولاتٍ في النظم وليس المحتوى، وقابلها أهل اللغة بالاستخفاف لا الاحتفاء كما يُلمح السيد/ نولدكه، وإلا لتناولها علماء اللغة وأئمتها من النصارى مبيّنين جواهرها في النظم ومعالمها في السبك مما يفوق ما نسبه السيد/ نولدكه للنبي محمد ﷺ!.

لم يكن تناول العلماء لإعجاز النظم للقرآن الكريم اعتباطياً ولا انطباعياً بل مؤسساً على قواعد مستنبطة لمحاسن الخطاب العربي مما استحسنه العرب من التعابير والتراكيب العربية، ألا ترى العرب قد حفُلت جداً بخطبة قس بن ساعدة الإيادي، وشعر شعراء المعلقات؟. بل وعلى نقدهم البنَّاء للغة القرآن الكريم أسسوا علوم اللغة العربية من البلاغة والنحو وغيرها. ومن أمثلة نقدهم البنَّاء ما رُوي عن إبراهيم بن إسماعيل الكاتب أنه سأل أبا عبيدة عن قول الله تعالى: ﴿ طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾(الصافات: 65) فقال:(إنما يقع الوعد والإيعاد بما عُرِفَ مِثْلُه، وهذا لم يُعرَف!) وهو

يعني أن الشياطين لكونها لا تُرى بالعين المبصرة طبيعةً فلا يحق أن يُضرب بها المَثَلُ. فقال أبو عبيدة: (إنما كلّم الله العرب على قدر كلامهم؛ أما سمعت قول امرىء القيس:

أَيَقتُلُني وَالمَشرَفِيُّ مُضاجِعي وَمَسنونَةٌ زُرقٌ كَأَنيابِ أَغوالِ

وهم لم يرَوْا الغُولَ قطُّ؛ ولكنَّه لمَّا كان أمرُ الغولِ يهُوْلُهُم أُوْعِدُوا به)(القفطي، 1982، 78/3).

ومن الملاحظ في كتاب السيد/ نولدكه أنه مع توسعه في التحليل التاريخي للقرآن الكريم طولاً وعرضاً أنه لم يتناول "نظم القرآن" إلا عرضاً في بعض المواضع بصورة يبدو فيها اضطراب منهجه وعدم خروجه بنتيجة ظاهرة، ومن ذلك كلامه (لكن خصوم محمدٍ أطلقوا عليه لقب "شاعرٍ". هذا يدل على أن الطريقة التي قدَّم بها ما أتاه من الوحي، وهي السجع، كانت تعتبر آنذاك نمطاً شعرياً، بالرغم من أن الشعراء كانوا قد التزموا منذ زمنٍ طويلٍ باستعمال البحر والقافية. والسجعُ كلامٌ مُجزَّأٌ إلى أجزاء قصيرة، يتبع اثنان منها أو أكثر قرينة واحدة، على ألا تُلفظ المقاطع الصوتية التي تأتي في ختام الأجزاء المختلفة بحسب القواعد الدقيقة المتبعة في قراءة قوافي الشعر، بل باتباع علامات الوقف واتخاذ قرينةً أكثر تحُّرراً من القافية. هذا الأسلوب الذي هيمن على أقوال الكهان القدماء استعمله أيضاً محمد مدخلاً عليه بعض التعديلات. فهو لم يتمسك بتساوي الأجزاء المختلفة في الطول، وأطال الآيات في السور المتأخرة بشكل متواتر مستعملاً الفاصلة بحرية. ويصيب المسلمون بتمييزهم بين فاصلة الآي وقرينة السجع)(نولدكه، 2004م، 34). فالمقدمة من هذا النص للسيد/ نولدكه لا تتفق مع خاتمته وتصويبه لما ذهب إليه المسلمون من المفاصلة بين السجع وفواصل الآيات!!! مع وجوب التوضيح هنا أن "المسلمين" المعنيين هنا هم أئمة اللغة العربية في كل فنونها وضروبها.

وأكثر ما يُشير بوضوح إلى افتقار السيد/ نولدكه لفهم اللسان العربي مقاطع من بحثه يستنتج فيها أموراً لا تتفق مع بدهيات اللسان العربي، فمثلاً استنتاجه ضياع آياتٍ من مفتتح السور التي أولها لفظ ﴿إِنَّآ﴾، فيقول:(وكما في السور الأخرى التي تبدأ بكلمة:﴿إِنَّآ﴾، (الفتح 48، نوح 71، القدر 97، الكوثر 108)، فلعل مطلع هذه السورة أيضاً قد ضاع) (نولدكه، 2004م، 83). فإن تلميذ المراحل الأولية في اللغة العربية يفرّق بين دلالة (إنَّ) الاستفتاحية و(أنَّ) المصدرية التي لا بد أن يسبقها قولٌ بخلاف (إنَّ) فهي استفتاحية لذلك تُكسر همزتها.

وكذلك بناؤه التأييد أن سورة الفاتحة ليست (الأقدم على الإطلاق أو إحدى أقدم السور)، وذلك بدلالةٍ لا علاقة لها بهذه النتيجة في اللسان العربي، وهي (أن استخدام صيغة المتكلم بالجمع يدل على أن جماعةً صغيرةً فقط كانت ملتفةً حول محمدٍ أثناء نشوئها) (نولدكه، 2004م، 99)!!!. فليست لصيغة المتكلم بالجمع دلالة لغوية على الكثرة أو القلة، بل قد يتكلم الواحد بالسان العربي بصيغة الجمع، وذلك قديماً وحتى يومنا هذا، فالقائد والرئيس والزعيم يقول عن نفسه: قمنا وأمرنا وغير ذلك.

ومن بعض أقاويل السيد/ نولدكه يحسب بعض المستغربين فهماً للرجل بالسان العربي أعمق منه كلغة تواصلٍ. فالسيد نولدكه لا يشرح سرَّ إعجابه ببعض سور القرآن وآياته بل يكتفي بالحكم

المجملِ، فمثلاً قوله:(هذا لا يعني أن السور المتأخرة تخلو من مواضع جميلة وجليلة. فقدرة الأفكار التي جعلت منه نبياً تظهر من حينٍ إلى آخر) (نولدكه، 2004م، 105). فالرجل لم يتناول في كتابه هذا تحليل موضوعات القرآن إلا من خلال مضاهاتها بما جاء في الكتب السماوية السابقة ليبيّن أن القرآن إنما هو اقتباس منها ولم يتعدَّ هذا المعنى في التحليل، وقد أوضحنا أن هذا مسلَّمٌ بالقرآن ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾(المائدة: 48). فكيف استنبط السيد/ نولدكة من القرآن "مواضع جميلة وجليلة"؟!! اللهم إلا تمويهاً لعدم موضوعيته في دراسة موضوعات القرآن ونظمه، ولعد أهليته بالطبع. ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله:(كل خصائص السور المتأخرة تبدأ في الفترة الثانية بالظهور تدريجياً، ويسعى الكلام في البداية إلى أن يبقى على المستوى الرفيع نفسه الذي تحوزه السور الأقدم، لكن المقاطع الوصفية تتسع باستمرار وتضحى أضعف عاطفةً) (نولدكه، 2004م، 106)، فالسيد/ نولدكه لم ولن يستطيع بيان المستوى الرفيع من القرآن، فإن ذلك يحتاج إلى تعمُّقٍ في دراسة اللغة العربية في باب (البلاغة) ولا يتضح من الكتاب إلمام الكاتب بشيء منها، فكل الكتاب إنما هو تحليلٌ للنقولات بغير نقدٍ ومقارنةً للآراء بعضها ببعض بشيءٍ من الترجيح الظني غالباً وليس أكثر.

فضلاً عن التناقض في النتائج، فمثلاً استخلاصه أن سورة الفاتحة ليست من السور الأقدم في القرآن (أو إحدى أقدم السور) – على حدِّ تعبيره – ينقضه كلامه وتشكيكه في سور الإخلاص والمعوذتين بقوله:(بالمقابل يبدأ النبي في هذه المرحلة بإعطاء السور التي صدرت غالباً عن تأمل هادئ عناوين شكلية للمصادقة على مصدرها السماوي، بمعنى "هذا وحي الله" وما شابه. أو يعلن عن نفسه أنه الناطق بالكلمات الإلهية، بواسطة كلمة ﴿ قُلْ ﴾ التي لا توجد أبداً في السور الأقدم، والتي توضع قبل العبارات المحددة لاستعمال الناس المتواتر في سورة الإخلاص 112 والفلق 113 والناس 114، لكنها لا ترد في سورة الفاتحة) (نولدكه، 2004م، 107). و"المرحلة" المعنية هنا هي المرحلة الثالثة بحسب تقسيم السيد/ نولدكة لما زعم أن النبي ﷺ قد ألَّف القرآن فيها. فهل سورة الفاتحة "في السور الأقدم" كما جاء هنا، أم ليست "الأقدم على الإطلاق أو إحدى أقدم السور"؟ كما ورد آنفاً؟!!

وذلك فضلاً عن مجانبة الدقة بالتعبير، فمثلاً قوله: (في هذه الفترة أطلق محمد على إلهه اسم ﴿ ٱلرَّحْمَٰنِ ﴾ إلى جانب اسم الله الذي كان معروفاً أيضاً لدى المشركين. اسم الرحمن الذي يرد قبل ذلك مرة واحدة فقط سيتردد الآن في بعض المواضع أكثر من اسم الله المعتاد، ثم يقتصر وروده في الفترة الثالثة على مواضع قليلة، إلى أن يغيب تماماً في السور المدنية. لا نعرف شيئاً عن الأسباب التي دفعت بالنبي إلى التخلي عن هذا الاسم من جديد. ولعله أراد بذلك مواجهة الشك بأنه كان يكرِّم إلهين: الله والرحمن. ويؤكد المفسرون المسلمون على الأقل في تفسيرهم لسورة الإسراء 110:17 أن افتراءً سخيفاً كهذا تم مرةً التصريح به فعلاً) (نولدكه، 2004م، 108)، وعلى الرغم من اللغة التمويهية في هذا الموضع التي توهم بأن الكاتب إنما ينقل ما ورد في كتب المفسرين من ردودٍ على اتهاماتٍ لسبب عدم ورود لفظ في السور المدنية، إلا أن استعماله تعبير (تمَّ مرةً التصريح به) يدلُّ على وروده على لسان

بعض المفسرين أنفسهم وليس رداً على بعض الكفار كما أورده الإمام الطبري، وإلا لوجب التعبير بأنه "تمَّ مرةً الردُّ عليه" بدلاً من "التصريح به". وقد نجد للكاتب العذر في ضعفه بالإمام باللسان العربي ودقة التعبير به أو ننسب ذلك إلى المترجم تخفيفاً عنه. أما البيان الموضوعي لعدم تكرر اسم ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ في الفترة المدنية بكثرةٍ على غرار المكية فظاهرٌ جداً وهو أن أهل الكتاب لم يشككوا في إطلاق هذا الاسم على الله تعالى كما فعل مشركو مكة. كما أن القرآن المكي تواصلت تلاوته والعمل به في الفترة المدنية ولم يُهجر حتى يكون لقول أنه لم يرد في القرآن المدني معنىً. وإلا فما هي الدلالة التي تُستنبط من كونه لم يرد في القرآن المدني بكثرة؟!!

في ختام هذا الجزء ولبيان اضطراب تناول السيد/ نولدكه لإعجاز القرآن بغير هدى نورد السؤال البدهي التالي: على ماذا بنى السيد/ نولدكه زعمه أن محمداً ﷺ ألَّف القرآن قبل أن يبني تحليلاته عليه؟ فالكاتب في صدر كتابه يُسلِّم بأن محمداً ﷺ (كان بالحقيقة نبياً، إذا محَّصنا شخصيته بتجرد وتمعُّنٍ وفهمنا النبوة فهماً صحيحاً) (نولدكه، 2004م، 4). ثم ينكس الرجلُ على رأسه ليجعل من التوهم والخرص مصدراً للحقيقة ويبني عليه ليقول:(غير أن روح محمد كان يشوبه نقصان كبيران يؤثران على سموه. فإذا كانت النبوة بالإجمال تصدر من المخيلة المنفعلة وموحيات الشعور المباشرة، أكثر مما تصدر من العقل النظري، فإن محمداً كان يفتقر إلى هذا بشكلٍ خاص. ففيما كان يتمتع بذكاء عملي كبير، لم يكن له من دونه أن ينتصر على كلِّ أعدائه أعوزته القدرة على التجريد المنطقي إعوازاً شبه تام. لهذا السبب اعتبر ما حرَّك نفسه أمراً موحياً به، منزلاً من السماء، ولم يختبر اعتقاده إطلاقاً، بل اتبع الغريزة التي كانت تدفع به تارةً إلى هنا وطوراً إلى هناك، ذلك أنه اعتبر هذه الغريزة صوت الله الذي أتاه. هذا ما يُنتج الفهم الحرفي الظاهر للوحي الذي يقوم عليه الإسلام. يتعلق بما سبق ذكره أن محمداً أعلن عن سورٍ أعدَّها بتفكيرٍ واعٍ) (نولدكه، 2004م، 5)، وما قاده لهذا التخمين البعيد مُنطَلَقُه الظني الذي صاغه في قوله: (المقياس الوحيد للنبوة أن يأتي النبي بأفكار جديدة لم يُسمع بها قط من قبل) (نولدكه، 2004م، 4)، فانطبق عليه قول الله تعالى:﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ﴿١١٦﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾(الأنعام: 116-117).

الإعجاز العلمي للقرآن الكريم والسنة النبوية في العصر الحديث:

على الرغم من تناول بعض علماء الإسلام في العصر الحديث دراسة نظم القرآن الكريم، مثل مصطفى صادق الرافعي والدكتور: محمود السيد شيخون وغيرهم من علماء الأزهر، إلا أن أعقاب القرن العشرين فجَّرت ظاهرةً علمية في مجال دراسات القرآن الكريم تتصل بإعجازه وعجائبه، فقد توالت فيه الدراسات من غير المسلمين على السواء بالمسلمين المختصين في مجالات المعرفة التجريبية من علوم الطب والفيزياء والرياضيات والجغرافيا والجيلوجيا والأحياء بالدراسات المتصلة بالقرآن الكريم والسنة النبوية كلاً من باب اختصاصه، ليؤكدوا نتيجة مشتركة وهي أن هنالك نتائج علمية بحثية تراكمية دقيقة في مجالاتهم وجدوها بعينها في آيات القرآن الكريم والسنة النبوية بما يشي أنَّ القرآن الكريم ليس بشري المصدر وأن السنة النبوية وحيٌ من مصدرٍ غير بشري ذي علمٍ عليم. وقد

اصطُلح على تسميته بـ"الإعجاز العلمي للقرآن والسنة النبوية". ثم تبنت رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة منذ عام 1983م إقامة مؤتمر علمي سنوي لـ"علماء العالم الكونيين"، بغير اشتراط للاعتقاد مع التخصص العلمي، وذلك للإدلاء بنتائج أبحاثهم الكونية ومدى توافقها مع نصوص القرآن والسنة النبوية. ثم توالت المؤسسات العلمية من المعاهد والجامعات في إقامة الندوات العلمية في الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ومؤخراً فقد (انطلقت يوم الاثنين 11 مارس 2019م فعاليات أبحاث المؤتمر السنوي الحادي عشر للإعجاز العلمي في القرآن والسنة بمدرج الأستاذ الدكتور/ إبراهيم المهدى بكلية التجارة جامعة المنصورة، والذي يقام بالتعاون مع كلاً من رابطة العالم الإسلامي، الهيئة العامة للكتاب والسنة ومكتب الإعجاز العلمي بمصر)، وجامعة المنصورة هي مؤسسة علمية مصرية حكومية.

ولم أجد أقدم من مؤلف الكاتب المصري الزراعي/ عبد الرازق نوفل، والموسوم بعنوان "الإسلام والعلم الحديث" - والذي صدر من "دار المعارف بمصر" في العام 1958م أو قبله - في مجال الإعجاز العلمي في القرآن والسنة بصورة استقلالية، فقد يكون له سابقون في هذا الشأن غير أني لم أجد كتاباً مستقلاً في الموضوع أسبق منه. وللسيد/ نوفل كذلك عددٌ من الكتب في المجال أشهرها كُتبه: "الله والعلم الحديث" و"القرآن والعلم الحديث" و"الإعجاز العددي للقرآن الكريم"، وهذا الأخير عبارة عن دراسة إحصائية في القرآن الكريم. وله غير ذلك من الكتب. ولم أطّلع في سيرة الرجل عن أي انتماء أو نشاط غير أكاديمي يُمكن أن يُتهم الرجل به بالانحياز أو الكسب غير العامي، والله أعلمُ. وقد أورد صاحب كتاب "أعلام دمياط" رسالةً نسبها لرجلٍ ملحدٍ تأثر بقراءة كتاب "القرآن والعلم الحديث"، جاء فيها:(لأول مرةٍ في حياتي لم أبقَ فريسة الشكِّ، أصبحتُ أشعر بعد أن أتممتُ قراءة كتاب "الله والعلم الحديث" بإيمانٍ قويٍ يسيطر على لُبّي، كان موقفي من المسائل الدينية موقفاً سلبياً، ولمَّا بلغتُ الفصل الثاني خاصةً الآيات التي يتحدث فيها الله تعالى عن خلق الإنسانِ من ترابٍ، وكيف أن العلم الحديث قد أثبت أن عناصر الجسم هي للتراب بُهتٌ ولم أجد منفذاً للهروب من الحقيقة التي ظهرت أمام عيني)(الخولي، 45/1).

وقد يرجع السبق في هذا الصنيع للإمام محمد عبده صاحب محاولة إصلاح المناهج التعليمية في الأزهر في القرن التاسع عشر، الذي خاض معارك في ذلك التغيير كانت أعنف من تلك السياسية التي خاضها مناصراً للثورة العُرابية ونُفي على إثرها خارج بلاده. فقد ناضل من أجل إدخال تعليم الفلسفة والعلوم الطبيعية في مناهج تعليم الجامع الأزهر بجانب العلوم الشرعية، وحورب في ذلك حتى أُقرَّ ذلك من بعدُ غير أننا في هذا المجال لا نجد رجالات الأزهر بل لا نجد حاملي الدرجات العلمية في العلوم الشرعية بل نجد حاملها من المسلمين وغير المسلمين في الجالات العلمية التطبيقية البحتة، من طبٍّ وزراعة وجيلوجيا وفلك وغيرها.

ثم راد هذا المجال من المسلمين عددٌ من علماء العلوم الشرعية والعلوم التجريبية، فقد ضمت "الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة" التابعة لرابطة العالم الإسلامي والتي تحتضنها المملكة العربية السعودية عدداً من مشاهير العلماء ذوي التخصصات الشرعية والكونية، من

مختلف بقاع العالم الإسلامي، منهم؛ "د. أحمد محمد على، والشيخ/ عبد المجيد بن عزيز الزنداني، والشيخ/ عبد الله العقيل، ود. عبد الله بن عبد العزيز المصلح، ود. حسن بن عبد القادر باحفظ الله، ود. عبد الله عمر نصيف، والشيخ/ محمد متولي الشعراوي، ود. إبراهيم جميل بدران، ود. سيد دسوقي حسن، ود. محمد عمر جمجوم، ود. صالح السامرائي، والشيخ/ عبد الله الزايد، والشيخ/ عبد الله البسام، والشيخ/ سيد سابق، ود. أحمد القاضي، ود. مناع القطان، ود. عبد الله بن بيه، ود. مصطفى الأعظمي، ود. جعفر شيخ إدريس".

ومن روّاد هذا المجال البحثي الدكتور مصطفى محمود، الذي لاقى برنامجه التفلزيوني "العلم والإيمان" في ذلك إقبالاً واحتفاءً كبيراً من المسلمين. ثم مؤخراً ظهر اهتمام د. زغلول النجار بذلك. ثم اشتهرت أخيراً في هذا المجال السيدة/ كلير فوريستر الممثلة البريطانية والمذيعة السابقة في قناة هيئة الإذاعة البريطانية، والتي نشرت برامجَ لها على موقع "اليوتيوب" على الشبكة العنكبوتية. كان لتلك الحلقات وذلك البرنامج الأثر الكبير في الهجوم الشخصي عليها، ولا شكّ أن ذلك أيضاً بسبب الأثر الكبير الذي أشاعه ذلك البرنامج من الموضوعية والعلمية. وقد كان من الهجوم الشخصي عليها - من المعترضين أساساً على شأن "الإعجاز العلمي في القرآن والسنة" - أنها لم تدخل الإسلام، ولم يفطن هؤلاء للمقولة العربية "الفضل ما شهدت به الأعداءُ" وأن الموضوعية والتجرد أقوى ممن لم يسبق له انتماءٌ ولا ولاءٌ فالتهمة في حقِّه أبعدُ من غيره. وما زال المسلمون يحفلون بقولٍ منسوبٍ لرأس المشركين في مكة يومها الوليد بن المغيرة:(واللَّهِ إنَّ لهُ لحلاوةً وإنَّ عليهِ لطلاوةً وإنَّ أعلاهُ لمثمرٌ وإنَّ أسفلَهُ لمغدقٌ وما يقولُ هذا بشرٌ. وقالَ لقومِهِ واللَّهِ ما فيكم رجلٌ أعلمُ بالأشعارِ منِّي، ولا أعلمُ برجزِهِ ولا بقصيدتِهِ منِّي، ولا بأشعارِ الجنِّ. واللَّهِ ما يشبهُ هذا الَّذي يقولُ شيئًا من هذا، واللَّهِ إنَّ لقولِهِ الَّذي يقولُ حلاوةً وإنَّ عليهِ لطلاوةً وإنَّهُ لمثمرٌ أعلاهُ مغدقٌ أسفلُهُ وإنَّهُ ليعلو وما يُعلَى، وإنَّهُ ليحطِّمُ ما تحتَهُ)(البيهقي، 1999م، 357). ومع كل هذه الشهادة وقوتها إلا أن الوليد بن المغيرة لم يُسلم لله ولم يعتقد ما يقول إيماناً.

ثم اشتهر به بعض المعاصرين، منهم المهندس عبد الدائم صالح الكحيل، صاحب موقع مختص بنشر أبحاث الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية باسم:(http://www.kaheel7.com. وهو موقع مجاني بتسع لغات مخصص لخدمة علوم القرآن). أورد في موقعه أهدافه من هذا النشاط بقوله: (الأهداف التي يطمح إليها:

1. الدعوة إلى الله تعالى بأسلوب العلم والحوار العلمي بعيداً عن التعصب والجهل.
2. تقديم البراهين المادية العلمية على أن القرآن لا يتناقض مع الحقائق العلمية اليقينية.
3. إظهار الصورة الصحيحة للإسلام بأسلوب علمي يناسب لغة العصر.
4. إيصال أبحاث الإعجاز العلمي لغير المسلمين وذلك من خلال ترجمة هذه الأبحاث إلى اللغات العالمية)(Kaheed, 2010, 21-26, 45).

بل ويدخل في هذا المجال تلك التقارير العلمية التي توثقها وتوردها وكالات الإعلام من أبحاث تؤيد ما جاءت به نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، بل تلك من أقوى أبحاث "الإعجاز العلمي في القرآن

والسنة" لأنها لا تخضع للاتهام الجائر بالتبعية السياسية والخدمة الرخيصة لصالح مروجي المشروعات السياسية. ومن هذا النوع ما جاء حديثاً في تقرير هيئة الإذاعة البريطانية (القسم العربي) تحت عنوان:(تسجيل موجات دماغية لشخص يحتضر يشير إلى أننا قد نرى شريط حياتنا أمام أعيننا في لحظة الموت)، ويستطرد التقرير ليقول: (خلص علماء من قراءة بيانات جديدة من "حادثة" وثقت علمياً، إلى أننا قد نرى شريط حياتنا بالفعل أمام أعيننا في لحظة موتنا. وكان فريق من العلماء يقوم بقياس الموجات الدماغية لمريض مصاب بالصرع يبلغ من العمر 87 عاما. وأثناء القيام بتسجيل استجاباته العصبية، أصيب المريض بنوبة قلبية قاتلة، مما قدم للعلماء تسجيلًا غير متوقع لدماغ شخص يحتضر. وكشفت نتائج ذلك، أنه في الثلاثين ثانية قبل وبعد موت المريض، اتبعت الموجات الدماغية للرجل نفس الأنماط التي عادة ما تتبعها خلال الحلم أو استرجاع الذكريات. وكتب علماء الفريق في دراستهم التي نُشرت في مجلة "فرونتييرز إن ايجينغ نوروساينس" الطبية المختصة بعلم الأعصاب يوم الثلاثاء، أن نشاط الدماغ من هذا النوع قد يشير إلى أن "رؤية شريط حياتنا" النهائي قد يحدث بالفعل في اللحظات الأخيرة من حياة الشخص. وقال الدكتور أجمل زمار، المؤلف المشارك في الدراسة، إن ما حصل عليه الفريق في فانكوفر، كندا، عن طريق الخطأ، كان أول تسجيل على الإطلاق لدماغ شخص يحتضر. وقال لبي بي سي: "حدث ذلك بالصدفة تماما، لم نخطط لإجراء هذه التجربة أو تسجيل هذه الإشارات". فهل سنلقي نظرة سريعة على أحبائنا وذكرياتنا السعيدة في لحظة الموت؟ يقول الدكتور زمار إنه من المستحيل التأكد من ذلك. وقال: "إذا قفزت إلى المجال الفلسفي، فإنني أتوقع أنه إذا قام الدماغ باستعادة ذكريات الماضي، فمن المحتمل أن يذكرك بالأشياء الجيدة، بدلاً من الأشياء السيئة.")(bbcaeabic.com. 2021).

ويؤيد هذا التقرير ظاهر قوله تعالى: (وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ۖ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ)، وما رُوي عن النبي ﷺ قال: (إِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ إِذَا كَانَ فِي انْقِطَاعٍ مِنَ الدُّنْيَا وَإِقْبَالٍ مِنَ الْآخِرَةِ، نَزَلَ إِلَيْهِ مَلَائِكَةٌ مِنَ السَّمَاءِ بِيضُ الْوُجُوهِ، كَأَنَّ وُجُوهَهُمُ الشَّمْسُ، مَعَهُمْ كَفَنٌ مِنْ أَكْفَانِ الْجَنَّةِ، وَحَنُوطٌ مِنْ حَنُوطِ الْجَنَّةِ، حَتَّى يَجْلِسُوا مِنْهُ مَدَّ الْبَصَرِ، ثُمَّ يَجِيءُ مَلَكُ الْمَوْتِ حَتَّى يَجْلِسَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَيَقُولُ : أَيَّتُهَا النَّفْسُ الطَّيِّبَةُ، اخْرُجِي إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ. وَإِنَّ الْعَبْدَ الْكَافِرَ إِذَا كَانَ فِي انْقِطَاعٍ مِنَ الدُّنْيَا وَإِقْبَالٍ مِنَ الْآخِرَةِ، نَزَلَ إِلَيْهِ مِنَ السَّمَاءِ مَلَائِكَةٌ سُودُ الْوُجُوهِ، مَعَهُمُ الْمُسُوحُ، فَيَجْلِسُونَ مِنْهُ مَدَّ الْبَصَرِ، ثُمَّ يَجِيءُ مَلَكُ الْمَوْتِ، حَتَّى يَجْلِسَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَيَقُولُ: أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْخَبِيثَةُ، اخْرُجِي إِلَى سَخَطٍ مِنَ اللهِ وَغَضَبٍ، فَتُفَرَّقُ فِي جَسَدِهِ، فَيَنْتَزِعُهَا كَمَا يُنْتَزَعُ السَّفُّودُ مِنَ الصُّوفِ الْمَبْلُولِ، فَيَأْخُذُهَا)(ابن حنبل، 1993م، 288/4). فالتقرير بهذا يُثبت أن المرء في لحظات الاحتضار يرى ما لا يراه غيره وينفعل برؤياه حِسَّاً كما ينفعل بالرؤى مثلاً.

وقد ذهب العالم الفيزيائي د. محمد باسل الطائي إلى التعليق على موضوع الإعجاز العلمي للقرآن الكريم بالإجابة على سؤالٍ يُحرّر موضع العبرة فيه، وهو: هل احتوى القرآن إشاراتٍ لمعلوماتٍ علمية لم تكن معروفة في عصر التنزيل؟"، فقال: (إن النظر في القرآن الكريم يشير بوضوح إلى أنه يختلف عن

الكتب السماوية الأخرى ـ رغم محاولات البعض التسوية بين القرآن والكتب السماوية الأخرى ـ حقيقةً إن القرآن يحتوي على عبارتٍ وجملٍ تخص الظواهر الطبيعية كالليل والنهار والشمس والقمر والسحاب والرياح والمطر والصواعق، وتحتوي أحياناً إشاراتٍ مهمة وذات مدلولٍ علميٍ بالفعل بشأن مصير الشمس مثلاً وتحولاتها وتنقلاتها في مراحلها وكذلك مصير الكون. وقد اعتنى القرآن أساساً بما يُسمى "الدليل الكوني Cosmological Arqument" ـ والمصطلح هو مصطلح في الفلسفة وفي علم الكلام ـ وهو يعني لفت نظر الإنسان إلى خلق السماوات والأرض، وللتأمل فيها باعتبار هذه إشارات أو أدلة على وجود خالقٍ، وأن هذا الخالق عالمٌ وحكيم (...) ومن المؤكد وابتداءً أقول إن الله ﷻ لم يُنزل القرآن كتاباً في الفيزياء وكتاباً في الكيمياء أو علوم الحياة، القرآنُ كتاب هداية والإشارات الموجودة فيه هي إشارات لها مضمون ـ كما قلتُ ـ علمي وعلينا نحن واجب البيان والتفسير بما نستفيد من العلم المعاصر والاكتشافات المعاصرة (...) فقوله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾(الأنعام: 125)، كيف نفسّر هذه الآية؟ هل كان عرب الجاهلية يعرفون أنَّ من يصعَّد في السماء يصير صدره ضيقاً حرجاً؟ وكيف ذاك؟ في الحقيقة لا سبيل إلى الحرج في حالة الصعود والتصعُّد في السماء إلا أن نقول إنَّ الذي يصعَّدُ في السماء سوف يخاف، وهنا الحرج. ولكنَّ لماذا يصير صدره ضيقاً؟ هذه إشارة إلى ضيق التنفُّس، وهذه معلومة ما كانوا يعرفونها على عهد الرسول ﷺ)(https://youtu.be/ILZ7x7oYUNM).

بين الإعجاز العلمي وتفسير القرآن الكريم:

علمُ تفسير القرآن الكريم (هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية)(الزرقاني، د.ت، 3/2)، وتعبير (مُراد الله تعالى) إنما يُقصد بها الأحكام التكليفية من حيث "الحلال والحرام" وما بينهما من الاستحباب والكراهة والإباحة ولكل هذه المصطلحات مرادٌ يخوض فيه الفقهاء والأصوليون باستفاضة. وما يعنينا هنا أكثر هو التعبير (بقدر الطاقة البشرية)، فالاجتهاد البشري في بيان ذلك المراد هو محل إجراء التقديرات في الخوض في معاني القرآن الكريم، فمثلاً مَنْ لم ير بأساً في إعمال الفكر البشري. وهو قاصرٌ عن الإحاطة بشيء من علم الله تعالى مهما حصَّل من المعرفة. في بيان مراد الله تعالى جوَّز القول بالرأي في القرآن الكريم، ويعنون به في اجتهاده لبيان معنى لفظ "الكلالة" الوارد في القرآن: (رَأَيْتُ فِي الْكَلَالَةِ رَأْيًا، فَإِنْ يَكُ صَوَابًا فَمِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَإِنْ يَكُ خَطَأً فَمِنْ قِبَلِي، وَالشَّيْطَانِ، الْكَلَالَةُ مَا عَدَا الْوَلَدَ وَالْوَالِدَ)(العيسي، د.ت، 298/6). وفي موضعٍ آخر لم يرَ الاجتهاد في بيان معنىً في القرآن فقال:(أَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي؟ وَأَيُّ أَرْضٍ تُقِلُّنِي؟ إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ)(ابن عبد البر، 1398هـ، 52/2). و"الرأي" في اصطلاح علماء التفسير ليس هو الرجم بالظن وإلقاء "القول على عواهنه" كما الرأيُ في القول السائر والشائع في الكلام، بل. هو في الفقه. له دلالةٌ جزئيةٌ في مصطلح "الاجتهاد" في الفقه لأنه تصرُّفٌ في بعض الأدلة الاجتهادية بصرفها

عن دلالتها بقرينة وليس اعتباطاً. وفي القرآن وتفسيره يُستعمل في شأن استخلاص معاني القرآن بغير أثرٍ من حديثٍ أو قولٍ لصحابيٍ في غير آيات الأحكام، لأن عُرف الصحابة كان يُحرّم القول في غير آيات الأحكام بغير سماعٍ من النبي ﷺ ، وهو كذلك بقرينةٍ .كما هو الحال في الفقه .وليس اعتباطاً.

وعلى هذا بُنيت المنهجية العلمية في علم تفسير القرآن الكريم التي أجملها الإمام ابن كثير في مقدمة تفسيره بالقول:(إِنَّ أَصَحَّ الطُّرُقِ فِي ذَلِكَ أَنْ يُفَسَّرَ الْقُرْآنُ بِالْقُرْآنِ فَمَا أجمل في مكان فإنه قد بسط فِي مَوْضِعٍ آخَرَ فَإِنْ أَعْيَاكَ ذَلِكَ فَعَلَيْكَ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهَا شَارِحَةٌ لِلْقُرْآنِ وَمُوَضِّحَةٌ لَهُ، بَلْ قَدْ قَالَ الْإِمَامُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله تعالى: كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَهُوَ مِمَّا فَهِمَهُ مِنَ الْقُرْآنِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ﴾(النساء: 105)، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴾(النحل: 64)، وَقَالَ تَعَالَى: و﴿ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(النحل: 44)، وَلِهَذَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»(أبو داؤود، د.ت، 200/4) يَعْنِي السُّنَّةَ. وَالسُّنَّةُ أَيْضًا تَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْوَحْيِ كَمَا يَنْزِلُ الْقُرْآنُ إِلَّا أَنَّهَا لَا تُتْلَى كَمَا يُتْلَى الْقُرْآنُ وَقَدِ اسْتَدَلَّ الْإِمَامُ الشافعي رحمه الله تعالى وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَئِمَّةِ عَلَى ذَلِكَ بِأَدِلَّةٍ كَثِيرَةٍ لَيْسَ هَذَا مَوْضِعَ ذَلِكَ. وَالْغَرَضُ أَنَّكَ تَطْلُبُ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ مِنْهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فَمِنَ السُّنَّةِ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِمُعَاذٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ: «فبم تَحْكُمُ؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي صدري وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ»(الترمذي، د.ت، 608/3). وَحِينَئِذٍ إِذَا لَمْ نَجِدِ التَّفْسِيرَ فِي الْقُرْآنِ وَلَا فِي السُّنَّةِ رَجَعْنَا فِي ذَلِكَ إِلَى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ فَإِنَّهُمْ أَدْرَى بِذَلِكَ لِمَا شَاهَدُوا مِنَ الْقَرَائِنِ وَالْأَحْوَالِ الَّتِي اخْتُصُّوا بِهَا، وَلِمَا لَهُمْ مِنَ الْفَهْمِ التَّامِّ وَالْعِلْمِ الصَّحِيحِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ لَا سِيَّمَا عُلَمَاؤُهُمْ وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الرَّاشِدِينَ، وَالْأَئِمَّةِ الْمَهْدِيِّينَ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ.(...) إِذَا لَمْ تَجِدِ التَّفْسِيرَ فِي الْقُرْآنِ وَلَا فِي السُّنَّةِ وَلَا وَجَدْتَهُ عَنِ الصَّحَابَةِ، فَقَدْ رَجَعَ كَثِيرٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ فِي ذَلِكَ إِلَى أَقْوَالِ التَّابِعِينَ كَمُجَاهِدِ بْنِ جَبْرٍ فَإِنَّهُ كَانَ آيَةً فِي التَّفْسِيرِ كَمَا قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ. (...) وَقَالَ شُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ(الذهبي، 7،2001/203)[1] وَغَيْرُهُ: أَقْوَالُ التَّابِعِينَ فِي الْفُرُوعِ لَيْسَتْ حُجَّةً فَكَيْفَ

---

1 ابن الحجاج بن الورد، الإمام الحافظ، أمير المؤمنين في الحديث. بو بسطام الأزدي العتكي، مولاهم الواسطي، عالم أهل البصرة وشيخها، سكن البصرة من الصغر، ورأى الحسن، وأخذ عنه مسائل. وكان من أوعية العلم، لا يتقدمه أحد في الحديث في زمانه، وهو من نظراء الأوزاعي ومعمر والثوري في الكثرة. قال علي بن المديني: له نحو من ألفي حديث. قيل: ولد سنة ثمانين في دولة عبد الملك بن مروان. وقال أبو زيد الهروي: ولد سنة اثنتين وثمانين. وهو أول من جرَّح وعدَّل، أخذ عنه هذا الشأن يحيى بن سعيد القطان، وابن مهدي، وطائفة. وكان سفيان الثوري يخضع له ويجله، ويقول :شعبة أمير المؤمنين في الحديث. وقال الشافعي: لولا شعبة لما عرف الحديث بالعراق. قال ابن المبارك: كنت عند سفيان، إذ جاءه موت شعبة، فقال: مات الحديث. اتفقوا على وفاة شعبة سنة ستين ومائة بالبصرة.

تَكُونُ حُجَّةً فِي التَّفْسِيرِ؟ يَعْنِي أَنَّهَا لَا تَكُونُ حُجَّةً عَلَى غَيْرِهِمْ مِمَّنْ خَالَفَهُمْ وَهَذَا صَحِيحٌ. أَمَّا إِذَا أَجْمَعُوا عَلَى الشَّيْءِ فَلَا يُرْتَابُ فِي كَوْنِهِ حجة، فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على قول بَعْضٍ وَلَا عَلَى مَنْ بَعْدَهُمْ وَيُرْجَعُ فِي ذَلِكَ إِلَى لُغَةِ الْقُرْآنِ أَوِ السُّنَّةِ أَوْ عُمُومِ لُغَةِ الْعَرَبِ أَوْ أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ فِي ذَلِكَ. فَأَمَّا تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ بِمُجَرَّدِ الرَّأْيِ فَحَرَامٌ لِمَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى حيث قال: عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»)(ابن كثير، 1419هـ، 11/1). وهذا الذي أجمله ولخَّصه الإمام ابن كثير سار عليه سلف العلماء في التفسير يلتمسون المعنى في القرآن ثم في الحديث ثم في أقوال الصحابة ثم في أقوال التابعين ثم في كلام العرب.

وفي هذا العصر الذي ظهرت فيه العلوم التجريبية وصارت تُفيد اليقين في كثيرٍ من الأحيان، هل يحلُّ استخدام هذه العلوم واللجوء إليها لبيان بعض معاني القرآن أم لا؟ هنا اختلف علماء العصر سيما بين طائفةٍ من علماء التفسير وآخرين من علماء العلوم التجريبية من المسلمين. فمن علماء التفسير من لم يرّ صواب استخدام العلوم التجريبية للكشف عن معاني القرآن، فمن هؤلاء الشيخ محمد بن صالح العثيمين، فيقول: (والفرق بين الأمرين إنهم تارةً يستدلون بآياتٍ على مذهبهم ول دلالة فيها، وتارةً يتأوّلون ما يخالف مذهبهم ويحرفون الكلم عن مواضعه (...) ومن هذا ما وقع أخيراً من أولئك الذين فسروا القرآن بما يُسمى بالإعجاز العلمي حيث كانوا يحمّلون القرآن أحياناً ما لا يتحمَّل صحيحٌ أنّ لهم استنباطاتٌ جيدة تدل على أن القرآن حقٌ ومِن الله تبارك وتعالى، وتنفع في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام ممن يعتمدون على الأدلة الحسيَّة في تصحيح ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام لكنهم أحياناً يُحملون القرآن ما لا يتحمله، مثل قولهم إنَّ قوله تعالى:﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٍ ﴾(الرحمن: 33)، أنَّ هذا يعنى به الوصول إلى القمر وإلى النجوم وما أشبه ذلك، لأن الله قال:﴿ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٍ ﴾ والسلطان عندهم العلم هذا لا شك أنَّه تحريفٌ وأنَّه حرامٌ أن يُفسَّر كلام الله في هذا، لأن من تدبر الآية وجدها يوم القيامة، السياق كله يدل على هذا)(ابن تيمية، 1415هـ، 99)، والواضح من كلام الشيخ العثيمين أنه يعني أولئك المشككين في صحة آيات القرآن ومطابقتها لما عُلم قطعاً من العلوم التجريبية، والحق أن الإعجاز العلمي إنما هو في هذا المضمار منافحٌ عن القرآن مثبتٌ ما أثبته لا معارضَ له. لكنَّه بعد هذا التعميم الناقد أوضح الضابط في الأمر والتخريج الذي يُمكن أن يجتمع عليه الفريقان مؤيدهم والمُعارض، فقال: (فإذا دلَّ القرآن على ما دلَّ عليه العلمُ الآن من دقائق المخلوقات، فلا مانع من أن نقبله وأن نُصدِّق به إذا كان اللفظ يحتمله، أما إذا كان اللفظ لا يحتمله فلا يمكن أن نقول به(ابن عثيمين، د.ت، 99). ولعله وافق الدكتور زغلول النّجار الذي برّر اللجوء لهذا المسلك في تفسير القرآن وسماه "التفسير العلمي للقرآن الكريم" فقال: (القرآن الكريم به أكثر من ألف آية كونية بالإضافة إلى آيات عديدة تقترب دلالتها من الصراحة هذه الآيات لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً في إطار اللغة وحدها اللغة مطلوبة لكن لا بد من إضافة البعد العلمي حتى تفهم دلالة

الآية القرآنية فهماً صحيحاً ونستوعب ما فيها من سبق علمي بالإشارة إلى هذه الحقيقة العلمية ولذلك أقول هذا ما نسميه التفسير العلمي للقرآن الكريم، لنفهم دلالة الآية الكونية لا بد أن يُفهم محتواها العلمي. طبعاً لجلال القرآن الكريم نحرص على ألا نُوظِّف . في التفسير العلمي . إلا القطعي الثابت من الحقائق العلمية وليس النظريات أو الفرضيات العلمية. لأن النظرية قابلة للتغيير والفرض قابل لأن يكون باطلاً أو صحيحاً، إجلالاً للقرآن الكريم لا نُوظِّف إلا الحقائق العلمية. ولكن العلم لم يصل غلى الحقيقة في كل أمرٍ، ونحن في حاجة لفهم دلالة هذه الآية فأنا شخصياً لا أرى حرجاً أن نوظِّف النظرية السائدة الرائجة في غيبة الحقيقة)(https://youtu.be/ILZ7x7oYUNM). وهكذا نرى الفريقين لم يخرجا عن نهج السلف من الصحابة والتابعين في العمل على تجنيب القرآن مذاهب ومزالق الهوى في التناول والتأويل.

الإعجاز العلمي في القرآن والسنة ووسائل الدعوة الإسلامية:

مما تميز به الإسلام هو أمر وسائل الدعوة إليه، فقد نصَّ القرآن الكريم عليها واهتدى النبي ﷺ بها والمسلمون. وقد لام الله ﷻ رسوله ﷺ في شأنها تفصيلاً، فقال تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ۝٣ أَوۡ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكۡرَىٰٓ ۝٤ أَمَّا مَنِ ٱسۡتَغۡنَىٰ ۝٥ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ۝٦ وَمَا عَلَيۡكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسۡعَىٰ ۝٨ وَهُوَ يَخۡشَىٰ ۝٩ فَأَنتَ عَنۡهُ تَلَهَّىٰ ۝١٠ كَلَّآ إِنَّهَا تَذۡكِرَةٞ ۝١١ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝١٢ ﴾(عبس: 1-12)، وقد (ذَكَرَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ أن رسول الله ﷺ كَانَ يَوْمًا يُخَاطِبُ بَعْضَ عُظَمَاءِ قُرَيْشٍ وَقَدْ طَمَعَ فِي إِسْلَامِهِ، فَبَيْنَمَا هُوَ يُخَاطِبُهُ وَيُنَاجِيهُ إِذْ أَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَكَانَ مِمَّنْ أَسْلَمَ قَدِيمًا، فَجَعَلَ يَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ شَيْءٍ وَيُلِحُّ عَلَيْهِ، وَوَدَّ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ لَوْ كَفَّ سَاعَتَهُ تِلْكَ لِيَتَمَكَّنَ مِنْ مُخَاطَبَةِ ذَلِكَ الرَّجُلِ طَمَعًا وَرَغْبَةً فِي هِدَايَتِهِ. وَعَبَسَ فِي وَجْهِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ وَأَعْرَضَ عَنْهُ وأقبل على الآخر فأنزل الله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴾ أَيْ؛ يَحْصُلُ لَهُ زَكَاةٌ وَطَهَارَةٌ فِي نَفْسِهِ ﴿ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرى ﴾ أَيْ يَحْصُلُ لَهُ اتِّعَاظٌ وَانْزِجَارٌ عَنِ الْمَحَارِمِ ﴿ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنى فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى ﴾ أَيْ أَمَّا الْغَنِيُّ فَأَنْتَ تَتَعَرَّضُ لَهُ لَعَلَّهُ يَهْتَدِي. ﴿ وما عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى ﴾ أَيْ مَا أَنْتَ بِمُطَالَبٍ بِهِ إِذَا لَمْ يَحْصُلْ لَهُ زَكَاةٌ وَأَمَّا مَنْ جاءَكَ يَسْعى وَهُوَ يَخْشى أَيْ يَقْصِدُكَ وَيَؤُمُّكَ لِيَهْتَدِيَ بِمَا تَقُولُ لَهُ: ﴿ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى ﴾ أَيْ تَتَشَاغَلُ، وَمِنْ هَاهُنَا أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى رَسُولَهُ ﷺ أَنْ لا يَخُصَّ بِالْإِنْذَارِ أَحَدًا، بَلْ يُسَاوِي فِيهِ بَيْنَ الشَّرِيفِ وَالضَّعِيفِ وَالْفَقِيرِ وَالْغَنِيِّ وَالسَّادَةِ وَالْعَبِيدِ وَالرِّجَالِ والنساء والصغار والكبار، ثم الله تعالى يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَلَهُ الْحِكْمَةُ الْبَالِغَةُ وَالْحُجَّةُ الدَّامِغَةُ)(ابن كثير، 2003م، 319/8). وقد جاء التوجيه في القرآن بوسائل الدعوة إلى الله في كثير من المواضع، منها قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾ (النحل: 125)، وقوله:﴿ ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۝١٠٦ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۖ وَمَا جَعَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ ۝١٠٧ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا

بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾(الأنعام: 106-108)، وقوله:﴿ ٱسۡتَجِيبُواْ لِرَبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا مَرَدَّ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِۚ مَا لَكُم مِّن مَّلۡجَإٖ يَوۡمَئِذٖ وَمَا لَكُم مِّن نَّكِيرٖ ٤٧ فَإِنۡ أَعۡرَضُواْ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظًاۖ إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِنَّا رَحۡمَةٗ فَرِحَ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ فَإِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ كَفُورٞ ﴾(الشورى: 47-48)، وغيرها كثير.

لكن القرآن لم يحجر الاجتهاد في تلك الوسائل الدعوية وِفق تلك الموجهات، ولذلك أطلق النبي صلى الله عليه وسلم أسرى بدراً تأليفاً لهم لدخول الإسلام، فقد اسْتَشَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فيهم أَبَا بكر وعمر (فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا نَبِيَّ اللهِ، هُمْ بَنُو الْعَمِّ وَالْعَشِيرَةِ، أَرَى أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُمْ فِدْيَةً فَتَكُونُ لَنَا قُوَّةً عَلَى الْكُفَّارِ، فَعَسَى اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ لِلْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَا تَرَى يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟» قُلْتُ: لَا وَاللهِ يَا رَسُولَ اللهِ، مَا أَرَى الَّذِي رَأَى أَبُو بَكْرٍ، وَلَكِنِّي أَرَى أَنْ تُمَكِّنَّا فَنَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ، فَتُمَكِّنَ عَلِيًّا مِنْ عَقِيلٍ فَيَضْرِبَ عُنُقَهُ، وَتُمَكِّنِّي مِنْ فُلَانٍ نَسِيبًا لِعُمَرَ، فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أَئِمَّةُ الْكُفْرِ وَصَنَادِيدُهَا، فَهَوِيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ)(مسلم، د.ت، 1383/3).

ولذلك لم يُحظر على المسلمين استحداث وسائل للدعوة ما لم تعارض تلك الموجهات القرآنية في الدعوة بالحسنى وعدم الإكراه واستعمال معجز القرآن والسنة، فقد استخدم أبو بكر معجز القرآن بالإخبار بالغيب وتحدى به كفار قريش، وذلك عندما (نَزَلَتْ ﴿ الٓمٓ ١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ ﴾(الروم: 1-4)، فَكَانَتْ فَارِسُ يَوْمَ نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ قَاهِرِينَ لِلرُّومِ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يُحِبُّونَ ظُهُورَ الرُّومِ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ وَإِيَّاهُمْ أَهْلُ كِتَابٍ، وَفِي ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ٥ ﴾(سورة الروم: 4-5)، فَكَانَتْ قُرَيْشٌ تُحِبُّ ظُهُورَ فَارِسَ لِأَنَّهُمْ وَإِيَّاهُمْ لَيْسُوا بِأَهْلِ كِتَابٍ وَلَا إِيمَانٍ بِبَعْثٍ، فَلَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الآيَةَ، خَرَجَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ يَصِيحُ فِي نَوَاحِي مَكَّةَ ﴿ الٓمٓ ١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ ﴾ قَالَ نَاسٌ مِنْ قُرَيْشٍ لِأَبِي بَكْرٍ: فَذَلِكَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، زَعَمَ صَاحِبُكَ أَنَّ الرُّومَ سَتَغْلِبُ فَارِسَ فِي بِضْعِ سِنِينَ، أَفَلَا نُرَاهِنُكَ عَلَى ذَلِكَ، قَالَ: بَلَى، وَذَلِكَ قَبْلَ تَحْرِيمِ الرِّهَانِ، فَارْتَهَنَ أَبُو بَكْرٍ وَالْمُشْرِكُونَ وَتَوَاضَعُوا الرِّهَانَ، وَقَالُوا لِأَبِي بَكْرٍ: كَمْ تَجْعَلُ الْبِضْعُ ثَلَاثُ سِنِينَ إِلَى تِسْعِ سِنِينَ، فَسَمِّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ وَسَطًا تَنْتَهِي إِلَيْهِ، قَالَ: فَسَمَّوْا بَيْنَهُمْ سِتَّ سِنِينَ، قَالَ: فَمَضَتِ السِّتُّ سِنِينَ قَبْلَ أَنْ يَظْهَرُوا، فَأَخَذَ الْمُشْرِكُونَ رَهْنَ أَبِي بَكْرٍ، فَلَمَّا دَخَلَتِ السَّنَةُ السَّابِعَةُ ظَهَرَتِ الرُّومُ عَلَى فَارِسَ، فَعَابَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْمِيَةَ سِتِّ سِنِينَ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ فِي بِضْعِ سِنِينَ، قَالَ: وَأَسْلَمَ عِنْدَ ذَلِكَ نَاسٌ كَثِيرٌ)(الترمذي، 1975م، 343/5). فلا حرج في استخدام إعجاز القرآن الكريم على هذا النحو في بيان صدق منشئه أنه من عند الله ﷻ وليس من البشر لا رسول الله ﷺ ولا الصحابة رضي الله عنهم، وهذا هو مناط عمل "الإعجاز العلمي في القرآن والسنة النبوية" كما أوضحه كل العاملين فيه، فإنما هو دعوة محددةٌ للإيمان بمصدر القرآن ونبوة النبي ﷺ لا غير، فهو

وسيلةٌ دعويةٌ موضوعيةٌ كما سيتضحُ، لا تُنتج الأحكام الفقهية، ولا تؤول آيات الغيب من الموت والقبر والنشور واليوم الآخر.

وقد ظهرت ثمرات هذه الوسيلة الدعوية في دخول العلماء من الأعاجم المختصين في أدق العلوم التجريبية في الإسلام بعد دراستهم للآيات والأحاديث الواردة في أمور تخصُّ دراساتهم وأبحاثهم الدقيقة التي لم يصلوا إلى نتائجها إلا بعد معرفةٍ تراكميةٍ في مجالهم ومجالات أخرى، وبعد اكتشاف التقنيات الحديثة في الكشف والتحليل، ثمّ من بعدُ وجدوا أن القرآن كان أسبق في تقرير تلك النتائج والحقائق العلمية فأسلموا. أفمن بعدِ هذا يصحُّ التشكيك والتقليل من خطر هذه الوسيلة واتهام جهة سياسيةٍ بها أو أنها استُحدثت للتخفيف من الحرج الذي يجده المسلمون في المعركة الحضارية بينهم والثقافات الأخرى؟!! أليس من العجب أن يقوم صحفيُ أو أديبٌ في وجه عالم فيزيائي ياباني أو طبيبٍ ألماني أن جيلوجيٍ نمساوي أو فلكيٍ بريطاني أسلموا بعد تلك المقاربات التي أجروها على دلالات الآيات القرآنية وقارنوها بنتاج أبحاثهم ليتهموهم بأنهم يعملون في جناح تيارٍ سياسي أو أنهم وُظفوا استغفالاً في تلك المعركة المتوهمة والتي لم تدر إلا في خلد أولئك الأدباء والكتاب المهزومين؟.

فهذا آرثر إلسون عالم الكهرباء والالكترونيات والظواهر غير الطبيعية البريطاني الذي أعلن إسلامه على الملأ في ختام مؤتمر "الإعجاز الطبي في القرآن الكريم" الذي نظمته الجمعية الطبية المصرية في ديسمبر 1985م، فقد أعلن "أليسون" إسلامه بعد أن درس الإشارة العلمية الواردة في الآية ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(سورة الزمر: 42)، وقدم بحثًا عمَّا توصّل إليه أمام صفوة من العلماء التجريبيين الذين شاركوا بأوراق في المؤتمر عن إشارات علمية في تخصصاتهم، فأيقن أليسون أنه لا يمكن أن يكون مصدر هذا القرآن إلّا الإله الواحد الأحد، فمن كان يعرف شيئًا من هذا العلم التجريبي قبل أربعة عشر قرنًا؟(https://www.youtube.com/watch?v=hT0ZS3REe1g).

وهذا عالم الرياضيات الكندي الدكتور غاري مليز يقف عند الآية: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾(الأنبياء: 30)فيقول: إن هذه الآية هي بالضبط البحث العلمي الذي حصل على جائزة نوبل عام 1973م، وكان عن نظرية الانفجار الكبير، وهي تنصُّ أن الكون الموجود هو نتيجة انفجار ضخم حدث منه الكون بما فيه من سموات وكواكب، فالرتق هو الشيء المتماسك في حين أن الفتق هو الشيء المتفكك، فسبحان الله! أما الجزء الأخير من الآية وهو الكلام عن الماء كمصدر للحياة، يقول الدكتور غاري مليز: "إن هذا الأمر من العجائب؛ حيث إن العلم الحديث أثبت مؤخرًا أن الخلية تتكون من السيتوبلازم الذي يمثل 80٪ منها، والسيتوبلازم مكون بشكل أساسي من الماء، فكيف لرجل أمّيٍ عاش قبل 1400 سنة أن يعلم كل هذا لولا أنه متصل بالوحي من السماء)(عبد الفتاح، د.ت، 13).

أوليس من العجب أن ينهض بعض الأدباء والكُتَّاب والصحفيين في وجه هؤلاء العلماء من شتى التخصصات العلمية التجريبية التي قد خرجت من رحم الحضارة اليونانية .كما يحاول البعض أن يتوهم ويُوهم .ليُبخس من شأن هذه الوسيلة الدعوية التي حولت الناس من معتقداتهم إلى الإسلام ويقدحوا فيها بعواهن القول. فالسيد/ أحمد عصيد في مقابلة تلفزيونية لقناة سكاي نيوز وفي برنامج "السؤال الصعب" يقول:(الإعجاز العلمي في القرآن ليس ديناً، هذه فكرة بشرية، اخترعت في العشرينيات من القرن الماضي واستمرت من باب محاولة تقليص الفارق بين الدول الإسلامية المتأخرة والعالم الغربي المتقدم. فشل المسلمون في اكتساب المعارف العلمية وفي إقامة علوم بتمويل وبحث وطني بمعنى أن يوجدوا أسساً وطنية للبحث العلمي في بلدانهم وبدأوا يعوضون من الناحية النفسية بمثل هذا الكلام الذي ليس لا علمياً ولا دينياً فهو مجرد كلام سياسي الهدف منه الاستقطاب، الهدف منه هدف ديني أيدلوجي وليس أبداً علمياً، والدليل هو أنه تطور الكلام في الإعجاز العلمي وتكاثر أصحاب الإعجاز العلمي بينما تأخرنا في العلوم والميزانيات التي ننفقها على البحث العلمي دليل على ذلك). وفي حلقةٍ من برنامج "حديث العرب" في ذات القناة، ردَّاً على سؤال: أنَّك تنتقد أُطروحة الإعجاز العلمي في القرآن، وتعتبرها أسطورة ابتكرها الأخوان المسلمون؟ قال:(هذا الموضوع أثار انتباهي منذ مدة، واعتبرته من مظاهر انحطاط ومن مظاهر الأزمة الحضارية الخانقة التي يعيشها المسلمون في عصرنا، وهذه الأزمة تتمثل في أنه كلما حدث انحباس أو واجه المسلمون عقبة كبيرة عِوَض أن يقفزوا عليها ويتجهوا نحو المستقبل ينكفئون على أعقابهم ويعودون إلى الماضي يستجدون به ويبحثون فيه عن حلول التطورات العلمية الباهرة عِوض أن توقظ لدى المسلمين الرغبة التي عبر عنها ابن رشد قبل ثمانمائة عام وهي إعمال النظر العقلي في الموجودات من أجل الوصول إلى الحقائق الطبيعية والكونية وحتى الإلهية كما اعتبر الفيلسوف آنذاك ذاك عِوَض هذا ينكفئون ويعودون إلى الوراء لكي يبحثوا في النص الديني عما يقابل هذه النظريات التي يكتشفها الغربيون فاعتبرت هذا تعبيراً عن نوع من المكبوت الحضاري وتعبير عن أزمة الفشل الحضارية التي تعوض نفسياً، تعوض العلم بالخرافة فكلما اكتشف الناس نظريات جديدة المسلمون يقومون بعملية بسيطة وهي أنهم يعتبرون أن هذه النظرية موجودة عندهم فيقومون بتأويلات متعسفة وغير معقولة وغير منطقية لنصوص من القرآن لكي ينسبوا هذه النظرية إلى النص الديني نتيجة هذا هو استحالة توفير أسس النهضة العلمية في هذه الأوطان التي تستعمل فيها مثل هذه الأفكار... الغرض هنا هو أن هناك تيارٌ سياسي ديني أي تيار سياسي يشتغل بأيدلوجيا دينية غرضه هو ردُّ الاعتبار للدين لأنه شعر بأن الدولة الحديثة ومكتسبات العصر تجاوزت الدولة الدينية القديمة وبما أنهم يشعرون بأن القطار قد مضى فهم يحاولون اللحاق به عبر نوع من الدعاية للدين فيستعملون إبداعات العصر نفسها من أجل القيام بهذه الدعاية فالموضوع في النهاية هو دعاية دينية وليس أبداً عملاً علمياً أو من أجل العلم ولهذا نجد أن للأسف نسبة الميزانيات المخصصة للبحث العلمي في بلدان شمال أفريقيا والشرق الأوسط لا يتجاوز صفر فاصل واحد بالمائة).

لا أحسب أن هذا المتحدث يُدرك كنه ما سئل عنه. هذه الأبحاث في مجال الإعجاز العلمي في القرآن والسنة لم يعكف عليها المسلمون قبل الغربيين، وما أورده الباحثون المسلمون في مؤلفاتهم عن "الإعجاز العلمي في القرآن والسنة" جاء جُلُّه عن دراساتٍ أجراها الغربيون دراسةً عن القرآن والسنة، صحيح أن بعضهم طُلِب منه ذلك، لكنَّ هؤلاء العلماء ليسوا سُزَّجاً، فالدكتور غاري ميلر هو حائزٌ على "جائزة نوبل"، وهو كذلك عالم لاهوت في المسيحية سابقاً. فالعجب العجب من هذا الحديث. ويا ليته نسب هذا المجهود إلى جهةٍ فكرية حتى لا تتحول التهمة إليه بالتكسب بالعداء السياسي، سيما أن الجهات المعادية لجماعة "الأخوان المسلمين" ذات أموالٍ مغرية.

أما الأعجب فهو السيد/ عمران سلمان الذي تقدمه قناة الحرة الأمريكية بأنه (كاتب وصحافي متخصص في قضايا الإصلاح والتنوير في العالم العربي)، فقد كتب السيد/ عمران سلمان في موقع "قناة الحرة" بتاريخ: 04 يونيو 2021م، وتحت عنوان: (خرافة الإعجاز العلمي للقرآن) ما يلي:

- حكايات الإعجاز العلمي للقرآن هي من أكثر الأمور توهما ومخاتلة والتي للأسف ينشغل بها الناس، وبسببها يخترعون سجالات، ونقاشات، ومعارك وهمية .وهم يستعيضون بها عن الجد والعمل والعلم الذي ينبغي أن يسود أي مجتمع حديث.
- الواقع أن القرآن أو أي من الكتب المقدسة للأديان الأخرى ليس ميدانها العلم أو الاكتشافات العلمية. هي كتب إيمان ديني وكفى .
- لا يوجد دليل من خارجها (أكرر من خارجها) على أنها منزلة من الله، ولا يمكن أن يوجد أي دليل، في أي وقت من الأوقات، أنها من عند الله، لأنه لا أحد يستطيع أن يثبت بالدليل الملموس بأن الله قد قال أو أمر أو أرسل شيئا. لماذا؟ لأنه لو فعل ذلك لما أصبح الله. لأنه حينها يكون قد عُرف له زمان ومكان وهيئة وكيفية وما إلى ذلك من الصفات البشرية.
- الواقع أنه لا أحد يعرف الله مهما بالغ في الحديث عن ذلك، بمن فيهم أولئك الذين يقولون إنهم يؤمنون به. كل ما يعرفونه عن الله هو مجرد آراء وأقوال وانطباعات قرأوها أو سمعوها عن غيرهم، الذين بدورهم سمعوها عن غيرهم وهكذا.
- من يتحدث عن الإعجاز العلمي إنما يكشف عن جهل مطبق بكيفية نشأة العلوم وتطورها.
- باختصار فإن معرفة الله مستحيلة ومتعذرة على البشر لأن ذلك خارج نطاق إمكانياتهم وقدراتهم البشرية. وكل ما يملكونه هو شعورهم القلبي والإيماني .وهذا شيء يستطيعون الاعتقاد به، لكن لا يمكنهم إثباته.
- مع ذلك في رأيي أنه، حتى لو سلمنا جدلا بأن الكتب المقدسة هي من عند الله، بصورة من الصور، ما دام أنه يوجد من يؤمن بذلك، وأنه من الممكن القبول بهذا على سبيل الافتراض على الأقل، تبقى مسألة الإعجاز العلمي مسألة تختلف تماما عن هذا الإيمان. لأنه، أولا، من يتحدث عن الإعجاز العلمي إنما يكشف عن جهل مطبق بكيفية نشأة العلوم وتطورها. أي علم نعرفه اليوم لم يأت إلينا جاهزا. هو صيرورة تطورية ساهمت فيها أجيال كثيرة من

العلماء والباحثين وفرضيات خضعت لاختبارات نظرية وعملية، بعضها صمد في التجربة وبعضها انهار. ثانيا، فكرة أن كلمة هنا أو جملة هناك في هذا الكتاب المقدس أو ذاك تشير إلى نظرية علمية أو اكتشاف علمي هي مجرد سخافة وتنطع، لا ينبغي أن يقع فيه أي إنسان، وبالذات الإنسان المعاصر.

- الواقع أن الكتب الدينية ليس ميدانها الفيزياء، أو الكيمياء، أو الرياضيات، أو القوانين الطبيعية).

ويكفي في الرد على هذا الادعاء الأجوف أن نرده إلى العلماء من غير المسلمين الذين قدموا بحوثاً في "الإعجاز العلمي في القرآن والسنة" من ميادين (الفيزياء، أو الكيمياء، أو الرياضيات، أو القوانين الطبيعية) والذين أسلموا بسبب بحوثهم تلك وتجاربهم مع آيات القرآن والسنة النبوية.

ويترجم موقع قناة الحرة للسيد/ عمران سلمان بأنه:(كاتب وصحافي متخصص في قضايا الإصلاح والتنوير في العالم العربي. عمل في مجال الإعلام المقروء والمسموع والمرئي والإلكتروني لأكثر من 25 عاما. في عام 2006 أسس وأدار مشروع "آفاق" للإصلاح في المنطقة العربية. وإضافة إلى عمله الصحفي فهو باحث ومهتم أيضا بالتصوف والروحانيات وصدر له كتاب بعنوان "من الدين إلى الروحانية . رحلة بحث في الواجد والموجود والوجود")(https://www.alhurra.com/author/Omran-Salman). فهو إذن ليس من منسوبي تلك الميادين (الفيزياء، أو الكيمياء، أو الرياضيات، أو القوانين الطبيعية) ليتأهل في هذا الشأن سيما وهو يبدو من تعابيره أنه متحيز ضد الأديان عموماً، وهذا أول الفشل في دعاويه.

يقول الدكتور الفرنسي الطبيب/ موريس بوكاي في كتابه (التوراة والإنجيل والقرآن والعلم)، وتحت عنوان: "القرآن والعلم الحديث":(بداهة يثير الجمع بين القرآن والعلم الحديث الدهشة، وخاصة أن المقصود في علاقة الجمع هذه هو التواؤم بين الاثنين وليس التنافر. ألا يرى الكثيرون في مواجهة كتاب ديني بالمعطيات الوضعية التي ينتمي العلم إليها أمراً بدعياً في عصرنا...؟ الواقع أننا إذا استثنينا بعض الحالات النادرة نجد أن غالبية العلماء، وقد تشربوا النظريات المادية، لا يكنُّون في غالب الأحيان إلا عدم الاكتراث لاحتقار للمسائل الدينية، وكثيراً ما يعتبرونها مؤسسةً على أساطير. وزيادةً على ذلك فإننا عندما نتحدث في بلادنا الغربية عن العلم والدين نغفل ضمَّ الإسلام إلى اليهودية والمسيحية)(بوكاي، 2004، 141).

وبعد شرحٍ وحديثٍ طويل تحت عنوان (التناسل الإنساني) يقول .وهو الطبيب المتخصص في العلم التجريبي التراكمي: (فكيف لا ندهش أمام الاتفاق بين العنصر القرآني والمعرفة العلمية التي اكتسبناها من هذه الظاهرات) (بوكاي، 2004، 236). ويقول:(تطور الجنين في الرحم كما يصفه القرآن يستجيب تماماً لما نعرفه اليوم عن بعض مراحل تطور الجنين، ولا يحتوي هذا الوصف على أي مقولة يستطيع العلم الحديث أن ينقدها) (بوكاي، 2004، 237).

وقال في مقدمة الكتاب: (لقد قمتُ أولاً بدراسة القرآن الكريم، وذلك دون أي فكر مسبق وبموضوعية تامة، باحثاً عن درجة اتفاق نص القرآن ومعطيات العلم الحديث. وكنت أعرف قبل هذه الدراسة وعن طريق الترجمات، أن القرآن يذكر أنواعاً كثيرةً من الظواهر الطبيعية، ولكن معرفتي كانت وجيزة. وبفضل الدراسة الواعية للنص العربي استطعتُ أن أحقق قائمةً أدركتُ بعد الانتهاء منها أن القرآن لا يحتوي على أي مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث) (بوكاي، 2004، 17).

خاتمة:

أرجو أن نكون قد وفقنا في بيان تقلب أوجه الإعجاز للقرآن الكريم مع أدائه لذات الغرض وهو إخضاع العقول لقبول أنه من عند خالق الكون، ولذلك هو مُعجزٌ، وأن الإعجاز فيه لا يقبل الإضافة لمخلوق نبياً كان أو غيره، ثم هو بذات الخاصية الإعجازية يُجبر أصحاب التخصصات العلمية التجريبية في العصر الحديث إلى اعتناقه والتحول إليه والإعلان بموافقته بل سبقه لهم فيما حصلوه من نتائج علمية من خلال جهودٍ بحثية تراكمية متنوعة المنازع مختلفة التطورات. كما أرجو أن أكون قد وُفقت في تخريج التعارض المتوهم بين هذا المجال البحثي والعلوم الإسلامية لا سيما علم "تفسير القرآن الكريم"، وتوضيح أهميته وسيلةً دعويةً حقيقيةً لا تقوم على التوهُّم والدجل والأساطير لأنها تتم بواسطة علماء الميادين العلمية التجريبية ومن غير المسلمين غالباً لأنهم أصحاب الكعب الأعلى في تلك المجالات. وتلك. إن وُفقنا فيها. هي أهم نتائج هذه المحاولة البحثية.

المراجع:

القرآن الكريم.

1. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس(د.ت) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة – بيروت.
2. ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي(د.ت) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، ط1.
3. ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر النمري(1398ه) كتاب جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية - بيروت.
4. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي(1419ه)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، الطبعة الأولى.
5. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي(2003م) البداية والنهاية: دار عالم الكتب.

6. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني(د.ت) سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
7. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري(1952م) كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر: تحقيق: محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي.
8. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي(1422هـ) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ط1.
9. البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر(1984م) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي.
10. بوكاي، موريس(2004م) التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية 2004م.
11. البيهقي؛ أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر(1999م) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: · المحقق: أحمد بن إبراهيم أبو العينين. الناشر: دار الفضيلة، ط1.
12. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى(1975م) سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ 4، 5) الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط2.
13. الجاحظ، عمرو بن بحر(1964م) رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.
14. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(2001م) سِيَر أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة.
15. الزرقاني، محمد عبد العظيم (د.ت) مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3.
16. السيوطي، جلال الدين السيوطي(1982م) التحبير في علم التفسير، تحقيق: د. فتحي عبد القادر فريد – دار العلوم للطباعة والنشر – ط1، الرياض – السعودية.
17. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري(2000م) جامع البيان في تأويل القرآن، (المتوفى: 310هـ). تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط1.
18. عبد الفتاح، محمد عبد الحليم (د.ت)، إظهار الحق (قساوسة وعلماء ومستشرقون أشهروا إسلامهم)، دون ناشر.

19. العثيمين، محمد بن صالح(1995م) شرح مقدمة التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية،. إعداد وتقديم: أ. د. عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار. الناشر: دار الوطن، ط1.
20. القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف(1982م) إنباه الرواة على أنباه النحاة:. المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ط1.
21. المباركفوري،محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم(د.ت) تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية.
22. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري(د.ت) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
23. نولدكه، تيودور (2004م) تاريخ القرآن، نقله إلى العربية وحققه: جورج تامر. مؤسسة كونراد – أدناور. ط1 – بيروت.

مواقع إلكترونية:

http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-23-00-02/86-2010-02-26-21-45-26
https://www.alhurra.com/author/Omran-Salman
https://www.youtube.com/watch?v=hT0ZS3REe1g
https://www.youtube.com/watch?v=WXI9sKPB-0M (مقابلة تلفزيونية مع د. زغلول النجار)
https://books.google.com.sa/books?id=2OXmDwAAQBAJ&pg=PT65&lpg=PT65&dq (عبد الله عبد الحميد الخولي: أعلام دمياط)

شهادة الاسترعاء أو الاستحفاظ (إيداع الشهادة) وأثرها في الإثبات دراسة فقهية قانونية مقارنة

د. محمد حسن محمد حسن(*)

المستخلص:

هدفت الدراسة لتبين أنّ موضوع الشهادة بصورة عامة وشهادة الاسترعاء بصورة خاصة من أدق الموضوعات التي سعت الشريعة الإسلامية لتأصيلها حفظاً للحقوق وصيانةً لها. ويتمثل الهدف من البحث تنبيه أصحاب الحقوق إلى تعدد الطرق وتنوعها في حفظ حقوقهم وإثباتها. وتتمثل مشكلة الدراسة في توضيح المكانة التي تحتلها شهادة الاسترعاء في الشريعة الإسلامية، وما مدى سلطات القاضي في تقدير الإثبات بشهادة الاسترعاء؟ ومن أهم الأهداف المرجوة من البحث بيان توسيع الشريعة الإسلامية دائرة حفظ الحقوق والاستشهاد على حفظها. واعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي وذلك بالرجوع إلى أُمهات كتب الفقه واللغة والمراجع الفقهية الحديثة لتوفير المادة العلمية المتعلقة بالموضوع. وخلُصت الدراسة إلى عدة نتائج منها: أن العمل بشهادة الاسترعاء مخرج شرعي وحيلة شرعية أصيلة لكل مُكره ومغلوب ومقهور.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن سار على دربهم إلى يوم الجمع والدين.

أما بعـد.

فإنّ موضوع شهادة الاسترعاء من الموضوعات المهمة في الفقه الإسلامي والقانون وهي وسيلة من الوسائل المشروعة وحيلة من الحيل الشرعية يلجأ إليها المضطر ليدفع بها ظلم الظالم وجور الجائر حتى لا تضيع حقوقه وتُهتضم. ولقد اهتمت شريعتنا الغراء بشهادة الاسترعاء إذ أنه مخرج شرعي للمُكره على فعل أمر لا يرغبه، وقطعاً للمنازعة، وحفظاً للحقوق من الضياع، ولقد أبدع علماء المالكية في إثبات شهادة الاسترعاء والعمل بها فحوت مصنفاتهم شهادة الاسترعاء وشروط العمل بها. وشهادة الاسترعاء أي إيداع الشهادة من الموضوعات التي امتزج فيها الشرع الإسلامي مع القانون العام. وإن ما تمر بها بلادنا اليوم من حرب وتقتيل وتشريد وانتهاك للحقوق، يلجأ فيها المُكره والخائف والمضطر إلى شهادة الاسترعاء.

أسباب اختيار الموضوع:

ومن أهم الأسباب لاختيار هذا الموضوع ما يلي:

1/ بيان شهادة الاسترعاء كدليل من أدلة الإثبات، مع بيان حكمها وشروطها وأركانها.

2/ التأكيد على أن العمل بشهادة الاسترعاء فيه تسهيل لأعمال القضاء في رد الحقوق والمظالم.

(*) أستاذ المشارك في القانون العام -كلية الشريعة والقانون-جامعة دنقلا.

3/ نشر تعاليم ديننا الحنيف.

4/ توضيح شهادة الاسترعاء لطلاب المعادلة (امتحان مهنة القانون).

أهمية الموضوع:

تُقدر أهمية البحث بأهمية موضوعه، والأهداف المرجوة منه وتأتي أهمية هذا الموضوع في كونه:

1/ تنبيه أصحاب الحقوق إلى طرق الحفاظ على حقوقهم وصيانتها من الضياع والتلف وكيفية إثباتها بشهادة الاسترعاء.

2/ التنبيه على سعة أحكام الشريعة الإسلامية بالأحكام المتعلقة بالشهادات.

3/ تنبيه القضاة في المحاكم بالعمل بشهادة الاسترعاء إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها.

مشكلة الدراسة:

لأهمية موضوع شهادة الاسترعاء اختاره الباحث موضوعاً للدراسة، وتمثلت مشكلة الدراسة في الإجابة على التساؤلات التالية:

1/ ما هي شهادة الاسترعاء؟

2/ ما هي الشروط التي يجب توفرها في شهادة الاسترعاء؟

3/ ما مدى حجية الإثبات بشهادة الاسترعاء؟

منهج البحث:

المنهج الذي انتهجه الباحث لكتابة هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي، لآراء الفقهاء وتحليلها.

تعريف الشهادة وأدلة مشروعيتها و أقسامها وشروط صحتها والحكمة منها:

تعريف الشهادة لغةً واصطلاحاً وقانوناً:

تعريف الشهادة لغةً:

تعددت وتنوعت معنى الشهادة في اللغة فهي تأتي على عدة معاني منها:

1-الحضور: كما في قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (البقرة: 185). قال الصابوني: أي من حضر منكم الشهر فليصمه (الصابوني: 1976م: 1/ 118). ومنه ما جاء عن أبي بكر ﷺ قال: إنما الغنيمة لمن شهد الوقعة (البيهقي:1994م: 9، 50).

2-العلم والبيان: ومنه قوله تعالى:(شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) الآية: 18 من سورة آل عمران. قال القرطبي: شهد الله، أي بين وأعلم كما يقال: شهد فلان عند القاضي إذا بيّن وأعلم لمن الحق، والشاهد هو الذي يعلم الشيء ويبينه (القرطبي:2001م: ج4، 32).

3-المعاينة والمشاهدة والاطلاع: فتقول شهدت الشيء، أي اطلعت عليه وعاينته.

4-الحلف: ومنه قوله تعالى: (ذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ) (المنافقين: 1). قال الشوكاني: ومعنى نشهد نحلف، فهو يجري مجرى القسم، ولذلك يتلقى بما يتلقى به القسم (الشوكاني، 2010م، 286/5).

تعريف الشهادة في الاصطلاح:

لقد تعددت وتنوعت تعريفات الشهادة في الاصطلاح:

أولاً: تعريف الشهادة عند الحنفية: إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء (الزيلعي:2004م، 206/2). وعرفها بعض علماء الحنفية بقولهم: الإخبار عن أمر حضره الشهود وشاهدوه، إما معاينة كالأفعال نحو القتل والزنا، أو سماعاً كالعقود والإقرارات (الموصلي:1937م، 139/2). فلا يجوز له أن يشهد إلا بما حضره وعلمه عياناً أو سماعاً، ولهذا لا يجوز له أداء الشهادة حتى يذكر الحادثة.

ثانياً: تعريف الشهادة عند المالكية: إخبار يتعلق بمُعين (العدوي،1994م، 343/2). وقال الدسوقي: الشهادة إخبار حاكم عن علم ليقضي بمقتضاه (الدسوقي، د.ت، 164/4).

ثالثاً: تعريف الشهادة عند الشافعية: إخبار الشخص بحق على غيره بلفظ خاص(البكري، 1997م،313/4).

رابعاً: تعريف الشهادة عند الحنابلة: هي الأداء أي الإخبار بما علمه بلفظ أشهد أو شهدت (البهوتي،1993م، 574/3).

تعريف الشهادة في القانون السوداني:

نصت المادة 23 من قانون الإثبات السوداني لسنة 1994م على تعريف الشهادة بأنها: البينة الشفوية لشخص عن إدراكه المباشر لواقعة تثبت لغيره مسؤولية مدعى بها على آخر أمام المحكمة (المادة: 23 من قانون الإثبات السوداني لسنة 1994م). فيُشترط لكي يكون الإخبار شهادةً الشروط التالية:

1-أن تكون إخبارا شفوياً فخرجت بذلك البينة المكتوبة.

2-أن يكون الشاهد الذي يُدلي بالشهادة مدركاً للواقعة إدراكاً مباشراً.

3-أن يكون الإدلاء بهذه الشهادة أمام المحكمة.

الأدلة على مشروعية الإثبات بالشهادة:

مشروعية الإثبات بالشهادة متفقٌ عليه بين الفقهاء، لدلالة القرآن الكريم في عدد من الآيات على مشروعية الإثبات بالشهادة كقوله تعالى:(وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) (البقرة، 282). وكقوله تعالى: (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ) (النساء، 15).

وكذلك السنة النبوية دلت بجملة من الأحاديث الصحيحة الصريحة على مشروعية الشهادة كقوله ﷺ: ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته أو يخبر بشهادته قبل أن يسألها (ابن الأشعث: كتاب الحدود: باب في الشهادات: ج2ص333، حديث رقم3596). وقال ﷺ: شاهداك أو يمينه (البخاري: ج1، 558، حديث رقم 2673). وقد أجمعت الأمة من عهد رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا من غير خلاف على مشروعية الإثبات بالشهادة في سائر الأقضية (شرفي:2013م، 81).

الحكمة من مشروعية الشهادة:

أباحت الشريعة الإسلامية الشهادة كوسيلة وطريق من طرق إثبات الحقوق وذلك لحاجة الناس إليها ولما يترتب عليها من منافع كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر:

1-من خلال الشهود يتضح الحق، ويرفع الظلم، وترتجع الحقوق إلى أصحابها.

2-في الشهادة نصرة للحق، وإعانة للمظلوم.

3-الشهادة حجة شرعية وقانونية تظهر الحق المدعى عليه ولا توجبه بل القاضي يوجبه.

أركان الشهادة:

المتتبع لكتب الفقهاء والقانونيين يلاحظ بوضوح اختلاف الفقهاء والقانونيين في أركان الشهادة، فذهب علماء الحنفية على أن ركن الشهادة هي الصيغة فقط. وذهب الشافعية على أن أركان الشهادة هي: الشاهد: وهو المُخبر، والمشهود عليه: وهو المخبر عليه، والمشهود له: وهو صاحب الحق، والمشهود به: وهو الحق، والصيغة. بينما علماء الحنابلة ذهبوا إلى أنه يجب على الشاهد أن يؤدي الشهادة بلفظ الشهادة. وذهب المالكية على أنه يجوز للشاهد أي يؤدي الشهادة بكل لفظ يدل على معنى الشهادة. ولعل رأي الشافعية أكمل لشموله.

شهادة الاسترعاء (إيداع الشهادة):

تعريف الاسترعاء لغة: الاسترعاء: استفعال من رعيت الشيء: إذا حفظته، تقول: استرعيته الشيء فرعاه أي: استحفظته الشيء فحفظه، فشاهد الأصل يسترعي شاهد الفرع، أي: يستحفظه شهادته، ويأذن له بأن يشهد عليه (الحميري:1999م، 2552/4). استرعاه الشيءَ: أي استحفظه (عمر، 2008م، 909/2). استرعاه الشَّيءَ: طلَب منه أن يحفظه ويتعهده "استرعاه الأموالَ والحُرُمات، استرعاه ماشيته، مَن استرعَى الذِّئْبَ فقد ظَلَم: يُضرب لمن يأتمن الخائن أو يولّي غيرَ الأمين استرعاه سرَّه: استودعه-استرعى الانتباه، استرعى النَّظرَ: استدعى الالتفاتَ والإصغاءَ (القرطبي، 1988م، ج394/11).

تعريف شهادة الاسترعاء اصطلاحاً: أكثر العلماء الذين تناولوا شهادة الاسترعاء في مؤلفاتهم هم علماء المذهب المالكي، وجاءت تعريفاتهم لشهادة الاسترعاء واضحة جلية فمنها: لأن الاسترعاء هو أن يشهد قبل الصلح في السر أنه إنما يصالحه لوجه كذا، فهو غير ملتزم للصلح (مياره، د.ت، 148/1). وهي أن يكون الحق على ظالم لا ينتصف منه ولا تناله الأحكام فيخاف صاحب الحق أن يطول الزمان ويضيع حقه، فيشهد سرا وخفية أنه على حقه غير تارك له وأنه يقوم به متى أمكنه ذلك. وقال ابن قيم الجوزية من الحنابلة: ونظير هذه الحيلة حيلة إيداع الشهادة وصورتها أن يقول له الخصم: لا أقر لك حتى تبرئني من نصف الدين أو ثلثه، وأشهد عليك أنك لا تستحق علي بعد ذلك شيئاً، فيأتي صاحب الحق إلى رجلين فيقول: اشهدا أني على طلب حقي كله من فلان، وأني لم أبرئه من شيء منه، وأني أريد أن أظهر مصالحته على بعضه؛ لأتوصل بالصلح إلى أخذ بعض حقي، وأني إذا أشهدت أني لا أستحق عليه سوى ما صالحني عليه فهو إشهاد باطل، وأني إنما أشهدت على ذلك توصلا إلى أخذ بعض حقي؛ فهذه تعرف بمسألة إيداع الشهادة؛ فإذا فعل ذلك جاز له أن يدعي بقاءه على حقه،

ويقيم الشهادة بذلك، هذا مذهب مالك، وهو مطرد على قياس مذهب أحمد وجار على أصوله. فإن له التوصل إلى حقه بكل طريق جائز، بل لا يقتضي المذهب غير ذلك، فإن هذا مظلوم توصل إلى أخذ حقه بطريق لم يسقط بها حقا لأحد (ابن قيم الجوزية، 1991م، 23/2). قال ابن قدامة: أن يسترعيه شاهد الأصل الشهادة، فيقول: اشهد على شهادتي أني أشهد أن لفلان على فلان كذا، أو أقر عندي بكذا. أو سمع شاهدا يسترعي آخر شهادة يشهده عليها، فيجوز لهذا السامع أن يشهد بها لحصول الاسترعاء، ويحتمل ألا يجوز له أن يشهد إلا أن يسترعيه بعينه (ابن قدامة:1968م، 189/10-190).

ما يستخلص من هذه التعريفات:

فقد خلُص الباحث إلى عدة نتائج من تعريفات الفقهاء للاسترعاء منها:

1-طلب حفظ الشهادة(الاسترعاء) وهو ما يُسمى إيداع الشهادة.

2-في شهادة الاسترعاء لا بد من توفر شاهدين، شاهد الأصل (وهو صاحب الحق، المُدِع للشهادة)، وشاهد الفرع (هو من يحفظ شهادة الأصل لحين أدائها).

3-لا بُد أن يُشهد الأصل للفرع صراحةً.

4-شهادة الاسترعاء نوع من أنواع الحيل المشروعة.

أركان شهادة الاسترعاء (إيداع الشهادة) أو (الاستحفاظ): لشهادة الاسترعاء أركان وهي:

1-المُودِع: وهو الشخص المُكره لتنفيذ ما طلبه المُكرِه أو الظالم.

2-المودع له: وهم شهود الاسترعاء الذين يحفظون الشهادة ويودعونها لحين طلبها.

3-المودع: وهي شهادة الاسترعاء.

4-الصيغة: وصيغته مثلاً أشهد أني إن طلقت إنما أطلق خوفاً من أمر أتوقعه، أو خوفاً من قاهر ظالم أو ذي سلطان. ومثلاً: أشهد لي أني أبيع بيتي خوفاً من العدو.

ما يصح فيه الاسترعاء ما لا يصح:

شهادة الاسترعاء يصح في الصلح، والوقف، والشفعة، والخلع، والهبة، قال ابن فرحون: الاسترعاء ينفع في كل تطوع كالعتق، والتدبير، والطلاق، والتحبيس، والهبة. ولا يلزمه أن يفعل شيئا من ذلك وإن لم يعلم السبب إلا بقوله، مثل أن يشهد أني طلقت، فإنما أطلق خوفا من أمر أتوقعه من جهة كذا، أو حلف بالطلاق، وكان أشهد أني حلفت بالطلاق فإنما هو لأجل إكراه ونحو ذلك (ابن فرحون، 1986م، 314/1).

شروط شهادة الاسترعاء:

لما كانت شهادة الاسترعاء طريقة من طرق الإثبات وحيلة من الحيل الشرعية التي يتوصل بها إلى الحقوق التي غالباً ما يُقهر أصحابها للتنازل عنها إكراهاً وقوةً وجبراً وقهراً.

1-أن يكون الاسترعاء قبل الصلح: لأن الاسترعاء هو أن يشهد قبل الصلح في السر (ابن فرحون: 1986م، ج314/1).

2-استحضار الشهود: وشهادات الاسترعاء: لا بد أن تكون الشهود يستحضرونها من غير أن يروا الوثيقة. إذا كانت الوثيقة مبنية على معرفة الشهود، وذلك في عقود الاسترعاء التي يكتب فيها، يشهد

المسمون في هذا الكتاب من الشهود أنهم يعرفون كذا وكذا، فإن رأى الحاكم ريبة توجب التثبت، فينبغي أن يقول لهم ما تشهدون به فإن ذكروا شهادتهم بألسنتهم على ما في الوثيقة، جازت وإلا ردها، وليس في كل موضع ينبغي أن يفعل هذا ولا بكل الشهود، وأما إذا كانت الوثيقة منعقدة على إشهاد الشاهدين كالصدقة والابتياع ونحو ذلك، فلا ينبغي أن تؤخذ الشهود بحفظ ما في الوثيقة، وحسبهم أن يقولوا: إن شهادتهم فيها حق، وأنهم يعرفون من أشهدهم، ولا يمسك القاضي الكتاب ويسألهم عن شهادتهم(ابن فرحون، 1986م، 314/1).

3-أن يقع الاسترعاء حال الضرورة: إذا أشهد في عقد الصلح أنه أسقط الاسترعاء والاسترعاء في الاسترعاء وكان أشهد أنه إن فعل ذلك فإنما يفعله للضرورة إلى ذلك (ابن فرحون، 1986م، 314/1). قال ابن مزين: لا ينفع إشهاد السر، إلا على من لا ينتصف منه كالسلطان والرجل القاهر، وما سوى ذلك، فإشهاد السر باطل (الرعيني، 1992م، 84/5).

4-عدد الشهود في شهادة الاسترعاء: الشهادة في باب الاسترعاء، وأقلهم أربعة على قول ابن الماجشون، والمشهور اثنان على قول جمهور أهل العلم (ابن فرحون:1986م: 321/1).

5-أن يعرف الشهود الإكراه: أي الوجه الذي حصلت به المعاوضة من غير طوع منه (ابن فرحون، 1986م، 323/1). قال ابن فرحون المالكي: أن يعرف الشهود الإكراه على البيع أو الإخافة، فيجوز الاسترعاء إذا انعقد قبل البيع، وتضمن العقد شهادة من يعرف الإخافة والتوقع الذي ذكره (ابن فرحون، 1986م، 456/1).

6-أن يكون الاسترعاء في عقود التبرعات كالوقف، والهبة، والتحبيس، قال ابن فرحون: الاسترعاء ينفع في كل تطوع كالعتق، والتدبير، والطلاق، والتحبيس، والهبة. ولا يلزمه أن يفعل شيئا من ذلك وإن لم يعلم السبب إلا بقوله، مثل أن يشهد أني طلقت، فإنما أطلق خوفا من أمر أتوقعه من جهة كذا، أو حلف بالطلاق، وكان أشهد أني حلفت بالطلاق فإنما هو لأجل إكراه ونحو ذلك (ابن فرحون، 1986م، 456/1).

7-أن يعين الوقت من اليوم واليوم من الشهر (ابن فرحون، 1986م، 456/1). ولعل الحكمة من تعيين الوقت من اليوم واليوم من الشهر ليعلم تقدم الاسترعاء على الفعل.

أمثلة تطبيقية فقهية لكيفية إجراء شهادة الاسترعاء (إيداع الشهادة):

ولقد ساق الإمام ابن قيم الجوزية عددا من الأمثلة العملية لتطبيق شهادة الاسترعاء فقال:

ونظير هذا أن يكون للمرأة على رجل حق، فيجحده ويأبى أن يقر به حتى تقر له بالزوجية، فطريق الحيلة أن تشهد على نفسها أنها ليست امرأة فلان، وأني أريد أن أقر له بالزوجية إقرارا كاذبا لا حقيقة له؛ لأتوصل بذلك إلى أخذ مالي عنده، فاشهدوا أن إقراري بالزوجية باطل أتوصل به إلى أخذ حقي.

ونظيره أيضا أن ينكر نسب أخيه، ويأبى أن يقر له به حتى يشهد أنه لا يستحق في تركة أبيه شيئا، وأنه قد أبرأه من جميع ما له في ذمته منها، أو أنه وهب له جميع ما يخصه منها، أو أنه قبضه أو اعتاض عنه أو نحو ذلك، فيودع الشهادة عدلين أنه باق على حقه، وأنه يظهر ذلك الإقرار توصلا

إلى إقرار أخيه بنسبه، وأنه لم يأخذ من ميراث أبيه شيئا، ولا أبرأ أخاه، ولا عاوضه، ولا وهبه (ابن قيم الجوزية، 1991م، 24/4). وإذا خطب من هو قاهر لشخص بعض بناته، فأنكحه المخطوب إليه، وأشهد سرا أني إنما أفعله خوفا منه، وهو ممن يخاف عداوته، وأنه إن شاء اختارها لنفسه بغير نكاح، فأنكحه على ذلك فهو نكاح مفسوخ أبدا، قاله ابن الماجشون وأصبغ وابن عبد الحكم (ابن فرحون، 1986م، 453/1). وفي أحكام ابن سهل، ومن له دار بينه وبين أخيه فباع أخوه جميعها ممن يعلم اشتراكهما فيها، وله سلطان وقدرة وخاف ضرره إذا تكلم في ذلك، فاسترعى أن سكوته على الكلام في نصيبه وفي الشفعة في نصيب أخيه لما يتوقعه من تحامل المشتري عليه وإضراره به، وأنه غير تارك لطلبه متى أمكنه، ثم قال: فإذا ذهبت التقية وقام في فورها بهذه الوثيقة أثبتها، وأثبت الملك والاشتراك وأعذر إلى أخيه وإلى المشتري، فإن لم يكن عندهما مدفع، قضى له بحصته وبالشفعة (ابن فرحون، 1986م، 453/1).

الخاتمة والتوصيات:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من بشّر المجتهد المصيب بأجرين والمجتهد المُخطئ بأجر، فصلى الله عليه وسلم تسليماً كثيراً.

وبعـد،

النتائج:

فقد خلُصت الدراسة إلى جملة من النتائج وهي:

1/ أن شهادة الاسترعاء حيلة شرعية ومخرج شرعي لكل مكره.

2/ أن شهادة الاسترعاء لا تصح إلا في عقود التبرعات.

3/ لقيام شهادة الاسترعاء لابد من توفر شروط وانتفاء موانع.

التوصيات:

فقد خلُصت الدراسة إلى جملة من التوصيات وهي:

1/ على الفقهاء والقضاة وطلبة العلم نشر العمل بشهادة الاسترعاء.

2/ الرجوع إلى تراثنا الفقهي لأن فيه الحل لكثير من مشكلات عصرنا.

المصادروالمراجع:

1/ الصابوني: محمد على الصابوني:1976م: صفوة التفاسير: دار الصابوني للنشر-مدينة نصر-القاهرة، الطبعة الأول.

2/ البيهقي: أحمد بن الحسن البيهقي، 1994م، السنن الكبرى، مكتبة دار الباز-مكة المكرمة، الطبعة الأولى.

3/ القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي:2001م، الجامع لأحكام القرآن: ج4، دار إحياء التراث العربي-بيروت-لبنان.

4/ الشوكاني: محمد بن علي الشوكاني: 2010م، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في التفسير: المكتبة العصرية-صيدا-بيروت، الطبعة الأولى.

5/ الزيلعي: عثمان بن علي بن محجن: بدون تاريخ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: مطبعة بولاق-القاهرة.
6/ الموصلي: عبد الله بن محمود الموصلي: 1937م، الاختيار لتعليل المختار، دار الفكر-بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.
7/ العدوي: علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي: 1994م، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب: دار الفكر-بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.
8/ الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي: بدون تاريخ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: دار الفكر-بيروت-لبنان.
9/ البكري: أبو بكر عثمان بن محمد الدمياطي: 1997م، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: ج4: دار الفكر-بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.
10/ البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين: 1993م، شرح منتهى الإرادات: دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.
11/ ابن الأشعث، أبي داود سليمان بن الأشعث: 1983م، سنن أبي داود: مكتبة الحلبي-مصر-القاهرة، الطبعة الأولى.
12/ البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم: بدون تاريخ، صحيح البخاري، حقوق الطبع محفوظة لشركة دار الأرقم بن أبي الأرقم-بيروت-لبنان.
13/ شرفي: عبد الرحمن محمد عبد الرحمن شرفي: 2013م، أحكام الحدود الشرعية في القانون الجنائي السوداني لسنة 1991م، الطبعة الأولى.
14/ الحميري: نشوان بن سعيد الحميري: 1999م، شمس العلوم: دار الفكر-بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.
15/ عمر: أحمد مختار عبد الحميد عمر: 2008م، معجم اللغة العربية المعاصرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى.
16/ القرطبي: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي: 1988م، البيان والتحصيل: دار الغرب الإسلامي-بيروت-لبنان، الطبعة الثانية.
17/ مياره: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الفاسي: بدون تاريخ، الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكم والإتقان: دار المعرفة-بيروت-لبنان.
18/ ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن قيم الجوزية: 1991م، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.
19/ ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة: 1968م، المغني: الطبعة الأولى.
10/ القرطبي: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي: 1988م، البيان والتحصيل: دار الغرب الإسلامي-بيروت-لبنان، الطبعة الثانية.

21/ ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد: 1986م، تبصرة الحكام: دار الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى.
22/ الحطاب الرعيني: شمس الدين بن عبد الله محمد بن محمد الحطاب الرعيني: 1992م، مواهب الجليل: دار الفكر-بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.
23/ ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن قيم الجوزية: 1991م، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.

أحكام الرضاعة في الفقه الإسلامي (دراسة فقهية تحليلية)

محمد إدريس حامد سعيد(*)

المستخلص:

هدفت الدراسة إلى إعطاء نظرة شاملة حول موضوع الرضاع، وضبط مسائل الرضاعة وتسهيلها، وبيان المسائل المتفق عليها والمختلف فيها بين العلماء والتعرف على أدلتهم، ومعرفة من يحرّم من الرضاع ومن لا يحرّم. حيث تمثلت مشكلة الدراسة في معرفة ضوابط أحكام الرضاعة ومشروعيتها ومن هم المحرّمات من الرضاعة ؟ما هو سن الرضاع ، وما هو المقدار المحرِّم من اللبن؟ تم استخدام المنهج الاستقرائي، الذي يقوم على جمع المعلومات والحقائق، ويعمل على دراستها دراسة تقوم على المقارنة والتصنيف والتحليل بغرض الوصول إلى نتائج وأحكام عامة، والترجيح عند التعارض بين الأقوال، وذلك بالرجوع لاختيارات العلماء المتأخرين. توصلت الدراسة إلى أن التحريم بالرضاع جاء نصه في القرآن الكريم في الآية (23) من سورة النساء وكذلك في السنة النبوية، واتفاق الفقهاء على أن الرضاع يحرم ما يحرم به النسب، أي أن المرضعة تنزل منزلة الأم، فتحرم هي وكل من يحرم على الابن من الأم من النسب، لكنهم اختلفوا في مسائل كثير منها: صفة المرضعة، المقدار المحرم من اللبن، سن الرضاع، وأن الأم المرضعة كالأم النسبية في المنزلة سواء بسواء، مثلاً بمثل، لا ينقص منها شيئًا إلا الميراث.

مقدمة:

الحمد لله على أن بيّن للمستهدين معالم مراده، ونصب لجحافل المستفتحين أعلام أمداده فأنزل القرآن قانونا عاما معصوما، وأعجز بعجائبه فظهرت يوما فيوما، وجعله مصدقا لما بين يديه ومهيمنا، وما فرط فيه من شيء يعظ مسيئا ويعد محسنا، حتى عرفه المنصفون من مؤمن وجاحد، وشهد له الراغب والمحتار والحاسد، فكان الحال بتصديقه أنطق من اللسان، وبرهان العقل فيه أبصر من شاهد العيان ، وأبرز آياته في الآفاق فتبين للمؤمنين أنه الحق، كما أنزله على أفضل رسول فبشر بأن لهم قدم صدق، فبه أصبح الرسول الأمي سيد الحكماء المربين، وبه شرح صدره إذ قال سبحانه: (فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ) (النمل: 79) فلم يزل كتابه مشعا نيرا، محفوظا من لدنه أن يترك فيكون مبدلا ومغيرا.

ثم قيض لنبيه أصحابه الأشداء الرحماء، وأبان أسراره من بعدهم في الأمة من العلماء، فصلاة الله وسلامه على رسوله وآله الطاهرين، وعلى أصحابه نجوم الاقتداء للسائرين.

فمن نعم الله عز وجل أن وهبنا الدين الإسلامي الحنيف ، هذا الدين الذي لم يترك شاردة ولا واردة، إلا وأنزل الله فيها حكماً شرعياً، وبين المقصد منه وجعل فيها فتوى حتى يتيسر للمؤمن أن ينعم بحياة صحيحة في ظله، فيعيش دنياه بالحلال، ويثاب في الآخرة بالأجر، ومن ضمن المسائل الفقهية التي

(*) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية كلية القران الكريم والدراسات الإسلامية جامعة دنقلا

أنزلها الله تعالى في كتابه العزيز الرضاعة(وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ) (البقرة، 233) فكان حريا أن نبحث في مثل هذه المسائل، والتي تدور حولها ورقتي البحثية بعنوان : أحكام الرضاعة في الفقه الإسلامي ، دراسة فقهية تحليلية.

أهمية موضوع البحث:

1/ أن المسلم إذا عرف قواعد مختصرة في الرضاع سهل حفظها ويستطيع أن يبني عليها الأحكام ويطبق ذلك في الفروع المختلفة .

2/ وجدت الناس تسأل في الرضاع كثيرا ولا نجد ضوابط فقهية معينة مجتمعة لما يحرم من الرضاع فالبحث فيه جمع لهذه الضوابط ومحاولة لحصر أكبر عدد ممكن .

3/ ومما يزيد الموضوع أهمية بل هو محور الأهمية أن المسألة متعلقة بالنسب والنسل والمحرمية وعدمها وغير ذلك من الأحكام المترتبة على المحرمِيَّة كالسفر والحج والنكاح والنفقة وغيرها.

4/ أنه سبق أن أثيرت قبل زمن يسير مسألة إرضاع الكبير وأحدثت جدلا بين المسلمين ، وانقسم عامة الناس مابين مستنكر متهم للعلماء وبين موافق مسلِم من غير دليل ولربّما وافق هوى عنده . وإذا وجدنا الضوابط لما يحرم من الرضاع مجتمعة في مادة علمية واحدة في متناول الجميع كان ذلك اضبط لطالب العلم في استحضار الحكم وأسهل للعامي في معرفة الحكم.

أسباب اختيار موضوع البحث:

1/ حاجة المسلم الماسة لمعرفة أحكام الموضوع.

2/ محاولة تسهيل هذه الأحكام وإيصالها للقارئ بأسهل طريقة.

3/ أن الجمع والترتيب من مناهج البحث ، فلما وجدت الموضوع متناثرا في كتب الفقه وكتب القواعد الفقهية فأحببت أن يكون تحت عنوان واحد في بحث واحد.

4/ جهل الكثير من الناس بأحكام الرضاعة واختلافات العلماء يقتضي دراسته دراسة موضوعية.

5/ لم أجد من سار هذا المسار في هذا الموضوع (أي بهذه الطريقة المختصرة) فازددت رغبة في كتابة هذا البحث.

أهداف موضوع البحث:

1/ مساهمة في ضبط مسائل الرضاعة المحرمة وتسهيله.

2/ اعطاء نظرة شاملة حول موضوع الرضاع.

. 3/ بيان المسائل المتفق عليها والمختلف فيها بين العلماء في الرضاع والتعرف على أدلتهم.

4/ معرفة شروط صحة الرضاع التي يترتب عليها التحريم.

5/ معرفة من يحرم من الرضاع ومن لا يحرم منه.

6/ الضوابط المتعلقة لما يحرم من الرضاع صياغة مبنية على الراجح.

مشكلة البحث:

لعل الإشكالية الرئيسة لموضوع دراستنا تتلخص في الآتي:

ما هي أحكام الرضاع في الفقه الإسلامي؟

ومن خلال هذه الإشكالية نطرح التساؤلات التالية:

- ما مفهوم الرضاع وما مشروعيته ومن هن المحرمات من الرضاع؟
- ماهو سن الرضاع . وما المقدار المحرِّم من اللبن؟

الدراسات السابقة:

نظراً لأهمية موضوع الرضاع في الدين الإسلامي فإن هناك بعض الدراسات الأكاديمية التي حاول أصحابها الإلمام بالموضوع، منها:

أجري (معاوية) دراسة بعنوان أحكام الرضاعة في الفقه الإسلامي، ومن خلال عقد مقارنة بين الدراستين نصل إلى أنّهما متقاربتين سواء من ناحية العنوان، أو من ناحية المنهج المعتمد، حيث كانت اعتمادا على طرح آراء المذاهب الفقهية في مسائل الرضاع كلّ على حدة إلا أنّنا في دراستنا أضفنا ردود العلماء في المسائل وسبب الخلاف بينهم كما أضفنا النتائج المتعلقة بأحكام الرضاع.

وأجري (عبدالسلام) دراسة بعنوان أحكام الرضاع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة، ومن خلال مقارنة دراستنا بهذه الدراسة نجد أن الطالب فيها عقد مقارنة بين الرضاع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة وبالأخص قانون الأسرة الجزائري، بينما كانت دراستنا دراسة مقارنة بحت في الفقه الإسلامي، إلا أن النتائج في الفقه الإسلامي كانت متقاربة جداً، والله أعلم. أما ما عدا ذلك فلم يجد الباحث حسب اطلاعه المتواضع أي دراسات أو كتابات تذكر في هذا الموضوع.

منهج البحث:

اتبع الباحث في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، الذي يقوم على جمع المعلومات والحقائق ويعمل على دراستها دراسة تقوم على المقارنة والتصنيف والتحليل بغرض الوصول إلى نتائج وأحكام عامة وفقاً للخطوات التالية :

- ❖ دفع التعارض ما أمكن ، والتوفيق بين الأقوال.
- ❖ الترجيح عند التعارض بين الأقوال، وذلك بالرجوع لاختيارات العلماء المتأخرين.
- ❖ نسبة الأقوال إلى قائليها ومصدرها.
- ❖ تخريج الأحاديث الواردة في البحث من مظانها.
- ❖ شرح بعض الألفاظ التي تحتاج إلى شرح.
- ❖ رجعت إلى معاجم اللغة في شرح وتعريف بعض الكلمات كما استعنت بمعجم البلدان للتعريف ببعض المدن والأماكن.

تعريف الرضاع في اللغة والاصطلاح

تعريف الرضاع في اللغة والاصطلاح

قال ابن فارس: رضع(الراء والضاد والعين أصل واحد، وهو شرب اللبن من الضرع، وحكى بعضهم أن أهل نجد يقولون رضع يرضع على (وزن) فعل يفعل (الزركلي 2002م، 193).

وفي مجمل اللغة: (امرأة) (مرضع) أي لها ولد ترضعه، فإن وصفتها (بإرضاع) الولد قلت (مرضعة) (يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ) (الحج: 2) وهو أخي من (الرضاعة) بالفتح و(ارتضعت) العنز أي شربت لبن نفسها(الرازي، 1979م،380-400).

قال الفراء: (المرضعة) الأم (والمرضع) التي معها صبي ترضعه ولو قيل في الأم بغير هاء لاختصاصه بالإناث كحائض وطامث جاز، ولو قيل لغير الأم مرضعة جاز أيضا، قال الخليل: (المرضعة) الفاعلة للارضاع و(المرضع) ذات الرضيع(الرازي، 1999م، 123).

وجاء في لسان العرب: رضع بمعنى ملج، أي ملج الصبي أمه يملجها ملجا وملجها اذا رضعها، وأملجته هي. وقيل الملّ تناول الشيء، وفي العين هو: تناول الثدي بأدنى الفم.

والإملاج: الإرضاع، وفي الحديث: لا تحرم المَلجة والمَلجتان، يعني أن تمصه هي لبنها، وفي النهاية: لا تحرم الملجة والملجتان، قال: الملج المص، والملجة: المرة، والإملاجة: المرَّة من أملجته أمّه أي أرضعته، يعني المصة والمصتين لا يحرمان ما يحرمه الرضاع الكامل(ابن منظور، 1414هـ، 369).

أما تعريف الرضاع اصطلاحا (شرعا) مص الرضيع من ثدي الآدمية في مدة (الجرجاني، 2004م، 54) قال النسفي: الرضاع ما أنبت اللحم وأنشز العظم، أي ما حصل به النماء والزياة بالتربية(البركيتي، 2003م، 105)

العلاقة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي:

من خلال التعاريف اللغوية والاصطلاحية لرضاعة نستنتج أنها متقاربة فيما بينها إلى حد بعيد ونستطيع أن نقول بعد الجمع بين اللغوي والاصطلاحي أن الرضاع (تناول الثدي بأدنى الفم لشرب اللبن من ثدي الآدمية، في مدة ويحصل به النماء والزيادة).

تعريف الرضاع عند المذاهب الفقهية:

عرفه الحنفية بأنه: مص الرضيع من ثدي الآدمية في وقت مخصوص(النسفي، 2011م، 267) والمص يتناول القليل والكثير، وقوله: ثدي الآدمية احتراز عن ثدي الشاه ونحوها، فإن الرضاع لا يثبت به، والمراد من وقت مخصوص هو مدة الرضاع ، وفي تقديرها اختلاف(الغيتابي، 2000م، 256). فيرى الحنفية أن وقت الرضاع لا يزيد عن السنتين أربعة وعشرين شهراً، كما لا فرق لديهم في وصول اللبن إلى الجوف سواء كان عن طريق مص الثدي، أوصب اللبن في حلقه أو عن طريق الأنف، فالاعتبار بوصوله إلى الجوف فيثبت به التحريم.

وعرفه المالكية بأنه: وصول لبن امرأة لجوف الرضيع الصغير ولو شكا للاحتياط ، وقوله : وصول ،أي الوصول المعتبر في التحريم، وقوله ولو شكًّا أي قليلة أو كثيرة يحرم ولو مص الثدي فقط(النفراوي 1995م،54). قال ابن عرفة: "وهو وصول لبن آدمية لمحل مظنّة غذاء آخر للتحريم بالسعوط والحقنة ولا دليل إلا مسمى الرضاع(ابن عرفة، 2014م، 493).

وعرفه الشافعية بأنه: قال الماوردي(أما الرضاع فاسم لمص الثدي وشرب اللبن) (الماوردي، 1999م، 355) وجاء في فتح الوهاب: (اسم لحصول لبن امرأة ذات تسع سنين قمرية، بلغت ولو بكراً سن

الحيض، أوما حصل منه في معدة طفل أو دماغه، في وقت معين وبشروط محددة يترتب عليهما التحريم(السنيكي، 1414هـ، 136).

وعرفه الحنابلة بقولهم: مص من له دون الحولين لبنا، كالسعوط والوجور وأكله بعد أن جَبُن واجتمع من ثدي امرأة عن حمل(البهوتي، د.ت، 442).

التحريم بسبب الرضاع وحكمة مشروعيته:

بين الشارع الحكيم أن الرضاع يتسبب في التحريم سواء من ناحية المرضع، أو من ناحية الأب، كما جاء السنّة النبوية بذلك، كما بين الشارع الحكيم المقصد من ذلك التحريم، وهو ما سنعرج عليه في الصفحات التالية:

لتحريم بسبب الرضاع من القرآن الكريم:

نجد أن الله تعالى قد وضح التحريم بسبب الرضاع في قرآنه الكريم في قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا) (النساء، 23).

بين الله تعالى في هذه الآية المحرمات بسبب الوصلة، وجملة المحرمات في كتاب الله تعالى أربع عشرة: سبع بالنسب، وسبع بالسبب، فأما السبع بالسبب فمنها اثنتان بالرضاع وأربع بالصهرية والسابعة المحصنات، وهن ذوات الأزواج، وأما السبع بالنسب فقوله تعالى: حرمت عليكم أمهاتكم وهي جمع أم ويدخل فيهن الجدات وإن علون من قبل الأم أو من قبل الأب، وبناتكم، وهي جمع: البنت، ويدخل فيهن بنات الأولاد وإن سفلن، وأخواتكم، جمع الأخت سواء كانت من قبل الأب والأم أو من قبل أحدهما، وعماتكم جمع العمة، ويدخل فيهن جميع أخوات آبائك وأجدادك وإن علون، وخالاتكم جمع خالة، ويدخل فيهن أخوات أمهاتك وجداتك، وبنات الأخ وبنات الأخت، فيدخل فيهن بنات أولاد الأخ والأخت وإن سفلن، وجملته: أنه يحرم على الرجل أصوله وفصوله وفصول أول أصوله وأول فصل من كل أصل بعده، والأصول هن الأمهات والجدات، والفصول البنات وبنات الأولاد، وفصول أول أصوله هن الأخوات وبنات الإخوة والأخوات، وأول فصل من كل أصل بعده هن العمات والخالات وإن علون، وأما المحرمات بالرضاع فقوله تعالى: وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة، وجملته: أنه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب(البغوي، 1420هـ،590)

التحريم بسبب الرضاع من السنة:

نجد في السنة أحاديث عديدة تدل في عمومها على التحريم بسبب الرضاع منها: أن النبي ﷺ قال: (يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة) (مسلم، حديث رقم 1444 ، 1068). وعن علي ﷺ قال: قلت: يا رسول الله، مالك تنوَّق (ويريد علي ﷺ بذلك أنك تبالغ في اختيار الزواج من قريش غيرنا وتدعنا (ابن منظور، 364)؟ قال: وعندكم شئ؟ قال: قلت: نعم، ابنة حمزة ، قال: (إنها لا تحل لي، هي ابنة أخي من الرضاعة(المنذري، حديث رقم 876، 230).

وفي رواية أخرى عن ابن عباس ﷺ قال: قال النبي ﷺ في بنت حمزة: (لا تحل لي ، يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب، هي بنت أخي من الرضاعة) (البخاري، رقم الحديث 2645، 170)

وعن عائشة ﷺ أن سالما، مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم، فأتت تعني ابنة سهيل - النبي ﷺ فقالت: إن سالما قد بلغ ما يبلغ الرجال. وعقل ما عقلوا . وإنه يدخل علينا . وإني أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئا. فقال لها النبي ﷺ (أرضعيه تحرمي عليه، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة) فرجعت فقالت: إني قد أرضعته. فذهب الذي في نفس أبي حذيفة.

وفي رواية أخرى: عن عائشة ﷺ قالت: جاءت سهلة بنت سهيل إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن سالما يدعى لأبي حذيفة، ويأوي معه، ويدخل علي فيراني فُضُلا (أي متبذلة في ثياب مهنتي، يقال: تفضلت المرأة: إذا لبست ثياب مهنتها، أو كانت في ثوب واحد، فهي فُضل) (ابن الأثير، 1979م، 456) ونحن في منزل ضيق ،وقال الله تعالى :(ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) (الأحزاب 5) فقال ﷺ: (أرضعيه تحرمي عليه)(ابن حبان، 1988م، 27).

واختلف العلماء في هذه المسألة فقالت عائشة وداود تثبت حرمة الرضاع برضاع البالغ كما تثبت برضاع الطفل لهذا الحديث وقال سائر العلماء من الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار إلى الآن لا يثبت إلا بإرضاع من له دون سنتين إلا أبا حنيفة فقال سنتين ونصف واحتج الجمهور بقوله تعالى:(وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ) (البقرة، 233) وبالحديث الذي ذكره مسلم بعد هذا إنما الرضاعة من المجاعة وحملوا حديث سهلة على أنه مختص بها وبسالم وقد روى مسلم عن أم سلمة وسائر أزواج رسول الله ﷺ أنهن خالفن عائشة في هذا (أرضعيه) قال القاضي لعلها حلبته ثم شربه من غير أن يمس ثديها ولا التقت بشرتاهما وهذا الذي قاله القاضي حسن ويحتمل أنه عفي عن مسه للحاجة كما خص بالرضاعة مع الكبر(النووي، 1392هـ، 31) وهذا الحديث قد دل على أن إرضاع سالم في الكبر قد أوجب التحريم، وهو حكم خاص بسالم لما دعته الضرورة في ذلك الوقت.

المحرمات من الرضاع:

يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب فهذه الجملة هي لفظ الحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم يعني أن ما حرّمه النسب وهو القرابة يحرّمه الرضاع، ولنقرأ بالحدّ والعدّ، بالعد قوله تعالى في الآية الكريمة: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا)(النساء، 23).

معناها تحريم ما ذكر من النساء، والنساء المحرمات على التأبيد ثلاثة أصناف بالنسب، وبالرضاع، وبالمصاهرة. فأما النسب فيحرم به سبعة أصناف، وهي المذكورة في هذه الآية، وضابطها أنه يحرم على

الرجل فصوله (فروعه) ما سفلت، وأصوله ما علت، وفصول أبويه ما سفلت وأول فصل من كل أصل متقدم على أبويه أمهاتكم يدخل فيه الوالدة والجدة من قبل الأم والأب ما علون وبناتكم يدخل فيه البنت وبنت الابن وبنت البنت ما سفلن وأخواتكم يد خل فيه الأخت الشقيقة أو لأب أو لأم وعماتكم يدخل فيه أخت الوالد، وأخت الجد ما علا، سواء كانت شقيقة أو لأب أو لأم وخالاتكم يدخل فيه أخت الأم وأخت الجد ما علت سواء كانت شقيقة أو لأب أو لأم وبنات الأخ يدخل فيه كل من تناسل من الأخ الشقيق أو لأب أو لأم وبنات الأخت يدخل فيه كل ما تناسل من الأخت الشقيقة أو لأب أو لأم وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة ذكر تعالى صنفين من الرضاعة وهم: الأم والأخت، وأمهات نسائكم المحرمات بالمصاهرة أربع: وهن زوجة الأب، وزوجة الابن، وأم الزوجة، وبنت الزوجة، فأما الثلاث الأول فتحرم بالعقد دخل بها أم لم يدخل بها، وأما بنت الزوجة فلا تحرم إلا بعد الدخول بأمها، فإن وطئها حرمت عليه بنتها بالإجماع، وإن تلذذ بها بما دون الوطء فحرمها مالك والجمهور وإن عقد عليها ولم يدخل بها: لم تحرم بنتها إجماعا، وتحرم هذه الأربع بالرضاع كما تحرم بالنسب وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم الربيبة هي بنت امرأة الرجل من غيره: سميت بذلك لأنه يربيها فلفظها فعيلة بمعنى مفعولة، وقوله: اللاتي في حجوركم على غالب الأمر إذ الأكثر أن تكون الربيبة في حجر زوج أمها، وهي محرمة سواء كانت في حجره أم لا، هذا عند الجمهور من العلماء إلا ما روي عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه أجاز نكاحها إن لم تكن في حجره اللاتي دخلتم بهن اشترط الدخول في تحريم بنت الزوجة، ولم يشترط في غيرها، وعلى ذلك جمهور العلماء: إلا ما روي عن علي بن أبي طالب أنه اشترط الدخول في تحريم الجميع، وقد انعقد الإجماع بعد ذلك وحلائل أبنائكم الحلائل جمع حليلة وهي الزوجة الذين من أصلابكم تخصيص ليخرج عنه زوجة الابن يتبناه الرجل، وهو أجنبي عنه كتزويج رسول الله صلى الله عليه واله وسلم زينب بنت جحش، امرأة زيد بن حارثة الكلبي الذي كان يقال له: زيد بن محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وأن تجمعوا بين الأختين يقتضي تحريم الجمع بين الأختين سواء كانتا شقيقتين أو لأب أو لأم وذلك في الزوجتين، وأما الجمع بين الأختين المملوكتين في الوطء فمنعه مالك والشافعي وأبو حنيفة وغيرهم، ورأوا أنه داخل في عموم لفظ الأختين، وأجازه الظاهرية لأنهم قصروا الآية على الجمع بعقد النكاح، وأما الجمع بين الأختين في الملك دون وطء فجائز باتفاق إلا ما قد سلف المعنى: إلا ما فعلتم من ذلك في الجاهلية وانقطع بالإسلام فقد عفى عنكم فلا تؤاخذون به، وهذا أرجح الأقوال(الكلبي، 1416هـ، 185-186).

فيحرم على الإنسان من الرضاع ما يحرم عليه من النسب، يحرم عليه أمه من الرضاع، وبنته من الرضاع وأخته من الرضاع، وعمته من الرضاع، وخالته من الرضاع، وبنت أمه من الرضاع، وبنت أخيه من الرضاع، كما في الآية تمام. أما الحد فلدينا ثلاثة: أم مرضعة وصاحب اللبن وهو زوجها أو سيدها وراضع ، كل واحد من الثلاثة له أصول وفروع وحواشي، فالمرضعة أصولها آباؤها وأمهاتها وإن علوا، وفروعها أبناؤها وبناتها وإن نزلوا، وحواشيها إخوانها وأعمامها وأخوالها، وصاحب اللبن كذلك له أصول وفروع وحواشي، والراضع كذلك له أصول وفروع وحواشي، فالرضاع لا يؤثر في حواشي وأصول الراضع، وإنما الذي يتعلق به حكم الرضاع والراضع فروعه فقط وبالنسبة للمرضعة يتعلق

الرضاع بأصولها، وفروعها وحواشيها. وبالنسبة لصاحب اللبن يتعلق بأصوله وفروعه وحواشيه فهذا تقسيم حاصر يسهل على الإنسان أن يعرف تأثير الرضاع أضرب لهذا مثلاً: زيد رضع من هند، ولها زوج اسمه خالد، فأمهات هند يؤثر فيهن الرضاع، وبنات هند يؤثر فيهن الرضاع، وأخوات هند وعماتها، وخالاتها يؤثر فيهن الرضاع كذلك، وصاحب اللبن -خالد- يؤثر الرضاع في أمهاته، لأنهن أصوله، ويؤثر في بناته لأنهن فروعه، ويؤثر في أخواته لأنهن حواشيه، بقيَ الراضع وهو زيد، فيؤثر الرضاع في ذريته ولا يؤثر في أصوله وحواشيه، ولذلك يجوز لأخي الراضع أن يتزوج من أرضعت أخاه، لأن الرضاع لا يؤثر في حواشي الراضع، ويجوز لأبي الراضع أن يتزوج من أرضعت ابنه، لأن الرضاع لا يؤثر في أصول الراضع، ولا يجوز لابن الراضع أن يتزوج أخت الراضع من المرأة التي أرضعته لأنّه من فروع الراضع، وفروع الراضع يؤثر فيهم الرضاع(العثيمين، 1422هـ، 422ـ423).

الحكمة من مشروعية التحريم بسبب الرضاعة ، وبيان منزلة الأم المرضعة:

إن التحريم بالرضاع أمر اختص الله به هذه الأمة دون غيرها من الأمم ذلك أن المرضع تغذي الرضيع بجزء من جسمها وينمو جسده بسببها، ومن لبنها نبتَ لحمه وينشز عظمه، فإذا كان الطفل جزءا من المرضعة، فصارت كأمه النسبية التي ولدته، فالأم غذّته بدمها عندما كان في بطنها، وأمه من الرضاعة غذّته بلبنها، عندما انفصل من بطن الأم بعد ولادته، فأشبهت أمه النسبية، فإذا كانت أمه التي حملت به محرمة عليه ، كانت الأم التي أرضعته محرمة عليه أيضا، وبذلك نص كتاب الله، قال تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا)(النساء، 23)(سنان، 1424هـ، 84ـ85).

قال ابن العربي رحمه الله : وهما محرمتان بالقرآن ولم يذكر من المحرم بالرضاعة في القرآن سواهما، والأم أصل والأخت فرع، فنبه بذلك على جميع الأصول والفروع، وثبت عن النبي ﷺ أنه قال: (يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة).

جاء في حاشية البيجرمي رحمه الله: سبب تحريم الرضاع أن اللبن جزء من المرضعة وقد صار من أجزاء الرضيع فأشبه منيّها في النّسب ويؤثر في تحريم النكاح، ابتداءً ودواماً، وجواز النظر والخلوة، وعدم نقض الطهارة باللمس، دون سائر أحكام النسب كالميراث والنفقة(البيجرميّ، 1995م،69).

وإذا كانت الأم المرضعة محرمة كالأم النسبية، فللأم المرضعة منزلة كمنزلة الأم النسبية من احترامها وإكرامها وإجلالها، وإعطائها ما يعطى للأم النسبية سواء بسواء، مثلا بمثل، ولا ينقص منها شيئا إلا الميراث، فلا ميراث بينهما باتفاق العلماء من غير خلاف بينهم، وقد ثبت بالسنة عن النبي صلى الله عليه وسام أنّه عندما جاءت إليه امرأة قد أرضعته، فقام رسول الله ﷺ وبسط لها رداءه فأجلسها عليه، وهذا من إكرام الأم المرضعة، وهي بمنزلة الأم النسبية أي: التي ولدته، ويدل أيضا على عظم

خلق النبي صلى الله عليه، فيجب على كل مسلم ومسلمة الاقتداء بالنبي ﷺ، والتخلق بأخلاقه، والعطف والرحمة والحنان على الرحم عموما، سواء كان نسباً أو رضاعة(سنان،1424هـ، 69).

آراء الفقهاء في المقدار المحرّم من اللبن وسن الرضاع:

حدد الفقهاء رحمهم الله مقدارا معيّنا للتحريم باللبن ، واختلفو في ذلك المقدار إلى أكثر من قول، وفي هذا المبحث سنحاول دراسة هذه المسألة ومعرفة آراء العلماء فيه وأدلتهم ، فإن الفقهاء انقسموا فيه إلى طائفتين: فقال قوم بعدم التحديد وهو مذهب مالك وأصحابه، وروي عن علي وابن مسعود وهو قول ابن عمر وابن عباس، وقال به أيضا أبو حنيفة وأصحابه، والثوري والأوزاعي والظاهرية، وهؤلاء يحرم عندهم أي قدر كان . وقالت طائفة بتحديد القدر المحرم، وهؤلاء انقسموا إلى ثلاث مذاهب فقالت طائفة لا تحرم المصة ولا المصتان وتحرم الثلاث رضعات فما فوقها، وبه قال الحنابلة وأبو عبيد وأبو ثور، وقالت طائفة: المحرم خمس رضعات، وبه قال الشافعي، وقالت طائفة عشر رضعات(ابن رشد، 2005م ، 29).

رأي المالكية والحنفية في المسألة:

ذهب الفقهاء من المالكية والحنفية إلى أن قليل الرضاع وكثيره يحرم ولو كان مصة واحدة جاء في رسالة ابن أبي زيد القيرواني: (كل ما وصل إلى جوف الرضيع في الحولين من اللبن فإنه يحرم وإن مصة واحدة) (النفري، د.ت، 98).

وفي مختصر القدوي: (قليل الرضاع وكثيره إذا حصل في مدة الرضاع تعلق به التحريم) (القدوري، 1997م، 152).

أدلتهم : استدلو القائلون بأن قليل الرضاع وكثيره يحرّم بأدلة من القرآن العظيم منها:

مطلق قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا) (النساء، 23) وهو عام في قليل الرضاع وكثيره، ولذلك عندما سئل ابن عمر عن المصة والمصتين، قال: لا يصلح، فقيل له: إن ابن الزبير لا يرى بهما بأساً فقال ابن عمر: قضاء الله أحق من قضاء ابن الزبير، يقول الله تعالى: (وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ) ومن جهة النظر، فإن المصة الواحدة توجب تسمية المرضع أمًّا من الرضاعة فتكون محرمة، وجاء عن علي وابن مسعود ﷺ إنما قالا في الرضاع: يحرّم قليله وكثيرُه(الغرياني، 2008م، 148).

رأي بقية العلماء في المسألة وأدلتهم

أولاً: رأي الشافعية:

قال الشافعي رحمه الله تعالى: الرضاع اسم جامع يقع على المصة وأكثر منها، إلى كمال رضاع الحولين، ويقع على كل رضاع وإن كان بعد الحولين فيرى الشافعي ﷺ أن الرضاع لا يحرم إلا ما كان خمس رضعات فأكثر، وما دون ذلك لا تنتشر فيه الحرمة(الشافعي، 1990م، 28).

أدلتهم:

حديث عائشة ﷺ، حيث قالت: (كان فيما أُنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرّمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفّيَ رسول الله ﷺ وهو فيما يُقرأُ من القرآن) فكان لا يدخل عليها إلا من استَكْملَ خمس رضعات.

وعن ابن الزبير قال رسول الله ﷺ (لا تحرّم المصّة ولا المصّتان، ولا الرّضعة ولا الرضعتان) وفي رواية لا تحرم إلا ملاجة والإملاجتان وفي رواية قال يا نبي الله هل تحرم الرضعة الواحدة قال لا وفي رواية عائشة قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يُقرأ من القرآن أما الإملاجة (بكسر الهمزة والجيم المخففة) وهي المصة يقال ملج الصبي أمه وأملجته، وقولها (فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يُقرأ) هو من يقرأ ومعناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جدا حتى إنه ﷺ توفي وبعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآنا متلوّا لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى والنسخ ثلاثة أنواع أحدها ما نسخ حكمه وتلاوته كعشر رضعات والثاني ما نسخت تلاوته دون حكمة كخمس رضعات وكالشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما والثالث ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته وهذا هو الأكثر ومنه قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم) الآية والله أعلم.

واختلف العلماء في القدر الذي يثبت به حكم الرضاع فقالت عائشة والشافعي وأصحابه لا يثبت بأقل من خمس رضعات وقال جمهور العلماء يثبت برضعة واحدة حكاه بن المنذر عن علي وبن مسعود وبن عمر وبن عباس وعطاء وطاوس وبن المسيب والحسن ومكحول والزهري وقتادة والحكم وحماد ومالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة رضي الله عنهم وقال أبو ثور وأبو عبيد وبن المنذر وداود يثبت بثلاث رضعات ولا يثبت بأقل فأما الشافعي وموافقوه فأخذوا بحديث عائشة خمس رضعات معلومات وأخذ مالك بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ولم يذكر عددا وأخذ داود بمفهوم حديث لا تحرم المصة والمصتان وقال هو مبيّن في القرآن(النووي، 1420هـ، 27).

قال المزني رحمه الله: قلت للشافعي ـ أفسمع ابن الزبير من النبي ﷺ؟ قال نعم، وحفظ عنه وكان يوم سمع من رسول الله ﷺ ابن تسع سنين (المزني، 1990م، 332).

رأي الحنابلة:

أن الرضاع فعل يتعلق به تحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم أمهات النساء، وعنه لا يثبت التحريم إلا بثلاث رضعات.

أدلتهم:

قول النبي ﷺ: (لا تحرّم المصة ولا المصتان) وروى عن أم الفضل بنت الحارث قالت : قال النبي ﷺ: (لا تحرّم الإملاجة والإملاجتان) ووجه الرواية الأولى ما روي عن عائشة عن سهلة بنت سهيل أن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال لها: (أرضعيه خمس رضعات ، فيحرم بلبنها) واختلف العلماء في القدر الذي يثبت به حكم الرضاع فقالت عائشة والشافعي وأصحابه لا يثبت بأقل من خمس رضعات وقال جمهور العلماء يثبت برضعة واحدة حكاه بن المنذر عن علي وبن مسعود وبن عمر وبن عباس وعطاء وطاوس وبن المسيب والحسن ومكحول والزهري وقتادة والحكم وحماد ومالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة رضي الله عنهم وقال أبو ثور وأبو عبيد وبن المنذر وداود يثبت بثلاث رضعات ولا يثبت بأقل فأما الشافعي وموافقوه فأخذوا بحديث عائشة خمس رضعات معلومات وأخذ مالك بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ولم يذكر عددا وأخذ داود بمفهوم حديث لا تحرم المصة والمصتان وقال هو مبيّن في القرآن(النووي، 1420هـ، 29).

والآية تقول بها والسنّة فسرت الرضاعة المحرمة، وصريح ما رويناه يخص مفهوم ما رووه فيجمع بين الأخبار بحملها على الصريح الصحيح الذي رويناه(المقدسي، 2003م، 408).

سن الرضاع:

رأي جمهور العلماء في المسألة وأدلتهم:

ذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي وكافة الفقهاء إلى أنه لا يحرّم رضاع الكبير، وهو مذهب ابن مسعود وابن عمر وأبو هريرة وابن عباس وسائر أزواج النبي ﷺ قال تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ)(البقرة، 233) وروي عن النبي ﷺ أنه قال: (الرضاع ما أنبت اللحم، وأنشز العظم) وقال عليه السلام أيضاً (الرضاع ما فتق الأمعاء) أي الذي شق أمعاء الصبي كالطعام ووقع منه موقع الغذاء، وذلك أن يكون في أوان الرضاع، ورضاع الصغير هو الذي يفتق الأمعاء لا ارضاع الكبير، لأن أمعاء الصغير ضيقة لا يفتقها إلا اللّبن، لكونه من ألطف الأغذية . وقوله ﷺ (لا رضاع بعد فصال) (الكاساني، 1986م، 5).

وعن ابن عباس ﷺ قال: (لا رَضاع إلا ما كان في الحولين) (الشيرازي ، 1994م، 220)

وسبب الاختلاف بين الفقهاء تعارض الآثار في ذلك، وذلك أنه ورد في ذلك حديثين:

ـ أحدهما: وعن عائشة ﷺ أن سالما، مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم ، فأتت تعني ابنة سهيل ـ النبي ﷺ فقالت: إن سالما قد بلغ ما يبلغ الرجال. وعقل ما عقلوا. وإنه يدخل علينا. وإني أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئا. فقال لها النبي ﷺ (أرضعيه تحرمي عليه ، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة) فرجعت فقالت: إني قد أرضعته. فذهب الذي في نفس أبي حذيفة.

ـ والثاني: حديث عائشة خرجه البخاري ومسلم قالت: دخل عليّ النبي ﷺ وعندي رجل فاشتدّ ذلك عليه، ورأيت الغضب في وجهه فقلت: يا رسول الله، إنه أخي في الرضاعة فقال ﷺ (انظُرنَ من

إخوانكُنّ من الرضاعة فإنما الرضاعة من المجاعة) وهذا يدل على أن الرضاع الذي يحرّم هو ما كان في الحولين، والذي يكون به تغذية الطفل وبناء جسمه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقد ذهب طائفة من السلف والخلف إلى أن إرضاع الكبير يحرم. واحتجوا بما في صحيح مسلم وذكر الحديث .... ثم قال: وهذا الحديث أخذت به عائشة، وأبى غيرها من أزواج النبي - ﷺ - أن يأخذن به، مع أن عائشة روت عنه قال: «الرضاعة من المجاعة» لكنها رأت الفرق بين أن يقصد رضاعة أو تغذية، فمتى كان المقصود الثاني لم يحرم إلا ما كان قبل الفطام، وهذا هو إرضاع عامة الناس.

وأما الأول فيجوز إن احتيج إلى جعله ذا محرم، وقد يجوز للحاجة ما لا يجوز لغيرها، وهذا قول متوجه. وقال: رضاع الكبير تنتشر به الحرمة في حق الدخول والخلوة إذا كان قد تربى في البيت بحيث لا يحتشمون منه للحاجة، وهو مذهب عائشة وعطاء والليث.

ثانيا: النص لم يصرح بأن الإرضاع كان بملامسة الثدي. سياق الحديث متعلق بالحرج من الدخول على بيت أبي حذيفة فكيف يرضى بالرضاع المباشر بزعمكم؟

هل نسي هؤلاء أن النبي ﷺ حرم المصافحة؟ فكيف يجيز لمس الثدي بينما يحرم لمس اليد لليد؟

الحجة لا تقوم على الخصم بما فهمه خصمه وإنما تقوم بنص صريح يكون هو الحجة.

هل الطفل الذي يشرب الحليب من غير رضعه من الثدي مباشرة يثبت له حكم الرضاعة أم لا؟ ذكر الفقهاء أن المقصود بالرضاعة هنا أن تفرغ سهلة بنت سهيل لبنها فى إناء وترسله لسالم ليشربه وتكرر ذلك خمس مرات وبذلك تحرم عليه .(ابن تيمية، 1418هـ، 60).

روى ابن سعد في (طبقاته) عن محمد بن عبد الله ابن أخي الزهري عن أبيه قال: (كانت سهلة تحلب في مسعط أو إناء قدر رضعته فيشربه سالم في كل يوم حتى مضت خمسة أيام، فكان بعد ذلك يدخل عليها وهي حاسر رخصة من رسول الله ﷺ لسهلة)(ابن سعد، 1408هـ، 271).

وقد ذهب الجمهور إلى أنه: لا يحرّم اللبن الذي لا يقوم للمرضع مقام الغذاء، إلا أن حديث سالم نازلة في عين، وكان سائر أزواج النبي ﷺ يرون ذلك رخصة لسالم. (ابن رشد، 2005م، 30).

الخاتمة:

الحمد الله الذي أعاننا ووفّقنا للانتهاء من هذه الورقة البحثية المتواضعة، إن موضوع أحكام الرضاعة من المواضيع الشائكة المعقدة وبه كثير من المسائل المختلفة، حاولت في هذا البحث ذكر غالبية المسائل المتعلقة بالرضاع وهناك بعض المسائل لم أذكرها نسبة للالتزام بعدد أوراق البحث .

وأذكر أهم النتائج والتوصيات فيما يلي :

أولاً: النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

1. اتفق الفقهاء على أن الرضاع يحرم ما يحرم به النسب، أي أن المرضعة تنزل منزلة الأم ، فتحرم هي وكل من يحرم على الابن من الأم من النسب، لكنهم اختلفوا في مسائل كثيرة منها: صفة المرضعة، المقدار المحرم من اللبن، سن الرضاع،

2 ـ الأم المرضعة كالأم النسبية في المنزلة سواء بسواء، مثلاً بمثل، لا ينقص منها شيئًا إلا الميراث .

3ـ في صفة المرضعة اشترط الفقهاء أن يكون اللبن من امرأة بالغ وغير بالغ، واليائسة من المحيض، كان لها زوج أو لم يكن، حاملا كانت أو غير حامل.

4ـ حدد الفقهاء المقدار المحرّم من اللبن مع اختلافهم فيه .

.5ـ اتفق الفقهاء على أن الرضاع المحرّم ما يكون في الحولين فلا يحرّم رضاع الكبير، وخالف الظاهرية ذلك فقالوا بالتحريم.

ثانياً- التوصيات:

أوصي نفسي وزملائي الباحثين وطلاب العلم بالآتي :

1/ ضرورة البحث واستقصاء الدراسة في القرآن وعلومه خاصة الدراسات المتعلقة بالقرآن الكريم.

2 .ضرورة ربط علم التفسير بالإعجاز العلمي ليخاطب واقع الأمة الإسلامية.

3/ ضرورة استنباط الأحكام الشرعية من القرآن والسنة وربطها بالفقه الإسلامي.

قائمة المصادروالمراجع:

القران الكريم

1/ ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، 1979م،النهاية في غريب الحديث والأثر ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي،محمود محمد الطناحي ، المكتبة العلمية ، بيروت

2/ ابن الرفعة، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري أبو العباس نجم الدين، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم ،2009م ،كفاية النبيه في شرح التنبيه، دار الكتب العلمية ،ط :1 .

3/ ابن العربي ، محمد بن عبد الله أبوبكر، .2003م، أحكام القرآن ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ط: 3،.

4/ ابن الفراء، أبو يعلي محمد بن الحسين، تحقيق: عبد الكريم بن محمد اللاحم ، المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين ، مكتبة المعارف الرياض،ط:1 .

5/ ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، التميمي البستي، تحقيق وتخريج: شعيب الأرناؤوط، 1408هـ .1988م ،الإحسان في تقريب صحيح دار مؤسسة الرسالة ،بيروت ، ط:1،.

6/ ابن رشد القرطبي ، أبو الوليد محمد بن محمد ، 1405هـ. 1985م ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، 1426هـ.2005م .

7/ ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي ، تحقيق: د. حافظ عبد الرحمان محمد خير ،1435هـ ـ2014م ، المختصر الفقهي مؤسسة خلف أحمد الخيتور للأعمال الخيرية ، ط: .1

8/ ابن قدامة المقدسي، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد،تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن وعبد الفتاح محمد الحلو ،1415هـ ـ1995م ، الشرح الكبير على المقنع ، هجر للنشر والطباعة والتوزيع والإعلان، القاهرة ، جمهورية مصر العربية .

9/ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الإفريقي ،1414هـ ، لسان العرب ، دار صادر، بيروت.
10/ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمعه ورتبه وطبعه على نفقته: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ، ط:1418هـ.
11/ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2، 1392هـ .
12/ أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي، المحقق: الدكتور عبد الله الخال، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت ،ط:1، 1416هـ .
13/ أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد المحقق: زياد محمد منصور، الطبقات الكبرى، القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم ،مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة
ط:2، 1408هـ.
14/أبو محمد شهاب الدين المالكي، إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك، وبهامشه تقريرات مفيدة لإبراهيم بن حسن، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط3، (ب د)
15/ البركيني محمد عمين الاحسان، 1407هـ، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية باكستان، ط1.
16/ الرازي أحمد بن فارس بن زكريا القروني، 1406هـ، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، .
17/ السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبوبكر علاء الدين، 1414هـ ـ 1994م، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية ،بيروت لبنان ، ط:.1
18/ السنيكي زكريا بن محمد بن أحمد الانصاري، 1414هـ، دار الكتاب العربي.
19/ الشافعي ، أبو عبد الله محمد بن إدريس، 1410هـ ـ 1990م ، الأم، دار المعرفة، بيروت، (د.ط).
20/ الشيرازي أبو اسحق ابراهيم بن علي (د.ت) المهذب في فقه الامام الشافعي، دار الكتب العلمية، د.ط.
21/ العثيمين محمد بن صالح بن محمد، 1428هـ، الشرح الممتع على زاد المستنقع، دار ابن الجوزي، ط:1
22/ القرباني الصادق بن عبدالرحمن، 1429هـ، مدونة الفقه المالي وأدلته، دار بن حزم، ط1.
23/ القيتابي أبو محمد بن أحمد بن موسي الحنفي، 14420هـ، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية بيروت، ط1.
24/ الكاساني علاء الدين أبو بكر المسعود الحنفي، 1406هـ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2.
25/ الماوردي، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البغدادي، 1419هـ 1999م، الحاوي الكبير، تحقيق: على محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: .2

26/ المزي اسماعيل بن يحي أبو ابراهيم، 1410ه دار المعرفة، بيروت.
27/ المواق،محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي،أبو عبدالله المالكي، 1416هـ1991م، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط:.1
28/ المنذري عبد العظيم بن عبد القوي أبو محمد زكي الدين 1407ه، مختصر صحيح مسلم، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، ط.6
29/ النزفي أبو البركات عبدالله بن أحمد حافظ الدين، 1439ه، كنز الرقائق، تحقيق سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، ط.1
30/ النفراوي أحمد بن غانم بن سالم الأزهري، 14415ه، الفواكه الرواني علي رسالة ابو زيد القيرواني، دار الفكر (ب.ط).
31/ النفري أبو محمد عبد الله بن عبدالرحمن، 1999م، النوادر والزيادات علي ما في المدونة من غيرها من الأمهات، دار العرب الاسلامي، بيروت،ط.1
32/ على بن محمد بن سنان آل سنان ،1424ه ، رسالة في مسائل الرضاع ، تحقيق : ناصر بن على بن عائض حسن الشيخ ، مطابع الوحيد ، مكة المكرمة ، ط:1 .
33/ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر،1422، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط:1،ه.
34/ محيي السنة ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرآن ، تفسير البغوي، تحقيق :عبد الرازق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط:1، 1420 ه.
35/مسلم ،أبو الحسن، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، (ط .د)، (ط. ت)

الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين أسبابه ومظاهره ونتائجه

د. معتز مصطفى محمد آدم(*)

المستخلص

هدفت الدراسة إلى بيان مفهوم المدرسة النحوية، والكشف عن أسباب الاختلاف النحوي بين المدرستين البصرية والكوفية، وتحديد مظاهر هذا الاختلاف، وحصر نتائجه، وتبدو مشكلة البحث في الأسئلة التالية: ما هي أسباب الاختلاف النحوي بين المدرستين البصرية والكوفية؟ وما هي مظاهر هذا الاختلاف؟ وما هي نتائج هذا الاختلاف في دراسة النحو العربي وتدريسه؟ واتبع الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ لمناسبته طبيعة الموضوع، وتوصلت الدراسة لعدة نتائج منها: أن المدرستين اتفقتا في الأصول واختلفتا في الفروع، وأن مظاهر الخلاف النحوي بين الكوفيين والبصريين تتمثل في أسس حجية الشواهد، والمصطلح النحوي، وأبنية المفردات النحوية وأصلها ونوعها، والقياس، والتعليل، والعوامل، ومن نتائج الخلاف الإيجابية: اكتمال صرح النحو والصرف، وتوسيع القواعد، وزيادة وجوه إعرابية، وتدريب الطلاب، ومن النتائج السلبية: كثرة الآراء، وكثرة التقدير والتخريج، وتضخم كتب النحو، وتغيير بعض المصطلحات.

مقدمة:

أسباب اختيار البحث:

1- استكمال ما بدأته في دراسة أسباب وضع النحو العربي.

2- النقص الذي لمسته في وجود دراسات مستقلة عن أسباب الاختلاف بين المدرستين البصرية والكوفية، ومظاهره، ونتائجه.

3- الرغبة في استكمال الفائدة العلمية.

أهمية البحث:

1- من المهم لدارس النحو أن يعرف أسباب وضعه وتطوره ويعرف مدارسه وخصائص كل مدرسة قبل الشروع في دراسة أبوابه ومسائله.

2- البحث يسهم في تبيين أسباب الاختلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ومظاهر هذا الاختلاف، ونتائجه، وأثر ذلك في دراسة النحو وتدريسه.

3- معرفة ما تقدم تعين الدارس على فهم واستيعاب مسائل النحو والصرف.

مشكلة البحث وأسئلته:

1- هل يوجد فرق بين مصطلحي (المدرسة النحوية) و(المذهب النحوي) وما هو المعيار المتبع في تسمية المدارس؟

2- ما هي أسباب الاختلاف النحوي بين المدرستين البصرية والكوفية؟

(*) الأستاذ المساعد بكلية التربية رومي البكري بجامعة دنقلا (السودان)

3- ما هي مظاهر هذا الاختلاف؟

4- ما هي نتائج الاختلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، وما هي النتائج الإيجابية والسلبية لهذا الاختلاف؟

أهداف البحث:

1- بيان مفهوم المدرسة النحوية.

2- الكشف عن أسباب الاختلاف النحوي بين المدرستين البصرية والكوفية.

3- تحديد مظاهر الاختلاف النحوي بين المدرستين البصرية والكوفية.

4- حصر نتائج الاختلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، وبيان أثر ذلك في دراسة النحو العربي.

منهج البحث:

اتبع الباحث منهج الدراسة الوصفية التحليلية.

أولاً: تعريف المدرسة النحوية

مصطلح المدرسة النحوية مصطلح استعمل حديثاً، وكان المستخدم أولاً عند المتقدمين مصطلح المذهب، وأول من ابتدر مصطلح المدرسة النحوية تقريباً **الدكتور مهدي المخزومي** في كتابه الذي سمّاه بـ(مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو) وثنّاه **عبد الرحمن السيد**، واستعمله **شوقي ضيف** في كتابه المسمى بـ(المدارس النحوية) **وخديجة الحديثي** أيضا استخدمت مصطلح المدارس في عنوان كتابها (المدارس النحوية) واستعمل كذلك **الدكتور أحمد مختار عمر** مصطلح (المدرسة النحوية) في كتابه بدلاً عن (المذهب النحوي) وعرّفها بقوله: "هذا المصطلح يعني وجود جماعة من النحاة، يصل بينهم رباط من وحدة الفكر والمنهج في دراسة النحو ولا بدَّ أن يكون هناك الرائد الذي يرسم الخطة ويحدد المنهج، والتابعون أو المريدون الذين يقتفون خطاه، ويتبنون منهجه، ويعملون على تطويره والدفاع عنه. فاستمرار النظرية – أو المنهج – ودوامها عبر السنين شرط أساسي لتكون المدرسة التي لا يمكن أن تستحق هذا الاسم، أو يعترف بوجودها بمجرد مولد النظرية أو خلقها، حتى تعيش ويكتب لها البقاء لبعض الوقت بين المريدين"(عمر، 1988م، 128).

وعرّفها **الدكتور مهدي المخزومي** عند حديثه عن الكسائي بوصفه مؤسس المدرسة الكوفية وأستاذها. قال المخزومي: "فليست المدرسة إلا أستاذاً مؤثِّراً، وتلاميذ متأثِّرين، وقد اجتمعوا على تحقيق غرض موحَّد، ونهجوا للوصول إليه منهجاً جديداً"(المخزومي، 1958م، 106).

إذاً المدرسة النحوية هي جماعة من النحاة تنتسب إلى مكان معين تنسب المدرسة إليه، وهذه الجماعة لها نشاط نحوي يعتمد على منهج معين يتوافقون فيه.

وقد أكّد الدكتور إبراهيم السامرائي أنّ هذا المصطلح ظهر حديثاً بقوله:

" لم يطلق القدماء على (مسائل الخلاف) في النحو القديم كلمة (مدرسة) فلم يؤثر عنهم مصطلح (المدرسة البصرية) ولا مصطلح (المدرسة الكوفية) ولا (مدرسة بغداد) ولكننا كنا نقرأ من قولهم: مذهب البصريين ومذهب الكوفيين ومذهب البغداديين، وربما ورد في قولهم: مذهب الأخفش ومذهب الفراء ومذهب سيبويه وغير ذلك.

غير أن المعاصرين استحسنوا لفظ (المدرسة) فاستعاروها في مادة الخلاف النحوي"(السامرائي، 1987م، 12).

وأوضح د. **إبراهيم السامرائي** أن كلمة (مذهب) وردت في الكلام على الخلاف النحوي فقالوا: مذهب البصريين كما قالوا مذهب الكوفيين ومذهب البغداديين ومذهب غيرهم، وقد تكون كلمة مذهب قد أطلقت على الطريقة التي سار عليها أحد النحاة كما قالوا مثلاً، ومذهب سيبويه أو كقولهم: ومذهب الأخفش والفراء.

ويرى **السامرائي** أن المذهب هو الطريقة، وهو أبعد ما يكون عن (المدرسة)(السامرائي، 1987م، 13).

وناقشت **الدكتورة خديجة الحديثي** هذا الموضوع أول كتابها المدارس النحوية بقولها: "يواجه الباحث في النحو العربي عبارات مثل " المدارس النحوية " أو "المذاهب النحوية" أو " مدرسة البصرة " و"مدرسة الكوفة" أو" مدرسة بغداد" أو"مدرسة مصر النحوية" أو"مدرسة الأندلس النحوية" أو"المذهب البصري" أو"المذهب الكوفي" وما إلى ذلك من تسميات". (الحديثي، 2001م، 7).

واتفقت **خديجة الحديثي** أن المصطلح الذي ابتدره مهدي المخزومي كما ذكرت، وثناه عبد الرحمن السيد واستعمله شوقي ضيف وغيره مصطلح لم يتعلمه السابقون، وأن المذهب كما قلت كان هو المستخدم، لكن لو دققت لن تجد حواجز كبيرة بين المصطلحين، فمع رأي خديجة الحديثي هذا استخدمت مصطلح المدارس في العنوان، فلن تجد مفردة مذهب أو ما يقابلها عند الغربيين، كما لم نجد مصطلح المدرسة عند نحاتنا المتقدمين والمتأخرين.

ويتضح للباحث أن تسمية المدارس مناسبة، وأكثر عوناً للدارسين، مع الانتباه لأن من نحاة الكوفة من وافق البصريين في أمور، وكذا الأمر في نحاة البصرة.

واستناداً إلى رأي خديجة الحديثي يرى **الباحث** أن التسميتين صحيحتان وبمدلول واحد لكن الغالب في عصرنا الحاضر استعمال مصطلح المدرسة.

وعدّ الدكتور شوقي ضيف خمس مدارس نحوية هي: المدرسة البصرية، والكوفية، والبغدادية، والأندلسية، والمصرية(ضيف، 2019، 5 - 8).

وهذه المدارس هي المدارس المعروفة والمؤثرة في النحو العربي، فالمدرسة البصرية نسبة إلى البَصْرة وهي مدينة كبيرة في العراق، والكوفة كذلك. وتطلق البصرتان على البصرة والكوفة. والبصريون: المنسوبون إلى مدينة البصرة ونحاة البصرة.

والمدرسة البغدادية نسبة إلى بغداد مدينة السلام، على نهر دجلة، وكانت حاضرة الدولة العباسية، وهي حاضرة العراق الآن.

والأندلسية نسبة إلى الأندلس، والمصرية نسبة إلى مِصْر وهي البلدُ العربي المعروف.

وأوضح **الدكتور أحمد مختار عمر** في كتابه (البحث اللغوي عند العرب) أن المعيار الجغرافي كان الأساس الوحيد لهذا التقسيم، وهذا يوضح لماذا حملت كل مدرسة اسم منطقة(عمر، 1988م، 129).

ويرى الباحث أن ذلك يرجع للمكان الذي أنشئت فيه المدرسة ابتداء، أو بدأ فيها النشاط النحوي الذي يعتمد على نظام ومنهج معين، وإن انضم إليها أفراد من أماكن أخرى مثل انضمام أفراد من البصريين إلى المدرسة الكوفية، أو انضمام أفراد من الكوفيين إلى المدرسة البصرية وموافقتهم لهم.

ورفض **الدكتور أحمد مختار عمر** اتخاذ المعيار الجغرافي أساساً لتقسيم العلوم إلى مدارس فكرية مختلفة. لأن وجود جماعة من الدارسين في مكان واحد لا يكفي مطلقاً لتشكيل مدرسة، أو لأحقية ربطهم جميعاً برباط واحد، إلا إذا وجد الخيط الذي يصل بينهم، والخطة أو النظرية التي يشتركون في تطبيقها. وعلى هذا يكون المرشح لأحقيتهم اسم مدرسة ليس وجودهم في مكان واحد وإنما اشتراكهم في خط فكري معين. (عمر، 1988م، 128).

ويتضح للباحث من كلام الدكتور أحمد مختار عمر أن تسمية المدرسة باسم المكان لا يعني بالضرورة أن يكون جميع أفراد هذه المدرسة من هذا المكان، فالمعيار هو الاشتراك في خط فكري معين حتى ولو لم يكن أفراد المدرسة من مكان واحد، فقد وجد الباحث كوفيين انضموا للمدرسة البصرية أو وافقوهم في بعض الأمور، وكذلك وجد الباحث بصريين ينضمون للمدرسة الكوفية أو يوافقونهم في بعض الأمور.

وتعد المدرسة البصرية أول المدارس النحوية، تلتها المدرسة الكوفية مقابلة لها، وهي مدرسة لها منهج معين في دراسة النحو وتقعيد قواعده، وفي هذا قال **الدكتور شوقي ضيف**: "أجمع القدماء على أن نحو الكوفيين يشكل مذهباً مستقلاً أو كما نقول بلغة العصر مدرسة مستقلة"(ضيف، 2019م، 155).

واستطاع الباحثون تمييز اختلاف في أصول الاحتجاج والاستنباط عند أعلام نحاة الكوفة الكسائي والفراء وثعلب ومن حول كل منهم، وفي العوامل والمعمولات، وفي أصل بعض الأدوات، وكونها بسيطة أو مركبة، وفي اسمية بعضها وحرفيته. كما تميز المصطلح النحوي في معاني القرآن للفراء عن المصطلح في كتاب سيبويه، وظهر نسق تعليل في مناظرات الكسائي مع أبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر، ومناظرات الفراء مع اليزيدي وغيره، ومناظرات ثعلب مع المبرد، فاجتمع من ذلك ترجيح وجود جبهة علمية مقابلة للبصرة لها نهجها المخالف في التأصيل والقبول والرد، والتحليل والتعليل، ومن هنا ظهر المذهب الكوفي أو المدرسة الكوفية كما يقول المعاصرون، وهذا الاختلاف النحوي الذي حدث هو اختلاف في الفروع غالباً.

ويرى **المخزومي** أن الكسائي وتلميذه الفرّاء هما المؤسسان الحقيقيان للمدرسة الكوفية، بعد أن أخذا نحو البصرة وغيّرا فيه، ونهجا في دراسته منهجا مستقلا سار عليه المنتسبون إلى هذه المدرسة. (المخزومي، 1958م، 74).

ويرى **الباحث طلال علامة** أن مفهوم مدرسة البصرة أو مدرسة الكوفة، مفهوم متأخر لم يكن ولم يفكر فيه إلا بعد وصول التمذهب المتعمد في النحو إلى عالم الوجود. (علامة، 1993م، 121).

ثانياً: أسباب الاختلاف بين البصريين والكوفيين

النحو البصري سبق النحو الكوفي، فالنحو الكوفي ظهر متأخراً عن النحو البصري، وبدأ الخلاف النحوي بين الكوفيين والبصريين هذا على الرغم من أن أوائل الكوفيين أخذوا النحو عن البصريين وتتلمذوا لهم، وقد ظهر الخلاف بين البلدين منذ موقعة الجمل المعروفة وهو ما عبّر عنه البيت التالي:

فإذا فاخرتمونا فاذكروا *** ما فعلنا بكم يوم الجمل

وازداد هذا الاختلاف بمرور الأيام، ثم تبعه الاختلاف العلمي في المسائل النحوية،

ومن الأبيات التي تصور الخلاف بين المدرستين هذا البيت الذي يرويه الأصمعي:

إذا اجتمعوا على ألف وواو *** وياء ثار بينهم جدال

وهذا البيت من شواهد النحويين.

يقول الطنطاوي: "إقليم العراق العربي لما أشرقت عليه شمس الإسلام في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ أنشأ فيه المسلمون البصرة سنة 15هـ، ثم الكوفة بعدها بستة أشهر على أصح الروايات، وسرعان ما ازدهر البلدان.

ومع أن البلدين يضمهما سياج العراق فقد غرست النزعة السياسية بينهما بذرة الضغن لما هبط الإمام عليّ كرم الله وجهه الكوفة واتخذها مقر خلافته، وقدمت أم المؤمنين عائشة البصرة على رأس جيش فيه طلحة والزبير طلباً لثأر عثمان ﷺ، فكانت موقعة "الجمل" المعروفة بينهما موقعة بين البلدين، ولعل السر في مجاوزة الإمام عليّ البصرة مع أنها على حرف البادية وتكبده مشاق السفر إلى الكوفة مع توغلها في العراق ما عرف عن الكوفة من ميل أهلها إلى الطاعة ديانة دون البصرة التي اشتهر أهلها بالعصيان والشقاق والعصبية، ومن حين هذه الموقعة اختلف هواهما، وازداد هذا الاختلاف بتعاقب الأيام، قال أعشى همدان: عبد الرحمن – لسان الكوفة:

فإذا فاخرتمونا فاذكروا *** ما فعلنا بكم يوم الجمل

جاءت دولة بني أمية فكان ضلعها مع البصرة التي ظاهرتها وناصرتها، والكوفة على تبرم وحنق مستجنين في قلبها بضغط الأمويين عليها؛ وفي الدولة قسوة وفي رجالها صرامة، ثم قامت الدولة العباسية على أنقاضها، وكان مبدأ ظهورها في الكوفة، فإن أبا العباس السفاح أول خلفائها إنما تمت له البيعة فيها بفضل تشيعها ومظاهرتها للهاشميين، ولقد حفظ العباسيون لها تلك الصنيعة، وعطفوا عليها وكافئوها، فانقلب الأمر في البلدين، وعزت الكوفة بعد ذل، وأفل نجم البصرة بعد تألق.

كل ذلك مما أوسع شقة الخلاف بين البلدين حتى تألب كل على الآخر وقلب له ظهر المجنّ (عاداه بعد مودّة)، وفي كتاب " البلدان " لأبي عبد الله أحمد بن محمد الهمذاني المعروف بابن الفقيه الشيء الكثير مما ترامیا به من الأقوال وتباريا فيه من المفاخرات – نسوق هذا لتعرف متى ولد سبب الاختلاف الذي جرهما إلى تطاول بعضها على بعض، وحبب إليهما إيثار المخالفة في المسائل العلمية على الموافقة فيها؟ إذ ما بدأت المنافسة العلمية النحوية بينهما إلا بعد أن عملت عوامل الخلاف عملها، ووضعت السدود الحصينة التي تحول دون الوفاق بينهما". (الطنطاوي، 122).

ثالثاً: آراء المعاصرين في أسباب الخلاف

يرى **سعيد الأفغاني** في كتابه (في أصول النّحو) أن ردّ بعض الباحثين الخلاف النحوي إلى السياسة ليس بصحيح، فليس للسياسة تأثير مباشر ما عدا التأثير السياسي الذي كان يتمثل في ميل الأمراء العباسيين إلى الكوفيين، فالخلاف عنده لأجل القوت أولاً، والاستجابة للعصبية بين البلدين ثانياً.

قال **سعيد الأفغاني**: " جرى بعض الباحثين قديماً وحديثاً على رد الخلاف النحوي بين هذين المصرين العربيين إلى السياسة، ويرى أن هذا الرأي سطحي لا يثبت عند التدقيق: فأهل النظر في كل فن تتباين أنظارهم كثيراً دون أن يكون للسياسة أو غيرها في ذلك أثر، وإنما هو الاجتهاد المحض، وهؤلاء أئمة البصريين يختلفون – فيما بينهم – اتجاهاً واجتهاداً في مسائل كثيرة من مسائلهم. نعم ربما كان للسياسة أثر ما في ميل الأمراء العباسيين إلى الكوفيين، لكن هذا شيء وتوجيه الفن إلى اتجاه خاص شيء آخر.

أما هذه الأحداث التي كانت تكون بين كوفي وبصري في قصور الحكام فنوع من الدفاع عن القوت أولاً وميل إلى العصبية البلدية آخراً. ولا تظن أن ما مر من مشاحنات بينهم كان يصرف بعضهم عن الانتفاع بعلم بعض.

ولم يختلف نحاة المصرين تبعاً لاختلاف سياسة بلديهما، فليس للسياسة تأثير مباشر في ذلك، وإنما كان التكتل استجابة للعصبية ليس غير"(الأفغاني، 1994م، 215).

ويرى **عبد الحميد حسن** أن لهذا الخلاف أسبابه، فإن المدينتين متباينتان من عدة وجوه: **في الموقع وفي ميول السكان وطباعهم، وفي درجة الصفاء في العروبة، وفي نهج البحث** الذي سارت عليه كل منهما:

وفصّل **عبد الحميد حسن** هذه الأسباب بقوله:

1- **أما في الموقع:** فإن البصرة تقع على طرف البادية في مكان قريب من العروبة الصافية، ومن مساكن العرب الخلص، أما الكوفة فقد أنشئت بعيدة عن جزيرة العرب في أصقاع امتد إليها النفوذ الأجنبي وأثر فيها.

2- **وأما في الطباع والميول:** فإن سكان البصرة كانوا أصلب عوداً وأصعب مراسا، وكانوا يناصرون الأمويين.

وكان الكوفيون أميل إلى الطاعة والهدوء، وكانوا يناصرون علي بن أبي طالب ﷺ ويظاهرون الهاشميين. وكان الإمام علي قد هبط إلى الكوفة واتخذها حاضرة له.

وكذلك كان أهلها عوناً للدولة العباسية في بسط نفوذها، ولذا كافأهم العباسيون بهباتهم، وآثروا علماء الكوفة فقربوهم، واختاروا منهم مؤدبين لأولادهم. فقد كان الكسائي يعلم الرشيد والأمين من بعده، وكان الفراء يعلم ابني المأمون، وكان ابن السكيت يؤدب أولاد المتوكل إلى غير ذلك.

3- **وأما صفاء العروبة:** فإن سكان البصرة أعرق في الفصاحة، لأنهم من قبائل أصفى لغة. وكانوا فوق هذا على صلة بالبادية يرحلون إليها لمشافهة أهلها والأخذ عنهم،ولذا كان المعين الذي استمد منه

البصريون اللغة العربية معيناً صافياً غزيراً بعيداً عن الشوائب نقياً من آثار الشك وعوامل الضعف، وكانت الشواهد التي اعتمدوا عليها صحيحة موفورة.

وأما سكان الكوفة فلم تكن بيئتهم في الصفاء اللغوي الذي كان لبيئة البصريين، ولم تتهيأ لهم العوامل التي تجعل منابع لغتهم نقية، فقد أخذوا عن قبائل أضعف فصاحة، وجاء اشتغالهم بالنحو متأخراً عن اشتغال البصريين.

4- **وأما نهج البحث**: فالبصريون يقفون عند الشواهد الموثوق بصحتها، الكثيرة النظائر، ولذا كانت أقيستهم وقواعدهم أقرب إلى الصحة، وكانوا يؤولون ما ورد مخالفاً للقواعد، ويحكمون بأنه شاذ أو مصنوع، ولذا كثر عندهم ما قلّ عند الكوفيين من التأويل والحكم بالشذوذ والضرورات.

والكوفيون أسلس خطة في النهج العلمي وأكثر خضوعاً، كما كانوا في طباعهم أدنى إلى الطاعة والاستسلام، فهم يعتمدون على الشعر المصنوع والمنسوب لغير قائله، دون أن يهتموا بالتمحيص، ويكتفون بالشاهد الواحد فيبنون عليه حكمهم ويستنبطون القاعدة(حسن، 1952م، 73).

ويجمع أسباب الخلاف ما قدمه **د. محمد أبو القاسم** من حديث عن طبيعة النشأة واختلاف سبيلها في كل من البلدين، ثم الحرص على التميُّز، وأسباب من صراعات السياسة، ومن المدافعة عند أبواب قصور العباسيين، وذكر **محمد أبو القاسم** طبيعة نشأة المصرين نفسيهما تاريخياً وموقعهما جغرافياً وعصبية المكان وميول أهلهما وأصولهم(أبو القاسم، 2012م، 90 - 100)

وعدّ الدكتور **عباس حسن** أسباب الاختلاف أسباباً علمية هي: القياس، والسماع، واعتبار اللفظ الشاذ، وأضاف إليها السياسة، والحزبية(حسن، 1966م، 86 – 89).

وعَدّ الدكتور **محمد حسنين صبرة** أسباب الخلاف ثمانية على النحو التالي:

السبب الأول: جعله في الاختلاف الطبيعي بين الناس، فكما يختلفون في الشكل واللون واللغة فإنهم يختلفون في طريقة التفكير والقدرة على الاستيعاب والاستنباط والحفظ والاطلاع، وبالتالي يختلفون فيما يصدر عنهم من علوم ومنها النحو.

السبب الثاني: ما جُبل عليه الإنسان من حب الغلبة والظهور خاصة أمام الناس، فلو تناقش اثنان في مسألة بعيداً عن الناس فقد يتفقان، أما لو كانت هذه المناقشة أمام الآخرين فلا يتفقان ويحاول أن ينتصر كل منهما لوجهة نظره.

السبب الثالث: يراه في تدخل الحكام العباسيين بين الفريقين، ومناصرة فريق على الفريق الآخر.

السبب الرابع: العصبية للبلد فقد كان الكوفيون يتعصبون للكوفة، وكان بعضهم يؤلف في مفاخر بلده كما فعل الهيثم بن عدي الكوفي، فألف كتابه: فخر أهل الكوفة على أهل البصرة.

السبب الخامس: اختلاف المنهج الذي نهجه كل من الفريقين في الأخذ عن العرب.

السبب السادس: تفوق بعض تلاميذ سيبويه منهم الأخفش الأوسط الذي خالف أستاذه سيبويه في كثير من المسائل، وتابعه في ذلك الكوفيون.

السبب السابع: طواعية اللغة ومرونتها، فقد تصرف العربي في وجوه التعبير بكثير من الوسائل، واللغة العربية من أكثر اللغات ميلاً إلى الافتنان وطرق أداء المعنى مع الحرص على التفصيل في تحديده.

السبب الثامن: اختلاف الشواهد قوة وضعفاً، فقد يحتج فريق منهم بشاهد، فيقول الفريق الآخر إن هذا البيت مجهول القائل أو إنه شاذ أو ضرورة إلى غير ذلك(صبرة، 2001م، 5- 12).

ولخّص **الدكتور أحمد مختار عمر** أهم الفروق بين مدرستي البصرة والكوفة فيما يلي:

1- تشدد البصرة في فصاحة العربي الذي تأخذ عنه اللغة والشعر وتساهل الكوفيين.

2- توسع الكوفيين في قبول القراءات القرآنية بالنسبة للبصريين.

3- إن البصريين لم يكونوا يكتفون في استخلاص القاعدة بالمثال الواحد أو الأمثلة القليلة وإنما اشترطوا الكثرة والتداول على ألسنة العرب الفصحاء. أما الكوفيون فكانوا يعتدون بالأشعار والأقوال الشاذة، ولا يشترطون أي نوع من الكثرة في تقعيد قواعدهم. ولهذا قال السيوطي: "لو سمع الكوفيون بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلا وبوبوا عليه"، وقال: "عادة الكوفيين إذا سمعوا لفظاً في شعر أو نادر كلام جعلوه باباً أو فصلاً".

4- إن التأويل والتقدير كثر عند البصريين بطريقة لافتة للنظر (عمر، 1988، 136 – 138).

وذكر **الدكتور صلاح رواي** أن البصريين لم تدون قواعدهم إلا مدعومة على عناصر ثلاثة:

الأول: سلامة من أخذوا منهم من العرب المقطوع بعراقتهم في العروبة.

الثاني: الثقة برواية ما سمعوه عنهم من طريق الحفظة والأثبات.

الثالث: الكثرة الفياضة من هذا المسموع التي تخول لهم القطع بنظائرها، وتسلمهم إلى الاطمئنان إليه في بناء القواعد عليه، وإلا عدوه مرويا يحفظ ولا يقاس عليه، إذا لم يرد من نوعه ما يخالفه، فلا بأس من عده مبنى للتقعيد عليه.

وبلور **صلاح رواي** مذهب الكوفيين في ثلاث دعائم:

الأولى: التوسع في الرواية.

الثانية: التوسع في القياس.

الثالثة: الاختلاف في المصطلحات النحوية، وما يتصل بالعوامل والمعمولات(رواي، 2003م، 429، 434).

ويرى **الباحث طلال علامة** أن للقرآن أثراً في النحو انطلاقاً، وتجميعاً، وتوحيداً فلولاه لما وجده الدراسات، **والملاحظ أنه كان باعثاً على الخلاف** في التأويل فيما بعد؛ لاعتماد النحاة على مناحيهم الخاصة في فهم الآيات، أو لتخريجهم إياها بما يوافق مسائلهم، ومدارسهم التي أنشأوها في النحو. (علامة، 1992م، 99).

وترى الدكتوره **خديجة الحديثي** أن الاختلاف بين البصريين والكوفيين لم يكن اختلافاً نشأ عنه نحوان متعارضان، وإنما هو اختلاف في المنهج المعتمد وفي النظرة الخاصة التي فرضتها كل من البيئتين وما أحاط بنحاتها من ظروف اجتماعية أو ثقافية أو لغوية أدت بهم إلى التوسع في قبول

لغات لم يعتدّ بها البصريون وسماع أشعار ما وجدت في البيئة البصرية، وتكونت عن ذلك أقيسة مختلفة وتعليلات جديدة، وتقديرات أو تأويلات فرضتها هذه النصوص.

أما اختلافهم في المصطلحات والتسميات فلن يقدم أو يؤخر ولن يغير من النحو شيئاً فالتابع واحد سواء أسميناه صفة كما شاع عن البصريين أم نعتاً كما يسميه الكوفيون(الحديثي، 2001م، 24).

ومن هذا يتضح لنا أن المدرستين النحويتين البصرية والكوفية اتفقتا في الأصول واختلفتا في الفروع ، وهذه الفروع ليس لها تأثير في الأصول المتفق عليها، ومن هذه الفروع : تحديد العامل، وتسمية المصطلحات، والتعليل، والتقدير إلى غير ذلك.

فمن ذلك مثلاً أنهم متفقون على أن المبتدأ والخبر مرفوعان، وهذه من الأصول لكنهم اختلفوا في رافع المبتدأ ورافع الخبر، وهذا اختلاف في الفروع، فذهب الكوفيون إلى أن المبتدأ يرفع الخبر، والخبر يرفع المبتدأ، فهما يترافعان. وذهب البصريون إلى أن المبتدأ يرتفع بالابتداء، وأما الخبر فاختلفوا فيه: فذهب قوم إلى أنه يرتفع بالابتداء وَحْدَه، وذهب آخرون إلى أنه يرتفع بالابتداء والمبتدأ معاً، وذهب آخرون إلى أنه يرتفع بالمبتدأ والمبتدأ يرتفع بالابتداء(الأنباري، 2009م، المسألة 5).

ويستطيع الباحث أن يقول: " وصح كون المدرستين اتفقتا في الأصول واختلفتا في الفروع إجمالاً "، لكنه يجد اختلافا عند التفصيل في العمل بالأصول، فبعض ما يحتج بسماعه عند الكوفيين لا يقبل عند البصريين، وبعض قياس البصريين لا يقبله الكوفيون، والتقدير قد يدخل في الأخذ ببعض الأصول".

أما الخلاف فبدأ قبل سيبويه والكسائي، وظهر أولاً قبل ظهور المدرسة الكوفية، فعرفت مسائل مثل مسألة المسك بين عيسى بن عمر وأبي عمرو بن العلاء، وظهر خلاف دون مناظرات.

ومن الخلاف الذي ظهر بالمناظرات بين أعلام المدرستين المناظرة المشهورة التي جرت بين الكسائي وسيبويه(الأنباري، 2009م، المسألة رقم 99).

رابعاً: مظاهر الخلاف

لتمييز مظاهر الخلاف النحوي بين الكوفيين والبصريين أقول هي:

- أسس حجية الشواهد. (من ذلك حدود السماع الزمنية والمكانية، ومقدار الكثرة والقلة،...).
- المصطلح النحوي.
- أبنية المفردات النحوية وأصلها ونوعها، وأعني بالمفردات كلمات اختلفوا فيها مثل اختلافهم في فعلية نعم وبئس وعسى، وفي تركيب كأن ولكن ولن، ونحوها.
- القياس.
- التعليل.
- تحديد العوامل.

وبحث **الدكتور عبد الرحمن السيد** المسائل المختلف فيها ووضعها تحت عناوين عامة تضم المتشابه منها، وتيسر للباحثين دراستها، فمن هذه المسائل ما يرجع الخلاف فيه إلى: الاختلاف في العامل، والاختلاف في عمل الأداة، والاختلاف في ترتيب أجزاء الجملة، والاختلاف في ترتيب أجزاء الجملة

والعامل، والاختلاف في إعراب بعض الكلمات، والاختلاف في تقدير الإعراب، والاختلاف في معنى الأداة، والاختلاف في ضبط الكلمة، والاختلاف في علة الحكم، والاختلاف في الصيغة، والاختلاف في بنية الكلمة، والاختلاف في الأسلوب، والاختلاف في نوع الكلمة.

وعرض عبد الرحمن السيد أمثلة لكل اختلاف مما تقدم(السيد، 112).

وهذه العناوين الفرعية التي عرضها عبد الرحمن السيد يدخل أكثرها في المظاهر العامة للخلاف التي ذكرها الباحث.

وإذا رجعنا إلى **المصطلحات النحوية** نجد أنّ أكثر المصطلحات النحوية المتداولة هي مصطلحات البصريين.

وقد تَعَمّدَ الكوفيون إنشاء مصطلحات جديدة تغاير مصطلحات البصريين؛ ليميزوا نحوهم، وهذا يتّضح لنا **في رأي الدكتور شوقي ضيف** الذي قال: " لعل مما يدل على أن الكوفيين كانوا يقصدون قصداً إلى أن تكون لهم في النحو مدرسة مستقلة هو محاولتهم أن يميزوا نحوهم بمصطلحات تغاير مصطلحات البصريين والنفوذ إلى آراء خاصة بهم في بعض العوامل والمعمولات.

ومن المصطلحات التي تداولوها وسُجِّلت في تصانيفهم اصطلاح (الخلاف) وهو عامل معنوي كانوا يجعلونه علة النصب في الظرف إذا وقع خبراً في مثل: "محمد أمامك" بينما كان البصريون يجعلون الظرف متعلقاً بمحذوف خبر للمبتدأ السابق له.

ومن ذلك اصطلاح التقريب، وقد اختصوا به اسم الإشارة (هذا) في مثل: "هذا زيد قائماً" وجعلوه من أخوات (كان) أي أنه يليه اسم وخبر منصوب، بينما يُعْرب البصريون (قائماً) حالاً ويجعلون ما قبلها مبتدأ وخبراً.

ومن ذلك اصطلاح **الفعل الدائم** ويقصدون به اسم الفاعل. وكانوا لا يطلقون كلمة المفعول إلا على المفعول به، أما بقية المفاعيل، وهي المفعول فيه والمفعول المطلق والمفعول لأجله والمفعول معه فكانوا يسمونها **أشباه مفاعيل**، وسموا الظرف "**الصفة والمحل**" والبدل " **الترجمة** " والتمييز " **التفسير** ".

وسموا لا النافية للجنس في مثل: " لا رجل في الدار " باسم " **لا التبرئة** " والصفة باسم **النعت**، وسموا حروف النفي باسم **حروف الجَحْد** أي الإنكار، كما سموا حروف الزيادة باسم **حروف الصلة والحشو**. وسموا المصروف والممنوع من الصرف باسم "**ما يجري وما لا يجري**". وسموا لام الابتداء في مثل: " لمحمد شاعر " لام القسم(ضيف، 2019م، 165).

وسموا حروف الجر باسم حروف الإضافة، وسموا الجر باسم الخفض إلى غير ذلك من المصطلحات.

ويلاحظ أن أغلب مصطلحات الكوفيين غير متداولة باستثناء بعض المصطلحات مثل مصطلح (النعت) المستعمل مع مصطلح (الوصف أو الصفة) وإن فرّق بعض النحويين بينهما بقولهم: إن النعت خاص بما يتغير كقائم وضارب والوصف والصفة لا يختصان به بل يشملان نحو عالم وفاضل.

يقول **الدكتور شوقي ضيف** محللاً مصطلحات الكوفيين: واضح أن هذه المصطلحات ظلت لا تسود في النحو العربي، لأن نظامه الذي وضعه البصريون هو الذي عمّ بين العلماء والناس في جميع الأمصار والأعصار(ضيف، 2019م، 167).

يضاف إلى ذلك **في رأي الباحث** أن أصل ابتداء وضع المصطلحات النحوية يرجع إلى البصريين، فالبصريون هم أول من وضع المصطلحات النحوية، ثم جاء الكوفيون وغيّروا تسمية هذه المصطلحات ليمتاز نحوهم، ومعلوم أن النحو الكوفي جاء متأخراً عن النحو البصري، فتسمية البصريين هي التي عمّت كما ذكرت.

وقد بيّن أحد الباحثين أثر ازدواجية المصطلحات في المتعلم لعلم النحو بقوله: لم يقف الخلاف بين الفريقين عند المسائل العلمية بل سرت عدواه إلى التسمية في المصطلحات العلمية الكثيرة جدّاً. والحقيقة أن ذلك ليس من مصلحة العلم في شيء، فربما جر على المتعلم الإرهاق والنصَب، فإنه إذا اطلع على كتب البصريين وعرف قواعد باب باسمه مثلا، ثم قرأ كتب الكوفيين وأراد الباب نفسه فلا ريب أنه محتاج إلى اسمه عندهم حتى يهتدي إليه، وفي ذلك مضيعة للوقت(الطنطاوي، 151).

أبنية المفردات النحوية:

والمقصود بأبنية المفردات النحوية كما ذكرت كلمات اختلفوا فيها مثل **اختلافهم في فعلية (نعم وبئس).** (أبو البقاء العُكْبَرِيّ، 2007م، 118).

كما اختلفوا في فعلية (عسى)(ابن عقيل، 2009م، 256/1).

ومنه اختلافهم في (لَكِنَّ) وكونها بسيطة أو مركبة؟ (ابن هشام، 2015م، 321).

الاختلاف في التعليل:

التعليل هو بيان العلل، والتعليل يتصل بالقياس أو يتفرع منه، وقد وصفه عباس حسن بقوله: فلست ترى حكماً نحويّاً ولا قاعدة من قواعد النحاة – إلا لها تعليل؛ يطول أو يقصر، ويعتدل أو يلتوي – على حسب مقدرة النحوي، وتمكنه من زمام اللغة والجدل، ورغبته في التَّفوق، وإظهار البراعة(حسن، 1966م، 133).

ومن اختلافهم في التعليل القول في علة إعراب الفعل المضارع فقد أجمع الكوفيون والبصريون على أنّ الفعل المضارع معرب. واختلفوا في علة إعرابه (الأنباري، 2009م، المسألة 73).

ومنه اختلافهم في علّة بناء "الآن"؟(الأنباري، 2009م، المسألة 71).

الاختلاف في العوامل:

العامل هو: ما يؤثر في اللفظ تأثيراً ينشأ عنه علامة إعرابية تَرمِز إلى معنى خاص؛ كالفاعلية، أو المفعولية، أو غيرهما. والعامل يرتبط بالإعراب لأنه هو الذي يُحدث الإعراب.

ومنه اختلافهم في عامل النصب في المفعول به. فقد ذهب الكوفيون إلى أن العامل في المفعول النصبَ الفعلُ والفاعلُ جميعاً، نحو "ضربَ زيد عمراً". وذهب بعضهم إلى أن العامل هو الفاعل، ونَصّ هشام بن معاوية صاحب الكسائي على أنك إذا قلت: "ظننت زيداً قائماً" تنصب زيداً بالتاء وقائماً بالظن.

وذهب البصريون إلى أن الفعل وحده عمل في الفاعل والمفعول جميعاً. (الأنباري، 2009م،المسألة 11).

واختلفوا في عامل النصب في الظرفِ الواقعِ خبراً. (الأنباري، 2009م،المسألة 29).

ومنه اختلافهم في عامل النصب في المفعول معه. (الأنباري، 2009م، المسألة 30).

وبعد أن اتسعت دائرة الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين نشط العلماء في التأليف في حصر مسائل الخلاف.

خامساً: نتائج الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين

ما هي نتائج الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين؟

وما هي النتائج الإيجابية والسلبية لهذا الخلاف؟

أجيب عن الأسئلة السابقة بقولي: إنّ الخلاف بين النحويين أدّى إلى نتائج أثرت في دراسة النحو العربي على النحو التالي: عَدّدَ الدكتور محمد حسنين صبرة نتائج الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين وسَمّاها بثمرة الخلاف في كتابه (ثمرة الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين) وبدأ بذكر **الثمار السيئة** وهذا بيانها نقلا عن محمد حسنين صبرة:

1- تغيير الروايات وكثرتها.

2- كثرة الآراء.

كانت كثرة الآراء النحوية نتيجة للخلاف بين المدرستين البصرة والكوفة. فقد كان صاحب الإنصاف حريصاً على تسجيل جميع آراء البصريين والكوفيين، بل كان يسجل آراء مختلفة في المدرسة الواحدة.

3- كثرة التقدير والتخريج.

كثر التقدير والتخريج في كتب النحو وكتب الخلاف، وذلك نتيجة التمسك بالرأي، ومحاولة إبطال حجة الطرف الآخر، والذي ساعد على ذلك مرونة اللغة.

4- التوسع في الإجازة.

إن المطلع على مسائل الخلاف في كتاب الإنصاف أو في كتاب التبيين أو في كتب النحو يجد في أكثر المسائل أن البصريين يمنعون وأن الكوفيين يجيزون.

5- المبالغة في الصناعة.

6- تضخم كتب النحو.

كان هذا أثراً من آثار الأمور السابقة، كثرة الروايات، والآراء، والتوسع في الإجازة وكثرة التأويل، والمبالغة في الصنعة، فهذه الأمور تجدها في جميع المطولات من كتب النحو القديمة وكتب الشواهد.

7- صعوبة النحو.

8- البلبلة.

تحدث البلبلة في عقول المتعلمين وعلى ألسنتهم نتيجة كثرة الآراء وتعارضها، فإن متوسطي الثقافة لا يستطيعون أن ينتقوا رأياً من الآراء، أو يرجحوا رأياً على رأي، ومن هنا يقعون في التشويش والبلبلة.

9- عدم الأخذ بالقراءات.

كان من نتيجة التمسك بالقياس عدم اعتراف البصريين بظاهر الآيات والقراءات التي استشهد بها الكوفيون، فقد استشهد الكوفيون بآيات قرآنية، فلم يأخذ بها البصريون، فأولوها، أو نسبوها للضعف والشذوذ.

10- التحامل على فريق لصالح الفريق الآخر.

تحامل بعض القدماء وبعض المحدثين على الكوفيين لصالح البصريين، أما القدماء فكان منهم ابن الأنباري رغم أنه قال في مقدمة هذا الكتاب " واعتمدت في النصرة على ما أذهب إليه من مذهب أهل الكوفة أو البصرة على سبيل الإنصاف لا التعصب والإسراف، مستجيرا بالله، مستخيرا له فيما قصدت إليه ".

ومن مظاهر تحامله أنه لم يؤيد الكوفيين إلا في سبع مسائل من مجموع المسائل التي اختلفوا فيها.

وذكر محمد حسنين صبرة من مظاهر تحامله أيضا رد معظم الأبيات التي أتى بها الكوفيون إلى الضرورة حتى ولو كانت كثيرة.

ومن مظاهر تحامله على الكوفيين: لجوؤه إلى التقدير وتأويل ما استشهد به الكوفيون حتى إذا ورد في القرآن الكريم.

وذكر محمد حسنين صبرة أن من الذين تحاملوا على الكوفيين كذلك العكبري.

ومن الذين تحاملوا على الكوفيين الدكتور شوقي ضيف في كتابه (المدارس النحوية).

ويرى صبرة أن الصواب أن لا نتحامل على فريق ضد الفريق الآخر، وإنما نكون موضوعيين ونقول: إن منهج البصريين صحيح لكن يؤخذ عليهم كذا، وإن منهج الكوفيين صحيح لكن يؤخذ عليهم كذا.

وقد فعل ذلك ابن مالك فقد وافق البصريين في أغلب المسائل، ولكنه كان يخالفهم ويوافق الكوفيين في بعض المسائل.

11- تغيير بعض المصطلحات.

غيّر الكوفيون بعض المصطلحات النحوية، وكان الغرض من ذلك هو أن تكون لهم مدرسة في النحو على غرار مدرسة البصرة.

وقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن المصطلح النحوي.

12- غبن العلماء.

الثمار الطيبة:

1- اكتمال صرح النحو والصرف.

كان اكتمال صرح النحو، وتشعب مسائله وكثرة مؤلفاته نتيجة التنافس بين البلدين البصرة والكوفة.

2- تخريج نحاة آخرين.

التقى الفريقان في بغداد في أواخر القرن الثالث الهجري، ومرت عليهم فترة وهما يتطاحنان في مناصرة مذهبيهما على مرأى من العلماء. وكان من نتائج التقاء الفريقين في بغداد: عرض العلماء المذهبين على بساط البحث والنقد، فاستعرضوا دعائم القواعد التي تركزت عليها من الرواية والشواهد والأقيسة

ليتعرفوا مقدار هذه القواعد من الصحة والضعف حتى يبتني حكمهم على أساس متين، فاختلفوا فيما بينهم، فكان منهم من غلبت عليه النزعة البصرية، ومنهم من غلبت عليه النزعة الكوفية، ومنهم من جمع بين النزعتين.

ولقد كان هذا تمهيداً لظهور المذهب البغدادي.

3- تيسير النحو.

كان في بعض ما ذهب إليه الكوفيون تيسير على الدارسين.

4- توسيع القواعد.

تشدد البصريون لكي تطّرد القواعد، وتوسع الكوفيون في الإجازة، وسبق أن عدّد محمد حسنين صبرة ذلك من الثمار السيئة،وبيّن ذلك، لكن ليس كل ما أجازه الكوفيون يؤدي إلى الاضطراب في رأي محمد حسنين صبرة، وإنما أجازوا بعض المسائل واستدلوا عليها بالسماع، وأيدها بعض النحاة المحققين.

5- زيادة بعض التراكيب.

أجاز البصريون تراكيب، ومنعها الكوفيون، وأجاز الكوفيون تراكيب، ومنعها البصريون، ويرى محمد حسنين صبرة أن هذه التراكيب إذا كان لها سند من اللغة فإننا نقبلها لأن فيها إثراء للغة.

6- زيادة بعض الأدوات.

زاد الكوفيون بعض الأدوات نتيجة تتبعهم للهجات القبائل التي أهملها البصريون، ويرى محمد حسنين صبرة أن في هذا أيضا إثراء للغة، وهم في هذا قد أضافوا أدوات جديدة، أو أضافوا معاني جديدة لبعض الأدوات.

7- زيادة وجوه إعرابية.

عدّ الدكتور محمد حسنين صبرة زيادة الوجوه الإعرابية من حسنات الخلاف بين البصريين والكوفيين، فإذا أخطأ القارئ أو الكاتب في رأي البصريين كان له من رأي الكوفيين ما يصوّب خطأه، هذا إلى جانب أن التركيب الذي يحتمل وجوهاً من الإعراب أبلغ من التركيب الذي يحتمل وجهاً واحداً، وهذا ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني، وإن اختلاف الوجوه الإعرابية في التركيب الواحد لا بدَّ منه لتفسير النصوص التي وصلتنا مكتوبة.

8- تدريب الطلاب.

يرى الدكتور محمد حسنين صبرة أن في الخلاف بين البصريين والكوفيين – بالرغم من صعوبته – شيئين:

الأول: اطلاع الطلاب – خاصة طلاب الدراسات العليا – على وجهة النظر الأخرى إما لأجل أن تتضح وجهة النظر التي سيأخذون بها، وإما أن يعدلوا عنها لأن الأخرى أسهل أو لأن لها سنداً من اللغة.

الشيء الثاني: تدريبهم على كل ما دار عليه الخلاف بين الفريقين؛ تدريبهم على الأصول النحوية، أي الأدلة العقلية، وعلى النصوص التي استندوا إليها، وما فيها من أدوات تتعدد وظائفها، وما فيها من معان متقاربة يؤدي كل معنى إلى إعراب، وما فيها من روايات أو قراءات مختلفة، قد يؤدي كل منها إلى

إسناد قاعدة أو تبطل قاعدة أو توجد قاعدة بجانب القاعدة الأخرى، وما فيها من تراكيب محتملة أو متشابهة. وكل هذا يؤدي إلى خدمة اللغة العربية والقرآن الكريم(صبرة، 2001م، 13–81).

ويضيف **الباحث** إلى ما تقدم من **النتائج الإيجابية ظهور المدارس النحوية** مثل المدرسة البغدادية فقد انتقل النحوان الكوفي والبصري إلى بغداد، وتسابق الكوفيون والبصريون في نشر نحويهما عن طريق الحلقات العلمية. وبعد تلاقي الفريقين في بغداد ظهرت ثلاث فئات: فئة تميل إلى آراء البصريين، وفئة تميل إلى آراء الكوفيين، وفئة ثالثة خلطت بين المذهبين لترجيح رأي على رأي والوصول إلى آراء جديدة، وهذا هو المذهب البغدادي أو المدرسة البغدادية، ثم انتقل النحو الكوفي في القرن الثاني الهجري إلى الأندلس بواسطة جودي بن عثمان أول نحاة الأندلس، وكان هذا ثاني امتداد للنحو الكوفي بعد امتداده إلى بغداد.

وتبعه النحو البصري بعد مرور قرن على دخول النحو الكوفي عن طريق محمد بن موسى فكان نتيجة هذا ظهور مدرسة نحوية بمنهجها وآرائها ومؤلفاتها في الأندلس تُعرف بالمدرسة الأندلسية، تلتها المدرسة المصرية، فكان من النتائج الإيجابية نتيجة ظهور هذه المدارس في رأي الباحث: تتابع المؤلفات النحوية والصرفية وتنوعها.

نتائج البحث:

1- المعيار الجغرافي هو المعيار المتبع في تسمية المدارس؛ لأن التسمية نسبت للمكان الذي بدأ فيه النشاط النحوي لكن هذا لا يعني أن يكون جميع أفراد المدرسة من مكان واحد، فالمعيار الصحيح هو الاشتراك في خط فكري ومنهج معين.

2- عدّ الباحثون أسباب الاختلاف أسباباً علمية هي الأصل، وأسباباً غير علمية.

3- اتفقت المدرستان في الأصول واختلفتا في الفروع إجمالاً.

4- تمّ حصر وتمييز مظاهر الخلاف النحوي بين الكوفيين والبصريين على النحو التالي:

أسس حجية الشواهد، والمصطلح النحوي، وأبنية المفردات النحوية وأصلها ونوعها، والقياس، والتعليل، والعوامل.

5- بعد اتساع دائرة الخلاف النحوي بين المدرستين البصرية والكوفية نشط العلماء في التأليف في حصر مسائل الخلاف، ومن أهم هذه المصنفات: كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين للأنباري، وكتاب التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين للعكبري.

6-عدّدَ الباحث محمد حسنين صبرة نتائج الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وسمّاها بثمرات الخلاف وصنّفها إلى ثمار طيبة، وثمار سيئة.

7- الثمار الطيبة (النتائج الإيجابية) هي: اكتمال صرح النحو والصرف، وتخريج نحاة آخرين، وتيسير النحو، وتوسيع القواعد، وزيادة بعض التراكيب، وزيادة بعض الأدوات، وزيادة وجوه إعرابية، وتدريب الطلاب.

وأضاف الباحث إليها ظهور المدارس النحوية، وتتابع المؤلفات النحوية والصرفية وتنوعها نتيجة لذلك.

8- من الثمار السيئة (النتائج السلبية): كثرة الآراء، وكثرة التقدير والتخريج، وتضخم كتب النحو، وتغيير بعض المصطلحات.

التوصيات:

يوصي الباحث الدارسين بإعداد دراسات مفصلة عن مظاهر الاختلاف بين المدرستين البصرية والكوفية؛ إذ أن هذا الموضوع متسع يحتاج إلى مزيد من البحث.

المصادروالمراجع:

القرآن الكريم

1- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله (2009م) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل لمحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع: القاهرة.

2- ابن هشام، أبي محمد عبد الله جمال الدين (2015م) مغني اللبيب بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية: بيروت.

3- أبو القاسم، محمد (2012م) مدارج في تاريخ النحو وأصوله والخلاف فيه، المكتبة الوطنية: الخرطوم.

4-الأفغاني، سعيد الأفغاني (1994م) في أصول النحو، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية: دمشق.

5- الأنباري: أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن (2009م)الإنصاف في مسائل الخلاف ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف لمحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع: القاهرة.

6- الأنباري: أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن (1998م) نزهة الألباء بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي: القاهرة.

7- الحديثي، خديجة الحديثي (2001م) المدارس النحوية، دار الأمل: الأردن.

8- حسن، عباس (1966م) اللغة والنحو بين القديم والحديث، دار المعارف: مصر.

9- حسن، عبد الحميد (1952م) القواعد النحوية، مكتبة الأنجلو المصرية: مصر.

10- رواي، صلاح (2003م) النحو العربي نشأته، تطوره، مدارسه، رجاله، دار غريب: القاهرة.

11- الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن (د. ت) طبقات النحويين واللغويين بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف: مصر.

12- السامرائي، إبراهيم السامرائي (1987م) المدارس النحوية أسطورة وواقع، دار الفكر: عَمّان.

13- السيد، عبد الرحمن (د. ت) مدرسة البصرة النحوية، دار المعارف: مصر.

14- صبرة: محمد حسنين (2001م) ثمرة الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، دار غريب: القاهرة.

15- ضيف، أحمد شوقي عبد السلام (2019م) المدارس النحوية، دار المعارف: القاهرة.

16- الطنطاوي، محمد (د. ت) نشأة النحو، دار المعارف: القاهرة.

17- العكبري: أبو البقاء العكبري (2007م) مسائل خلافية في النحو بتحقيق الدكتور عبد الفتاح سليم، مكتبة الآداب: القاهرة.

18- علامة، طلال (1993م) تطور النحو العربي في مدرستي البصرة والكوفة، دار الفكر اللبناني: بيروت.
19- علامة، طلال (1992م) نشأة النحو العربي في مدرستي البصرة والكوفة، دار الفكر اللبناني: بيروت.
20- عمر، أحمد مختار (1988م) البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب: القاهرة.
21- المخزومي، مهدي (1958م) مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي: مصر.

النبوة بين الهندوسية والبوذية ـ عرض ونقد

د. كمال عبد العال تمام عبدالعال(*)

المستخلص:

يهدف البحث إلى المساهمة في كشف النقاب عن الديانة الهندوسية والبوذية وما تحويه من تناقضات وتشويش، وإنكار في قضية النبوة. مع بيان الاضطرابات والتناقضات التي اكتنفت الديانة الهندوسية في عرضها لقضية النبوة. وبيان أن نزعة إنكار النبوة ظهرت منذ فجر تاريخ البشرية، وقد توارثتها الأمم والشعوب. وبيان تعارض الديانة الهندوسية والبوذية مع العقيدة الإسلامية في عرضها لقضية النبوة إذ يغلب على الهندوس التباين والتناقض بينما تبنت البوذية إنكار النبوة. وتكمن مشكلة البحث في موقف الهندوسية والبوذية من قضية النبوة، فهل أقرت الهندوسية بالنبوة؟ وما الأسباب التي دفعت بوذا بعدم الحديث عن النبوة. وقد اتبع الباحث المنهج الاستقرائي والنقدي، وذلك بتتبع النصوص والأدلة ذات العلاقة بأهداف الدراسة ومن ثم عرض الحقائق عرضاً صحيحاً في مدلولاتها وفي تأليفها، بغية الوصول إلى استنتاج مجموعة من النتائج تمثلت في: أن الهندوس لم يكتفوا بإنكار النبوة؛ بل سعوا لنشر هذه العقيدة الضالة بين المسلمين، من أجل التشكيك في النبوة والوحي، ومن ثم نقض أساس الدين. أن البوذية ليست بدين، بل هي حركة عكسية قامت تعاند الأفكار الهندوسية، بما طرأ عليها من الخرافات والبدع. وهنالك تباين بين موقف الهندوس والبوذية من النبوة، فالهندوس منهم من أثبت النبوة ومنهم من أنكرها . وأثار الشبهات حولها، أما البوذية فلم يذكروا شيئا عن النبوة.

الكلمات المفتاحية: النبوة، الهندوسية، البوذية، الإنكار، نقد.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. أما بعد:

تعتبر النبوة من العقائد الرئيسة في جميع الأديان المنزلة من عند الله تعالى؛ إذ لا يكون الدين دينا بدون نبي يتلقى من الله تعالى الشرائع والاعتقادات.

ونظراً لأن النبوة أساس الدين، ودعامة أساسية يرتكز عليها؛ فقد قوبلت بالتشكيك والإنكار منذ وقت مبكر في تاريخ الإنسانية، بل قدمت الحجج والأدلة العقلية التي تقوي نزعة التشكيك والإنكار.

وقد تباينت الآراء، واضطربت الأفكار فيما يتعلق بالنبوة في أديان الهند الكبرى من حيث الإثبات والإنكار والتشكيك، ومن حيث عدم الحديث عنها ثم ادعاؤها واثباتها لشخص ما.

(*) أستاذ العقيدة المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الملك فيصل

فقد تبنت الديانة الهندوسية اعتقادات منحرفة ومفاهيم باطلة فيما يتعلق بقضية النبوة؛ ومن ثم تراوحت مواقف أتباعها بين منكر للنبوة إنكاراً كليا، وبين مقرٍ بها؛ ولكن ليس في صورتها الكاملة الشاملة لكل الأنبياء، إذ الإقرار عندهم بنبوة بعض الأنبياء وليس كلهم.

لقد كان موقف الإنكار والإقرار الجزئي بنبوة بعض الأنبياء هو النزعة الأرسخ وجوداً، والأبرز مظهراً، والأطغى حضوراً في الفكر الهندوسي الديني. بيد أن الهندوس في حديثهم عن النبوة قاسوها على العقل الإنساني، فما جوزه العقل أثبتوه، وما يعارض العقل نفوه. ومن ثم ظهر اضطرابهم وتفاوتهم في الرأي؛ فأثاروا الشبهات العديدة، وبدا وكأن النبوة تُفهم عند الهندوسية في حدود ما هو إنساني فقط.

أما البوذية فهي مذهب اصطلاحي خلقي أكثر منه ديني، بل هي تعاليم فلسفية اهتمت بالآداب والسلوك، ومن ثم لم يذكروا شيئا عن النبوة لا في كتابهم المقدس ولا خطب ومواعظ بوذا، أو ما نقل عن تلاميذه.

فلم يعن بوذا بالحديث عن الإله ـ وكل ما يتبع ذلك من وجوب إرسال الرسل ووجوب الإيمان بهم، وبكتبهم ـ ولم يشغل نفسه بالكلام عنه؛ بل تحاشى كل ما يتصل بالبحوث اللاهوتية، وما وراء الطبيعة، أو بالقضايا الدقيقة عن الكون. فالبوذية هدفها الرئيس، ومرمى اهتمامها هو تربية النفس وتزكيتها بالفضائل.

وعلى الرغم من ذلك ادعى البعض أن بوذا نبي أرسل في الأمم الغابرة ولم يذكر اسمه في القرآن الكريم.

ولوضوح التباين والاضطراب في موقف الهندوسية والبوذية من النبوة، قصدت بيان موقف كلتا الديانتين، وعرض آرائهم حولها ثم نقدها وتفنيدها فجاء عنوان بحثي: "النبوة بين الهندوسية والبوذية عرض ونقد".

أسباب اختيار الموضوع:

إن من أهم ما دفعني للخوض في خضم هذا البحث ما يلي:

1. المكانة الثقافية والتاريخية للهند، فقد قام على أرضها كثير من الحضارات فتعددت فيها المعتقدات والأديان، وهي شديدة الصلة بالأقطار الإسلامية والعربية منذ فجر التاريخ.
2. اضطراب الآراء والتصورات عند الهندوس والبوذيين حول مسألة النبوة.
3. عدم الإلمام الكافي لدى المسلمين بالفكر الديني الهندوسي والبوذي في كثير من القضايا العقدية بسبب ندرة مصادره الأصيلة.
4. أن الهندوسيين والبوذيين لم يكتفوا بإنكار النبوة؛ بل سعوا لنشر هذه العقيدة الضالة بين المسلمين، من أجل التشكيك في النبوة والوحي.

مشكلة البحث:

1. وتكمن مشكلة البحث في السؤال الرئيس التالي: ما موقف الهندوسية والبوذية من قضية النبوة؟ ويتفرع من هذا السؤال الأسئلة الفرعية التالية:
2. هل أقرت الهندوسية بالنبوة؟

3. وهل آمن الهندوس بكافة الأنبياء والرسل؟
4. وما أهم شبهات الهندوس حول النبوة؟
5. ما الأسباب التي دفعت بوذا بعدم الحديث عن النبوة؟
6. هل بوذا نبي مرسل؟

حدود البحث:

أما عن حدود البحث الموضوعية فتقتصر على بيان موقف الهندوسية والبوذية من قضية النبوة، والتأصيل العلمي لهذا الموقف من خلال عرض النصوص والأقوال، ثم تعقب شبهاتهم ودعاويهم بالنقد والتفنيد.

أهداف البحث:

وتتحدد أهداف البحث في:

1. المساهمة في كشف النقاب عن الديانة الهندوسية والبوذية وما تحويه من تناقضات وتشويش، وإنكار في قضية النبوة.
2. بيان الاضطرابات والتناقضات التي اكتنفت الديانة الهندوسية في عرضها لقضية النبوة.
3. بيان أن نزعة إنكار النبوة ظهرت منذ فجر تاريخ البشرية، وقد توارثتها الأمم والشعوب.
4. بيان تعارض الديانة الهندوسية والبوذية مع العقيدة الإسلامية في عرضها لقضية النبوة إذ يغلب على الهندوس التباين والتناقض بينما تبنت البوذية إنكار النبوة.
5. معرفة حقيقة وغاية البوذية، وبعدها عن العقائد وتوغلها في الوثنية والشرك.

منهج البحث:

انتظمت منهجية البحث على الأساسيين: الاستقرائي والنقدي، وذلك بتتبع النصوص والأدلة ذات العلاقة بأهداف الدراسة من نصوص وأقوال تختص بموقف الهندوسية والبوذية من النبوة، ليتم عرض الحقائق أولاً عرضاً صحيحاً في مدلولاتها وفي تأليفها، وحتى يتم التوصل حينئذ إلى استنتاج مجموعة من النتائج ذات البراهين العلمية الواضحة، مع الالتزام بضوابط البحث العلمي، ومن ذلك:

- عزو الآيات إلى مواضعها من القرآن الكريم.
- جمع مادة البحث من مصادرها الأصلية، مع توثيق نسبة كل قول لقائله.
- راعيت الإيجاز في عرض ما يتعلق بالنبوة عند الهندوسية والبوذية.

راعيت في ترتيب مباحث البحث الاتزان في الكم، وما خرج عن هذه السمة إنما فرضته طبيعة المادة العلمية.

- ذكرت تاريخ الوفاة للأعلام المذكورين في صلب البحث.

النبوة عند الهندوسية

غالى الهندوس في آرائهم، وخرجوا عن الوسطية والاعتدال في العقائد والأفكار؛ فأطلقوا العنان لإنكار الغيبيات وجحود الضروريات، ومنها النبوة والأنبياء.

موقف الهندوسية من النبوة

هل يؤمن الهندوس جميعهم بالنبوة؟ أم يؤمن بها البعض وينكرها البعض الآخر؟ أم إنهم منكرون لها، جاحدون بكل ما يتعلق بها؟

تباينت الآراء في بيان موقف الهندوس من النبوة، وانقسمت إلى ما يلي:

الرأي الأول: انكار الهندوس للنبوة وجحودها، فقد أوضح الشهرستاني (ت: 548هـ) أن من الأوصاف الرئيسة للبراهمة جحدهم وانكارهم للنبوة فقال في حديثه عن الهند: "وقد ذكرنا أن الهند أمة كبيرة، وملة عظيمة، وآراؤهم مختلفة. فمنهم البراهمة، وهم المنكرون للنبوات أصلا."(الشهرستاني، 1992م، 704)

ويبين البغدادي (ت: 429هـ) أن موقف البراهمة من النبوة جحودها وإنكارها بدعوى أن العقل يغنيهم عن ذلك فيقول: "البراهمة الذين جحدوا الرسل، وأثبتوا التكليف من جهة العقول والخواطر، وأبطلوا الفرائض السمعية، وزعموا أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين:

أحدهما: من قبل الله ينبهه ويدعو به إلى النظر، والاستدلال، ومعرفة الإله، وتوحيده.

والآخر: من جهة الشيطان يدعوه إلى معصية الخاطر الأول(البغدادي، 1928م، 154-155).

وقال الإسفراييني (ت: 471 هـ): "ومنهم قوم يقال لهم البراهمة ينكرون جميع الأنبياء"(الإسفراييني، 1983م،150).

ويؤكد الجويني (ت: 487 هـ) أن موقف الهندوس من النبوة الإنكار والجحود فيقول: " قد أنكرت البراهمة النبوءات، وجحدوها عقلاً، وأحالوا ابتعاث بشر رسولا."(الجويني، د.ت، 302).

وقال في كتابه " لمع الأدلة": " وقد أنكرت البراهمة النبوة، ومنعوا جواز انبعاث الرسل وقالوا: إن جاءت الرسل بما يدرك عقلاً، لم يكن في إرسالهم فائدة، وكان في قضايا العقل مندوحة عن غيرها. وإن جاءت الرسل بما لا يدرك عقلاً، فلا يقبل ما يخالف العقل."(الجويني، 1987م، 123).

وذكر القاضي عبد الجبار (ت: 415هـ) أن عقيدة الهندوس في باب النبوات هي مخالفة أهل الحق؛ وذلك بجحودهم وإنكارهم بعثة الأنبياء وإرسال الرسل فقال: "واعلم، أن المخالف في هذا الباب جماعة من البراهمة يثبتون الصانع بتوحيده وعدله، وينكرون النبوات."(القاضي عبد الجبار، 1996م، 563).

الرأي الثاني: انقسام الهندوس في موقفهم من النبوة بين الإيمان بها، والانكار لها، فقد ذكر الباقلاني (ت: 403هـ) أن البراهمة في موقفها من النبوة افترقت على قولين:

أحدهما: قوم جحدوا الرسل، وزعموا أنه لا يجوز في حكمة الباري أن يبعث رسولاً إلى خلقه، وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقي الرسالة عن الخالق.

الفريق الثاني: قال: إن الله ما أرسل رسولاً إلى خلقه سوى آدم، وكذبوا كل مدع للنبوة سواه. وقال قوم منهم: بل ما بعث الله غير إبراهيم وحده، وأنكروا نبوة من سواه(الباقلاني، 1957م، 104).

ويؤكد ذلك الجرجاني (ت: 816هـ) فيقول مبيناً قول من قال إن في العقل مندوحة عن البعثة؛ إذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها: "وهم البراهمة والصابئة والتناسخية، غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط، ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط."(الجرجاني، د.ت، 258).

وذهب "أبو اليسر البزدوي" (ت: 493هـ) إلى أن الهندوس أنكروا الرسل أجمع ولم يقروا إلا بنبوة ثلاثة منهم، فقال: " والبراهمة من علماء الهند أقروا بنبوة نوح، وإبراهيم، وإدريس ـ صلوات الله عليهم ـ وأنكروا سائر الرسل، ولهذا سموا براهمة."(البزدوي، 2003م، 95).

وذكر ابن الجوزي (ت: 597هـ) اختلاف أهل الهند وجحودهم للنبوات رغم تنوع مسمياتهم، وتباين أفكارهم وآرائهم، فيقول: "وقد اختلف أهل الهند فمنهم دهرية ومنهم ثنوية ومنهم على مذاهب البراهمة ومنهم من يعتقد نبوة آدم وإبراهيم فقط."(ابن الجوزي، 2001م، 60).

ثم نقل ابن الجوزي عن أبي محمد النوبختي في كتاب الآراء والديانات أن قوماً من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق، والرسل، والجنة، والنار، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب .....، وأنه أمرهم بتعظيم النار، ونهاهم عن القتل، والذبائح إلا ما كان للنار، ونهاهم عن الكذب، وشرب الخمر، وأباح لهم الزنا، وأمرهم أن يعبدوا البقر. ومن ارتد منهم ثم رجع حلقوا رأسه، ولحيته، وحاجبيه، وأشفار عينيه ثم يذهب فيسجد للبقر(ابن الجوزي، 2001م، 60).

وقد صرح البراهمة بأن العقل يغني عن النبوة والرسالة؛ بما أودع فيه من العلم بجميع المحاسن، والمعرفة بجميع القبائح. يقول "أبو المعين النسفي" (ت: 508هـ): " وذهبت طائفة إلى أن لله تعالى على عباده أوامر ونواهي وأفعالهم منقسمة إلى المحاسن والقبائح، والمحاسن مأمور بها والقبائح مزجور عنها. غير أن الله أودع في عقول البشر العلم بجميع المحاسن وجبلها على الميل إليها، والمعرفة بجميع القبائح وطبعها على النفور عنها، فكانوا مبتلين مكلفين عقولهم، مأمورين منهيين بها وبالتكليف لهم كفاية، وبالوقوف بعقولهم على جميع ما يحتاجون إليه من المصالح، وقعت لهم الغنية عن الرسالة."(النسفي، 2011م، 660/2).

تعقيب:

ويمكن أن نسجل بعض الملاحظات:

الأولى: ويظهر من موقف الهندوس من النبوة اضطرابهم وتفاوتهم في الرأي إذ أن منهم من ينكر النبوة إنكاراً كليا، ولا يثبتها أصلاً، ومنهم من أثبتها إثباتا جزئياً لبعض الأنبياء كآدم، ونوح وإبراهيم وإدريس عليهم الصلاة والسلام.

الثانية: أن الهندوس في حديثهم عن العقائد وخاصة النبوة قاسوها على العقل الإنساني، فما جوزه العقل أثبتوه، وما يعارض العقل نفوه؛ ولهذا فإن الهندوسية لا تثبت النبوة والرسالة لظنهم أن العقل اغناهم عنها.

الثالثة: أن الهندوس لم يكتفوا بإنكار النبوة؛ بل سعوا لنشر هذه العقيدة الضالة بين المسلمين، من أجل التشكيك في النبوة والوحي، ومن ثم نقض أساس الدين(عبد الغني، 1993م، 16).

الرابعة: أن انكار الهندوس للنبوة يتكشف عن إطلاق الثقة في العقل، فبدا وكأن النبوة تُفهم عند البراهمة في حدود ما هو إنساني فقط. فليس من شك في أن تصور انكار البراهمة للنبوة يقوم على تصور للمعرفة ممكنة للإنسان(مبروك، 2023م، 199).

شبهات الهندوس حول النبوة ونقد العلماء لها:

أثار الهندوس شبهات عديدة من أجل نفي النبوة، وقدموا الحجج والأدلة العقلية التي تؤيد ما ذهبوا إليه من إنكار وتشكيك في العقائد. وهدفهم الرئيس زعزعة الثقة في النبوة والوحي؛ ومن ثم إبطال الأديان.

الشبهة الأولى: قالوا: إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولا وإما ألا يكون معقولا. فإن كان معقولا فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأي حاجة لنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حريم البهيمية(الشهرستاني، 1992م، 704؛ النسفي، 2011م، 661/2؛ الصابوني، 1969. 86؛ الصابوني، 2014م، 342؛ عبد الجبار، 1996م،563).

مناقشة هذه الشبهة:

أبطل العلماء هذه الشبهة، وردوها بوجوه:

الأول: ضعف الغزالي هذه الشبهة ؛ فإن النبي ﷺ يرد مخبراً بما لا تشتغل العقول بمعرفته، ولكن تستقل بفهمه إذا عرف، فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المشقي والمسعد، كما لا يستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير، ولكنه إذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد، كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء، ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمور أُخر، فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقرائن وحالات فلا فرق(الغزالي، 2004م، 105).

الثاني: أن ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي، ويؤكده بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد، وقد لا يستقل فيدل عليه، ويرشده، وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي، أو يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه، ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله أو قبيحا يجب تركه، هذا مع أن العقول متفاوتة. فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل، ومفض إلى اختلال النظام، وأن فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الأشياء وقبحها(التفتازاني، 1981م، 175).

الثالث: أجاب ابن الجوزي (597ه) على هذه الشبهة فقال: "والجواب أن نقول قد ثبت أن كثيرا من الناس يعجزون عن سياسات الدنيا حتى يحتاجوا إلى متمم كالحكماء والسلاطين فكيف بأمور الإلهية والأخروية."(ابن الجوزي، 2001م، 62).

الرابع: ولا يستقيم ما قالوا إن بالعقل كفاية عن بعث الرسل، فإنه ليس كذلك، لأن العقل لا يهتدي إلى كيفية العبادات ومقاديرها، والعبد يحتاج إلى خدمة مولاه، وكذا بالعقل لا يهتدي إلى شرع الأحكام في المظالم والحوادث والعقوبات المعجلة، سيادة للعباد ومنع الظلمة عن الظلم، فلابد من سائس يسوس العباد، لا يقدر أن يسوسهم إلا بزواجر، وبالعقل لا يعرف مقادير الزواجر. ولهذا اختلف

العقلاء في الزواجر ومقاديرها، ولأن العقلاء لو اختلفوا في الزواجر، وأحكامها بعقولهم يؤدي إلى التنازع، لأن الناس لو تركوا وعقولهم صاروا سدى، وخرجوا من أن يكونوا عبيداً، وزالت عنهم سمة الرق، فلابد من أن يكون من الله تعالى في حقهم أوامر وزواجر وعبادات حتى تظهر سمات الرق، فبعث الرسول مستحسن عقلاً(البزدوي، 2003، 96).

الخامس: ما خلق الله تعالى من الأجسام الضارة والنافعة ليس في العقل إمكان الوقوف على ما أودع فيها من الخواص، والعقل لا يطيق التجربة لما فيها من احتمال الهلاك؟ وكذا ما أعد الله في دار الآخرة لعباده من الثواب والعقاب يقصر العقل عن معرفتها وإدراكها، وطريق تحصيل مناقعها واجتناب مضارها. فلو لم يبعث الله أحداً يخبرهم عن ذلك، ويأمرهم بما يوصلهم إلى الثواب وينهاهم عما يجلبهم إلى العقاب، لكان خلق كل ذلك خاليا من الحكمة(الصابوني، 2014م، 342؛ الرازي، د.ت، 214).

الشبهة الثانية:

قالوا: إن بعث الرسل سفه؛ فإن الرسول لو قبح ما يحسنه العقل وحسن ما يقبحه العقل بأمر الله تعالى؛ فهو وصف الله تعالى بالسفه، لأن تحسين ما يقبحه العقل أو تقبيح ما يحسنه العقل؛ سفه، فإن في ذلك نصب الدلائل المتناقضة. فإن العقل دليل من دلائل الشرع لمعرفة الحسن والقبيح، والإخبار أيضا دليل، فإذا جاء الخبر مناقضا للعقل؛ تناقضت أدلة الشرع، فيوصف ناصبه بالسفه، وإن كان الرسول يحسن ما يحسنه العقل ويقبح العقل، فلا فائدة في بعث الرسل، والاشتغال بما لا فائدة فيه نوع سفه(البزدوي، 2003م، 95؛ النسفي، 2011م، 661/2؛ الباقلاني، 1957م، 118).

مناقشة هذه الشبهة:

تعقب العلماء دليل البراهمة بالنقد والتفنيد، وردوه بما يلي:

أولاً: قيل لهم: لم قلتم: إن هذا سفه؟ فإن قالوا: هذا في الشاهد سفه فكذا يكون الغائب سفهاً.

قيل: أكل ما كان في الشاهد من فاعل سفهاً، كان في الغالب سفهاً؟ وكذا ما كان من فاعل سفهاً أكان من غيره سفهاً؟ فإن قالوا: لا: أبطلوا دليلهم، وإن قالوا: نعم، طولبوا بالدليل(النسفي، 2011م، 667/2).

ثانياً: أن بعث الرسل في الشاهد غير مذموم، بل هو ممدوح، فإن الملوك يأمرون العوام على لسان الرسل لا على ألسنتهم، لأن كلام الملك واحدا من باب التعظيم، وهو نهاية في التعظيم عادة، فيكون بعث الرسل من الله تعالى، وأمر عباده على لسان الرسل يكون محمودا، ولا يكون مذموما، لأن الله تعالى لا يكلم جميع عبيده، لأن كلامه نهاية في التعظيم، وكل أحد لا يستحق التعظيم، ولأنهم يحتاجون إلى معرفة خالقهم، وكل أحد لا يقدر على معرفة الخالق، لأنه لا يقف على طريق المعرفة، فلا بد من رسول يبين طرق المعرفة ويحرضهم على النظر فيها(البزدوي، 2011م، 96).

ثالثاً: أليس أن من أمر غيره بفعل ينتفع به المأمور أو ينهاه عن فعل يندفع الضرر عن المنهي بأن نهى أعمى عن سلوك طريق فيه بئر لئلا يقع فيه، أو دخول بيت فيه أسد ضار، أو حية عظيمة لئلا

يفترسه الأسد، وتنهشه الحية لم يكن سفيهاً، فلابد من بلى لما أنه لو أجاب بغيره لنادى على نفسه بالعناد والمكابرة(2011م، 668/2).

رابعاً: ويقال لهم نحن نمنعكم أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعل أو بحسنه، أو حظره، أو إباحته، أو إيجابه، ونقول: إن هذه الأحكام بأسرها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع دون قضية العقل(الباقلاني، 1957م، 105).

خامساً: أما ما قالوا: إنه لا يخلو إما أن يقبح ما قبحه العقل، أو يجسن ما يحسنه العقل، أو يفعل ضد ذلك، فهذا ليس بشيء؛ فإن العقل ليس بمقبح ولا محسن، بل العقل يعرف الحسن والقبيح ، والله تعالى هو المقبح والمحسن على لسان الرسل(البزدوي، 2003م، 96).

الشبهة الثالثة:

قالوا: إن قال: قد دل العقل على أن للعالم صانعا حكيما. والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله، والسعي ورمي الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم، وكذلك ذبح الحيوان، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان، وتحليل ما ينقص من بنيته وغير ذلك، وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول(الشهرستاني، 1992م، 704؛ الباقلاني، 1957م، 120؛ البغدادي، 1928م، 155؛ القاضي عبد الجبار، 1996م، 563؛ ابن الجوزي، 2001م، 62).

مناقشة هذه الشبهة:

ذهب العلماء إلى أن الجواب من وجوه:

الأول: يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون ذلك أجمع حكمة إذا علم الله سبحانه أن فعله والتعبد به صلاح لكثير من خلقه، وداع لهم إلى فعل توحيده، والثناء عليه بصفاته، وما هو أهله وغير ذلك مما ينالون به جزيل ثوابه؟ وأن يكون ذلك بمنزلة حسن ركوب البحر وقطع المهمة القفر في طلاب الرفد والربح، وبمنزلة عدو الإنسان بجهده وطاقته في الحزن، والوعر في الأرض خوفا من السبع وممن يريد قتله، وسفك دمه ظلماً، وأخذ ماله، وقبح ذلك منه إذا لم يكن في فعله اجتلاب منفعة ولا دفع مضرة؟(الباقلاني، 1957م، 120).

الثاني: أن العقل لا يصلح أن يكون مقبحاً، وعلى أن ذبح البهائم مأذون به من جهة مالكها وهو الله تعالى، والله تعالى يميتها بنفسه ولم يكن قبيحاً فكذا إذا ذبحها غيره بإذنه وهو المميت حقيقة لا يكون قبيحاً، فإذا منعوا ذلك فلا يستقيم إلا أن ينكروا الله تعالى. وهذا كلام مع من يقر بالله(البزدوي، 2003م، 97).

الثالث: أن في هذه الأفعال مصالح وألطافا،فكيف يجوز أن يحكم فيها بالقبح، يبين ذلك ويوضحه، أنا نستحسن القيام في كثير من الحالات نحو أن يكون تعظيماً لصديق أو يتضمن غرضاً من الأغراض، وكذلك القعود إذا تضمن انتظار الرفيق، وكذلك الركوع والسجود والمشي والكلام والطواف وغير ذلك، فما من شيء من هذه الأفاعيل إلا ولها وجه الحسن إذا تعلق به أدنى غرض(القاضي عبد الجبار، 1996م، 566؛ القاضي عبد الجبار، 1965م، 116/15).

الرابع: أن العقل ينكر إيلام الحيوان بعضه لبعض فأما إذا حكم الخالق بالإيلام لم يبق للعقل اعتراض وبيان ذلك أن العقل قد عرف حكمة الخالق سبحانه وتعالى وأنه لا خلل فيها ولا نقص فأوجبت عليه هذه المعرفة التسليم لما خفي عنه ومتى اشتبه علينا أمر في فرع لم يجز أن نحكم على الأصل بالبطلان(ابن الجوزي، 2001م، 62).

الشبهة الرابعة:

قالوا: والدليل على أنه لا يجوز أن يرسل الله رسولاً إلى خلقه أنا وجدنا الرسول في الشاهد والمعقول من جنس المرسل. فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوق، ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولا إلى خلقه(الباقلاني، 1957م، 107؛ البزدوي، 2003م، 97).

مناقشة هذه الشبهة:

رد العلماء تعلق الهندوس بهذا الدليل بوجوه:

الأول: يقال لهم: يجب على اعتلالكم هذا ألا يكون الله تعالى محتجاً على الخلق بعقولهم، ولا آمراً لهم بما وضعه فيها عندكم من وجوب فعل الحسن وترك القبيح واستعمال النظر، وفعل التوحيد لله والمعرفة به، والشكر لنعمه؛ لأن المحتج الآمر في الشاهد من جنس المأمور المحتج عليه. فإن مروا على ذلك تركوا التوحيد ولحقوا بأهل التعطيل. وإن أبوه وراموا فصلاً نقضوا اعتلالهم(الباقلاني، 1957م، 107).

الثاني: لا يجب أن يكون الرسول من جنس المرسل، بل يجب أن يكون الرسول أهلاً لتبليغ الرسالة. وهو لا يتعلق بالمجانسة فكانت المجانسة في الشاهد وقعت اتفاقاً لا أن تكون شرطاً(البزدوي، 2003م، 97).

الثالث: يقال لهم: فيجب على موضوعكم ألا يكون القديم سبحانه شيئاً ولا فاعلاً، ولا عالماً حياً قادراً. لأن ذلك يوجب أن يكون من جنس الأشياء المعقولة؛ لأن الشيء في الشاهد والوجود لا ينفك من أن يكون جسماً أو جوهراً أو عرضاً. والحي القادر العالم لا يكون إلا جسماً وجواهر مجتمعة. والفاعل منا لا يفعل إلا في نفسه أو في غيره بسبب يحدثه في نفسه. فإن لم يجب هذا أجمع سقط ما تعلقتم به(الباقلاني، 1957م، 107).

الشبهة الخامسة:

قالوا: الدليل على استحالة إرسال الله الرسل أن إرسال الرسل إلى من يعلم أنه يكفر به، ويشتمه، ويرد قوله، ويستوجب بذلك الإثم أليم العقاب سفه، وخلاف الصواب. فلما لم يجز السفه على القديم لم يجز أن يرسل الرسل إلى من حالهم ما وصفناه(الباقلاني، 1957م، 118).

قال ابن حزم (ت: 456هـ): "وعمدة احتجاجهم في دفعها أن قالوا لما صح أن الله عز وجل حكيم وكان من بعث رسولا إلى من يدري أنه لا يصدقه فلا شك في أنه متعنت عابث فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل لنفي العبث والعنت عنه(ابن حزم، د.ت، 63/1)."

مناقشة هذه الشبهة:

رد العلماء دليل الهندوس العقلي بوجوه:

الأول: أنكم اضطركم هذا الأصل الفاسد الحاكم إلى موافقة المانية على أصولها في أن الحكيم لا يخلق من يعصيه ومن يكفر به ويقتل أولياءه وهم يقولون أن الله تعالى خلق الخلق ليدلهم بهم على نفسه(ابن حزم، د.ت، 63/1).

الثاني: ويقال لهم قد علمنا وعلمتم أن في الناس كثيرا يجحدون الربوبية والوحدانية فقولوا أنه ليس حكيما من خلق دلائل لمن يدري أنه لا يستدل بها.

فإن قالوا: إنه قد استدل بها كثير. قيل لهم: وقد صدق الرسل أيضا كثير.

فإن قالوا: أنه خلق الخلق كما شاء. قيل لهم: وكذلك بعث الرسل أيضا كما شاء، فبعثته تعالى الرسل هي بعض دلائله التي خلقها تعالى ليدل بها على المعرفة به تعالى وعلى توحيده(ابن حزم، د.ت، 63/1).

الثالث: لقد قام الدليل الواضح على أن لله– تعالى –تصرفاً فى عباده بالتكليف والأمر، وعلى حركاتهم بالإحكام والحدود، ومن القضايا العقلية أن نوع الإنسان يحتاج إلى اجتماع على نظام وصلاح، وأن ذلك الاجتماع لن يتحقق إلا بتعاون وتمانع، وأن ذلك التعاون والتمانع لن يتصور إلا بحدود وأحكام، وأن تلك الحدود والأحكام يجب أن تكون موافقة لحدود الله وأحكامه، وأن كل من دب ودرج ليس يتلقى من الله حدوده وأحكامه، ولا له أن يضع من عند نفسه حدوداً وأحكاماً، فلزم العقل ضرورة أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله وحيًا، وينزله تنزيلاً على عباده، وهذه قضايا عقلية بيننا وبينكم، إنما حقيقة القول آيل إلى تعيين الشارع(الشهرستاني، 2009م، 420-519).

الرابع: ثم يقال لهم: فيجب على اعتلالكم ألا يخلق الله سبحانه من يعلم أنه يكفر به ويجحد نعمه ويلحد في صفاته ولا ينتفع بوجود نفسه، وألا يحتج بالعقول وما وضعه من الأدلة فيها على أحد علم أنه يجحدها ولا يستعملها ولا ينيب إلى ما وضع في عقله حسنه ولا يحذر مما حذر منه. فإن مروا على ذلك تركوا دينهم، وإن أبوه نقضوا اعتلالهم(الباقلاني، 1957م، ص119).

تعقيب:

يلاحظ من خلال استعراض شبهات الهندوس وردود المتكلمين عليهم:

الأولى: أن المتكلمين أوردوا ردودا مطولة على هذه الأدلة ينصرون من خلال ردودهم النبوة وضرورة إرسال الرسل والأنبياء، مبينين أن العقل بمفرده لا يكفي في هداية البشر(السيد، د.ت، 163).

ثانياً: أن المتكلمين قاموا بتفنيد قول الهندوس وجحدهم للنبوات مبينين حاجة البشر للرسل، ومؤكدين استحالة استغناء العقل عن السمع؛ لأن العقل قد يصيبه الخطأ والغفلة والنسيان(السيد، د.ت، 163).

ثالثاً: واجه المتكلمون المشكلات العقدية التي أثارها الهندوس وخاصة انكارهم للنبوة بالاستدلال العقلي على ثبوت النبوة وصدقها وحاجة البشر إليها، واستحالة استغناء العقل عن الشرع(السيد، د.ت، 164).

النبوة عند البوذية

موقف البوذية من النبوة

هل البوذية تفر بالنبوة والأنبياء، أم تنكرها وتجحدها؟ وهل تطرق بوذا للحديث عن النبوة في مواعظه وخطبه؟ وهل تباين موقف أتباعه من النبوة، أم التزموا موقفاً واحداً تجاهها؟

والحق أن البوذية لم تتحدث مطلقاً عن النبوة والأنبياء؛ بل تجاهلت تماماً هذا الأمر، وكل ما أشارت إليه هو أن هناك بوذاوات كثيرون حصلوا على الاستنارة من قبل، ولكنهم ليسوا أنبياء؛ بل هم مجتهدون في التأمل والحكمة، حصلوا على الاستنارة بمحض إرادتهم وبجهودهم، وليس ذلك تبليغا لدعوة ولا اصطفاء من خالق(لطف الرحمن، 2010م، 207).

ويرجع عدم اهتمام البوذية بالحديث عن النبوة إلى عدة أسباب:

الأول: أن مذهبه إصلاحي اجتماعي خلقي أكثر منه ديني(أبو زهرة، 1969م، 69)، واذا لم يتعرض للعقائد، ومنها النبوة والأنبياء. فقد كان يؤسس مذهبه علي أسس أخلاقية وعلي تجربته الروحية التي لا يمكن بيانها بالألفاظ، فدعوته حكاية عن تجربته وعن الطريق المؤدي إليها، وهو يقول: إن الحق لا يعرف بالنظريات، بل بالسير في طريقه(شلبي، 2000م، 161).

ذهب بعض الباحثين إلى أن بوذا كان عاكفاً على دراسة واحدة هي التي جعلها عماد نظره، وقوام بحثه، والأساس الذي بنى عليه ديانته، أو بعبارة أدق مذهبه الخلقي"(أبو زهرة، 1969، 69).

فبوذا لم يعن بالحديث عن الإله، ولم يشغل نفسه بالكلام عنه؛ بل تحاشى كل ما يتصل بالبحوث اللاهوتية، وما وراء الطبيعة، أو بالقضايا الدقيقة عن الكون. فالبوذية هدفها الرئيس، ومرمى اهتمامها هو تربية النفس وتزكيتها بالفضائل.

يقول "رادها كرشتن": " إن بوذا لا يقرر العقائد، ولا يزعم أنه جاء إلى الأرض بحكمة خصوصية ملكها من الأزل، بل يعلم بكل جلاء أنه كسب هذه الحكمة بجهود جبارة فيما سبق له من الحياة على الأرض دهورا وأحقاباً. وهو يرشد أتباعه إلى نظام يضمن الرقي الأخلاقي، ولا يدعوهم إلى دين كسائر الأديان، إنه يرى أتباعه سبيلاً، ولا يقرر عقيدة، لأنه يرى أن قبول عقيدة يصد عن البحث وراء الحق."(لطف الرحمن، 2010م، 161).

ويؤكد " ول ديورانت " عدم اهتمام بوذا بتقرير العقائد فيقول: " إنك لن تجد في تاريخ الديانات من هو أغرب من بوذا يؤسس ديانة عالمية ومع ذلك يأبى أن يدخل في نقاش عن الأبدية والخلود والله فاللانهائي أسطورة - كما يقول - وخرافة من خرافات الفلاسفة الذين ليس لديهم من التواضع ما يعترفون به بأن الذرة يستحيل عليها أن تفهم الكون. وانه ليبتسم ساخرا من المحاورة في موضوع نهائية الكون أولا نهائيته"(ول ديورانت، د.ت، 78)."

الثاني: انكار بوذا لوجود الله تعالى وكل ما يتبع ذلك من وجوب إرسال الرسل ووجوب الإيمان بهم، وبكتبهم. فقد وقف في إحدى خطبه يسخر ممن يقولون بوجود الإله، فقال: " إن المشايخ الذين يتكلمون عن الله، وهم لم يروه وجهاً لوجه، كالعاشق الذي يذهب كمداً وهو لا يعرف من هي حبيبته، أو كالذي يبني السلم وهو لا يدري أين يوجد القصر، أو كالذي يريد أن يعبر نهرا فينادي الشاطئ الآخر ليقدم إليه." (ول ديورانت، د.ت، 78).

وقد نطق بوذا بعبارات تدل على إلحاده، فقال: " إن الآلهة أنفسها لو كان لها وجود لما كان في وسعها أن تجيب على هذه الأسئلة."(أحمد عبد الغفور عطار ، 1981م، 125/1)

وقال في موضع آخر: "يا إخوتي بهكشو الحق أقول لكم إني في حياتي هذه قد دخلت "الترفانا" واضمحلت حياتي وتخلصت من ربقة " كارما" ومن سلسلة التناسخ، لا إله ولا إنسان، ولكن الحقيقة هي التي تبقى أبداً"(شلبي، 2000م، 165).

ويعد بوذا من الملاحدة الكبار في تاريخ البشرية إذا صح ما ينسب إليه، فقد هاجم الآلهة التي تعبد من أتباعها، وهاجم البراهمة؛ وآمن بالحس والواقع، وأنكر المجهول، وعني بالإنسان كفرد دون أن ينظر إلى الله أو يعبأ به(أحمد عبد الغفور عطار، 1981م، 135/1).

الثالث: أن البوذية ليست ديانة، بل تعاليم فلسفية، وآداب وسلوك، ومن ثم لم يهتم بوذا بالحديث عن النبوة والأنبياء. فخلو ديانة بوذا من الآلهة يفقدها عنصر الدين الأساسي، وإذا كان الدين ما يتعبد به الله الحق أو الآلهة الباطلة؛ فإن البوذية تكون منسلخة من الدين(أحمد عبد الغفور عطار، 1981م، 126/1).

فتعاليم بوذا سادتها أنواع من الغموض والملابسات حيث إننا لا نجد في تعليمه ومبادئه أثراً يدل على إيمانه بإله واحد أو عدة آلهة. أي بالتوحيد ولا بالوثنية. وهذا الأمر يذهب بنا إلى كثرة الظنون حول شخصيته. ومن هنا اعتقد بعض الباحثين أنه كان وجوديا (أي ملحدا) ومن ثم لا يحاول أحد من البوذيين الخوض والتفكير في الإله، ووجود ذاته مطلقا، وواجبات الإنسان نحو الله في حياته؛ لأن بوذا لم يدع إلى هذه الأمور، ولم يكلف أحدا بالخوض في هذه المسائل التي لا تعنيه، ولا تجديه في الحياة(الندوي، 1970م، 149-150).

فهذه جملة أسباب قد تبرر عدم اهتمام البوذية بالحديث عن النبوة، ومناقشة ما يتعلق بها من معجزات ودلائل.

دعوى نبوة بوذا

هل بوذا نبي من الأنبياء أرسل إلى أمة الهند في عصره؟ أم أنه حكيم من الحكماء اهتم بتربية النفس وتزكيتها؟ أم أنه فيلسوف مفكر فيما حوله من الأحياء، وما يواجهون من صعاب؟

وعلى الرغم من أن بوذا لم يعن بالحديث عن العقائد وكل ما يتصل بها من موضوعات مهمة تتعلق بوجود الله تعالى، والنبوة والأنبياء، والبعث والنشور، وغيرها من أصول الاعتقاد، إلا أن ثمة خلاف بين الباحثين في نبوة بوذا؛ فمنهم من ادعى أن بوذا نبي أرسل في الأمم الغابرة ولم يذكر اسمه في القرآن الكريم، ومنهم من رد هذه الدعوى وأبطلها، وعده في زمرة الفلاسفة والحكماء.

الرأي الأول: أن بوذا نبي من الأنبياء

تبنى جمال الدين القاسمي: (ت: 1332ه) دعوى نبوة بوذا، قفال: "والراجح عندنا، بل المحقق إذا صح تفسيرنا لهذه الآية، أنه كان نبيّا صادقا ويسمى (سكياموتي) أو (جوناما) وكان في أول أمره يأوي

إلى شجرة تين عظيمة وتحتها نزل عليه الوحي. وأرسله الله رسولا. ولهذه الشجرة شهرة كبيرة عند البوذيين، وتسمى عندهم (التينة المقدسة) وبلغتهم (أجابالا)"(القاسمي، 1418هـ، 502/9).

وينتصر لهذا الرأي الدكتور حامد عبد القادر مستدلاً على نبوة بوذا بسورة التين فقال: "لقد جرت العادة بأن تفسير هذه الآيات . أي آيات سورة التين . على أن التين والزيتون معا إشارة إلى نبوة عيسى عليه السلام، وأن طور سنين رمز إلى نبوة موسى عليه السلام، وأن هذا البلد الأمين إشارة إلى رسالة الرسول ﷺ، ولكني أشعر في قرارة نفسي أن النظم القرآني الكريم يوحي بأن كل كلمة رمز لشخص، فالتين رمز لبوذا الأكبر، والزيتون رمز لعيسى عليه السلام وطور سنين رمز لموسى عليه السلام، وهذا البلد الأمين رمز لمحمد رسول الله ﷺ "(عبد القادر، 2016م، 53).

وأيد الدكتور علي زيعور القول بنبوة بوذا فقال: "لقد ءامنت ذات يوم بفكرة تتلخص بالقول إن بوذا قد يكون رسولاً، أو مصلحاً، يقره الإسلام، وإن لم يرد اسمه في القرآن." (زيعور، 1993م، 241).

ودافع الكاتب الهندي "دي محمد" على نبوة بوذا بعدة أمور:

الأول: أن بوذا لم يأت بنبوة جديدة، وإنما كان دوره في إعادة نشر التعاليم الأخلاقية التي بشر بها بوذاوات سابقون بصورة جديدة وشكل جديد. بل إن دعوته ودعوة من سبقه من البوذاوات واحدة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (سورة الأنبياء: 92)

الثاني: أن بوذا ما كان ملحداً ولا أنكر الرسالة والنبوة؛ بل كان مؤمنا بهما، ودعوته إلى الخلاص "نهانا" ليس إلا دعوة إلى حصول رضاء الله الكامل، وللحصول على هذا الرضا كان يدعو إلى ذكر الإله والتأمل والالتزام بالمبادئ الثمانية.

الثالث: أن كلمة (ذا الكفل) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (سورة الأنبياء: 85) تشير إلى صاحب " كافيلا فاستر" المدينة التي ولد فيها بوذا.

الرابع: أننا لا نقدر أن ننكر نبوة بوذا؛ لأن القرآن لم يقصص علينا كل الرسل(لطف الرحمن،2010م، 207؛ السيد، 2010م، 238) قال تعالى في كتابه ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ (سورة غافر: 78).

وقدد استدل من ذهب إلى القول بنبوة بوذا بالآيات التي تبين أن كل أمة أرسل إليها رسول بالبشارة والنذارة، ودعوتها لإفراد الله بالعبادة، واستدلوا بالآيات التي تؤكد أن من الرسل من لم يذكر اسمه في القرآن والسنة مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (سورة النحل: 36)

قال تعالى : ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (سورة النساء: 164) قال تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (سورة فاطر: 24) قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (سورة يونس: 47)

الرأي الثاني: أن بوذا من الفلاسفة والحكماء، وليس نبيا

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن بوذا فيلسوف من الفلاسفة وحكيم من الحكماء اتبع طريق التأمل والعزلة، واهتم بالأخلاق وغرسها في النفوس.

يقول الدكتور أحمد شلبي:" ونرى أن بوذا لم يكن نبياً، ولا صاحب دين، ولم يتلق وحياً، وإنما هو باحث فيلسوف مفكر عاش على الأرض. وفكر فيما حوله من الأحياء، ورأى ما ينزل بهم من متاعب، وانتفع في تفكيره بما سبقه من فلسفات وأفكار، واهتدى إلى نتائج بعضها من أقوال من سبقوه."(شلبي، 2000م، 165).

يقول أبو المكارم آزاد: "يبدو لي أن وضع بوذا في صفوف الفلاسفة أسهل من وضعه في صف الأنبياء، وذلك لأنه لم يتعرض في مباحثه لوجود الله، بل حاول حل مسألة الحياة، وانتهى منها دون التحرش بالله وبوجوده". ويبرر أبو المكارم آزاد عد إمكانية نبوة بوذا بعدة موانع:

المانع الأول: أن بوذا قد قطع كل علاقة له مع الحياة الدنيا في الهند التي كانت تدين بآلهة لا تعد ولا تحصى.

الثاني: أن بوذا بدأ بحثه وفرغ منه دون أن يلجأ إلى الاعتقاد بالله. والمشهور عن الأنبياء توحيد الله تعالى. كما فعل إبراهيم عليه السلام.

الثالث: أن الأساس الذي بنى بوذا عليه بحثه أساس فلسفي، فقال إن هدف الجهد الإنساني يجب أن يكون الوصول إلى حل مسألة الحياة من المستطاع دون الاستعانة بوجود فوق العقل(الأعظمي، 1964م، 165).

نقد دعوى نبوة بوذا

لا ريب أن دعوى نبوة بوذا غير مقبولة من وجوه:

الأول: كيف يكون بوذا نبيا، ولم يرد عنه أي اعتراف بالخالق .تعالى . فلم يثبت أي دليل صريح على اعتراف بوذا بالإله الخالق أو دعوته الناس إلى عبادته، بل الثابت العكس فقد وردت في الكتاب المقدس عند البوذية عبارات بوذا التي يفهم منها جحوده واستصغاره للآلهة كلها حقها وباطلها. فلو كان بوذا نبيا لدعا الناس إلى عبادة الله وحده ومن المعلوم بداهة أن مهمة أي نبي أو رسول هي الدعوة إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وتعريف الناس بخالقهم سبحانه، وما يجب، وما يجوز، وما يستحيل في حقه تعالى(لطف الرحمن، 2010م، 219؛ نومسوك، 1990م، 161). وقد أوضح القرآن الكريم هذه المهمة، فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (سورة الأنبياء: 25).

الثاني: برّأ القرآن الكريم كثيراً من الأنبياء من تهم نسبت إليهم، وعدّل من انحرافات حدثت في دينهم. قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ (سورة الأحزاب: 69)، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (سورة آل عمران: 67)

وذكرت الآيات تبرئة داود ونوح عليهما السلام مما نسب إليهما؛ فإذا كان الأمر كذلك من تبرئة الله تعالى لأنبيائه فكيف لا يبرأ بوذا مما نسب إليه من إلحاد، وقول بالتناسخ، وإنكار للجنة، والنار(لطف الرحمن، 2010م، 220).

الثالث: من الأمور المسلم بها عند أهل السنة والجماعة أنه لا يجوز إثبات النبوة لأحد إلا بدليل صريح من الكتاب والسنة، وليس لدينا أي دليل يثبت نبوة بوذا ورسالته، ودعوى ذلك لا تخلو من الحدس والتخمين، بل الذي ثبت أن بوذا زعم لنفسه الاستنارة ، وأنه نالها بجهده وتجربته، لا بوحي من الله أو إلهامه، فلم يدع يوما أنه نبي أو رسول، ولم يزعم قط للناس أن إلهاً كان يتكلم بلسانه(نومسوك، 1990م، 161).

الرابع: أما الاستدلال بسورة التين على نبوة بوذا فدليل غير قاطع، حيث لم يذكر أي من المفسرين أن التين والزيتون إشارة إلى بوذا. بل فسرهما غير واحد من المفسرين على حقيقتهما المعروفة.

قال الطبري (ت: 310هـ) اختلف أهل التأويل في تأويل قوله: (وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ) فقال بعضهم: عُنِي بالتين: التين الذي يؤكل، والزيتون: الزيتون الذي يُعْصر. وقال آخرون: التين: مسجد دمشق، والزيتون: بيت المقدس. وقال آخرون: التين: مسجد نوح، والزيتون: مسجد بيت المقدس(الطبري، 2000م، 502/24).

قال الرازي (ت: 606هـ) في تفسير التين والزيتون: "حصل فيه قولان:

الأول: أن المراد من التين والزيتون هذان الشيئان المشهوران، قال ابن عباس: هو تينكم وزيتونكم هذا.

القول الثاني: أنه ليس المراد هاتين الثمرتين، قال ابن عباس: هما جبلان من الأرض المقدسة، يقال لهما: بالسريانية طور تينا، وطور زيتا، لأنهما منبتا التين والزيتون، فكأنه تعالى أقسم بمنابت الأنبياء، فالجبل المختص بالتين لعيسى عليه السلام والزيتون الشأم مبعث أكثر أنبياء بني إسرائيل، والطور مبعث موسى عليه السلام، والبلد الأمين مبعث محمد ﷺ، فيكون المراد من القسم في الحقيقة تعظيم الأنبياء وإعلاء درجاتهم(الرازي، 1420هـ، 211/32).

ومن هذا يتبين أنه لم يرد في الأقوال المأثورة مع كثرتها . في معنى الآية الكريمة أن التين رمز أو إشارة إلى شجرة بوذا التي زعم أنه حصل الحكمة العليا تحتها(نومسوك، 1990م، 161).

الخامس: أما استدلالهم بأن كلمة (ذا الكفل) تشير إلى صاحب "كافيلا فاستر" المدينة التي ولد فيها بوذا فباطل؛ قال القرطبي (ت: 671هـ) :"وقيل: كان رجلا عفيفا . من بني إسرائيل . يتكفل بشأن كل إنسان وقع في بلاء أو تهمة أو مطالبة فينجيه الله على يديه. وقيل: سمي ذا الكفل لأن الله تعالى تكفل له في سعيه وعمله بضعف عمل غيره من الأنبياء الذين كانوا في زمانه."(القرطبي، 1964م، 328/11).

ملاحظات:

الأولى: يظهر التباين بين موقف الهندوس والبوذية من النبوة، فالهندوس منهم من أثبت النبوة ومنهم من أنكرها . وأثار الشبهات حولها، أما البوذية فلم يذكروا شيئا عن النبوة لا في كتابهم المقدس أو خطب ومواعظ بوذا، أو ما نقل عن تلاميذه.

الثانية: أن البوذية ليست بدين، بل هي حركة عكسية قامت تعاند الأفكار الهندوسية، بما طرأ عليها من الخرافات والبدع. فإن الفكر المتدين لا يقبل أبدا أي دين من الأديان فيد خلاف شديد في وجود الله وصفاته، وكيف يقبل إنسان ذو عقيدة وإيمان آراء بوذا في تخليص الإنسان من المصائب والآلام وهو لا يعترف في أي مرحلة من مراحل التخليص بوجود وقدرته(الأعظمي، 1964م، 139، 144).

حاجة البشرية إلى النبوة

ضرورة النبوة في نظر الإسلام

إذا كان البشر لا يستغنون عن ضرورات الحياة كالطعام والشراب والكساء والمأوى والدواء؛ فإن حاجتهم إلى الرسل لا شك أن حاجة الخلق إلى إرسال الرسل وبعثة الأنبياء ضرورية؛ إذ أنهم لا ينتظم لهم حال، ولا يصلح لهم دين إلا بالنبوة. قال السفاريني (ت:1188ه): "إن الرسالة ضرورية للعباد لا غنى لهم عنها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، فإن الرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟"(السفاريني، 1982م، 259/2).

ويرى الرازي (ت: 606ه) أن الله تعالى لم يكل الإنسان إلى عقله وحده لتنظيم سلوكه في الحياة لاختلاف المفاهيم، وتباين عقول البشر من أجل هذا أرسل الله الأنبياء والرسل رحمة بالناس لتنظيم أمور المعاش، ولئلا يقصروا في عبادته بحجة أنه ما جاءهم من بشير ولا من نذير، ولئلا ينكروا وجود الله، واليوم الآخر بسبب وسوسة الشياطين وإلقائهم الشبه في عقول الناس(الرازي، 1986م، 7).

ويؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: 728ه) حاجة البشر إلى النبوة، فيقول: " ليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر؛ والرياح والمطر ولا كحاجة الإنسان إلى حياته؛ ولا كحاجة العين إلى ضوئها والجسم إلى الطعام والشراب؛ بل أعظم من ذلك؛ وأشد حاجة من كل ما يقدر ويخطر بالبال فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه وهم السفراء بينه وبين عباده."(ابن تيمية، 1995م، 101/19).

ويوضح ابن القيم (ت: 751ه) اضطرار البشر إلى معرفة النبوة والرسالة فيقول: "ومن هاهنا تعلم اضطرار العباد فوق كل ضرورة إلى معرفة الرسول وما جاء به، وتصديقه فيما أخبر به، وطاعته فيما أمر، فإنه لا سبيل إلى السعادة والفلاح لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا ينال رضا الله البتة إلا على أيديهم، فالطيب من الأعمال والأقوال والأخلاق ليس إلا هديهم وما جاءوا به، فهم الميزان الراجح الذي على أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم توزن الأقوال والأخلاق والأعمال، وبمتابعتهم يتميز أهل الهدى من أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه والعين إلى نورها والروح إلى حياتها، فأي ضرورة وحاجة فرضت، فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير"(ابن القيم، 1994م، 68/1).

وتظهر ضرورة النبوة وأهميتها للبشر فيما يلي:

أولا: أن الرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة؛ فإن الإنسان مضطر إلى الشرع؛ فإنه

بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه؛ وحركة يدفع بها ما يضره. والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره. وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس؛ بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده(ابن تيمية، 1995م، 99/19).

ويقول ابن القيم (ت: 751ه): " فلولا النبوات لم يكن في العالم علم نافع البتة ولا عمل صالح ولا صلاح في معيشته ولا قوام لمملكة ولكان الناس بمنزلة البهائم والسباع العادية والكلاب الضارية التي يعدو بعضها على بعض وكل دين في العالم فمن آثار النبوة."(ابن القيم، د.ت، 118/2).

ثانياً: اهتداء البشر بالنبوة إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد يقول ابن تيمية: "فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منة عليهم: أن أرسل إليهم رسله؛ وأنزل عليهم كتبه؛ وبين لهم الصراط المستقيم. ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشر حالا منها فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية وأسوأ حالا من الكلب والخنزير والحيوان البهيم."(ابن تيمية، 1995م، 100/19).

ثالثاً: ومما يؤكد ضرورة النبوة وحاجة البشر إليها قصور العقل البشري عن إدراك المصالح، ومعرفة عواقب الأمور " فالناس بنظرهم لا يدركون مصالحهم بأنفسهم ولا يشعرون لعواقب أمورهم بغرائزهم ولا ينزجرون مع اختلاف أهوائهم دون أن يرد عليهم آداب المرسلين وأخبار القرون الماضين، فتكون آداب الله فيهم مستعملة وحدوده فيهم متبعة وأوامره فيهم ممتثلة ووعده ووعيده فيهم زاجراً وقصص من غبر من الأمم واعظاً فلم يوجد عن بعثة الرسل معدل ولا منهم في انتظام الحق بدأ."(الماوردي، 1409ه، 35).

فلو تركت الحياة الإنسانية تسير وفق ما تمليه العقول؛ لعاش الناس في خلاف دائم، وفي عراك مستمر، ولما اتفقوا على حقيقة واحدة تصلح حالهم ومآلهم؛ لأن العقول مختلفة في مقاصدها وغايتها.

رابعاً: ومما يؤكد حاجة البشر للنبوة أن هناك أموراً لا تدركها حواسهم وعقولهم؛ بل لابد فيها من الإذعان إلى أمر ربهم وخالقهم:

أحدها: الإيمان بالغيب، ورأسه توحيد الله وصفاته، وآياته الدالة على كماله، وتنزهه عن النقص، وما يجب من عبادته، وشكره، وذكره الذي هو أعلى ما تتزكى به الأنفس، وتتطهر من أدران مساويها، وتصل إلى الكمال المستعدة له بفطرتها، ويليه الإيمان بملائكته، وما يناط بهم من الوحي والنظام في الخلق والأمر، ويجب الوقوف في ذلك عند ما ورد به النص.

ثانيها: ما يجب اعتقاده من البعث بعد الموت والحساب، والجزاء على الإيمان والأعمال، وهو أكبر البواعث .بعد الإيمان بالله ومعرفته .على اتباع ما شرعه من اتباع الحق، وإقامة العدل، وأعمال البر والخير والصدود عن أضدادها.

ثالثها: وضع حدود وأصول للأعمال التشريعية المشار إليها لا مجال للآراء والأهواء فيها، لتكون جامعة للكلمة، مانعة من التفرقة، متبعة في السر والعلانية(عز الدين، 1406ه، 85).

وهذه الأمور لا تعرف إلا من طريق النبوة، ويعجز العقل عن أن يصل إلى ادراك حقيقتها وتفاصيلها؛ ومن ثم تبدو حاجة البشر إلى النبوة ضرورية.

النبوة اصطفاء لا كسب

الحق أن النبوة لا تنال بمجرد الكسب بالجد والاجتهاد، وتكلف أنواع العبادات، واقتحام أشق الطاعات، وتدأب في تهذيب نفسه، وتنقية خواطره، وتطهير أخلاقه، ورياضة نفسه وبدنه، وتهذيب ذلك؛ بيد أنها فضل من الله تعالى يؤتيه من شاء ممن سبق علمه وإرادته الأزليان باصطفائه لها، فالله أعلم حيث يجعل رسالته(السفاريني، 1982م، 267/2).

قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (البقرة: 105)

قال الطبري (ت: 310ه): "الله يختص من يشاء بنبوته ورسالته، فيرسله إلى من يشاء من خلقه.....، و"اختصاصه" إياهم بها، إفرادهم بها دون غيرهم من خلقه."(الطبري، 2000م، 471/2).

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (الأنعام: 124)

قال الرازي: "فقال بعضهم: النفوس والأرواح متساوية في تمام الماهية فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله، وإحسان، وتفضل."(الرازي، 1420ه، 136/13).

ولا تنال النبوة بتنقية البدن، وتصفية الأخلاق، وخلوص البنية من الأخلاق الرذيلة، وتبقية الأوصاف الجميلة، والنعوت الجليلة. كما لا تنال رتبة النبوة أيضا بكرم النفس وتخليصها من الأوصاف المذمومة إلى الأوصاف الممدوحة(السفاريني، 1982م، 267/2).

وقال الماتريدي (ت: 333ه) في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (سورة: الحج : 75) "وفيه دلالة أنه إنما اصطفاهم للرسالة، لا بشيء يستوجبون منه ذلك ولكن إفضالا منه."(الماتريدي،2005م، 445/7).

وقد جعل بعض الفلاسفة النبوة فيضاً من العقل الفعال على نفس النبي، ويجعلون ما يقع في نفسه من الصور هي ملائكة الله، وما يسمعه في نفسه من الأصوات هو كلام الله، ولهذا يجعلون النبوة مكتسبة، فإذا استعد الإنسان بالرياضة والتصفية فاض عليه ما فاض على نفوس الأنبياء(ابن تيمية، 1991م، 253/5).

وهؤلاء يقولون: إن النبوة عبارة عن ثلاث صفات، من حصلت له فهو نبي: أن يكون له قوة قدسية حدسية ينال بها العلم بلا تعلم، وأن تكون نفسه قوية لها تأثير في هيولى العالم، وأن يكون له قوة يتخيل بها ما يعقله، ومرئيا في نفسه، ومسموعا في نفسه(ابن تيمية، 1406ه، 229/1).

قال ابن تيمية (ت: 728ه): "النبوة لا تنال باكتساب الإنسان واستعداده كما تنال بذلك العلوم المكتسبة والدين المكتسب؛ فإن هؤلاء القوم ما قدروا الله حق قدره، ولا قدروا الأنبياء قدرهم لما ظنوا أن الإنسان إذا كان فيه استعداد لكمال تزكية نفسه، وإصلاحها فاض عليه بسبب ذلك المعارف من العقل الفعال كما يفيض الشعاع على المرأة المصقولة إذا جليت وحوذي بها الشمس وأن حصول النبوة ليس هو أمرا يحدثه الله بمشيئته وقدرته؛ وإنما حصول هذا الفيض على هذا المستعد

كحصول الشعاع على هذا الجسم الصقيل صار كثير منهم يطلب النبوة كما يحكى عن طائفة من قدماء اليونان وكما يعرض ذلك لطائفة من الناس في أيام الإسلام."(ابن تيمة، 1986م، 24/8).

والحاصل أن النبوة فضل من الله وهبة، ونعمة من الله تعالى يمن بها سبحانه ويعطيها لمن يشاء أن يكرمه بالنبوة فلا يبلغها أحد بعلمه، ولا يستحقها بكسبه، ولا ينالها عن استعداد ولايته، بل يخص بها من يشاء من خلقه ومن زعم أنها مكتسبة فهو مخالف للنص القرآني، والأحاديث المتواترة بأن نبينا ﷺ خاتم النبيين عليهم السلام(السفاريني، 1982م، 268/2).

الخاتمة

يمكن إبراز أهم ما توصل إليه البحث من نتائج فيما يلي:

1. أن موقف الهندوس من النبوة يظهر اضطرابهم وتفاوتهم في الرأي إذ أن منهم من ينكر النبوة إنكاراً كليا، ولا يثبتها أصلاً، ومنهم من أثبتها إثباتا جزئياً لبعض الأنبياء.

2. أن الهندوس في حديثهم عن العقائد وخاصة النبوة قاسوها على العقل الإنساني، فما جوزه العقل أثبتوه، وما يعارض العقل نفوه.

3. أن الهندوس لم يكتفوا بإنكار النبوة؛ بل سعوا لنشر هذه العقيدة الضالة بين المسلمين، من أجل التشكيك في النبوة والوحي، ومن ثم نقض أساس الدين.

4. أن انكار الهندوس للنبوة يتكشف عن إطلاق الثقة في العقل، فبدا وكأن النبوة تُفهم عند البراهمة في حدود ما هو إنساني فقط.

5. أن مذهب بوذا إصلاحي اجتماعي خلقي أكثر منه ديني، واذا لم يتعرض للعقائد، ومنها النبوة والأنبياء.

6. انكار بوذا لوجود الله تعالى وكل ما يتبع ذلك من وجوب إرسال الرسل ووجوب الإيمان بهم، وبكتبهم.

7. أن البوذية ليست ديانة، بل تعاليم فلسفية، وآداب وسلوك، ومن ثم لم يهتم بوذا بالحديث عن النبوة والأنبياء.

8. أن بوذا فيلسوف من الفلاسفة وحكيم من الحكماء اتبع طريق التأمل والعزلة، واهتم بالأخلاق وغرسها في النفوس.

9. يظهر التباين بين موقف الهندوس والبوذية من النبوة، فالهندوس منهم من أثبت النبوة ومنهم من أنكرها. وأثار الشبهات حولها، أما البوذية فلم يذكروا شيئا عن النبوة

10. أن البوذية ليست بدين، بل هي حركة عكسية قامت تعاند الأفكار الهندوسية، بما طرأ عليها من الخرافات والبدع.

11. النبوة لا تنال باكتساب الإنسان واستعداده كما تنال بذلك العلوم المكتسبة والدين المكتسب

التوصيات:

1) فتح مراكز علمية متخصصة تعنى بدراسة عقائد الديانة الهندوسية والبوذية، وبيان مخالفتها للإسلام الحنيف، ودعوة معتقي الديانتين.

المصادروالمراجع

1. ابن الجوزي، 2001م، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1.
2. ابن تيمية، 1406هـ، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر،ط2.
3. ابن تيمية، 1986م، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط1.
4. ابن تيمية، 1991م، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2.
5. ابن تيمية، 1995م، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
6. ابن حزم، د.ت، الفصل في الملل والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.
7. ابن قيم الجوزية، د.ت، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت.
8. ابن قيم، الجوزية، 1994م، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ط2.
9. أبو زهرة، محمد، 1969م، الديانات القديمة، معهد الدراسات الإسلامية.
10. الإسفراييني، 1983م، التبصير في الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، ط1.
11. الأعظمي، محمد ضياء، 1964م، فصول في أديان الهند، دار البخاري للنشر والتوزيع، ط2.
12. الباقلاني، 1957م، التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت.
13. البزدوي، أبو اليسر، 2003م، أصول الدين، تحقيق هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث،
14. البغدادي، 1928م، أصول الدين، استانبول، مطبعة الدولة، ط1.
15. التفتازاني، 1981م، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية.
16. الجرجاني، د.ت، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت.
17. الجويني، 1987م، لمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين، عالم الكتب، ط2.
18. الجويني، د.ت، الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي.
19. الديانات والعقائد في مختلف العصور، 1981م، مكة المكرمة، ط1.
20. ديورانت، ول، د.ت، قصة الحضارة الهند وجيرانها، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة دار الجيل. بيروت.
21. الرازي، 1420هـ، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي،بيروت، ط3.
22. الرازي، 1986م، النبوات وما يتعلق بها، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.
23. الرازي، د.ت، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مكتبة الكليات الأزهرية.

24. رضا، رشيد، 1406هـ، الوحي المحمدي، مكتبة عز الدين.
25. زيعور، علي، 1993م، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة وللنشر، ط1.
26. السفاريني، 1982م، لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين، دمشق، ط2.
27. السيد، خالد كمال، 2010م، الديانة البوذية دراسة مقارنة، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق.
28. السيد، محمد صالح، د.ت، أصالة علم الكلام، دار الثقافة.
29. شلبي، أحمد ، 2000م، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، ط11.
30. الشهرستاني، 1992م، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2.
31. الشهرستاني، 2009م ، نهاية الإقدام، مكتبة الثقافة الدينية.
32. الصابوني، 2014م، الكفاية في الهداية، تحقيق محمد آروتشي، دار ابن حزم.
33. الصابوني، نور الدين، 1969م، البداية من الكفاية، تحقيق: فتح الله خليف، دار المعارف.
34. الطبري، ابن جرير، 2000م، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1.
35. عبد الجبار، القاضي، 1996م، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان،مكتبة وهبة، ط3.
36. عبد الغني، عبد المقصود، 1993م، موقف الفلاسفة والمتكلمين من منكري النبوة، مكتبة الزهراء للنشر، القاهرة،
37. عبد القادر، حامد، 2016م، بوذا الأكبر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1.
38. عبدالجبار، القاضي، 1965م، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق محمود قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
39. الغزالي، 2004م، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
40. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، 1418هـ ، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
41. القرطبي، 1964م، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، ط2.
42. لطف الرحمن، محمد، 2010م، وجود الإنسان ومصيره بين الإسلام وأديان الهند الكبرى، دار العلوم.
43. الماوردي، 1409هـ، أعلام النبوة، مكتبة الهلال، بيروت، ط1.
44. مبروك، علي، 2023م، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، مؤسسة هنداوي.
45. الندوي، 1970م، محمد إسماعيل، الهند القديمة، دار الشعب، ط1.
46. النسفي،أبو المعين، 2011م، تبصرة الأدلة، تحقيق محمد الأنور، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1.
47. نومسوك، عبدالله، 1990م، البوذية تاريخها وعقائدها، أضواء السلف، ط1.

الفروق الفقهية عند الحنفية بين المسح على الخفين والمسح على الجبائر (دراسة تطبيقية)

م. د. زائدة بابا أحمد الجباري[*]

المستخلص:

يُعدُّ علم الفروق الفقهية المتمثلة ببيان الفرق بينَ مسألتينِ متشابهتينِ صورةً مختلفةِ حكماً، مِن أخصِّ وأدَقِّ العلوم في مجال الفقه الإسلامي فهو علم يفتحُ مداركَ الفقهاء إلى العِلَل الخفية التي لولاها لَلَزِمَ الحكمَ بالتساوي على كلِّ مسألتينِ متشابهتينِ في الصورة، مع أن الفارق بينهما موجود ولكنْ خفي على الناظر فيهما. يهدف البحث إلى دراسة المسائل الَّتي تتَّفقُ صُورةً وتفترقُ حُكماً، المتعلقة بالمسح على الخفين والمسح على الجبيرة، مع بيان سبب اختلاف الحكم، وأثرها على الأحكام الشرعية عند الحنفية. وتتمثل مشكلة البحث في بيان الفرق بين المسح على الخفين والمسح على الجبائر، مِن حيث اشتراط الطهارة قبل وضع الجبيرة أو قبل لُبس الخفين، ومِن حيثُ التوقيت عند الحنفية. واتبعت الباحث منهج الدراسة تطبيقية لبيان الفرق بينَ مسائل المسح على الخفين والمسح على الجبائر لدى الحنفية، والتزمتُ بالخطوات الآتية: وضعتُ عنواناً مناسباً للمسألة، بينت صورة المسألة ووجه الشَّبه والفرق بينَ المسألتَين، دراسة مسألتَي الفرق عند الحنفية، ثمَّ الحُكْم على الفَرق). ومن جملة النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث والتي يمكن تلخيصها كما يأتي:

1-عرَّفَ العلماءُ الفروق الفقهية، بتعريفاتٍ متعددة، فكانَ أنسبُهُ هو: "العِلمُ ببيان الفَرق بينَ مَسأَلتَينِ فقهيتَيْن مُتشابهتَيْنِ صُورةً، مُختلفتَيْن حُكماً".

2- ظهرتْ نشأة الفُروقُ مع نشأة علم الفقه؛ لأنَّهُ جُزءٌ منه؛ إذ بهِ يمكنُ التَّمييزُ بين الفُروع المُتَشابهة تَصويراً والمُختلفَة حُكماً؛ لمُدْرَكٍ خاصّ يَقْتضي ذلك التَّفريق، وبدأ التَّأليفُ في هذا الفنّ في نهاية القَرن الثّالث وأوائل القرن الرّابع الهجري.

3- إنَّ لمعرفة العِلِلِ أثرٌ كبير في تغيير الحكم على المسائل الفقهية المتشابهة، فلا يلزمُ من التشابه اتحاد الحكم.

4- إنَّ معرفَةَ الفروق تستلزمُ الدّقَّة حتّى لا يقعَ المُجتهدُ في الخلط ولا يتسرَّع في الحكم على المسائل بدليل قياس الشَّبه، فليس كُلُّ متشابهٍ مُتساوياً، وبهذا يزيلُ الأوهام الَّتي أثارها بعضُ مَنْ اتَّهموا الفقه بالتَّناقُض؛ بأنَّهُ يُعطي الأمورَ المُتَماثلة أحكاماً مُختَلفةً. (التميمي،1998م،30).

الكلمات الاستفتاحية:

(وجه الفرق ، وجه الشبه ، المسح ، الخفين ، الجبيرة)

---

[*] تدريسية في ثانوية حفصة خان النقيب الإسلامية للبنات/ محافظة كركوك

المقدمة

الحمدُ لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلق الله محمدٍ (ﷺ) وعلى آلهِ وأصحابه وأصفيائه إلى يوم الدين.

أمّا بعدُ:

فإنَّ الفقه مِن أشرفِ العلوم قدرًا وأعظمِها أجراً، إذ بهِ يُعرَفُ الحلالُ من الحرام، ويُعرَفُ الصحيحُ مِن الفاسدِ مِن الأحكام.

وأنَّ علمَ الفروقِ يفتحُ المَدارك إلى عللٍ خفيَّة، لولاها لَلَزمَ الحكمَ بالتساوي على كلّ مسألتين متشابهتين صورةً، مع أنَّ الفارق بينهما موجودٌ ومؤثر.

وهذا ما جعلني أن أختار بحثاً في الفروق الفقهية، للمشاركة ببحثٍ علميٍّ في هذا الصرح الشامخ وهو المؤتمر الدولي السابع المعنون بـ "الاتجاهات البحثية الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية"، تركيا- أنطاليا، المعنون بالـ " الفروق الفقهية عند الحنفية بين المسح على الخفين والمسح على الجبائر" دراسة تطبيقية.

مشكلة البحث:

معرفة الفروق الفقهية وأثرها على الفروع الفقهية في المذهب الحنفي، وذلكَ بدراسة الفرق بين المسح على الخفين والمسح على الجبائر مِن حيثُ التوقيت، ومِن حيث اشتراط الطهارة قبل لبس الخفين أو وضع الجبيرة، وهما مسألتان متشابهتان في الصورة، مختلفتانِ في الحكم والعلة.

أسئلة البحث:

يجيبُ هذا البحث على أسئلةٍ عِدَّةٍ يتناولها الموضوع منها:

1. ماذا نقصدُ بالفروق الفقهية.
2. متى نشأَ علم الفروق؟ ومتى بدأ التأليفُ فيهِ؟
3. هل لمعرفة العِللِ أثرٌ في تغيير الحكم على المسائل المتشابهة؟
4. هل يلْزَمُ مِن تشابه المسائل الفقهية الحكم ذاتهِ؟

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى أمور عِدَّة أهمها:

1. بيان أثر الفروق الفقهية على الأحكام الشرعية المتشابهة في الصورة لدى الحنفية.
2. إبراز فن الفروق الفقهية لدى طلبة العلم، وبيانِ أثره على تغيير الأحكام الفقهية.
3. تنمية قُدرة الباحثين وإنمائهم؛ ليحصلوا على الملكة الفقهية التي تعينهم على استنباط الأحكام الشرعية، وذلك منْ خلال النَّظر في دقائق الفُروق بين المسائل المتشابهة.

أهمية هذا الموضوع:

تظهرُ أهمية هذا الموضوع في أمورٍ منها:

1. إنَّ مِنَ الفقهِ معرفةَ الجمعِ والفرق، وعليه جُلُّ مناظرات العلماء، قالوا: "الفقْهُ: فَرقٌ وجَمعٌ(الزركشي، 1985م، 69/1) ".

2. للفروق الفقهية أثرٌ كبيرٌ في حصول الباحثِ على ملكةٍ ذهنيَّةٍ فقهيَّةٍ عالية، تُساعدُهُ على استنباط الفرق، والحكم على المسألةِ بِناءً على أُسُسٍ ظاهرة وأدلةٍ واضحة.

منهج البحث:

إنَّ لكلّ باحثٍ منهجٌ خاصٌّ في ترتيبِ بحثِهِ، فضلاً عن المنهج العِلمي المتَّبع، فكانت خطواتي في كتابة هذا البحث كالآتي:

- وضعتُ عنواناً مناسباً لكلّ فرقٍ، وبيَّنتُ صُورة المسألة، ووجه الشبه بين كل مسألتين ووجه الفرق بينهما، مع دراسة المسألتين عند الحنفية وآراءهم فيهما وذكر أهم أدلَّتهم، ثمَّ بيَّنتُ الحكمَ على الفرق صِحَّةً وضَعفاً، مع بيان العلة لهُ.

التَّعريفُ بالفروق الفقهيَّة لغةً واصطلاحاً.

الفُروقُ الفقهيَّةُ مركبٌ وَصفيٌ، يتكونُ مِن مَوصُوفٍ وصِفة، فلا بُدَّ مِن تعريفِ جُزأَيه أولاً، ثمَّ تعريفه باعتبار علَماً على هذا الفن، وذلكَ كالآتي:

أولاً: الفُروق لغةً: جَمعُ فَرْقٍ، وهو مَصْدَرُ: فَرَقَ، يَفْرُقُ، فَرْقاً وفُرْقاناً (الفارابي، 1987م، 1540/4).

ولها مَعانٍ عدة منها:

- الحُكْمُ والفَصْلُ، وكذا الفَصلُ بينَ الشَيئَينِ، والتَّمييزُ بينهما (مصطفى وآخرون، 685/2)
- وأَصَّلَهُ ابنُ فارس (القفطي، 1982م، 127/1) ، فقال: "الفاءُ والرّاءُ والقافُ، أُصَيْلٌ صَحيحٌ يدلُّ على تَمَيز وتَزييل بينَ شيئين" (الرازي، 1979م، 493/4، 494)
- التَّفصيلُ، والبيانُ، والتَّوضيح (الأندلسي، 1993م، 510/3) ، فيُقالُ: فَرَّق بينَ المُتشابهَين: إذا بيَّنَ أَوجُهَ الخلاف بينهما (مصطفى وآخرون، 685/2).
- القَسْمُ والشَّقُ، والانْفِصالُ، ومنه قَولُهُ (ﷻ) : (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ) (سورة البقرة من الاية 50)، أي: قَسَمْناهُ، وفلَقناهُ، وشَقَقْناهُ، وكلُّ مَا شَقَقْتَهَ فقد فَرَقْتَه (المرسي، 1996م، 15/3).

وأَقربُ هذه المَعاني إلى المَعنى الاصْطلاحي هو الأَوَّلُ؛ لأَنَّ الفَرقَ الفقهيَّ هو الفَصلُ بينَ مَسأَلتَيْن مُتَشابهتَيْن، بحيثُ لا يُسوّى بينَهُما في الحُكم، وهو ما عليه أَكثرُ أهل اللغة (البصري، 147/5).

ويأتي فِعلُهُ مُخَفَفاً ومُثقَّلا: فيُقالُ للتَّخفيف: فَرَقَ، يَفرُقُ فَرقاً وفُرقاناً بالضَّم، كقوله تعالى: (قَالَ رَبِّ إِنِّي لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِيۖ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ)(المائدة، 25)، واختلفوا في **معناه بالتشديد** على أقوالٍ، منها:

القول الأوَّل: المَشهورُ عند أهل اللغة والمعاجم: إنَّ المُخفَّفَ والمُضعَّفَ بمَعنًى واحد، فَيقالُ: فَرَّقْتُ بينَ المَسألتَينِ وفَرَقْتُ بينَهما، ويُشدَّدُ للمُبالغة والتكثير؛ لأَنَّ الزّيادةَ في المَبنى تَدلُّ على الزّيادة في المَعنى(الحموي،470/2)،

قال الجوهريّ (السيوطي، 229/1): "فَرَقْتُ بينَ الشَّيئَين أفرُقُ فَرْقاً وفُرقاناً، وفَرَّقْتُ الشَّيءَ تَفْريقاً وتَفرقَةً، فانْفَرقَ وافْتَرقَ وتَفرَّق" (الفارابي، 1987م، 1540/4).

القول الثّاني: التَّفريقُ بينَهما، **وذلك مِن وجهين:**

الوجه الأول: يكونُ التخفيفُ للإصْلاح، والتَّشديد للإفْساد (الزَّبيدي، 295/26).

والوجه الثاني: يُستخدمُ التخفيفُ: للمَعاني والألفاظ، ويُستخدم التشديد: للأَجْسام، أي: الأعيان (الكفوي، 1998م، 695)، وهذا منقولٌ عن ابن الأعرابي (الفيروزآبادي، 2000م، 264) ، وعللوا لهُ: أنَّهُ لمّا كانتْ المعاني لَطيفةً، والأجسامُ كثيفةً، ناسَبَ الأجسامَ التَّشديدُ، وناسبَ المَعانيَ التَّخفيفُ (الهروي،2001م،97/9).

والصَّحيحُ: أنَّهما سواءٌ في المَعاني والأجْسام، بدليلِ: قوله تعالى: (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ) (البقرة: 50)، فَجاء فرَق بالتخفيَفِ مع أنَّ البحرَ جِسْمٌ (القرافي، 1998م، 11/1).

الفُرُوقِ في الاصْطلاح: عرَّفَ العلماءُ لفظ الفروق بتعريفات متقاربة، منهم:

1. ما عرَّفهُ الإمام السيوطي (الزركلي، 2002م، 301/3) فقال: "الفَنُّ الَّذي يُذكَرُ فيه الفَرقُ بينَ النَّظائر المُتَّحدَة تَصْويراً ومَعنًى، المُختَلفَة حُكْماً وعلَّةً" (السيوطي، 1990م، 7).
2. عرَّفهُ الإمام الفاداني(الزركلي، 2002م، 235/2)، فقال: "مَعرفةُ الأُمور الفارقَة بين مَسأَلتَينِ مُتَشابهتَين، بحيثُ لا يُسوّى بينَهُما في الحُكم" (الفاداني، 2010م، 87/1).
3. قيل هي: "المَسائلُ المُشْتَبهَة صُورَةً، المُختَلفَة حُكماً ودليلًا وَعلَّةً" (ابن بدران، 1401هـ، 449).

التَّعريفُ بالفقه لغةً واصطلاحاً:

أَوَّلا: الفقه لغةً: الفَهْمُ، وإدْراكُ الشَّيْء، والعلْم به، ثُمَّ غلَبَ على عِلْم الشَّريعة؛ لِشَرفِه، وفَضْله، وهذا ما عليه جُمهورُ أَهل اللغة (البصري، 370/3).

قال ابنُ فارس: "الفاء والقاف والهاء، أصْلٌ واحدٌ صَحيحٌ، يَدلُّ على إدراك الشَّيء والعلْم بهِ، تقولُ: فَقهْتُ الحديثَ أَفقَهُهُ، وكلُّ علْم بشَيْء فَهو فقْهٌ... ثُمَّ اختصَّ بذلك علْم الشَّريعة" (الرازي، 1979م، 442/4).

ثانيا: الفقه اصطلاحاً:

عُرِّفَ الفقهُ في الاصْطلاح الشَّرْعيّ بتَعريفات مُتَعدّدة منها:

1. عرَّفه الإمام الأَعظم أبو حنيفة/ بالمعنى الأعمُّ (المصري، 6/1) بقَولِهِ: "مَعرفَةُ النَّفسِ مالَها وما علَيْها" (العيني، 2007م، 30).
2. عرَّفه الفقهاء والأصوليون (الزركشي ، 2000م، 15/1) بأنَّهُ: "العلْمُ بالأَحْكام الشَّرعيَّة العَمليَّة المُكتَسَب مِنْ أَدلَّتها التَّفصيليَّة" (الجرجاني، 1983، 168).

3. قيل: "هو الإصابةُ والوُقُوفُ على المَعنى الخفيّ الَّذي يَتعلَّقُ به الحُكْمُ" (الجرجاني، 1983، 168).

والرَّاجح مِن هذه التَّعريفات- والله أعلم-: هو التعريف الثاني وهو ما عليهِ الفقهاء والأصوليون.

ثالثاً: تعريفُ الفُروق الفقهيَّة باعتباره علَما ولَقَبا على هذا الفَنّ:

لم أجد فيما علمتُ تَعريفاً للفُروق الفقهيَّة بهذا الاعتبار عند الفقهاء المُتقدّمينَ؛ ولعل ذلك يرجعُ إلى اهتمامهم البالغ بالجانب التطبيقي فكثُرتْ مؤلَّفاتُهم فيه دون الجانب النظري، أمَّا المتأخرون فاجتهدَ بعضهم في إيجاد التَعريف المُناسب له، منها:

1. "العِلمُ ببيان الفَرق بينَ مَسأَلتَينِ فقهيتَيْن مُتشابهتَيْنِ صُورةً، مُختلفتَيْن حُكماً" (الزريراني، 1431هـ،17).
2. "العلْمُ الَّذي يَختَصُّ بذكر وُجوه الاختلاف بينَ المَسائل الفقْهيَّة المُتشابهَة في الصُورة، المُختَلفَة في الحُكم" (الراجي، 1424هـ، 32).

وأنسبُ هذين التعريفين للفروق الفقهية هو التَّعريفَ الأَوَّل؛ لكونه تعريفاً جامعاً مانعاً (العراقي، 2004م، 62/1) ، يتميزُ باختصار ألفاظه وبيانهِ لِحقيقة الفروق الفقهيَّة التي تبحث في وجوه الفرق والشبه بين المسائل الفقهية. والله أعلم

نشأةُ الفُروق الفقْهيَّة وتطورها:

ظهرتْ نشأة الفُروقُ مع نشأة علم الفقه؛ لأنَّهُ جُزءٌ منه؛ إذ بهِ يمكنُ التَّمييزُ بين الفُروع المُتَشابهة تَصويراً والمُختلفَة حُكماً؛ لمُدْرَكٍ خاصّ يَقْتضي ذلك التَّفريق، فاختلافُ المُجتَهدين في كثير من المسائل الفَرعيَّة أساسُهُ: مُلاحظةُ الفُروق الدَّقيقة والعِلل المُؤثرة الَّتي أدَّتْ إلى الحُكم الَّذي وَصَل إليه المجتهد، فالتَّفريقُ بينَ مَسألتَين مُتشابهتَين من المسائل الفَرعيَّة وُجدَ بوُجُود الفقه (الجويني، 2004م، 19/1).

وجاء في كتابِ أَمير المُؤمنين عمر (ﷺ) إلى أبي موسى (ابن الأثير، 1994م، 364/3) الأشعري (رضي الله عنه) أنَّهُ قال: "اعرفْ الأشباهَ والنَّظائِرَ وقِسْ الأُمورَ عندك، فاعمَدْ إلى أحبّها إلى الله، وأشبهها بالحقِّ فيما ترى" (الدارقطني، 2003م، 206/4).

وعلَّقَ الإمام السيوطي/على قولهِ: "فاعمَدْ إلى أَحبّها إلى الله وأَشبَهها بالحَقّ"، بقوله: "فيه إشارةٌ إلى أَنَّ مِن النَّظائر ما يُخالفُ نظائرهُ في الحُكم؛ لمُدْرَكٍ (أبو الفتح، 163) خاصّ بهِ وهو الفنُّ المُسمّى: بالفُروق" (السيوطي، 1990م،7).

وقدْ أدرك الفقهاءُ الأوائلُ منَ الصَّحابة والتّابعينَ ومَنْ بعدهُمْ مِنَ المُجتَهدين (ﷺ) لفروقَ، فَانتبهوا إلى الفَوارق المُؤثّرة بين كثير من المَسائل المُتشابهَة، فأدركَ بعضُهُم فروقًا دقيقة ومعاني خفية مؤثرة، بينما لم يدركها البعض الآخر، أو لم يعتبرها مؤثرة في الحكم، فأدَّتْ إلى اختلاف الحكم بينهم في المسألة نفسها (الكرابيسي، 1982م، 23).

ومع نَشاطِ حَركة التَّأليف في الفقه الإسلامي، وملائمة الظُّروفِ للتَّدوين اهتمَّ الفقهاءُ بالفروق واعتنوا به وأفردوهُ بالتأليف، مِما دَعتْهم إلى تَدوينِ مَسائل الفُروق الفقهيَّة في مُدوَّنات خاصَّة؛ ليكونَ ذلك أسهلَ في الحُصول عليها، وأظْهرَ في الإرشاد إليها، فَبدأ التَّأليفُ في هذا الفنّ في نهاية القَرن الثّالث وأوائل القرن الرّابع الهجري، ممّا يُوحي إلى أَوَّل ازدهاره، فكانَ أوَّلُ كتاب أُلِّف فيه كتاب: "الفروق"، للإمام القاضي ابنُ سُريج الشافعي (السبكي، 1413هـ، 21/3) ، ثمَّ يليهِ، كتابُ: "الفروق" للكرابيسي السمرقندي الحنفي (السبكي، 1413هـ، 21/3) ، حتى تَطوَّرَ الأَمرُ، وتَوالَت المُؤلَّفاتُ بعد ذلك فيهِ في سائر المذاهب الفقهيَّة (السمعاني،1962م 257/1). حتَّى أَصْبحَ في كلّ مَذهبٍ مُؤلَّفاتٌ متعددة، بِما يلائمُ ويتَّفقُ مع أُصول مذهبهم، فَمنها ما أُلّفَ اسْتقْلالًا، ومنها ما ألّفَ ضمنَ فُنون أُخرى منْ فُروع علم الفقه، وهكذا بدأتِ النَّشأةُ والتَّطوُّرُ لفن الفروق الفقهية، ونشطَتْ حركتُهُ، فَظَهرتْ المؤلفات، وأَبدى الفُقهاءُ عنايتَهُمْ به (الزريراني، 1431هـ، 22 – 25).

الفرقُ بينَ اشتراط الطهارة قبل لبس الخفين وبين اشتراطها قبل وضع الجبيرة (الرازي، 1999م، 52/1) لجواز المسح.

صورة المسألة: يُشتَرطُ لِجواز المسح على الخفين لبسُهُما على طهارةٍ كاملةٍ، أما لِوضع الجبيرة فلا يشترطُ الطهارة، فيجوزُ المسح عليها، وإنْ شدَّها على غير وضوء (الموصلي، 2010م، 97/1).

وجه الشبه بين المسالتين: الاشتراك في المسح لأنَّهُ شُرِع للضَّرورة ورفع الحرج عن المكلف.

وجه الفرق بين المسألتين: ليس للماسحِ على الخفين أنْ يمسحَ عليهما قبل غَسل الرِّجلين؛ لأنَّ الخُفَّ لا يرفعُ الحدثَ ولكن يمنعُ سرايتهُ إلى الرِّجلِ (السرخسي، 135/2) ، فيُشتَرطُ لجوازه أنْ يلبسَهُما على طهارةٍ كاملةٍ (السمرقندي، 1994م، 92/1).

أمَّا الجبيرةُ فيجوزُ المسحُ عليها، وإنْ شُدَّتْ على العضوِ بلا وضوءٍ؛ لسقوطِ غسل ما تحتها (الموصلي، 2010م، 90/1) ؛ لأنَّ الجبيرةَ تُربَطُ حالة الضرورة، واشتراط الطهارة في تلك الحالة يفضي إلى حرجٍ يفوق الحرج في نزع الخفِ، فكان أولى بشرع المسحِ (الزيلعي، 1313هـ، 53/1).

دراسة مسألتي الفرق:

المسألة الأولى: حكم اشتراط الطهارة قبل لبس الخفين والمسح عليهما عند الحنفية.

لا خلاف بينَ الحنفية في اشتراط الطهارة قبل لبس الخفين لِجواز المسح عليهما (السمرقندي، 1994م، 29/1).

وعليهِ فلا يجوزُ المسح على الخفين حتى يلبسهما على وضوءٍ تامٍ، فإنْ لَبسَهُما على وُضُوءٍ تامٍ، ثمّ أحْدَثَ بعد ذلك توضَّأ ومسحَ عليهما (الشيباني، 2012م، 89/1) ، وإنْ غَسلَ إحدى رجليهِ ولبسَ الخفَّ، ثمَّ غَسَلَ الأخرى ولبسَه، يكون قد لبسهما على طهارةٍ كاملة (القدوري، 2006م، 317/1).

واستدلوا لذلكَ:

بحديث المُغيرة بن شُعبة (القرطبي، 1992م، 1445/4) (ﷺ) قَالَ: " كنتُ مع النبيّق في سفر، فأهويت لأنزعَ خُفيْهِ، فقالَ: "دعْهُما، فإنّي أدخلتُهما طاهرتين" فمسح عليهما" (البخاري،1987م، 85/1)

وجه الدلالة في الحديث:

دلَّ قولهُ ق: "دعهما فإنّي أَدْخَلْتُهُمَا طاهرتينِ"؛ أي: اتركْهُما ولا تنزعْهُما عن رِجليَّ؛ فإنَّي لَبستُهُما على طهارة، وفي هذا دليلٌ على أنَّ المسحَ على الخفين إنَّما جاز، لِلبْسِهما على وضوءٍ كاملٍ، فلمْ ينزعْهُما (العيني، 102/3).

المسألة الثانية: حكم اشتراط الطهارة قبل وضع الجبيرة لجواز المسح عليها عند الحنفية.

لا خلاف بين الحنفية في عدمِ اشتراط الطهارة قبل وضع الجبيرة فيجوزُ المسح عليها وإن شدَّها على غير وضوء(القدوري، 1997م، 18).

استدلوا لذلك:

1. إنَّ الجبائرَ تُربَطُ حالَةَ الضَّرورة، واشتراطُ الطهارةِ في تلك الحالةِ غيرُ معتبرة؛ لأنَّهُ يُفضي إلى الحَرجِ غالباً (الرومي، 158/1).
2. إنَّ المسحَ على الخفين وردَتْ فيهِ أحاديث دلَّتْ على اشتراط الطهارة قبل لبسهما، أمَّا الجبيرةُ فلمْ يردْ فيها دليلٌ يدلُّ على اشتراطِ الطهارة قبل وضْعِها، فلم يشترطْ الطهارة (اللكنوي، 2009م، 488/1/1).

خامساً: الحكم على الفرق:

بعد عرض المسألتين، وبيان رأي أئمة الحنفية فيهما، وبيان أدلتهم، تبينُ أنَّ الفرقَ بينهما معتبرٌ؛ فإنَّ فرضَ الطهارة في المسحِ على الخفين قائمٌ في الرِّجلِ، فلا يجوزُ المسحُ إلَّا أنْ يكونَ قدْ لبسَهُ على طهارة، بخلاف المسح على الجبيرة، ففرضَ الطهارة ساقطٌ عن موضع الجِراحة، فيستوي في حقهِ تقديمُ الطهارة على شدِّها أو تأخيرها عنه، فلم يُشتَرطْ (الجصاص، 2010م، 442/1).

الفرقُ بين المسحِ على الخفَّينِ، وبينَ المسحِ على الجبائر من حيث التوقيت.

صورة المسألة: يُقدَّرُ مدة المسح على الخفين بالأيام، بينما يقدَّرُ مدة المسح على الجبائر بالبرء (العيني، 2012م،617/1) لا بالأيام، فيرخَّصُ للماسح على الخفين إذا كان مقيماً يوماً وليلة، وإذا كان مسافراً يمسحُ ثلاثةَ أيامٍ ولياليها، أمَّا صاحب الجبيرة، فيمسح عليها ما شاء مِن الأيام إلى وقت البرء، ولا يبطل حق المسح عليها ما لم يبرأ (الكاساني، 1986م، 14/1).

وجه الشبه بينهما: الاشتراك في رخصة المسح.

وجه الفرق بين المسألتين: إنَّما قُدِّرَ مدة المسحِ على الخفين بالأيام؛ لأنَّ التوقيتَ بالشَّرعِ، والشرعُ وقَّتَ لهُ مُدَّةً معلومةً وأبطلَ حكمَ المسحِ بانتهائها، فقَدَّرَ في حق المقيم يوماً وليلة، وفي حقِّ المسافرِ ثلاثة أيامٍ بلياليها (أبو المعالي، 2004م، 176/1).

أمَّا المسحُ على الجبيرة فرُخصةٌ شُرِعَتْ لِما يصيبُ العضو مِنْ كسرٍ أو جرحٍ أو قرحٍ، فيتعذر غسلهُ أو يضرهُ الغسلُ، فوقَّته الشارعُ بالبُرء لا بالأيام (السمرقندي، 1994م، 92/1) ، فلما زال العذرُ بالبُرءِ، بَطُلَ حُكمَ البدل؛ لِقدرتهِ على الأصل وهو الوضوء (السُغْدي، 1984م، 21/1).

دراسة مسألتي الفرق:

المسألة الأولى: حكم مدة المسح على الخُفينِ عند الحنفية.

لا خلاف بين الحنفية في أنَّ المسحَ على الخفين مؤقتٌ بالأيام للمقيم يومٌ وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها (الكرابيسي، 1982، 38).

وتبدأ المُدَّةُ: من حينِ الحَدَثِ بعد اللبس لا حينَ اللبسِ ولا المسحِ؛ لأنَّ الخفَّ إنَّما يعمل عملهُ عند الحدثِ، وهو المنع عن حلوله بالقدم، فيعتبر مدته منه (الموصلي،2010م، 90/1) ، وإنَّما علَّقَ الشارعُ في حق المسافر الحكمَ بالثلاثة؛ فكانَ مقصورًا عليها؛ لأنَّ المسافرَ يلحقهُ الحرجُ غالباً بنزعهِ في كلِّ مرحلة (السمرقندي، 1994م، 84/1).

واستدلوا لبيان مدته:

بحديث علي (ﷺ) أنَّهُ قال: "جعلَ رسولُ الله (ﷺ) ثلاثةَ أيامٍ ولياليهنَّ للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم" (مسلم، 232/1، برقم 276).

وجه الدلالة فيهِ:

هذا الحديث أصلٌ ثابتٌ في توقيت المُدَّةِ المسح على الخفين في السفر والحضر (العيني، 1994م، 368/1).

المسألة الثانية: حكم مدة المسحِ على الجبائرِ عند الحنفية.

لا خلافَ بين الحنفية في أنَّ مدَّة المسحِ على الجبيرة مؤقتٌ بالبُرء (السُغْدي، 1984م، 21/1).

واستدلوا لذلكَ:

1-بحديث علي (ﷺ) قال: "انكسر أحد زَنْدَيَّ (قلعجي وآخرون، 1988م،441/1) ، فسألتُ رسول الله (ﷺ) فأمرني أنْ أمسحَ على الجبائر" (ابن ماجه، 2009م، 215/1، برقم 657).

2-عن ابن عمر (القرطبي، 1992م، 950/3) ب: "أنَّهُ توضأ وكفَّهُ معصوبةٌ فمسحَ على العصائبِ وغسلَ سوى ذلك" (البيهقي، 2010م، 348/1، برقم 1078).

وجه الدلالة مِن الحديثينِ:

أنَّ رسولَ الله (ﷺ) أمرَ أن يمسحَ على الجبيرة ولم يؤقت له مدةً معلومةً بل أطلقه، ومعلومٌ اللفظ المطلق يجري على إطلاقه ما لم يُقيَّدْ (الكاساني، 1986م، 14/1).

الحكم على الفرق:

بعد عرض المسألتين وبيان آراء أئمة الحنفية وأدلتهم، يتبينُ أنَّ الفرقَ بينهما صحيح؛ وإنَّما قُدِّرَ المسح على الخفين بمدة؛ لوجود نصٍ ثابتٍ، بخلاف المسحِ على الجبائرِ، فإنَّهُ لم يُقدَّرْ بمدة؛ لعدم التوقيفِ

بالتوقيتِ، حيثُ لم يرد فيهِ أثر ولا خبر، والمقاديرُ لا تعرفُ إلَّا سماعاً، فيمسحُ إلى وقت البرء. (الكرابيسي، 1982م، 38).

خاتمـة

الحمد للهِ وكفى، والصلاة والسلام على النبي المجتبى، سيدنا محمد (ﷺ) وعلى آلهِ وصحبهِ أجمعين، ومن استنَّ بِسُنَّتِه إلى يومِ الدين.

وبعد:

فمِن خِلالِ البحث في موضوع الفروق الفقهية وتطبيقها في بعض المسائل المتعلقة بالمسح على الخفين، والفرق بينه وبين المسح على الجبيرة، تَوصَّلتُ إلى **التوصيات فيمكنُ تلخيصها كالآتي:**

1- أوصي الجهات المعنية بالبحوث العلمية، بأنْ تتبنى نشر مثل هذهِ الموضوعات؛ ليستفيد منها طلبة العلم والباحثون؛ فنسبة الاطلاع على هذا الفن قليلةٌ نِسبة بغيرها مِن العلوم.

2- أقترحُ على طلبة الدراسات العليا المختصين بالعلوم الإسلامية الاهتمام بدراسة هذا الفن؛ لأنَّهُ علمٌ يفتح الآفاق أمام عقولهم ليدركوا عِلَلَ الأحكامِ الشرعية.

وختاماً: أرجو مِن الله العلي القدير أن يتقبلَ مني ثمرة هذا الجهد، ويجعلَها ذخراً لي ولوالديَّ ولِمن فتح لنا هذا المجال للمشاركة في هذا المؤتمر.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادروالمراجع

القرآن الكريم:

1. إبراهيم مصطفى- أحمد الزيات- حامد عبد القادر- محمد النجار، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
2. ابن أبي حاتم ، أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: 327هـ) العلل لابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د: سعد بن عبد الله الحميد د: خالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحميضي، الطبعة: الأولى، 1427هـ - 2006م.
3. ابن أبي حاتم، أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: 327هـ) العلل لابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د: سعد بن عبد الله الحميد د: خالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحميضي، الطبعة: الأولى، 1427هـ - 2006م.وآخرون، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى 1430هـ - 2009م.
4. ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ) أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1415هـ - 1994م.

5. أبن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبي الحسين (ت: 395هـ) مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية - 1406 هـ - 1986م.
6. ابو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون دار الفكر 1399هـ - 1979م.
7. ابو العباس، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس(ت: نحو 770هـ) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية– بيروت.
8. ابو الفتح، ناصر بن عبد السيد أبو المكارم بن على، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المطرزي (: 610هـ) المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي.
9. أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح(ت: 1089هـ) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، الطبعة: الأولى، 1406هـ-1986م.
10. أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح(ت: 1089هـ) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، الطبعة: الأولى، 1406هـ-1986م.
11. أبو منصور، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، (ت: 370هـ) تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.
12. الاندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية- لبنان- 1413هـ- 1993م الطبعة: الأولى.
13. الأندلسي، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي (ت: 379هـ) طبقات النَّحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الثانية، دار المعارف.
14. الأندلسي، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي (ت: 379هـ) طبقات النَّحويين واللغويين تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الثانية، دار المعارف.
15. الأنصاري، جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري، الخزرجي المنبجي (ت: 686هـ)، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، دار القلم- بيروت، الطبعة: الثانية، 1414هـ - 1994م.
16. الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا ، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت:926هـ) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: د.مازن المبارك، دار الفكر المعاصر-بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ

17. البخاري، محمد بن إسماعيل أبوعبدالله الجعفي، الجامع الصحيح المختصر(صحيح البخاري)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة– بيروت الطبعة: الثالثة، 1407هـ – 1987م.
18. بدران، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران (ت: 1346هـ) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التُّركي، مؤسسة الرّسالة-بيروت-الطبعة: الثانية1401هـ.
19. البصري، أبوعبد الرَّحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت:170هـ) العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال.
20. بن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت: 616هـ) المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة – رحمه الله- ، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م.
21. البيهقي، الإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت: 458هـ) الخلافيات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار الصميدعي، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1997م.
22. البيهقي، الإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: 458هـ) السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة: الرابعة، 2010م.
23. البيهقي، الإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، (ت: 458هـ) السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة: الرابعة، 2010م.
24. التميمي، يعقوب بن عبد الوهاب بن يوسف الباحسين التميمي، الفروق الفقهية والأصولية، مُقوّمَاتُها- شرُوطُهَا- نشأتُهَا- تطوّرُهَا (دراسَة نظريَّة-وَصفيَّة- تَاريخيّة) مكتبة الرشد-الرياض، الطبعة: الأولى، 1419هـ- 1998م.
25. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ) التعريفات، ضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان الطبعة: الأولى 1403هـ -1983م.
26. الجصاص، احمد بن علي ابو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ) شرح مختصر الطحاوي، تحقيق :مجموعة من المحققين، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، الطبعة الأولى ، ١٤٣١هجري، ٢٠١٠م
27. الجويني، أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت 438هـ) الجمع والفرق (أو كتاب الفروق)، تحقيق: عبد الرحمن بن سلامة بن عبد الله المزيني، أصل هذا الكتاب أطروحتان: الأولى ماجستير والثانية دكتوراه لنفس الباحث، دار الجيل- بيروت، الطبعة: الأولى، 1424هـ- 2004م.

28. الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت: 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى- بغداد 1941م.
29. الحنبلي، عبد الرَّحيم بن عبد الله بن محمد الزريراني (ت: 741هـ) إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل، تحقيق ودراسة: عمر بن محمد السبيل (ت: 1423هـ) إمام وخطيب المسجد الحرام، أصل الكتاب: أطروحة دكتوراة للمحقق، قسم الدّراسات العليا الشَّرعية بجامعة أم القرى، دار ابن الجوزي-المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى: 1431هـ.
30. الدارقطني، الإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني (ت: 385هـ)، سنن الدارقطني، تعليق وتخريج: مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الثانية 1424هـ- 2003م.
31. الدارقطني، الإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني(ت: 385هـ)، سنن الدارقطني، تعليق وتخريج: مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الثانية 1424هـ- 2003م.
32. الدكتور علي جمعة محمد، المكاييل والموازين الشرعية، دار الرّسالة، القاهرة- مصر، ط1، 1430هـ- 2009م.
33. الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت: 748هـ) سير أعلام النبلاء، دار الحديث- القاهرة- الطبعة: 1427هـ-2006م.
34. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت: 748هـ) سير أعلام النبلاء، دار الحديث- القاهرة- الطبعة: 1427هـ-2006م.
35. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: 666هـ) مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية- الدار النموذجية، بيروت– صيدا، الطبعة: الخامسة 1420هـ- 1999م.
36. الرومي ، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبوعبد الله بن الشيخ شمس الدين بن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي (ت: 786هـ) العناية شرح الهداية، دار الفكر.
37. الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، (ت: 1205هـ) تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
38. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ) البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، لبنان-بيروت الطبعة: 1421هـ- 2000م.
39. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ) المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م.
40. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي(ت: 1396هـ) الأعلام، دار العلم للملايين، ط15 2002م.

41. الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت: 762هـ) نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة، جدة – السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ- 1997م.
42. السامري، معظم الدين أبو عبد الله السامري (535-616هـ) الفروق على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دراسة وتحقيق: محمد بن إبراهيم بن محمد اليحيى، أصل هذا الكتاب: رسالة ماجستير بكلية الشريعة بالرياض- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام 1402هـ، حقّق فيها قسم العبادات فقط، ولم يُطبع من الكتاب سواه حتى تاريخ نشر هذه النسخة الإلكترونية.
43. السبكي ، تاج الدّين عبد الوهاب بن تقي الدّين السبكي (ت:771هـ) طبقات الشافعية الكبرى تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار: هجر، الطبعة: الثانية، 1413هـ
44. السبكي، تاج الدّين عبد الوهاب بن تقي الدّين السبكي (ت:771هـ) طبقات الشافعية الكبر، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار: هجر، الطبعة: الثانية، 1413هـ
45. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، المبسوط للسرخسي، تصحيح: جمع من أفاضل العلماء، مطبعة السعادة – مصر، دار المعرفة - بيروت، لبنان.
46. السعدي، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السُّغْدي، الحنفي (ت: 461هـ) النتف في الفتاوى، تحقيق: المحامي الدكتور صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، عمان- الأردن، بيروت- لبنان الطبعة: الثانية، 1404هـ– 1984م.
47. السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين (ت: نحو540هـ) تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان الطبعة: الثانية 1414هـ - 1994م.
48. السيوطي ، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، جلال الدّين السيوطي (ت: 911هـ) الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ -1990م.
49. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت:911هـ) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان- صيدا.
50. شرف الدّين باديبو راجي، الفروق الفقهيَّة بين المسائل الفرعيَّة في الحج والعمرة والزّيارة، دراسة مقارنة رسالة مقدَّمة لنيل درجة العالميَّة العالية-الدّكتوراه، إشراف الدكتور عبد الله بن إبراهيم الزّاحم، الجامعة الإسلامية، كلّية الشَّريعة، قسم الفقه، 1424هـ- 1425م.
51. الشيباني ، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت: 189هـ) الأَصل، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد بوينوكالن، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1: 1433هـ-2012م.

52. عبد الله الدنقزي، بناء الأفعال في علم الصَّرف، مكتبة حاجي قادري كوبي الطبعة الثّانية، 2020م، العراق-أربيل.
53. عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت:743 ه) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة ط1، 1313ه.
54. العراقي ، ولي الدين أبي زرعة احمد بن عبد الحليم العراقي (ت٨٢٦ه)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع: تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ،١٤٢٥هجري، ٢٠٠٤ م
55. علاء الدين، أبوبكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: 587ه) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406ه - 1986م.
56. العينى، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الحنفي بدر الدين العينى (ت: 855ه) شرح سنن أبي داود، المحقق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، مكتبة الرشد-الرياض، الطبعة: الأولى، 1420ه-1999م
57. العينى، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الحنفي بدر الدين العينى (ت: 855ه) شرح سنن أبي داود، المحقق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، مكتبة الرشد-الرياض، الطبعة: الأولى، 1420ه-1999م
58. العيني ، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني(ت: 855ه) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي– بيروت.
59. العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني(ت: 855ه) منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، تحقيق: د. أحمد عبد الرزاق الكبيسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر الطبعة: الأولى، 1428ه - 2007م.
60. العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين المعروف ببدر الدين الحنفي (ت: 855ه) البناية شرح الهداية، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ،ط2 1433ه - 2012م.
61. الفاداني، الفيض عَلَم الدّين محمد ياسين بن عيسى الفاداني المكي الإندونيسي المتوفى: (1410ه) الفوائد الجنيَّة حاشية المواهب السنية شرح الفوائد البهية في نظم القواعد الفقهية في الأَشباه والنَّظائر على مذهب الشّافعية، اعتنى بطبعه: رمزي سعد الدّين، دار البشائر الإسلامية، 2010م.
62. الفارابي ، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393ه) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين– بيروت، الطبعة: الرابعة 1407ه - 1987م.

63. الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393ه) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين– بيروت، الطبعة: الرابعة 1407ه - 1987م.
64. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت:817 ه) البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، دار سعد الدين للطباعة، ط1 1421ه- 2000م.
65. القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين (ت: 428ه) التَّجريد للقدوري، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د محمد أحمد سراج... أ. د علي جمعة محمد، دار السلام – القاهرة، ط2، 1427ه- 2006م.
66. القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري (ت: 428ه) مختصر القدوري في الفقه الحنفي، تحقيق: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى 1418ه - 1997م.
67. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: 684ه) الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة: 1418ه- 1998م.
68. القرشي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774ه) مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب ﷺ وأقواله على أبواب العلم، تحقيق: عبد المعطي قلعجي دار الوفاء-المنصورة، الطبعة: الأولى، 1411ه- 1991م.
69. القرطبي ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463ه) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي دار الجيل، بيروت ط1، 1412ه - 1992م.
70. القرطبي، أبوعبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت:671ه) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، عالم الكتب، الرياض- السعودية، 1423ه- 2003م.
71. القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت: 273ه) سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى 1430ه - 2009م.وآخرون، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى 1430ه - 2009م.
72. القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت: 646ه) إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي- القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية-بيروت، ط1، 1406ه- 1982م.
73. قلعجي، محمد رواس قلعجي- حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، الطبعة: الثانية، 1408ه - 1988م.

74. الكرابيسي، أسعد بن محمد بن الحسين جمال الإسلام الكرابيسي النيسابوري الحنفي(ت:570هـ) الفروق: تحقيق: د. محمد طموم، راجعه: د. عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الأولى، 1402هـ- 1982م.
75. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت - 1419هـ - 1998م.
76. الكليبولي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده (ت: 1078هـ) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق وتخريج: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان 1419هـ - 1998م.
77. اللكنوي، للإمام عبد الحي بن عبد الحليم اللكنوي(ت:1304هـ) عمدة الرعاية على شرح الوقاية، تحقيق: الدكتور صلاح محمد أبو الحاج، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى 2009م.
78. محمود محمد إسماعيل، الفروق الفقهيَّة في المسائل الفرعيَّة في البيوع(جمع ودراسة) رسالة مقدَّمة لنيل الشَّهادة العالميَّة العالية-الدّكتوراه، إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور: محمد بن حمود الوائلي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كلّية الشَّريعة، قسم الفقه، 1418هـ.
79. المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: 458هـ) المخصص، تحقيق: خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي-بيروت الطبعة: الأولى، 1417هـ-1996م.
80. المروزي ، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني ، أبو سعد(ت: 562هـ) الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد- ط1، 1382هـ- 1962م.
81. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت:261هـ) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
82. المصري، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم (ت: 970هـ) وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت: بعد 1138هـ) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2
83. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي أبو الفضل الحنفي(2010م) الاختيار لتعليل المختار، تحقيق وتخريج: الشيخ شعيب الأرنؤوط، وأحمد محمد برهوم، وعبد اللطيف حرز الله دار الرسالة العالمية ط1.

مسالك المفسرين في دفع المشكِل من آيات القرآن الكريم

أ.د. طارق عثمان الرفاعي (*)

المستخلص:

تتناول هذه الدراسة مسالك المفسرين في دفع المُشْكِل من آيات القرآن الكريم، فالمُشْكِل نوع مهم من أنواع علوم القرآن، أورده الإمام الزركشي في كتابه البرهان في النوع الخامس والثلاثون بعنوان "معرفة مُوهِم المختلف فيه"، وكذلك أورد الإمام السيوطي في كتابه الاتقان في النوع الثامن والأربعون بمسمى "مُشْكِله ومُوهِم الاختلاف والتناقض". وهو من العلوم التي لا غنى لأي مفسر لكتاب الله تعالى، أو مستنبط لأحكامه من معرفته، إذ يُعدُ أحد الأسس والدعائم التي يقوم عليها علم التفسير، وينبني عليها الاستنباط السليم لأحكام الشرع. وهذه الدراسة تهدف إلى تسليط الضوء على المسالك التي سلكها المفسرين في دفع الاشكال عن آيات القرآن، علماً بأن الإشكال ليست في آيات القرآن أنما في فهمها. وجاءت هذه الدراسة في خمسة مباحث وعدة مطالب، عَرفَتُ فيها بعلم المُشْكِل، أهميته وأسبابه وأنواعه والحكمة من وجوده، وأهم المصنفات فيه، وطُرق العلماء في دفعه، مع ذكر الأمثلة والشواهد. وسلكت في ذلك المنهج الاستنباطي تارة والمنهج الاستقرائي والتحليلي تارة أخرى. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة: أن المُشْكِل أمر نسبي فقد تشكل آيات على بعض المفسرين، بينما عند البعض الآخر من المحكمات الواضحات، الإشكال لا يكون في أصل الآيات القرآنية، وإنما يتعلق بفهم القارئ لهذا الآيات، مراعاة السياق الزماني، والسباق واللاحق والقرائن المحفوفة بالآية، مفاتيح مهمة لدفع مُشْكِل القرآن.

الكلمات المفتاحية: المُشْكِل، المتشابه، مُوهِم التعارض، المبهم.

المـــقدمـــة:

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما ينبغي لجلال وجه وعظيم سلطانه، واشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله وصفيه وخليله، صلوات ربي وتسليماته عليه، وعلى أله، وصحبه، ومن اهتدى بهديه، واستن بسنته إلى يوم الدين.

أما بعد:

أن القرآن الكريم كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير، لا تعارض بينها والاختلاف، ومع ذلك فإن بعض آياته قد تلتبس على قارئها فيستشكل معناها، أو إعرابها، أو توهم تعارض واختلاف مع غيرها، وقد وقع شيء من ذلك في عصر النبوة حيث استشكل على بعض الصحابة فهم معاني بعض الآيات، فبين لهم الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك الاشكال، ومن أمثلة ذلك ما رواه عبدِ اللَّهِ بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عنْه، قالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هذِه الآيَةُ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام، الآية 82)، شَقَّ ذلكَ علَى أصْحابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، وقالوا:

(*) أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الملك فيصل

أيُّنا لَمْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ؟! فقالَ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: ليسَ كما تَظُنُّونَ؛ إنَّما هو كما قالَ لُقْمانُ لِابْنِهِ: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 13). ثم وقع هذا الامر في عصر الصحابة ومن بعدهم، وهكذا كُلما بعُد الناس عن زمن النبوة ازداد الغموض واتسعت دائرة الاشكال، فقيض الله لكل زمان علماء يدفعون هذه الإشكالات التي تقع على القارئ بين الآيات، وتنوعت طرقهم ومسالكهم في ذلك.

وهذه الدراسة تلقي الضوء على أهم هذه المسالك والطرق التي اتبعها المفسرون في دفع مُشْكِل القرآن.

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث في أنه يتعلق بنوع دقيق من علوم القرآن لا غنى لأي مفسر لكتاب الله تعالى، أو مستنبط لأحكامه من معرفته. فهو باب مهم من أبواب بيان الإعجاز القرآني، بما يكشف عنه من أسرار بلاغته وفصاحته، وما يفصح عنه من دقائق معانيه، وفي معرفة مسالك العلماء لدفع المُشْكِل القرآني سبيل إلى زيادة الإيمان، لاطمئنان النفس إلى معاني كلام الله عز وجل، وأنها حق لا اختلاف فيها، وأيضاً فيه رد على الزنادقة وأهل الأهواء والملل الفاسدة، الذين أرادوا أن يلبسوا على الناس كتابهم، ويفسدوا إيمانهم بادعائهم التعارض في آيات القرآن.

مشكلة البحث:

تتلخص الإشكاليات التي يحاول هذا البحث القاء الضوء عليها في الآتي:

1. هل هنالك آيات مشكلة في القرآن، وما هي أسباب هذا الاشكال.
2. ما هي الضوابط العلمية للتعرف على الآية المُشْكِلة.
3. ما هي المسالك والطُرق التي اتبعها أهل العلم لدفع هذا الاشكال.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق عدد من المقاصد؛ أبرزها ما يأتي:

1. التعريف بعلم مُشْكِل القرآن، مصطلحاته، ونشأته، وأنواعه، وأهم المصنفات فيه.
2. ابراز أهم الأسباب التي تُوقع في الاشكال.
3. بيان الضوابط العلمية للتعرف على الآية ا المُشْكِلة.
4. الكشف عن المسالك والطُرق التي اتبعها المفسرون في دفع الاشكال.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث والأهداف المرجوة منه، اتباع المنهج الاستنباطي مرة، والمنهج الاستقرائي تارة، والمنهج التحليلي تارة أخرى.

مفهوم مصطلح المُشْكِل في القرآن الكريم لغة واصطلاحاً:

دلالة المُشْكِل في اللغة:

المُشْكِل اسم فاعل مشتق من الفعل أشكل، يقال أشكل الأمر إذا التبس واشتبه، وأمر مشكل، أي مشتبه وملتبس، فهو يدور معناه في اللغة حول الالتباس، والاشتباه، والاختلاط، والتماثل.

قال ابن فارس: ("شَكِلَ" الشِّينُ وَالْكَافُ وَاللَّامُ مُعْظَمُ بَابِهِ لِلْمُمَاثَلَةُ. تَقُولُ: هَذَا شَكْلُ هَذَا، أَيْ مِثْلُهُ. وَمِنْ ذَلِكَ يُقَالُ أَمْرٌ مُشْكِلٌ، كَمَا يُقَالُ أَمْرٌ مُشْتَبِهٌ، أَيْ هَذَا شَابَهَ هَذَا، وَهَذَا دَخَلَ فِي شِكْلِ هَذَا) (ابن فارس، 1420هـ، 204/3). وافقه على هذا القول العديد من اللغويين (الزمخشري، 1407هـ، 517/1)، (ابن منظور، 1414هـ، 354/11)،

إذن المُشْكِل هو: "ما لا يُنال المراد منه إلا بتأملٍ بعد الطلب" (الجرجاني، 1403هـ، 215)

ومصطلح المُشْكِل مشترك بين عدة علوم شرعية؛ فيشترك في هذا المصطلح "علوم القرآن" و"علوم الحديث" و "علم أصول الفقه"، وفي كل علم من هذه العلوم يتداخل مصطلح المُشْكِل مع غيره من المصطلحات والذي يعنينا في هذا المقام المُشْكِل في اصطلاح المفسرين.

المُشْكِل في الاصطلاح:

اختلفت عبارات أهل العلم في تعريف المُشْكِل اصطلاحاً تبعا لاختلافهم في الفن والتخصص الذي ينطلقون منه سواء كان تفسير أو حديث أو أصول، وإن كانوا جميعهم متفقون على إطلاق لفظ المُشْكِل على كل ما فيه غموض وإشكال، مهما كان سببه.

المُشْكِل اصطلاحاً: هو الآيات القرآنية التي التبس معناها واشتبه على كثير من المفسرين فلم يُعرف المراد منها إلا بالطلب والتأمل، قال الجزمي: "هو ما اشتبه المراد منه على وجه لا يعرف تأويله إلا بدليل يتميّز به من باقي سائر الأشكال المختلفة" (الجزمي، 1422هـ، 279).

ومن أهل العلم من حصر المُشْكِل في الآيات التي توهم الاختلاف والتعارض، الامام الزركشي قال في كتابه البرهان: "النوع الخامس والثلاثون معرفة موهم المختلف" (الزركشي، 1376هـ، 45/2)، وتبعه على ذلك الإمام السيوطي في الاتقان فسماه في النوع الثامن والأربعون في مُشْكِله وموهم الاختلاف والتناقض فقال: "هو ما أوهم التعارض بين الآيات، وكلام الله عز وجل منزه عن الاختلاف كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء، 82)، لكن قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافاً وليس به في الحقيقة، فاحتيج لإزالته" (السيوطي، 1394هـ، 88/3).

وقال العمري: "هو الالتباس والاختلاط بين آيتين متقاربتين في المعنى، بحيث يصعب التوفيق بينهما دون الإمعان في النظر" (العمري، 1425هـ، 4).

ومما سبق ذكره يتضح أن استعمال المفسرين لمصطلح المُشْكِل عام يشمل كل إشكال يطرأ على الآية، سواء كان في اللفظ أم في المعنى، أو توهم تعارض، أو في الأعراب، أو غيرهم...

والإشكال لا يكون في أصل الآيات القرآنية، وإنما يتعلق بفهم القارئ لهذا الآيات، فمحال أن يخاطب الله العباد بما تستحيلُه العقول، أو بما يحتمله الخطأ، أو بما فيه من اختلاف وتعارض في ذات النصوص، لذا الإشكال والمُشْكِل هو أمر نسبي، فقد تشكل آيات على بعض المفسرين، وهي عند البعض الآخر من المحكمات البينات الواضحات.

الفرق بين المُشْكِل، والمتشابه، وموهم الاختلاف والتناقض، والمبهم:

لقد أطلق العلماء عدة مصطلحات على المُشْكِل فمنها على سبيل المثال: المتشابه، موهم الاختلاف، موهم التعارض والتناقض، المبهم...، ما هي العلاقة بينها؟

بعض أهل العلم جعل المتشابه والمُشْكِل مصطلحان مترادفان، كل منهما يؤدي معنى الآخر، ومنهم من قال بينهما عموم وخصوص، ومنهم من فرق بينهما. ولبيان ذلك نبين أولاً ما المراد بالمتشابه.

يُعرف المتشابه بأنه: ما احتمل أوجها من التأويل فيحتاج إلى بيان، أو "هو أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز"، وقيل هو "ما لا يعلم المراد منه ولا يفهم معناه إلاّ بعد شرحه وبيان تفسيره". ومنشأ التشابه يعود إلى خفاء مراد الشارع من كلامه.

والمتشابه على ثلاثة أنواع:

1-نوع لا سبيل إلى الوقوف عليه، كوقت الساعة، وخروج الدابة وكيفيته، ونحو ذلك.

2-ونوع للإنسان سبيل إلى معرفته، كالألفاظ الغريبة والأحكام الغلقة.

3-ونوع متردّد بين الأمرين، يجوز أن يختصّ بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم، ويخفى على من دونهم، وهو الضرب المشار إليه بقوله صلّى الله عليه وسلّم لابن عبّاس ﷺ: «اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل».

وبعض اهل العلم من ربط بين المُشْكِل والمتشابه أمثال: ابن قتيبة، حيث قال: "وأصل (التّشابه): أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان. قال الله جل وعز في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً﴾ (البقرة، 25)، أي متّفق المناظر، مختلف الطّعوم. وقال: ﴿تَشابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (البقرة، 118) أي يشبه بعضها بعضاً في الكفر والقسوة...ثم قد يقال لكلّ ما غمض ودقّ متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشّبه بغيره، ألا ترى أنه قد قيل للحروف المقطّعة في أوائل السّور: متشابه، وليس الشك فيها، والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها، والتباسها بها. ومثل المتشابه (المُشْكِل). وسمي مُشْكِلا: لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله. ثم قد يقال لما غمض- وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة- مُشْكِل" (ابن قتيبة، 1420هـ، 68).

يقول الباجي: "المتشابه: هو المُشْكِل الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكر وتأمل" (الباجي، 1415هـ، 176/1).

قال ابن تيمية: "ولهذا كان السلف رضي الله تعالى عنهم يسمون ما أشكل على بعض الناس حتى فُهم منه غير المراد: متشابهاً" (ابن تيمية، 1417هـ، 15/ 217)

ويقول الشاطبي: "ومعنى المتشابه: ما أشكل معناه، ولم يبين مغزاه" (الشاطبي، 1417هـ، 736/2).

قال الزركشي: "والمتشابه مثل المُشْكِل؛ لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره وشاكله" (الزركشي، 1376هـ، 200/2). فالمشكل جزء من المتشابه، بل إن الأصل في ورود التشابه بمعنى المُشْكِل الملتبس أن يكون الالتباس فيه بسبب شبهه لغيره.

وقد يفرق بينهما فيقال: المتشابه النسبي هو تشابه في الظاهر واختلاف في المعنى والحقيقة مثل الأسماء والصفات، عندما نثبت أن لله يدان فإننا لا ندرك حقيقتهما. والمُشْكِل ما غمض ودق عن الفهم.

أما العلاقة بين المُشْكِل وموهم التعارض والاختلاف فهي علاقة عموم وخصوص، المُشْكِل أعم من موهم التعارض، حيث أن كل تعارض مشكل، وليس كل مُشْكِل تعارضاً، فالتعارض إذن نوع من أنواع

المُشْكِل. والناظر في كتب المُشْكِل يلحظ أن العلماء يوردون من ضمن الآيات المُشْكِلة الآيات التي يتوهم أنها متعارضة.

أما المبهم: فهو ما لا سبيل إلى معرفته إلا بتبيين المبهم عبارة أو إشارة، قال الجزمي: " هو ما أبهم من أسماء الأشخاص والأماكن والآماد والأعداد الواردة في كتاب الله تعالى" (الجزمي، 1422هـ، 23). ومن أسبابه: أن يتعيّن لاشتهاره، كقوله تعالى: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (البقرة، 35) ولم يقل حواء، لأنه ليس غيرها. أو قصد الستر عليه، ليكون أبلغ في استعطافه، كقوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَكُمْ كَما سُئِلَ مُوسى مِنْ قَبْلُ﴾ (البقرة، 108) والمراد بالسائلين هو رافع بن حريملة، ووهب بن زيد. أو ألّا يكون في تعيينه كبير فائدة، كقوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلى قَرْيَةٍ﴾ (البقرة، 259) المراد به عزير، الذي مرّ على بيت المقدس. إلى غير ذلك من الأسباب. العلاقة بينه وبين المُشْكِل علاقة عموم وخصوص فهو جزء من المُشْكِل.

أهمية معرفة المُشْكِل في القرآن الكريم، والحكمة منه:

أهمية معرفة المُشْكِل في القرآن الكريم:

علم مُشْكِل القرآن وأوجه دفع إشكاله من أبرز علوم القرآن، أورده الإمام الزركشي في كتابه البرهان في النوع الخامس والثلاثون بعنوان "معرفة موهم المختلف فيه"، كذلك أورد الإمام السيوطي في كتابه الاتقان في النوع الثامن والأربعون بمسمى "مُشْكِله وموهم الاختلاف والتناقض". وهو علم مهم لا غنى لمفسر لكتاب الله تعالى، أو مستنبط لأحكامه من أخذ قسطٍ وافرٍ منه، إذ هو أحد الأسس والدعائم التي يقوم عليها علم التفسير، وينبني عليها الاستنباط السليم لأحكام الشرع، كما أنه يُعد باب مهم من أبواب بيان الإعجاز في القرآن الكريم، بما يكشف عنه من أسرار بلاغته وفصاحته، وما يفصح عنه من دقائق معانيه، وتشريعاته، وما يبرزه من حقائقه العلمية المذهلة، ودلائله الكونية الباهرة. وفي معرفة هذا العلم ودراسته سبيل إلى زيادة الإيمان، لاطمئنان النفس إلى معاني كلام الله عز وجل، وأنها حق لا اختلاف فيها، وأيضاً فيه رد على الزنادقة وأهل الأهواء والملل الفاسدة، والبدع الباطلة، الذين أرادوا أن يلبسوا على الناس كتابهم، ويفسدوا إيمانهم بادعائهم التعارض في آيات القرآن، كما فعل الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في كتابه "الرد على الزنادقة والجهمية"، حيث قام في صدر كتابه بالجمع والتوجيه بين آيات ادعى عليها الزنادقة وأهل الاهواء والبدع أنها متعارضة، وأيضاً فعل ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن حيث يقول "وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا واتبعوا ما تشابه منه، ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، بأفهام كليلة وأبصار عليلة، ونظر مدخول فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوا سبيله" (ابن قتيبة، 1420هـ، 22). وغيرها من المسائل التي تدل على أهمية هذا العلم.

الحكمة من وقوع الإشكال في القرآن:

لقد أدرك العلماء والباحثون في مُشْكِل القرآن أن وقوع الاشكال في بعض آيات القرآن لا يخلو من حكمة ربانية، وأمر مقصود شرعاً، لذا بذلوا الجهد في إدراك شيء من هذه الحِكم. ومن أبرز هذه الحكم التي وقفت عليها من خلال المطالعة في بعض المؤلفات التي صنفت في مُشْكِل القرآن:

1.وقوع الاشكال في فهم الآيات يعين على تدبر الآيات، وهي عبادة جليلة مأمورين بها، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء، 82)، وقال: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص، 29)، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد، 24).

يقول الرازي في بيان حِكمة بعض المُشْكِل: "فكان إذا تكلم رسول الله ﷺ في أول هذه السورة بهذا الألفاظ ما فهموا منها شيئاً، والإنسان حريصٌ على ما مُنِع، فكانوا يُصْغُون إلى القرآن، ويتفكرون، ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه، رجاء أنه ربما جاء كلام يُفسِر ذلك المبهم، ويوضح ذلك المُشْكِل؛ فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن، ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه" (الرازي، 1420هـ، 257/2).

2. من حِكم وقوع الاشكال في بعض آيات القرآن، اختبار الله تعالى العباد وابتلاؤهم، فالمؤمن يوقن بكلام الله ولا يدخله شك وإن لم يتبين معناه منه، فتعظم مثوبته، بخلاف المنافقين ومن في قلوبهم زيغ كالمبتدعة فيتبعون ما تشابه منه.

3. فتح باب من أبواب الاجتهاد للعلماء، يرفعهم الله بها درجات، ويحصل لهم بها من الجهاد في سبيل الله ما لا يحصل لغيرهم. قال ابن حزم: "بيان المُشْكِل من أفضل الأعمال وأعظمها أجراً" (ابن حزم، 1399هـ، 77/2).

4. ظهور فضل العلماء على غيرهم. قال ابن قتيبة: "ولذلك لم يكن القرآن كله ظاهراً مكشوفاً يستوي في معرفته العالم والجاهل، فلو كان كذلك لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر" (ابن قتيبة، 1420هـ، 58).

5. من الحِكم تحقيق اعجاز القرآن؛ لأن كل استشكال يرد على الكتاب ويُرد عليه ويفند، يكشف عن روعة وبلاغة القرآن، واتساق نظمه ودقة معانيه (الزرقاني، 1416هـ، 180).

نشأة علم مُشْكِل القرآن، و أبرز المصنفات فيه:

نشأة علم مُشْكِل القرآن:

علم مُشْكِل القرآن من العلوم التي ظهرت مع نزول القرآن، حيث استشكلت بعض الآيات على عدد من صحابة رسول الله ﷺ، فيبين لهم الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك الاشكال، ومن أمثلة ذلك ما رواه عبدِ اللَّهِ بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عنْه، قالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هذِه الآيَةُ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام، 82)، شَقَّ ذلكَ علَى أصْحابِ النَّبِيِّ ﷺ، وقالوا: أيُّنا لَمْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ؟! فقالَ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: ليسَ كما تَظُنُّونَ؛ إنَّما هو كما قالَ لُقْمانُ لِابْنِهِ: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان، 13).(البخاري، 1419هـ، رقم الحديث 6937)، ومن الأمثلة أيضاً، ما وقع للصحابي عدي بن أبي حاتم في فهمه لقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرة، 187)، فقال: عمدت إلى عقالين، أحدهما أسود والآخر أبيض، قال: فجعلتهما تحت وسادتي، قال: فجعلت أنظر إليهما فلا تبين لي الأسود من الأبيض، ولا الأبيض من الأسود، فلما أصبحت غدوت على رسول الله ﷺ فأخبرته

بالذي صنعت. فقال: "إن وسادك إذا لعريض، إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل" (أبو داود، 1427هـ، حديث رقم 2349). كما تعذر على عمر بن الخطاب ﷺ وهو من أعلم الصحابة فهم آية الكلالة، فمات وهو يُقرُّ أنها أشكلت عليه ولم يفهمها، وانتهره عليه السلام وأخبره بأنها بينة، يكفي من فهمها الآية التي نزلت في الصيف (ابن حزم، 1399هـ،58/1). فقد ورد عنه أنه قال: "وددت أن رسول الله لم يُفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً: الجد والكلالة، وأبواب من الربا" (البخاري، 1419هـ، رقم الحديث 5588). وقال ابن جزي: "وقد كان عمر بن الخطاب أشكل عليه معنى التخوف في الآية حتى قال له رجل من هذيل: التخوف: التنقص في لغتنا" (ابن جزي، 1416هـ، 427/1). والأمثلة على ذلك كثيرة في كتب الحديث.

وفي عهد التابعين اتسعت دائرة الاشكال قليلاً، يروى عن سعيد بن جبير، قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال: أرأيت أشياء تختلف عليّ من القرآن؟ قال: ما هو؟ أشكٌّ في القرآن؟ قال: ليس بشك ولكن اختلاف، قال: فهاتِ ما اختلف عليك من ذلك، قال: أسمع الله يقول: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام، 23) وقال: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ (النساء، 42) فقد كتموا، قال: وماذا؟ قال: فأسمعه يقول: ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ (المؤمنون، 101) وقال: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (الصافات، 50) وقال: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت، 9) حتى بلغ ﴿طَائِعِينَ﴾(فصلت، 11) وقال في الآية الأخرى: ﴿السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا﴾ (النازعات، 27-28) ثم قال: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ (النازعات، 30) قال: وأسمعه يقول: ﴿وَكَانَ اللَّهُ﴾ (النساء، 17) ما شأنه يقول: ﴿وَكَانَ اللهُ﴾؟ وكشف له ابن عباس هذا اللبس وازال الغموض. وغيرها من الأمثلة كثير.

وهكذا كلما بعُد الناس عن زمن النبوة ازدادت واتسعت دائرة الاشكال، قال محمد حسين الذهبي: "والغموض يتزايد كلما بعُد الناس عن عصر النبي ﷺ والصحابة" (الذهبي، د.ت، 112/1). ونشأ عن هذا زيادة الحاجة إلى بيان المُشْكِل ، وقيض الله لكل زمان علماء يرفعون ويدفعون هذه الإشكالات التي تقع للقارئ بين آيات القرآن، وظهرت جهود علماء في كشف وتفسير ما غمض من مفردات القرآن وتوضيحه والاستشهاد عليه، ودفع ما يوهم التعارض بين آياته، ومن أوائل ما عُرف في هذا الشأن المسائل المنسوبة إلى عبدالله بن عباس في تفسيره التي سئل عنها من ألفاظ يصعب ادارك معناها . سؤالات نافع بن الأزرق لابن عباس .ثم توالت التأليف في هذا المجال مثل جوابات القرآن لسفيان بن عيينه (ت 198هـ)، ومشكل القرآن لقطرب (ت 205هـ)، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت276هـ)، وغيرهم. ومن أمثلة المفسرين الذين اهتموا بقضية المُشْكِل، الطبري، ابن عطية، الزمخشري، القرطبي، ابن كثير، الخازن، الالوسي، ابن عاشور، وغيرهم. وكلما اتسعت دائرة الاشكال دعت الحاجة علماء الأمة بذل الجهود لكشف هذا الاشكال والغموض وبالتالي توالت هذا التأليف والمصنفات إلى يومنا هذا.

أهم المؤلفات في مُشْكِل القرآن:

ألفت في مُشْكِل القرآن الكثير من المؤلفات منها القديم ومنها المعاصر ومنها المطبوع ومنها المخطوط، وفي هذا المطلب سنكتفي بذكر بعضاً منها:

1. تأويل مُشْكِل القرآن، للإمام ابن قتيبة (ت 276ه).
2. المُشْكِل في معاني القرآن، أبو بكر بن الأنباري، (ت 328ه).
3. مُشْكِل القرآن، لأبن فورك، محمد بن الحسن الأنصاري الأصبهاني، أبوبكر(ت 401 ه).
4. مُشْكِل إعراب القرآن (مطبوع بتحقيق: حاتم الضامن)، تفسير المشكل من غريب القرآن العظيم (مطبوع بتحقيق: هدى المرعشلي) لمكي بن أبي طالب القيسي (ت437ه).
5. كشف المُشْكِلَّات وإيضاح المعضلات، الباقوري (ت 543ه).
6. وضح البرهان في مُشْكِلَّات القرآن، للعلَّامة بيان الحق النيسابوري الغزنوي (ت 555ه).
7. فوائد في مُشْكِل القرآن، لسلطان العلماء، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلَّام (ت660ه)
8. تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء حتى لا يوجد في طائفةٍ من كتب التفسير فيها القول الصواب بل لا يُوجد فيها إلا ما هو خطأ، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728ه).
9. فتح الرحمن بكشف ما يلتبس من القرآن، لأبي يحيى زكريا الأنصاري (ت926ه).
10. اللباب في مُشْكِلَّات الكتاب، أبو عبد الله الأندلسي، (ت 963ه).
11. كشف غوامض المنقول في مُشْكِل الآيات، زين العابدين العمري، (ت 965ه).
12. تيجان البيان في مُشْكِلَّات القرآن للشيخ محمد أمين العمري (ت 1203ه).
13. مُشْكِلَّات القرآن الكريم للشيخ محمد عبده (ت 1323ه).
14. دفع إيهام الاَضطراب عن آيات الكتاب للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت1393ه).
15. مُشْكِل القرآن الكريم، عبدالله بن حمد المنصور.
16. تصويبات في فهم بعض الآيات، صلاح عبدالفتاح الخالدي.

أنواع الإشكال في القرآن الكريم وأسبابه.

أنواع المُشْكِل في القرآن الكريم:

تعددت أنواع المُشْكِل في القرآن الكريم عند المفسرين، والمتتبع لها من خلال عباراتهم في كتب التفسير يجد أنها تندرج تحت أربعة أنواع، بيانها كالتالي:

1. إشكال متعلق بالألفاظ أو المعاني:

كثير ما يستخدم المفسرون مصطلح المُشْكِل مع بعض الالفاظ لغرابتها أو لكونها من المشترك اللفظي أو المعرب أو خفاء معناها، ومن أمثلة ذلك أما ذكره الإمام الطبري في تفسيره "جامع البيان" عند قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ (البقرة، 221). وقال عن لفظة (القر) «ولما وصفنا من معنى "القر" أشكل تأويل قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بِأَنفُسِهِنَّ ...﴾ على أهل التأويل (الطبري، 1422ه، 512/4). وأيضاً من المفسرين الحافظ ابن كثير، قال: عند تفسيره لقوله

تعالى: ﴿ولما جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَه رَبُّه قَالَ رَ ب أَرِنِيٓ أَنظُر إِلَيكَ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ (الأعراف، 143). "قد أشكل حرف (لن) هاهنا على كثير من العلماء (ابن كثير، 1420هـ، 469/3).

ومنهم الإمام الألوسي في تفسيره "روح المعاني" حيث قال في قوله تعالى: ﴿كَانُواْ لَا يَتَنَاهَونَ عن منكر فعلوه﴾ (المائدة، 71) الأية مشكلة لما فيها من ذم القوم بعدم النهي عما وقع، مع أن النهي لاَ يتصور فيه أصلً، وإنما يكون عن الشيء قبل وقوعه، فلّابد من تأويلها بأن المراد النهي عن العود إليه...(الألوسي، 1415هـ، 212/6). وغيرهم من أئمة التفسير.

2-الإشكال المتعلق بموهم التعارض:

من أنواع مُشْكِل القرآن التي وردت في كتب التفسير واستخدم فيها المفسرون مصطلح المُشْكِل، المُشْكِل المتعلق بموهم التعارض أو تقابل دليلين على وجه يمنع كل منهما مقتضى الآخر، مثل قوله: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ ٱللَّهِ وَلَقدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (الانعام، 34) وهو يتناقض مع قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾ (النحل، 101). ومثل الآيات التي وردت بإثبات السلطان للشيطان على الانسان، كما في قوله: ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ (النحل، 100)، بينما ورد في آية أخرى نفي أن يكون للشيطان سلطان على الانسان، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾ (سبأ، 20-21).

فمن المفسرين الذين استخدموا مصطلح الاشكال مع هذا النوع من المُشْكِل:

الامام الرازي في تفسيره "مفاتيح الغيب" وذلك حين قال: ظاهر قوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَا عِلمَ لَنَآ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلغُيُوبِ﴾ (المائدة، 109) يدل على أن الأنبياء لاَ يشهدون لأممهم، والجمع بين هذا وبين قوله تعالى: ﴿فَكَيفَ إِذَا جِئنَا مِن كُل أُمَّةٍ بِشَهِيد وَجِئنَا بِكَ عَلَىٰ هؤلاء شَهِيدا﴾ (النساء، 41). مشكل" (الرازي، 1420هـ، 101/12) ثم شرع في بيان الجواب عن الاشكال.

ومن الأمثلة ايضاً ما ذكره الشنقيطي في مسألة التعارض في وصف يوم القيامة، حيث جاء في بعض الآيات أن يوم القيامة مقداره (الف سنة) وذلك في قوله: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (الحج، 47)، وقوله: ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة، 5)، بينما جاء في آية أخرى أن مقداره (خمسين ألف سنة)، كما في قوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعرج، 4)، حيث نص على إشكالية المسألة، وصعوبة الجمع بين الوصفين ليوم القيامة لقوة التعارض بينهما، (الشنقيطي، 1417هـ، 159).

ومن ذلك أيضاً، ما ذكره القرطبي في تفسيره "الجامع لأحكام القرآن" عند قوله تعالى: ﴿تلك الرسل فَضَّلنَا بَعضَهُم عَلَىٰ بَعض﴾ [البقرة، 243] حيث يقول هذه آية مشكلة، والأحاديث ثابتة بأن النبي ﷺ قال: "لا تخيروا بين الأنبياء" (البخاري، 1419هـ، رقم الحديث 2482)، (القرطبي، 1405هـ، 261/3) ثم أخذ يبين وجه الجمع. وغيرهم من أئمة التفسير.

3.الإشكال المتعلق بالإعراب:

ورد عن كثير من المفسرين استخدام لفظ المُشْكِل عند توقفهم في إعراب بعض الأيات، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الزجاج عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الْآثِمِينَ* فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِن شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة، 106-107) وهذا الموضع "الأوليان فيها اشكال من ناحية اللفظ والمعنى ومن أصعب ما في القرآن من الاعراب، فأوليان في قول أكثر البصريين يرتفعان على البدل مما في "يقومان"، والمعنى: "فليقم الأوليان بالميت مقام هذين الخائنين" (الزجاج، 1408هـ، 216/2).

قال الرازي بعد أن فسر هذه الآيات: "فهذا هو القول في تفسير هذه الآية التي اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعراباً ونظماً وحكماً" (الرازي، 1420هـ، 101/12).

وقال السمين الحلبي: "هذه الآية وما بعدها من أشكل ما في القرآن حكماً واعراباً وتفسيراً ولم يزل العلماء يستشكلونها ويكَعُّون عنها" (السمين الحلبي، 1428هـ، 624/2).

أيضاً من الأمثلة ما ذكره أبو حيان في "البحر المحيط" عند تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِذ قَالَ إِبرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصنَامًا ءَالِهَةً إِنِيٓ أَرَىٰكَ وَقَومَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ (الأنعام، 74) حيث يقول:" وامتنع آزر من الصرف للعلمية والعجمة، وقيل: هو صفة، قال الفراء: معنى المعوج. وقال الزجاج: بمعنى المخطىء. وقال الضحاك: الشيخ الهرم بالفارسية، وإذا كان صفة أشكل منع صرفه ووصفه المعرفة به وهو نكرة. (أبو حيان، 1411هـ، 164/4).

4.الإشكال المتعلق بالقراءات:

استخدم بعض المفسرين مصطلح المُشْكِل عند تعرضهم للقراءات، وليس المراد بالاشكال في القراءات ذاتها، انما استشكال في الوجه الإعرابي للقراءة، أو استشكال في المعنى المبني على القراءة، أو الاثنين معاً. ومن هؤلاء العلماء الامام الزجاج، قال: عند قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَىٰ﴾ (طه، 63) حيث قال: "هذا الحرف من كتاب الله مشكل على أهل اللغة، وقد كثر اختلافهم في تفسيره" (الزجاج، 1408هـ، 361/3)، وقال ابن تيمية: "فان هذا مما أشكل على كثير من الناس..." (ابن تيمية، 1425هـ، 15/ 248)، ووجه الاشكال: قراءة نافع وابن عامر وحمزة والكسائي وابي بكر عن عاصم لـ"ان هذان" بتشديد النون، ورفع "هذان" بالألف، فان المثنى يعرب في حال النصب والخفض بالياء، وفي حال الرفع بالألف، وهنا جاء بالألف مع أنه في الظاهر في موضع نصب "ان"، وهذه الآية توسع فيها أهل التفسير، وأطالوا فيها النقاش والتوجيه.

ومن ذلك أيضاً، ما ذكره ابن تيمية عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُشعِرُكُم أَنَّهَآ إِذَا جَآءَت لَا يُؤمِنُونَ﴾ [الانعام، 109] حيث يقول: "وفي (أَنَّهَآ) قراءتان، فقراءة النصب أحسن القراءتين، وهي التي أشكلت على كثير من أهل العربية". (ابن تيمية، 1417هـ، 135/1-136).

وايضاً من هؤلاء السمين الحلبي في كتابه "الدر المصون" حيث قال عند قوله تعالى: ﴿ولَاتَ حِينَ مَنَاص﴾ (ص، 3). " وقرأ عيسي بن عمر ﴿ولَت حين مناص﴾ بكسر التاء، وجر (حينِ) وهي قراءة مشكلة جدا" (السمين الحلبي، 1428هـ، /342).

هكذا استخدام المفسرون لمصطلح المُشْكِل، فهو عندهم عام يشمل كل إشكال يطرأ على الآية سواء كان في اللفظ أم في المعنى، أو توهم تعارض، أو في الأعراب، أو القراءات.

أسباب وقع الإشكال في آيات القرآن الكريم:

لا يخلو إشكال من سبب، وأسباب وقوع المُشْكِل في آيات القرآن الكريم كثيرة ومتنوعة، وهي متفاوت من مفسر لأخر، كلٌ حسب علمه، وفي هذا المطلب نشير إلى أهم هذه الأسباب:

1.وقوع المُخَبر به على أحوال مختلفة:

ومن أمثلته إخبار الله تعالى أنه خلق آدم من تراب، فقال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران، 59) وفي آية أخرى من حمأ مسنون، فقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (الحجر، 26) وفي موضع أخر خلق من طين لازب، فقال: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَا ۚ إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾ (سورة الصافات، 11)، وفي موضع رابع خلق من صلصال كالفخار. فقال: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ (الرحمن، 14) فهذه الألفاظ مختلفة، ومعانيها في أحوال مختلفة كذلك، لأن الصلصال غير الحمأ والحمأ غير التراب، إلا أن مرجعهما كله إلى جوهر واحد وهو التراب، ومن التراب تدرجت هذه الأحوال وكل آية من هذه الآيات ذكرت طوراً من أطوار خلقه، فاذا اجتمعت بعضها إلى بعض أعطتنا صورة متكاملة عن مراحل وأطوار خلقه عليه السلام. قال العلامة الشنقيطي في قوله تعالى: ﴿مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ "ظاهر هذه الآية، أن آدم خلق من صلصال أي طين يابس، وقد جاء في آيات أخرى ما يدل على خلاف ذلك كقوله ﴿مِّن طِينٍ لاَّزِبٍ﴾ والجواب أنه ذكر أطوار ذلك التراب، فذكر طوره الأول بقوله من تراب، ثم بل فصار طيناً لازباً، ثم خمر فصار حمأ مسنوناً، ثم يبس فصار صلصالاً كالفخار"(الشنقيطي، 1415هـ، 131).

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما ورد في وصف عصا موسى عليه السلام بقوله تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ (الشعراء، 32)، وفي موضع آخر قال تعالى: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ۚ يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ ۖ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ (القصص، 31)، ووجه الإشكال ذكره الخازن حيث يقول: "الثعبان: الكبير من الحيات، فإن قال قائل: فكيف جاء ﴿فإذا هي ثعبان مبين﴾ وفي موضع آخر: ﴿تهتز كأنها جان﴾ والجان: الصغير من الحيات، فالجواب في هذا ما يدل على عظم الآية، وذلك أن خلقها خلق الثعبان واهتزازها وحركتها وخفتها كاهتزاز الجان وخفته"(الخازن، 1415هـ، 364/3).

2. اختلاف المكان والحال:

من أسباب الاشكال في الآيات، أن تتحدث آية عن موضوع ما بالنفي وتأتي أخرى تتحدث عنه بالإثبات، مما يوهم التعارض والاختلاف بينهما، ويظن أنها تتحدث عن موضوع وموقف واحد، بينما تكون كل أية من تلك الآيات، وإن كانت تتحدث عن نفس موضوع الآية الأخرى، إلا أنها تتحدث عنه في موضع آخر، وحال آخر، فيختلف الحكم بحسب تلك الحال.

ومن أمثلته نفي السؤال في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ ولا يَتَسَاءَلُونَ﴾ (المؤمنون، 101) ، فإنها تحدث توهماً مع الآيات الأخرى التي تثبت السؤال في سورة الصافات والطور حيث يقول تعالى: ﴿وأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (الصافات، 27)، وبعد التأمل والنظر في سياق الآيتين يظهر أن كل آية تتحدث عن موضع ومكان يختلف عن المكان الآخر، يوم القيامة يوم طويل فالأحوال فيه مختلفة. يقول السعدي رحمه الله عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ ولا يَتَسَاءَلُونَ﴾ حيث يقول :(يخبر تعالى عن هول يوم القيامة، وما في ذلك اليوم من المزعجات والمقلقات، وأنه إذا نفخ في الصور نفخة البعث فحشر الناس أجمعون لميقات يوم معلوم، أنه يصيبهم من الهول ما ينسيهم أنسابهم التي هي أقوى الأسباب، وأنه لا يسأل أحد عن حاله، لاشتغاله بنفسه فلا يدري هل ينجو نجاة لا شقاوة بعدها؟ أو يشقى شقاوة لا سعادة بعدها).

ومن أمثلته أيضاً قوله تعالى: ﴿قفوهم انهم مسئولون﴾ (الصافات، 34)، وقوله: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون﴾ (الحجر، 92) وقوله: ﴿لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾ قيل في الموضع المثبت سؤال تبكيت وتوبيخ، والنفي: سؤال المعذرة، وقيل تحمل على اختلاف الأماكن؛ لان في القيامة مواقف كثيرة، ففي موضع يُسألون، وفي آخر لا يُسألون. (الزركشي، 1376هـ، 55/2).

3. اختلاف الموضوع في الآيات:

من أسباب وقوع الاشكال أن يتوهم القارئ اتحاد الموضوع الذي تتحدث عنه الآيات، بينما الواقع أن كل آية لها معناها ودلالتها الخاصة بها. ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ (النساء،3)مع قوله تعالى في أواخر السورة: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ (النساء، 129)، فيظن بعض من يقرأ السورة أن الآية الأولى تفهم إمكان العدل والثانية تنفيه.

بينما الصواب: أن الآية الأولى تتحدث عن موضوع يخالف موضوع الآية الأخرى، ولعل مما أوقع في هذا الإشكال ورود لفظ العدل فيهما، وكذلك كون الحديث فيهما عن النساء، يقول الزركشي في توجيه الإشكال بين الآيتين: (والجواب: أن المراد بالعدل في الأولى العدل بين الأزواج في توفية حقوقهن، وهذا ممكن الوقوع وعدمه. والمراد به في الثانية الميل القلبي، فالإنسان لا يملك ميل قلبه إلى تعض زوجاته دون بعض، وقد كان ﷺ يقسم بين نسائه ثم يقول: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني بما لا أملك" (أبو داود، 1427هـ، رقم الحديث2134) (الزركشي، 1376هـ، 55/2).

4. اختلاف جهتي الفعل:

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ ولَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ (الانفال، 17) وقوله: ﴿ومَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ولكن الله رمى﴾ (الانفال، 17) حيث أضيف القتل إليهم، والرمي إليه ﷺ على جهة الكسب، والمباشرة،

ونفاه عنهم وعنه باعتبار التأثير(السيوطي، 1394هـ، 80/2)، ومن أمثلته أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (السجدة، 11) وفي آية ثانية يقول: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (الزمر، 42) وفي آية ثالثة يقول: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لا يُفَرِّطُونَ﴾ (الأنعام، 61)، في الآية الأولى أثبت الوفاة لملك الموت، وفي الآية الثانية أثبت الوفاة له عز وجل، وفي الآية الثالثة لأعوانه من الملائكة؛ فتوفي الملائكة بالقبض والنزع، وتوفي ملك الموت بالدعاء والأمر، يدعو الأرواح فتجيبه، ثم يأمر أعوانه بقبضها، وتوفي الله تعالى خلق الموت فيه (الزركشي، 1376هـ، 2/ 64).

5.تعدد القراءات في آية واحدة:

مثل قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الفاتحة، 3) حيث قرئت "مالك" بالألف، و"ملك" بغير ألف، ولا تعارض بينهما؛ حيث إن الآية الأولى أفادت أن الله تعالى مالك يوم الدين يتصرف فيه كيف يشاء، وأفادت الثانية أنه هو الي يحكم فيه بما يريد فهو عز اسمه مالكه وملكه (الشمالي، 1408هـ، 189). وقيل: لان المالك قد يملك ولا يحكم، والملك قد يحكم ولا يملك فالله تعالى ملك ومالك؛ فهو يملك ويحكم. ومن أمثلته أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة، 6) فقد قرئت "وارجلكم" بالنصب والجر. وقالوا في الجواب عنها: يُجمع بينهما بحمل إحداهما على مسح الخف، والثانية على غسل الرِجل إذا لم يجد متعلقاً سواهما (الزركشي، 1376هـ، 2/ 52).

6.مخالفة بعض الآيات المشهور من قواعد النحو والعربية:

ومن أمثلته ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ۚ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء، 162)، نصب (المقيمين الصلاة) وهي واقعة بين مرفوعات. والجواب عن ذلك أنه نصب على المدح، وهذا جار على أساليب العرب عندما يصفون فيمدحون، فيركزون على صفة من الصفات ينصبونها على المدح. (الشمالي، 1408هـ، 251).

7.الغموض والغرابة التي تكتنف المفردة:

من أسباب المُشْكِل في القرآن غرابة اللفظة أن تكون غير ظاهرة المعنى، ولا مألوفة الاستعمال عند العرب الفصحاء، ومن أمثلة ذلك كلمة "ضيزى" في قوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ (النجم، 21) أي قسمة جائرة وظالمة. ومن أمثلة ذلك الألفاظ المعربة التي استعملها القرآن الكريم كالفارسية والحبشية والسريانية والهندية...، مثل كلمة "القسطاس" في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (الاسراء، 35) فهي تعني الميزان بلسان الروم. ومن ذلك ايضاً "السجيل" في قوله تعالى: ﴿تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾ (الفيل، 4) فهي تعني الطين بلسان الفرس، ومثلها كلمة "المشكاة" في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ وهي تعني الكوة غير النافذة في لسان الترك، وغيرها من الألفاظ.

8. اعتقاد أمر مخالف للكتاب والسنة:

وهذا السبب واقع عند أهل البدع، حيث ابتدعوا بعض الاعتقادات وجعلوها هي الأصل، ثم نظروا في الكتاب والسنة، فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم تأولوه، وإلا قالوا: هذا من المُشْكِل والمتشابه فجعلوا بدعهم أصلا، وما خالفهم مشكلا، ولو كان مما جاء به الكتاب والسنة. (المنصور، 1426هـ، 123)

9. عدم التدبر التام لآيات القرآن.

من الأسباب الرئيسة لوقوع الاشكال في آيات القرآن الاستعجال وعدم التدبر التام للآيات، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "نعم، قد يكون في القرآن آيات لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلا عن غيرهم، وليس ذلك في آية معنية، بل قد يشكل على هذا ما يعرفه هذا، وذلك تارة يكون لغرابة اللفظ، وتارة يكون لاشتباه المعنى، وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام، وتارة لغير ذلك من الأسباب" (ابن تيمية، 1425هـ، 400/17).

هنالك أسباب أخرى لوقوع الاشكال في آيات القرآن، مثل: البيان والاجمال، التقييد والاطلاق، والتقديم والتأخير، احتمالية النسخ... وغيرها من الاسباب، أنظر تفصيلها في (المنصور، 1425هـ، 122).

مسالك المفسرين في دفع الإشكال في آيات القرآن:

ضوابط علمية للتعرف على الآية المُشْكِلة:

من خلال النظر في كتب المفسرين الذين اهتموا بمبحث المُشْكِل بدأ لي أنهم يتبعون ضوابط علمية يستطيعون من خلالها التعرف على الآية المُشْكِلة، وذلك قبل أن يخضوا في دفع وإزالة الاشكال، وتتمثل تلك الضوابط في الآتي:

1. تحرير موضع الإشكال: وذلك بالإشارة الصريحة بأن الآية مُشْكِلة.

2. تحديد نوع الإشكال: هل هو يتعلق باللفظ أم بالمعني؟ ام الاثنين معاً؟ أم يتعلق بالقراءات؟ أم هو من قبيل موهم التعارض، ...؟

3. معرفة سبب الإشكال: هل سببه عدم التدبر التام؟ أم غرابة اللفظ، أم اختلاف الموضوع في الآيات؟ أم اختلاف المكان والحال؟ ... فإن معرفة السبب تعين على رفع الاشكال.

4. دفع الإشكال بإحدى طرق التي سنشير اليها في المطلب القادم.

5. في حالة التعذر في دفع الاشكال وازالته، التوقف والامتناع وعدم الخوض في ذلك، ورد العلم إلى الله تعالى، لقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الاسراء، 36)، وقال: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف، 33).

طُرق دفع مُشْكِل القرآن:

لقد سلك المفسرون طرُق مختلفة لدفع المُشْكِل وازالته، فان أي إشكال له طريقة علمية خاصة به لإزالته، فاذا كان الإشكال لغوي فحله لغوي، وإذا كان الإشكال فقهي فحله فقهي،... وفي هذا المطلب نبين أهم هذه المسالك لدفع المشكل:

1. مراعاة السياق الزماني (معرفة أسباب النزول):

من الطرق التي سلك المفسرون في دفع الاشكال، مراعاة السياق الزماني وهو ما يُعرف بأسباب النزول عند علماء التفسير، فان معرفته تعين على فهم المقصود ودفع الإشكال، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب" (ابن تيمية، 1390، 47). وقال السيوطي: "وقد اشكل على جماعة من السلف معاني آيات حتى وقفوا على أسباب نزولها فزال عنهم الاشكال" (السيوطي، 1394هـ، 212/1)، وقد أشكل على مروان بن الحكم معنى قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران، 188) وقال: "ان كان كل امرئ فرح بما أوتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذبن أجمعون، حتى بين له ابن عباس أنها نزلت في اليهود سألهم النبي ﷺ عن شيء فكتموه إياه وأروه أنهم أجابوه واستحمدوه لذلك". (السيوطي، 1426هـ، 13).

ومن الأمثلة التي تدل على أهمية مراعاة السياق الزماني (أسباب النزول) في دفع الاشكال، ما جاء في سنن النسائي عن ابن عباس ﷺ أن قدامة بن مظعون شرب الخمر في البحرين فَشُهِد عليه، ثم سُئِل فأقرَّ أنَّه شربه، فقال له عمر بن الخطاب «ما حملك على ذلك»؟ فقال: لأنَّ الله يقول ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: 93)، وأنا منهم، أي من المهاجرين الأولين، ومن أهل بدر، وأهل أحد، فقال عمرُ للقوم: أجيبوا الرجل، فسكتوا، فقال لابن عباس: أجبه، فقال: إنما أنزلها الله عذراً لمن شربها من الماضين قبل أن تحرم وأنزل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة، 90) حجة على الباقين.

الإشكال الذي حدث للصحابي قدامة المقدسي جاء من عدم مراعاته للسياق الزماني الذي نزلت فيه آيات تحريم الخمر، والتي تقضي برفع الجناح عن الصحابة الذين ماتوا قبل تحريم الخمر تحريماً قاطعاً.

ومن أمثلة ذلك ما جاء في صحيح البخاري أنَّ عروة بن الزبير قال: سألت عائشة ﷺ فقلت لها: أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، 158) فو الله ما على أحدٍ جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة. قالت: بئس ما قلت يا ابن أختي إنَّ هذه لو كانت كما أولتها عليه كانت لا جناح عليه أن لا يتطوف بهما، ولكنها أُنزِلت في الأنصار كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل (اسم جبل) فكان من أهَلَّ أي بعد الإسلام، يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلمَّا أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، قالوا: يا رسول الله إنا كنَّا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل

الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ... حتى نهاية الآية، قالت عائشة ﷺ: «وقد سنَّ رسول الله ﷺ الطواف بينهما فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما».

في القصة السابقة أن عروة بن الزبير لم يراعِ السياق الزماني الذي نزلت فيه آية السعي بين الصفا والمروة، فقد كان الأنصار في الجاهلية يهلون لمناة الطاغية، فتحرج الأنصار من الطواف مع وجود الأصنام بعد إسلامهم، فجاء القرآن ليبين لهم أنَّ السعي بين الصفا والمروة من شعائر الله، وأنَّه لا جناح عليهم في الطواف بينهما دون اعتبار لوجود هذه الأصنام في الوقت الحاضر.

هكذا مراعاة السياق الزماني (أسباب النزول) مفتاح مهم من مفاتيح دفع مُشْكِل القرآن وتدبر معانيه.

2. جمع الآيات ذات الموضوع الواحد والتوفيق بينها:

ومن الأمثلة على ذلك ما رواه البخاري في صحيحه عن عبد الله بن مسعود ﷺ أنه قال: " لما نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (سورة الأنعام، 82)، شق ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله أينا لا يظلم نفسه قال: (ليس ذلك) إنما هو الشرك ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة لقمان، 13)" (البخاري، 1419هـ، حديث رقم 3429) فالآيتان أشارتا إلى الظلم وفسرت إحداهما بالأخرى.

وقد ذكر الخازن في معنى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام، 82)، "يعني: ولم يخلطوا إيمانهم بشيء من معاني الظلم وذلك بأن يفعل بعض ما نهى الله عنه أو يترك ما أمر الله به فعلى هذا القول تكون الآية على العموم لأن الله لم يخص به معنى من معاني الظلم دون غيره والصحيح أن الظلم المذكور في هذه الآية هو الشرك لما تقدم من حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ فسر الظلم هنا بالشرك وفي الآية دليل على أن من مات لا يشرك بالله شيئا كانت عاقبته الأمن من النار لقوله أولئك يعني الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم لهم الأمن يوم القيامة من عذاب النار وهم مهتدون يعني إلى سبيل الرشاد" (الخازن، 1415هـ، 130/2).

3. النظر في السياق والقرائن المحفوفة بالآية:

المراد بالسياق في اصطلاح المفسرين ما قبل الآية وما بعدها، فما قبل الكلام يسمى سباق، وما بعده يسمى لحاق، ومجموعهما يسمى السياق. فهو أمر مهم بالنسبة لفهم الآية، ورُوي في أهميته عن مسلم بن يسار أنه قال: "إذا حدثت عن الله حديثاً فقف حتى تنظر ما قبله وما بعده" (ابن كثير، 1420هـ، 14/1). ومراعاة دلالة السياق أمر مهم في تجلية المشكل وكشف غوامضه، قال العز بن عبدالسلام: "السياق مرشد إلى تبيين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذماً، ..." (العز بن عبدالسلام، 1416هـ، 17/1)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يتبين من معناه من القرائن والدلالات فهذا أمر عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة" (ابن تيمية، 1425هـ، 18/6). ويقول ابن القيم: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير مراد وتخصيص العام

وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان، 49)، تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير؟" (ابن القيم، 1994م، 9/4)، ومن أمثلته، قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (يونس، 94)، المُشْكِل في هذه الآية أن ظاهرها يوهم الطعن في اعتقاد النبي عليه السلام، بأنه شاكاً فيما أنزل الله إليه من الوحي، فإن كان شاكاً في نبوة نفسه كان غيره أولى بالشك منه. وهذا فهم خاطئ لا يجوز نسبة الشك إلى نبي من الأنبياء بأي حال من الأحوال. وقد دفع علماء التفسير هذا الاشكال مستدلين بالسياق في إثبات عدم صدور الشك من النبي. فسياق الآيات يكشف لنا الخطاب للنبي والمراد غيره من الشاكين بدليل قوله تعالى في الآيات التي تليها في نفس السورة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس، 104)، فهو كقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. قال الخازن: "ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في آخر هذه السورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ...﴾ فبين أن المذكور في هذه الآية على سبيل الرمز هو المذكور في تلك الآية على سبيل التصريح" (الخازن، 1415هـ، 460/2).

4. التدبر التام والنظر العميق في آيات القرآن:

المراد به التفكر والتأمل الذي يؤدي إلى معرفة ما يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة، (انظر: الكشاف، للزمخشري، 383/3). وأنزل القرآن للناس لتدبروا معانيه ويكشفوا عن غوامضه بقدر الطاقة، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص، 29). وقال القرطبي رحمه الله: «ودلَّ قولُه تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ على وجوب التَّدبُّر في القرآن؛ لِيُعْرَفَ معناه» (القرطبي، 1405هـ، 5/ 290)

وقال الشَّوكاني رحمه الله: «ودلَّت هذه الآية، وقولُه تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ على وجوب التَّدبُّر للقرآن؛ لِيُعْرَفَ معناه، والمعنى: أنَّهم لو تدبَّروه حقَّ تدبُّره لَوَجدوه مؤتلِفًا غير مختلف، صحيحَ المعاني، قويَّ المباني، بالغًا في البلاغة إلى أعلى درجاتها» (الشوكاني، 1421هـ، 491/1).

ومن الامثلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ (البقرة، 222)، فتحتمل أنه يدل على إتيان المرأة في دبرها، ودلالته على المنع من ذلك دلالة خفية تتبين بالتدبر والنظر إلى فائدة الحرث وهو الإنتاج، ومعلوم أن الوطء في الدبر لا ينتج الولد فيكون غير داخل في مقصود الشارع بالآية. قال ابن الانباري: "لما نص الله على ذكر الحرث، والحرث يكون به النبات، والولد مشبه بالنبات، لم يجز أن يقع الوطء في محل لا يكون منه ولد. (الشنقيطي، 1417هـ، 189/7).

5. معرفة بيان الموصول لفظاً والمفصول معنىً:

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ ۖ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ* فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا ۚ فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الأعراف، 189 – 190)، آخر الآية مشكل حيث نسب الإشراك إليهما (آدم وحواء) مع أن الاجماع منعقد على أن الأنبياء معصومون من الشرك قبل النبوة وبعدها، فظهر أن آخر الآية مفصول عن قصة آدم وحواء، فنزل آخرها في المشركين وما كانوا يعبدون من الألهة من دون الله. قال الطنطاوي: " هذا انتقال من النوع إلى الجنس، فإن أول الكلام في آدم وحواء، ثم انتقل إلى الكلام في الجنس، ولا شك أن هذا موجود في الذرية كثيرا، فلذلك قررهم الله على بطلان الشرك، وأنهم في ذلك ظالمون أشد الظلم، سواء كان الشرك في الأقوال، أم في الأفعال، فإن الخالق لهم من نفس واحدة، الذي خلق منها زوجها وجعل لهم من أنفسهم أزواجا، ثم جعل بينهم من المودة والرحمة ما يسكن بعضهم إلى بعض، ويألفه ويلتذ به، ثم هداهم إلى ما به تحصل الشهوة واللذة والأولاد والنسل" (الطنطاوي، 1407هـ، 207)

6. الرجوع إلى قواعد التفسير المختصة بالموضوع:

مثل: رد المُشْكِل إلى المحكم، وحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، تقديم المدني على المكي، احتمالية النسخ، ...الخ. ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ﴾ (الانعام، 44)، فظاهر الآية أنه فتح عليهم أبواب كل شيء على العموم، والصحيح أن هذا العموم مخصوص، فمعناه: ما كان مسدوداً عليهم بالبأساء والضراء من النعم الدنيوية، وهذا ما بينه الإمام الطبري بقوله: "فإن قال لنا قائل: وكيف قيل: ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وقد علمت أن باب الرحمة وباب التوبة لم يفتح لهم، وأبواب آخر غيره كثيرة؟ قيل أن معنى ذلك على غير الوجه الذي ظننت من معناه، وإنما معنى ذلك: فتحنا عليهم استدراجاً منا لهم أبواب كل ما كنا سددنا عليهم بابه عند أخذنا إياهم بالبأساء والضراء، ليتضرعوا، وإذ لم يتضرعوا وتركوا أمر الله، لان آخر هذا الكلام مردود على أوله، وذلك كما قال تعالى ذكره في موضع آخر من كتابه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ*ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا وَّقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (الأعراف، 94–95)..."(الطبري، 1422هـ، 358/11).

7. معرفة الوقف والابتداء:

الابتداء الصحيح لقراءة الآية، والوقف التام عندها، من الطرق السليمة لدفع الاشكال، وإزالة الغموض، لذا فان لمعرفته أثراً بالغاً في دفع المشكلات، قال الزركشي: "هو فن جليل وبه يعرف كيف أداء القرآن، وترتب على ذلك فوائد كثيرة واستنباطات غزيرة، وبه تتبين الآيات، ويؤمن الاحتراز عن الوقوع في المشكلات" (الزركشي، 1376هـ، 415/1).

8. معرفة وجوه القراءات واللغة.

معرفة أوجه القراءات والالمام بقواعد اللغة، يساهمان بشكل كبير في إزالة الاشكال ودفعه.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث توصلت إلى نتائج عديدة من أهمها:

1. يطلق مصطلح المُشْكِل على كل ما فيه غموض والتباس.
2. هنالك تداخل بين مصطلحات المُشْكِل والمتشابه موهم التعارض والاختلاف، المبهم، فبينها عموم وخصوص.
3. الاشكال ليست في آيات القرآن الكريم، إنما يرد الاشكال على الأفهام.
4. المُشْكِل أمر نسبي، فقد تشكل الآيات على بعض المفسرين، وعند البعض الآخر من المحكمات الواضحات، كلُ حسب علمه.
5. تنوعت مسالك المفسرين، وتعددت طرقهم في دفع مُشْكِل القرآن، وإزالة اللبس والغموض منه.
6. مراعاة السياق الزماني (أسباب النزول)، والسباق واللاحق والقرائن المحفوفة بالآية، والتدبر التام والنظر العميق في آيات القرآن، مفاتيح مهمة لدفع المُشْكِل وإزالة الغموض واللبس..
7. الحاجة إلى بين المشكل مستمرة لان كلما بعد الناس من زمن النبوة اتسعت دائرة الاشكال.

ختاماً نسأل الله أن يتقبل هذا الجهد ويجعله خالصاً لوجهه الكريم..

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،،،

مصادر ومراجع البحث:

1. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم(1417ه)، تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، تحقيق عبدالعزيز الخليفة، د.ط، مكتبة الرشد، الرياض.
2. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم(1425ه)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: ابن قاسم، عبدالرحمن بن محمد، د.ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المدينة المنورة.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم(1390ه)، مقدمة في أصول التفسير، د.ط، دار مكتبة الحياة. بيروت،
4. ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي(1416ه)، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبدالله الخالدي، الطبعة الأولى، دار الارقم بن أبي الارقم، بيروت.
5. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الاندلسي (1399ه)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
6. ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي (1422ه)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية. بيروت.
7. ابن فارس، أحمد بن زكريا (1420ه)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، د.ط، دار الفكر، بيروت.

8. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (د.ت)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، القاهرة.
9. ابن قيم، أبو عبدِ الله شَمْسُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بنُ أبِي بَكرِ الجوزية، (1994م)، بدائع الفوائد، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت..
10. ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (1420ه)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع،
11. ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الإفريقي(1414ه)، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت.
12. أبو حيان، محمد بن يوسف أثير الدين الاندلسي (1411ه)، البحر المحيط، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت،
13. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (1427ه)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
14. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف التجيبي (1415ه)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبدالمجيد التركي، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، القاهرة.
15. البخاري، محمد بن إسماعيل(1419ه)، الجامع الصحيح، الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، (صحيح البخاري)، الطبعة الثانية، دار السلام، الرياض.
16. الجرجاني، علي بن محمد بن الزين الشريف (1403ه)، التعريفات، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية بيروت.
17. الجزمي، إبراهيم محمد (1422ه)، معجم علوم القرآن، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق.
18. الخازن، علاء الدين على بن محمد الشيحي (1415ه)، لباب التأويل في معاني التنزيل، المحقق: محمد على شاهين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.
19. الذهبي، محمد حسين(د.ت) التفسير والمفسرون، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق.
20. الرازي، محمد بن عمر (1420ه)، مفاتيح الغيب، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
21. الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السرى بن سهل (1408ه)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبدالجليل شلبي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت.
22. الزرقاني، محمد عبدالعظيم (1416ه)، مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
23. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (1376ه)، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة..

24. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (1407ه)، أساس البلاغة، تحقيق عبدالرحيم محمود، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت.
25. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (1407ه)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت.
26. السمين الحلبي، أبو العباس أحمد بن يوسف (1428ه)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار الكتب العلمية، بيروت.
27. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (1394ه)، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
28. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (1426ه)، لباب النقول في أسباب النزول، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت.
29. الشاطبي، إبراهيم بن موسى (1417ه)، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سليمان، الطبعة الأولى، دار ابن عفان، القاهرة.
30. الشمالي، ياسر أحمد على (1408ه)، موهم الاختلاف والتناقض في القرآن، رسالة ماجستير، منشورة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
31. الشنقيطي، محمد الأمين (1415ه)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، د.ط، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
32. الشنقيطي، محمد الأمين (1417ه)، دفع ايهام الاضطراب عن آيات الكتاب، الطبعة الأولى، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
33. الشوكاني، محمد علي الصنعاني (1421ه)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، عمان.
34. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(1422ه) جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى، دار هجر. القاهرة.
35. طنطاوي، محمد سيد طنطاوي (1407ه)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الطبعة الثالثة، دار الرسالة، القاهرة.
36. العز، عزالدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام السليمي (1416ه)، تفسير القرآن، تحقيق: عبدالله بن إبراهيم الوهيبي، الطبعة الأولى، مكتبة المتنبي، السعودية.
37. العمري، محمد أمين الخطيب (14225ه)، تيجان البيان في مشكلات القرآن، تحقيق: حسن مظفر الرزو،
38. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (1405ه)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
39. الألوسي، شهاب الدين محمود الحسيني (1415ه)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

40. المنصور، عبدالله بن حمد (1426هـ)، مشكل القرآن الكريم، رسالة ماجستير، منشورة، دار ابن الجوزي، الدمام.
41. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (1412هـ)، أسباب النزول، تحقيق: عصام عبدالمحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام.

قياس وتحسين الكفاءة لشركات صناعة الأسمنت بالمملكة العربية السعودية باستخدام أسلوب تحليل مغلف البيانات

د. شرف عثمان حسن أحمد[*]

المستخلص:

هدفت الدراسة إلى قياس كفاءة الإنتاج في شركات صناعة الإسمنت بالمملكة العربية السعودية، وذلك باستخدام اسلوب تحليل مغلف البيانات DEA خلال فترة زمنية ممتدة بين 2022/1/1م الى 12/31/ 2022م. وتم بناء النموذج بالإعتماد على صافي الربح كمخرج في حين مثلت الأصول الثابتة والالتزامات المستحقة على الاصول كمدخلين، وذلك لإختبار ما إذا كان لكل منهما تأثير على الكفاءة الإنتاجية لصناعة الإسمنت بالمملكة العربية السعودية. وأظهرت نتائج الدراسة أن هناك شركات صناعة كفؤة تصلح ان تكون مرجع للشركات الغير كفؤة التي بينتها الدراسة، كما تم تحديد المجالات التي يمكن تحسينها بما يتوافق مع الموارد المتاحة والاحتياجات الفنية والاقتصادية.

الكلمات المفتاح: الكفاءة الإنتاجية، الكفاءة الاقتصادية، مغلف البيانات، صناعة الإسمنت.

المقدمة

نتيجة التحولات والتغيرات التي تطرأ على النظام الاقتصادي العالمي وما تشهده المملكة العربية السعودية من تحول في مختلف المجالات التنموية ومنها المجال الصناعي، إذ يسهم هذا القطاع بشكل فعال في الناتج المحلي الإجمالي ويعد واحدًا من القطاعات الحيوية، لذا سعت المملكة العربية السعودية الى تطويره ورفع مستوى الصناعات الموجودة، واصبح ذلك من بين الأهداف الأساسية للإستراتيجية التنموية الشاملة بالبلاد، حيث تم إصدار قرار بتكوين المركز الوطني للتنمية الصناعية من قبل مجلس الوزراء بالرقم (16) وتاريخ 6/1/1442هـ، (هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، 2021) الذي يركز على الإسهام في تحقيق التنمية الصناعية المستدامة من خلال إستهداف القطاعات الصناعية ذات الأثر الواضح في الاقتصاد السعودي وقيادة الجهود لتطوير وتمكين الصناعات من اجل السعي لتحقيق أهداف رؤية السعودية 2030، (المركز الوطني للتنمية الصناعية، بلا تاريخ) ولتدارك المشاكل والعراقيل التي يعاني منها القطاع الصناعي بالمملكة ودفعه للمساهمة في المخطط الوطني للتنمية بفاعلية، فقد وضعت العديد من المحددات وكان من ضمنها الاهتمام بكفاءة الأداء لنشاط الوحدات الإنتاجية لقياس الناتج المتحقق ومقارنتها بالأهداف المرسومة سابقا للتعرف على واقع أداء الوحدات والانحرافات التي قد تحصل بهدف اتخاذ الخطوات اللازمة لمعالجة هذه الانحرافات (محمد، محمود، و لويس، 2009)، وتعتبر هذه الإجراءات الاقتصادية المهمة مؤشرًا حقيقيًا لوضع القطاع الصناعي، حيث تعد قضية التصنيع قضية جوهرية وتأخذ أهمية قصوى في كافة الدول ,Islam & Manzon) (2009 نجد ان الشركات صناعة في السعودية تواجه في مختلف القطاعات العديد من التحديات

---

[*] أستاذ مساعد. كلية الخليج الاهلية – السعودية

فيما يتعلق بقياس كفاءتها وتحسين أدائها (Al-Darwish, et al., 2015)، والملاحظ انها قد استندت الطرق والأساليب التقليدية لقياس الكفاءة الإنتاجية في الشركات صناعة على معايير محددة ومؤشرات تقليدية، لذلك أظهرت محدوديتها في التعامل مع مجموعة متنوعة من الظروف والعوامل التي تؤثر على كفاءة العمليات الصناعية (مجر و غنيم، 2022) وفي الآونة الأخيرة أصبحت التنافسية العالمية التي تواجه المنظمات التي تسعى الى أعلى ربحية ومنفعة على أساس تحقيق أهدافها ولكي تصبح قادرة على المنافسة في السوق من الضروري تطوير أنظمة تقييم الأداء وفي ظل غياب او ضعف هذه الانظمة ينتج سوء استخدام الموارد وضياع الوقت وهدر للمال (Stevenson, Hendry, & Kingsman, 2005).

وخلال السنوات العشرة الماضية استمرت النظرة الإيجابية لقطاع الإسمنت بالمملكة استنادا إلى توقعات ارتفاع الطلب على المشاريع السكنية بسبب زيادة قروض الرهن العقاري والمشاريع الحكومية الكبيرة، وساهم هذا الارتفاع في تحسين أساسيات القطاع، حيث ارتفع متوسط سعر البيع من 148.4 ريال سعودي للطن في 2018 إلى 198.0 ريال سعودي للطن في 2019 بارتفاع 33.4% (قطاع الاسمنت بالمملكة العربية السعودية 2022، 2023) .

وتعد الكفاءة الإنتاجية أحد العوامل الحاسمة لنجاح هذه الشركات الصناعية، وحتى يتم قياسها بشكل دقيق فقد حرصت هذه الدراسة إلى قياس كفاءة إنتاج شركات صناعة الإسمنت التي استطاع الباحث ان يتحصل على بياناتها بالمملكة العربية السعودية والبالغ عددها 11 مصنع من اجملي 15 مصنع وتحليل أدائها باستخدام أسلوب مغلف البيانات (DEA)، لتقييم أداء هذه الشركات الصناعية المختلفة وتحديد الكفاءة الإنتاجية المثلى والمناطق التي يمكن تحسينها.

المشكلة البحثية:

أولت المملكة العربية السعودية القطاع الصناعي إهتمام كبير وذلك تماشيا مع رؤية 2030 والتي تهدف في محورها: (اقتصاد مزدهر)؛ الى تشجيع المنتجات الوطنية، حيث يمثل القطاع الصناعي العامود الفقري لمسيرة التطور والنمو الاقتصادي فيها (هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، 2021) وحيث أن الكفاءة الإنتاجية في أي منظمة تجارية تعد الحكم على حسن استغلال الموارد والامكانيات المتاحة التي خصصت لها، ومدى تناسبها مع مخرجاتها في مرحلة الأداء، مما جعل هناك حاجة ماسة الى القيام بدراسات عن الكفاءة الإنتاجية والاقتصادية، لذلك نجد ان المشكلة تكمن في ان شركات صناعة الإسمنت في المملكة العربية السعودية تحتاج إلى قياس كفاءتها وتحسين أدائها، ومع ذلك فان الطرق التقليدية لقياس الكفاءة الإنتاجية قد تكون محدودة وغير قادرة على معالجة التغيرات المتنوعة في العوامل التي تؤثر على كفاءة العمليات الصناعية، لذا تواجه هذه الشركات الصناعية تحديات في تحديد كفاءة الانتاج المثلى والمجالات التي يمكن تحسينها لزيادة الكفاءة الاقتصادية وتحقيق التنافسية في السوق المحلية.

حيث تُعد الكفاءة الإنتاجية في أي منظمة تجارية مؤشرًا على استخدامها الفعّال للموارد والإمكانيات المتاحة لها، وتوافقها مع نتائجها في مرحلة الأداء (حسن، عمران، و مايا، 2008)، ومن هنا تبرز الحاجة الملحة لإجراء دراسات اقتصادية حول الكفاءة الإنتاجية والاقتصادية.

ومن هذا المنطلق يمكن بلورة مشكلة البحث فى الأسئلة التالية:

أسئلة الدراسة:

- ما هو واقع نسبة الكفاءة الانتاجية التي تتبعها شركات صناعة الإسمنت في المملكة العربية السعودية ذات الأداء الأمثل؟

- ما هي الإجراءات المقترحة لتحسين نسبة الكفاءة الإنتاجية في شركات صناعة الإسمنت في المملكة العربية السعودية ذات الأداء المتدني؟

فرضيات الدراسة:

- تختلف مستويات الكفاءة والاقتصادية بين شركات صناعة الإسمنت في المملكة العربية السعودية.

- هناك مستويات مثلى من الكفاءة الإنتاجية تمكن بعض شركات صناعة الاسمنت من تحقيق أداء ممتاز وزيادة الكفاءة انتاجية.

- هناك مستويات من الكفاءة الإنتاجية يمكن تحسينها في شركات صناعة الاسمنت ذات الأداء المتدني.

هدف الدراسة:

الهدف الرئيس من الدراسة هو قياس مستوى الكفاءة الإنتاجية لشركات صناعة الإسمنت في المملكة العربية السعودية وتحليل أدائها في ضوء مدخل الكفاءة الإنتاجية باستخدام أسلوب تحليل مغلف البيانات (DEA)، كما هدفت الدراسة الى:

- تحديد الكفاءة الإنتاجية المثلى التي تتبعها شركات صناعة الإسمنت في المملكة العربية السعودية ذات الأداء الأمثل.

- اقتراح إجراءات لتحسين الكفاءة الإنتاجية في شركات صناعة الإسمنت في المملكة العربية السعودية ذات الأداء المتدني.

أهمية الدراسة:

نظريا: تبرز في تقديم منهجية علمية لقياس كفاءة إنتاجية شركات صناعة الإسمنت في المملكة العربية السعودية باستخدام أساليب كمية حديثة، كما تسهم في توضيح المشاكل والتهديدات الموجودة، وتساعد في تعزيز مكامن القوة والاستفادة من الفرص المتاحة،

ميدانيا: توفر توصيات علمية لصناع القرار حيث تقدم مخرجات ذات كفاءة إنتاجية عالية من خلال استغلال الموارد التقنية والاقتصادية بشكل أمثل كما تساعد في تحديد مواطن الخلل في هذه الصناعة، مما يسهم في صياغة السياسات الاقتصادية اللازمة لتطوير وتعزيز قطاع صناعة الإسمنت.

منهج الدراسة:

التحليل الوصفي: تم استخدام أساليب التحليل الاحصائي الوصفي في الدراسة لوصف بعض المتغيرات المرتبطة بالجانب الاقتصادي.

التحليل الكمي: استخدمت الدراسة اسلوب تحليل مغلف البيانات (DEA) بواسطة البرمجة الخطية لتحديد المزيج الأمثل لمجموعة المدخلات ومجموعة المخرجات لوحدات اقتصادية ذات أهداف متماثلة، وتم تحليل الأداء الفعلي لهذه الوحدات باستخدام هذه الطريقة لتحديد المدخلات والمخرجات المثلى، وتشمل قيمة الاصول الثابتة خلال الفترة وقيمة الالتزامات المستحقة على الاصول. أما المخرجات المستخدمة في التقدير، فتشمل صافي الارباح..

حدود الدراسة:

تتمثل حدود هذه الدراسة فيما يلي:

الحدود المكانية: تم تطبيق هذه الدراسة على شركات صناعة الإسمنت بالمملكة العربية السعودية والبالغ عددها 11 مصنع.

الحدود الزمنية: تم إجراء هذه الدراسة خلال الفترة الممتدة من 2022/1/1م الى 2022/12/31م.

مصطلحات الدراسة:

- **الكفاءة الإنتاجية:** هي مقياس لقدرة المؤسسة أو وحدة العمل أو الموظف الفردي على إنتاج أقصى قدر من الإنتاج بأقل قدر من الاستثمار في الوقت والجهد والمدخلات الأخرى. بعبارات أبسط، هي نسبة المخرجات إلى المدخلات. (Krajewski, Malhotra, & Ritzman, 2019)

- **الكفاءة النسبية:** "مقياس لأداء نظام مقارنةً بمعيار محدد" (Castaño, Gallego, & García, 2019) .

- **مغلف تحليل البيانات:** "برمجيات لتنظيم وتحليل البيانات بشكل فعال" (De Mauro, Greco, & Grimaldi, 2016).

الدراسات السابقة:

دراسة: أوزسوي وفيليوغلو (Yavilioğlu & Özsoy, 2009)، وهدفت الدراسة الى قياس كفاءة إنتاج مصانع الإسمنت في تركيا بين عامي 1989 و2006 باستخدام نموذج تحليل مغلف البيانات. وتم تحليل الأداء ومقارنة النتائج قبل وبعد فترة الخصخصة. وجدت الدراسة أن هناك 5 مصانع تعمل بكفاءة وأن كفاءة الإنتاج لم تتأثر بفترة الخصخصة. كما أظهرت النتائج أن مصانع الإسمنتية الكفؤة تعمل بأحجام متناقصة، مشيرةً إلى أن زيادة المدخلات تؤدي إلى انخفاض نسبي في الإنتاج.

دراسة: فاروق ويي (Faruq & yi, 2010)، وهدفت الدراسة إلى قياس كفاءة شركات التصنيع في غانا باستخدام تحليل مغلف البيانات DEA وطريقة المربعات الصغرى OLS. تشمل العينة ست صناعات رئيسة في غانا على مدى فترة زمنية من 1991 إلى 2002. تستخدم حجم المبيعات كمؤشر للإنتاج وتشمل المدخلات العمل ورأس المال. ، وأظهرت النتائج أن شركات التصنيع في غانا أقل كفاءة مقارنة

بشركات الدول الأخرى. وأشارت الدراسة أيضًا إلى أن خصائص الشركة مثل الحجم والعمر والملكية الأجنبية ورأس المال المستخدم في الإنتاج لها تأثير إيجابي على كفاءة الشركة.

دراسة: ميمون وطاهر (Memon & Tahir, 2011)، وهدفت الدراسة إلى قياس كفاءة المؤسسات الصناعية في باكستان باستخدام نموذج تحليل مغلف البيانات. تم تقييم 49 شركة تصنيع في باكستان خلال الفترة من 2008 إلى 2010، باستخدام أربعة مدخلات واثنين من المخرجات. أظهرت النتائج وجود اختلاف في كفاءة الشركات، حيث أن 16% منها يواجه تحديات في استغلال المصاريف، خاصة فيما يتعلق بمصاريف الموظفين وتشغيل الآلات.

دراسة شيريوت: (Cheruiyot, 2017)، وهدفت الدراسة إلى قياس مستويات الكفاءة الإنتاجية في قطاع التصنيع في كينيا وتحديد مصادر الاختلاف. تم استخدام نموذج تحليل مغلف البيانات لقياس الكفاءة الإنتاجية في الشركات الصناعية. أظهرت النتائج أن متوسط الكفاءة الفنية في قطاع التصنيع يبلغ 3.68٪، وأن 63٪ من المؤسسات تعمل في ظل زيادة في حجم الإنتاج، بينما تعمل 35٪ في ظل انخفاض في حجم الإنتاج، و 2٪ في ظل استقرار حجم الإنتاج. كما أظهرت النتائج أن المؤسسات الصناعية في نيروبي تتمتع بمستوى أعلى من الكفاءة الإنتاجية مقارنة بمومباسا.

دراسة: عبدالله وسينج: (Abdullah & Sieng, 2018)، وهدفت الدراسة إلى قياس مستوى الكفاءة الإنتاجية وتحليل عوامل عدم الكفاءة التقنية في صناعة النسيج بماليزيا في عام 2015. تم استخدام نموذج تحليل مغلف البيانات. أظهرت النتائج أن مستوى الكفاءة الفنية للشركات كان مرتفعًا. تبين أيضًا أن عوامل مثل نسبة العمالة الرأسمالية، ومستوى التعليم، وتكاليف الأجور والاتصالات، وتكنولوجيا المعلومات تؤثر في مستوى عدم كفاءة الشركات.

دراسة: (بن قسمي، 2019)، هدفت الدراسة إلى قياس كفاءة الاستغلال في مؤسسات الإسمنت الجزائرية باستخدام نموذجي تحليل مغلف البيانات DEA والتحليل الحدودي العشوائي SFA. تم بحث كفاءة 12 مؤسسة إسمنت تابعة للمجمع الصناعي GICA خلال الفترة من 2011إلى 2017م، وتم بناء النموذجين بالاعتماد على المبيعات كمخرجة وحيدة، في حين مثلت الأصول؛ رأس المال؛ مصاريف المستخدمين والتكاليف التشغيلية كمدخلات. وبالضافة إلى متغيرات المدخلات والمخرجات تم استخدام متغيرات أخرى خاصة بالمؤسسة (المنطقة الاقتصادية؛ الملكية؛ وعمر المؤسسة)، وذلك الاختبار ما إذا كان لكل منها تأثير على الكفاءة التقنية لصناعة الإسمنت الجزائرية. وأظهرت نتائج الدراسة اختلافًا كبيرًا بين النموذجين في تقدير الكفاءة الإنتاجية، وكشفت أن المتغيرات الخاصة بالمؤسسة تؤثر بشكل متفاوت على درجات الكفاءة الإنتاجية التي تم تقديرها باستخدام DEA و SFA.

دراسة: (زايد و الأشقر، 2022)، هدفت الدراسة إلى قياس كفاءة عمليات التأمين التقنية في الإنتاج والاكتتاب والاستثمار بالمملكة العربية السعودية. استخدمت الدراسة تحليل مغلف البيانات ذو المرحلتين والنماذج التقليدية، وأظهرت النتائج أن كفاءة شركات التأمين السعودية بتطبيق النموذج ذي المرحلتين أقل من النموذج التقليدي. كما تبين أن كفاءة الاكتتاب والاستثمار أقل من كفاءة الإنتاج والتسويق، وكانت هذه الاختلافات ذات دلالة إحصائية.

تعليق على الدراسات السابقة.

تُعد الدراسة الراهنة مكملة لما جاءت به الدراسات السابقة من حيث دور أهمية قضية الصناعة، ودراسة قياس مستوى الكفاءة الإنتاجية وأهداف التنمية وتطوير وتحسينها في ظل التنافسية، ولعل أهم تلك القواسم منها:

- استقراء البحوث والدراسات السابقة يقود البحث إلى بعض المعطيات المنهجية من حيث كيفية استخدام مغلف البيانات في دراسة مستوى الكفاءة الإنتاجية.
- اتفاقها مع الدراسات السابقة في أنها تنصب على قياس الكفاءة الإنتاجية باعتبارها قضية حاكمة في تطوير الانتاج، واستخدامها مغلف البيانات في تلك القياسات.

استفادت الدراسة الراهنة من الدراسات السابقة في بعض إجراءاتها المنهجية سواء الميدانية او النظرية من بيانات ومعلومات، هذا بالإضافة إلى أنها ساهمت في مناقشة النتائج بعد تحليلها وتفسيرها ومع ذلك يمكن بشكل محدد التركيز على أوجه الشبه والاختلاف، وذلك فيما يلى:

أوجه التشابه والاختلاف: جميع الدراسات السابقة في مجال الكفاءة الإنتاجية في القطاع الصناعي تتشابه من حيث المدخلات والمخرجات وأساليب التحليل، وتختلف فيما بينها من حيث جغرافية العينة، ويلاحظ أن الدراسة الحالية تعتبر جزء من الدراسات السابقة من حيث أسلوب التحليل والمتغيرات إلا أنها تختلف عنها من حيث:

تعد الدراسة الأولى والوحيدة في -حدود علم الباحث- التي تطبق أساليب كمية حديثة متمثلة في تحليل مغلف البيانات على القطاع الصناعي بالمملكة العربية السعودية، بدلا من التحليل المالي والأساليب التقليدية.

لا توجد دراسة سعودية استخدمت منهج مغلف البيانات في مجال شركات صناعة الإسمنت.

بالرغم من النتائج المختلفة التي توصلت إليها الدراسات السابقة، إلا أنها لا توصد الباب أما دراستنا المقترحة، والتي نأمل من خلالها أن تساهم في موضوع قياس وتحليل كفاءة إنتاج المؤسسات الصناعية ولا سيما في بيئة المملكة العربية السعودية، ومحاولة التحقق من مدى ملاءمة نتائج بعض تلك الدراسات في البيئة الصناعية بالمملكة.

الإطار النظري للدراسة

يتضمن الإطار النظري للدراسة التطرق الى تفسير وتحليل مفهومي الكفاءة الإنتاجية، ومغلف البيانات، بحيث تعتمد عليه في الدراسة لقياس نسبة الكفاءة الإنتاجية لشركات صناعة الإسمنت بالمملكة العربية السعودية، ويمكن بلورة ذلك فيما يلي:

مفهوم الكفاءة:

هناك اختلاف بين الباحثين في تحديد التعريف الدقيق للكفاءة. سنقتصر على بعض الإسهامات لتعريف الكفاءة. الكفاءة تعني استخدام المنشأة للموارد بشكل أمثل مقارنة بالنتائج. يجب استغلال

الموارد بشكل عقلاني واختيار المزيج الأمثل لعوامل الإنتاج، يمكن تحقيق الكفاءة من خلال انخفاض التكلفة أو زيادة الإنتاجية.

ويوضح كل من مالو وماث (Malo & Mathé, 2000)، أن الكفاءة تتمثل في العلاقة الاقتصادية بين الموارد المتاحة والنتائج المحققة من خلال تعظيم المخرجات على أسس كمية معينة من المدخلات، أو تخفيض الكمية المستخدمة من المدخلات للوصول إلى حجم معين من المخرجات.

مغلف البيانات، او أسلوب التحليل التطويقي:

وهو يعد واحد من الأساليب المستخدمة في تحليل كفاءة المنظمات مثل المؤسسات الانتاجية في المجال الزراعي والحيواني والصناعي والخدمي (باهرمز، 1996)، وايضا تم استخدامه كثيرا في تحليل بيانات البنوك الخاصة بمنتجات القروض والاستثمارات (الشعيبي، 2004)، وهو ما يطلق عليه أسلوب مغلف البيانات، او أسلوب التحليل التطويقى ويرمز له باختصار (DEA) & (Abbott (Abbott & Doucouliagos, 2003)، وهو أسلوب يستخدم في توجيه البيانات لتقييم الكفاءة التقنية والاقتصادية لمجموعة من الكيانات المتماثلة أو وحدات صنع القرار, وهذا الأسلوب يندرج ضمن بحوث العمليات، أو البرجمة الرياضية الخطية، و يطلق عليه أسلوب مغلف المعلومات، (حسن، عمران، و مايا، 2008)، وسبب تسميته بأسلوب مغلف البيانات، يعود إلى كون الوحدات ذات الكفاءة الادارية تكون في المقدمة وتطوق (تغلف) الوحدات الإدارية غير الكفؤة، (السعيدي، الفهدي، و لاشين ، 2014)، ويعتمد أسلوب مغلف البيانات إلى التعريف الذى وضعه فاريل في العام 1957، والذى يشير إلى أن كفاءة الجهاز تعنى النسبية بين مجموع الموزون لمدخلاته الى المجموع الموزون لمخرجاته، (الأحمدي، 2008).

كما هو الحال في التصنيع مثلا, فالمدخلات مزيج من أداء وخبرات العمال والإداريين، والمواد الخام والماكنات الانتاجية والمصاريف المالية, اما المخرجات فتتمثل في المنتجات القابلة للتسويق، وقد أعتمد تعميمهم هذا على أمثلية باريتوpareto Optimality والتي تنص على أن " أي وحدة اتخاذ قرار تكون غير كفء إذا استطاعت وحدة أخرى أو مزيج من الوحدات الإدارية الأخرى إنتاج نفس الكمية من المخرجات بكمية مدخلات أقل وبدون زيادة في أي مورد آخر, وتكون الوحدة الإدارية لها كفاءة باريتو إذا تحقق العكس" (Feinstein, 1992) وانطلاقا مما سبق فان أسلوب تحليل مغلف البيانات يقوم عادة على افتراض وجود وحدة وهمية مركبة تضم جميع الوحدات محل المقارنة, لها مدخل واحد ومخرج واحد بحيث تكون مدخلاتها هي المتوسط الموزون لمدخلات جميع الوحدات محل المقارنة, ومخرجاتها هي المتوسط الموزون لمخرجات جميع الوحدات (الشعيبي، 2004)، وتحسب الكفاءة النسبية (Relative efficiency) لأي وحدة اتخاذ قرار بالنسبة لمجموعة من وحدات اتخاذ القرار بحل نموذج البرمجة الخطية الكسرى التالي:

$$Max_{u,v} \quad h_o = \frac{\sum_{r=1}^{t} u_r y_{rj_o}}{\sum_{i=1}^{m} v_i x_{ij_o}}$$

$$Subject\,to \quad \frac{\sum_{r=1}^{t} u_r y_{rj}}{\sum_{i=1}^{m} v_i x_{ij}} \leq 1 \qquad j=1,2,..n$$

$$u_r \;, v_i \geq \varepsilon \quad \forall \;\; r \;\; and \;\; i \qquad (1)$$

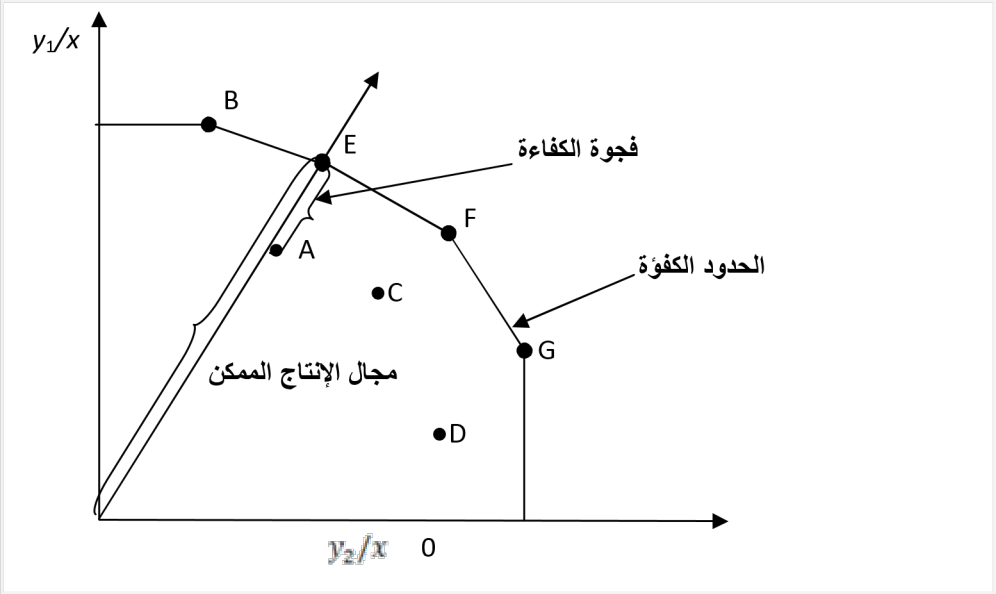
يتضمن النموذج مجموعة من المتغيرات (i, r) التي تأخذ القيم التالية: (r = 1، 2، 3، ..., t) و (i = 1، 2، 3، ..., m). تُقصد بالمتغيرات في المعادلة أعلاه ما يلي:

- yrj: كمية المخرج (r) من الوحدة (j). - urj: الوزن المخصص للمخرج (r) في الوحدة (j). - xij: كمية المدخل (i) إلى الوحدة (j). - vi: الوزن المخصص للمدخل (i). - T: عدد المخرجات. - m: عدد المدخلات.

إن الهدف هو تحقيق أعلى نسبة ممكنة بين مجموع المخرجات الموزونة ومجموع المدخلات الموزونة للوحدة محل التقييم (jo). يُفضل أن تكون هذه النسبة أقل من أو تساوي الواحد الصحيح. الجدير بالذكر أن القيم المثلى للمتغيرات ur وvi تختلف من وحدة لأخرى، وتتحدد هذه القيم تلقائياً عند حل النموذج الرياضي، تُعتبر هذه الخاصية واحدة من أهم مزايا أسلوب تحليل مغلف البيانات، وتعتبر وحدة اتخاذ القرار (jo) كفء مقارنة ببقية الوحدات الأخرى المماثلة والداخلة في التقييم إذا كانت قيمة دالة الهدف تساوي واحد (١٠٠%), وإذا كانت قيمة المتغيرات الراكدة والفائضة تساوي صفر تعتبر الوحدة غير كفء إذا كانت قادرة على زيادة الخدمات بدون زيادة المدخلات أو تقليل خدمات أخرى, وكذلك تعتبر الوحدة غير كفء إذا كانت قادرة على تقليل المدخلات بدون تقليل الخدمات.

بناءً على ذلك، يمكن تقسيم البيانات إلى وحدات كفء ووحدات غير كفء، حيث يحتوي القسم الأمامي على الوحدات الكفء والقسم الداخلي على الوحدات غير الكفء (Seiford, Zhu, & Cooper, 2011) كما هو موضح في الشكل التالي:

شكل(1):- تقدير الكفاءة باستخدام أسلوب مغلف البيانات



ويمثل الشكل(1) مجموعة من وحدات اتخاذ القرار تنتج المنتجين y_1 و y_2 بإستعمال المدخل x، و يظهر مجال الإنتاج الممكن بين المحورين y_2/x و y_1/x، و $\overrightarrow{0E}$ على المجال $\overrightarrow{0A}$

كذلك نجد في سياق اخر يعرف نموذج البرمجة الخطية والذي يستخدم في حساب الكفاءة النسبية لأي وحدة اتخاذ قرار بنموذج الـ (CCR) معها كمشكلة برمجة خطية تقليدية من خلال إعادة صياغة دالة الهدف normalization عن طريق مساواة المقام بقيمة ثابتة، وحددت بالواحد الصحيح وأدرجت كقيد ضمن مجموعة القيود (Sherman & Zhu, 2006) وبذلك يصبح الهدف هو تعظيم البسط كما يلي:

$$Max_{u,v} \quad h_O = \sum_{r=1}^{t} u_r y_{rj_o}$$

Subject to

	dual variable
$\sum_{i=1}^{m} v_i x_{ij_o} = 1$	Z_O
$\sum_{r=1}^{t} u_r y_{rj} \le \sum_{i=1}^{m} v_i x_{ij}$, $j=1,2,\ldots n$	λ_i
$-v_i \le -\varepsilon$ $i=1,2,\ldots,m$	S_i^+
$-u_r \le -\varepsilon$ $r=1,2,\ldots,t$	S_r^- (2)

ولكي يتم الحصول على كفاءة وحدات اتخاذ القرار, يجب حل النموذج السابق (Primal Model) لكل وحدة على حدى، ولتقليل الوقت اللازم للحصول على النتائج, يمكن استخدام صيغة أخرى تسمى الصيغة الثنائية أو النموذج المقابل (Dual Model), (Seiford, Zhu, & Cooper, 2011) والتي يمكن كتابتها على النحو التالي:

$$x_{ij_o} z_o \geq \sum_{j=1}^{n} \lambda_i x_{ij_o} \quad ; \quad i=1,2,...,m$$

$$\sum_{j=1}^{n} \lambda_j y_{rj_o} \geq y_{rj_o} \quad ; \quad r=1,2,...,t$$

$$\lambda_j \geq 0 \quad ; \quad j=1,2,...,n \qquad (3)$$

ومن الممكن استبدال قيم متغيرات هذا النموذج بقيم الحل الأمثل للنموذج الأصلي, فيكون النموذج المقابل حين ذاك على الصورة التالية:

$$Min_{\lambda} \quad Z_o - \varepsilon \left[\sum_{r=1}^{t} S_r^{+} + \sum_{i=1}^{m} S_i^{-} \right]$$

Subject to:

$$x_{ij_o} z_o - \sum_{j=1}^{n} \lambda_i x_{ij_o} - S_i^{-} = 0$$

$$\sum_{j=1}^{n} \lambda_j y_{rj_o} - S_r^{+} = y_{rj_o}$$

$$\lambda_j \quad , \quad S_i^{-} \quad , \quad Sr^{+} \geq 0$$

$$\forall \quad r=1,2,...,t \quad and \quad i=1,2,...,m \qquad (4)$$

$$h_o^{*} = Z_o^{*} - \varepsilon \left[\sum_{r=1}^{t} S_r^{+*} + \sum_{i=1}^{m} S_i^{-*} \right] = \sum_{r=1}^{t} u_r^{*} y_{rj_o} \qquad (5)$$

وتجدر الإشارة هنا إلى انه تم استخدام نموذجي CRS وVRS في دراسة الكفاءة النسبية لشركات صناعة الإسمنت، حيث يتم التركيز على تحسين المدخلات لتحقيق أعلى مستوى ممكن من الإنتاج.

الشواهد التطبيقية:

يتناول هذا الجزء وصفا إجرائياً للدراسة الحالية في جزئها الميداني من حيث المنهج المتبع في الدراسة، والأداة المستخدمة في جمع بياناتها، وإعدادها وطريقة التحقق من صدقها وثباتها، ووصف مجتمع الدراسة وعينته، وتطبيق الأساليب الإحصائية والتحليلية المستخدمة في الدراسة لاستخلاص النتائج المتعلقة بأسئلة الدراسة، وتفصيل ذلك كما يلي:

تفصيل المنهجية المتبعة في البحث:

عينة الدراسة:

تتكون العينة من مجتمع الدراسة الذي يتكون من 11 شركة صناعية في مجال الإسمنت بالمملكة العربية السعودية.

الوصف الاحصائي لمتغيرات الدراسة:

تقدير الكفاءة الإنتاجية في عينة الدراسة يعتمد على تحليل مغلف البيانات DEA، ويتم تقدير كفاءة شركات صناعة الاسمنت استنادًا إلى المدخلات والمخرجات، ويتم استخدام عنصرين لعلاقة تكوين الموارد المستخدمة كمفهوم المدخلات الإنتاجية، وتشمل هذه العناصر قيمة الاصول الثابتة خلال الفترة وقيمة الالتزامات المستحقة على الاصول. أما المخرجات المستخدمة في التقدير، فتشمل صافي الارباح.

جدول رقم (1): بيانات شركات صناعة الاسمنت بالمملكة العربية السعودية (المبالغ الواردة بمائة الريالات)

الرقم	اسم المصنع	المدخلات		المخرجات
		اجمالي الاصول (س1)	الالتزامات المستحقة على الأصول (س2)	صافي الربح (ص1)
1	شركة أسمنت القصيم	1926428	261651	130512
2	شركة أسمنت الجنوب	3871813	666220	300708
3	شركة أسمنت اليمامة	6350813	1699549	355798
4	شركة أسمنت ام القرى	1180225	418084	22988
5	شركة أسمنت تبوك	1666871	389406	20967
6	شركة أسمنت حائل	1144018	83015	16414
7	شركة أسمنت نجران	2423672	430366	113749
8	شركة أسمنت ينبع	3349287	580597	215407
9	شركة أسمنت العربية	3401642	1259802	80651
10	شركة أسمنت الجوف	1960443	824168	30894
11	شركة الاسمنت السعودية	3277601	984632	398838

المصدر: الجدول من اعداد الباحث. اعتمادا على بيانات مجمعة من نافذة قطاع الإسمنت السعودي، (2022).

الملخص الإحصائي للمدخلات والمخرجات الداخلة في عملية تقييم شركات انتاج الإسمنت بالمملكة العربية السعودية:

الإحصاء الوصفي لمتغيرات الدراسة يوضحهُ الجدول (2) المتوسطات الحسابية ومعاملات الارتباط والانحرافات المعيارية واعلى واقل قيمة لمتغيرات الدراسة من المدخلات والمخرجات.

جدول(2): الإحصاء الوصفي للمتغيرات الدراسة.

المتغير	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	التباين المشترك	أعلى قيمة	أقل قيمة
س1	2846820	366989.3	13411911714	3,871,813	1,144,018
س2	570432.7	137333.1	18881497825	6,350,813	1,180,225
ص1	136656.5	43520.91	189922186	1,259,802	83,015

المصدر: الجدول من اعداد الباحث باستخدام DEA 2020.

الجدول (2) يعتبر مفتاح بياني لإيجاد معاملات الارتباط بين متغيرات الدراسة للمدخلات والمخرجات الداخلة في عملية التقييم.

معامل الارتباط يمثله الرمز r ويحسب بواسطة الصيغة التالية: $r = \Sigma((X - X^-)(Y - Y^-)) / s\ qrt\ ((\Sigma(X - X^-)^2 * \Sigma(Y - Y^-)^2))$.

جدول(3): معاملات الارتباط لمتغيرات الدراسة

المتغير	س1	س2	ص1
س1	1		
س2	0.991927	1	
ص1	0.616576	0.601656	1

المصدر: الجدول من اعداد الباحث باستخدام DEA 2020.

من الجدول (3)، يتضح وجود ارتباط طردي قوي بين جميع متغيرات الدراسة، سواء كانت مدخلات أو مخرجات، مما يدل على اختيار الباحث بعناية لكل من المدخلات والمخرجات. وبالتالي، توجد علاقات واضحة بين هذه المدخلات والمخرجات، مما يضمن تمثيل كفاءة الإنتاج لكل مصنع بشكل صحيح.

ملخص تحليل مغلف البيانات للمدخلات والمخرجات الداخلة في عملية تقييم شركات صناعة إنتاج الأسمنت بالمملكة العربية السعودية:

يشير ملخص التحليل إلى:

- درجة الكفاءة النسبية في نموذجي عوائد الحجم الثابتة CRS، وعوائد الحجم المتغيرة VRS وفقاً للتوجه الإخراجي لمتغيرات الدراسة.
- متطلبات تحسين الكفاءة النسبية لشركات صناعة الإسمنت بالمملكة العربية السعودية.

درجة الكفاءة النسبية في نموذجي عوائد الحجم الثابتة CRS، وعوائد الحجم المتغيرة VRS وفقاً للتوجه الإخراجي لمتغيرات الدراسة.

-تم استخدام أسلوب تحليل مغلف البيانات في برنامج XL DEA لحساب الكفاءة النسبية للشركات محل الدراسة في نموذجي عوائد الحجم الثابتة CRS وكذلك عوائد الحجم المتغيرة VRS والكفاءة الحجمية SE وفقا للتوجه الإخراجي.

جدول (4): مؤشرات الكفاءة الإنتاجية لشركات صناعة الإسمنت بالمملكة العربية السعودية.

الرقم	اسم	كفاءة الشركات صناعة	كفاءة الحجم المتغير	كفاءة الحجم الثابت	مستوى الغلة	الشركات صناعية النظيرة	نظيرلي عدد (...) من الشركات صناعة
1	شركة أسمنت القصيم	1.000	1.000	1.000	ثابت	1	3
2	شركة أسمنت الجنوب	0.975	1.000	0.975	متناقص	1 11	2
3	شركة أسمنت اليمامة	0.505	0.507	0.997	متناقص	1 2 11	0
4	شركة أسمنت ام القرى	0.160	1.000	0.160	متزايد	1 11	3
5	شركة أسمنت تبوك	0.126	0.701	0.180	متزايد	4 11 6	0
6	شركة أسمنت حائل	0.396	1.000	0.396	متزايد	1 11	2
7	شركة أسمنت نجران	0.576	0.703	0.820	متزايد	6 11 1	0
8	شركة أسمنت ينبع	0.803	0.813	0.988	متناقص	2 11 1	0
9	شركة أسمنت العربية	0.195	0.442	0.441	متزايد	4 11	0
10	شركة أسمنت الجوف	0.130	0.625	0.207	متزايد	4 11	0
11	شركة الاسمنت السعودية	1.000	1.000	1.000	ثابت	11	6
	متوسط جميع الشركات	.651 0	0.799	0.533			

المصدر: الجدول من اعداد الباحث باستخدام DEA 2020.

يتضح من الجدول(4) أن الكفاءة النسبية لشركات صناعة الاسمنت بالمملكة العربية السعودية قد تحققت بشكل تام في شركتين فقط من اجمالي 11 شركة وهذا حقق شرط (3>0)، والشركات هي شركة أسمنت القصيم وشركة الاسمنت السعودية، حيث قيمة الكفاءة النسبية تساوي الواحد الصحيح في نموذجي عوائد الحجم الثابتة CRS وعوائد الحجم المتغيرة VRS وفقاً للتوجه الإخراجي، وأن اقل كفاءة نسبية كانت شركة أسمنت تبوك، ،كما يتضح من الجدول (4) أن هناك خمس شركات قد حققت الكفاءة النسبية التامة في عوائد الحجم المتغيرة وهي: شركة اسمنت القصيم وشركة أسمنت الجنوب وشركة أسمنت ام القرى وشركة أسمنت حائل وشركة الاسمنت السعودية، وفي المقابل لم تحقق الكفاءة التامة في عوائد الحجم المتغير الست شركات الصناعية المتبقية.

كما يتضح من الجدول(4) أن غلة الحجم كانت متزايدة في ست شركات صناعية الامر الذي يتطلب زيادة مخرجاتها بنسبة اعلى من عناصر المدخلات، وأن غلة الحجم كانت متناقصة في ثلاث شركات الامر الذي يتطلب زيادة مخرجاتها بنسبة اقل من المدخلات، ويرجع ذلك التباين بين شركات صناعة الاسمنت بالمملكة إلى الخصائص المختلفة التي تمتاز بها بعض الشركات كامتلاك الظروف المناسبة للنجاح في تسيير عوامل الإنتاج، والوصول إلى التوليفة المثلى بين الموارد والاستخدامات، والى غلة الحجم التي تتميز بها كل شركة.

كما يتضح من الجدول (4) أن الشركات الصناعية المرجعية للشركات التي لم تحقق الكفاءة النسبية العالية أو التامة كانت شركتين هما: شركة اسمنت القصيم وشركة الاسمنت السعودية وهي نماذج تطبيقية جيدة لشركات صناعة الاسمنت لتحقيق الكفاءة التامة.

وبشكل عام فإن متوسط معدل الكفاءة الإنتاجية لشركات صناعة الاسمنت بالمملكة العربية السعودية كانت في عوائد الحجم الثابتة تساوي 0.533 وفي عوائد الحجم المتغيرة تساوي 0.799 مما يعني وجوب زيادة المخرجات بنسبة 0.467 في عوائد الحجم الثابتة ونسبة 0.201 في عوائد الحجم المتغيرة مع افتراض مستويات المدخلات على النسب المتاحة.

ومن الملاحظ ان معدل الكفاءة الإنتاجية لشركات صناعة الإسمنت بالمملكة العربية السعودية ضعيف حيث كان اعلى من المتوسط بقليل، ولتحسين الكفاءة الإنتاجية: يجب الحرص على تحديث التكنولوجيا، والصيانة المنتظمة، وان تكون الإدارة فعالة، والاهتمام بتحسين استهلاك الطاقة، ومراقبة الانبعاثات، وتدريب الموظفين، وتخطيط دقيق للإنتاج.

متطلبات تحسين الكفاءة النسبية لشركات صناعة الإسمنت بالمملكة العربية السعودية:

الجدول (5): متطلبات تحسين الكفاءة الإنتاجية لشركات صناعة الإسمنت السعودية للمدخلات والمخرجات وفقا للتوجيه الإخراجي

			المدخلات		المخرجات
رقم	اسم الشركات صناعة	القيم	اجمالي الاصول (س1)	الالتزامات المستحقة على الاصول (س2)	صافي الربح (ص1)
1	شركة أسمنت القصيم	الحقيقية	1926428	261651	130512
		المستهدفة في CRS	1926428	261651	130512
		المستهدفة في VRS	1926428	261651	130512
2	شركة أسمنت الجنوب	الحقيقية	3871813	666220	300708
		المستهدفة في CRS	3871813	666220	308226
		المستهدفة في VRS	1926428	261651	130512
3	شركة أسمنت اليمامة	الحقيقية	6350813	1699549	355798
		المستهدفة في CRS	6350813	838634	531918
		المستهدفة في VRS	3277601	984632	398838
4	شركة أسمنت ام القرى	الحقيقية	1180225	418084	22988
		المستهدفة في CRS	1180225	418084	42298
		المستهدفة في VRS	1926428	261651	130512
5	شركة أسمنت تبوك	الحقيقية	1666871	389406	20967
		المستهدفة في CRS	1666871	116273	39292
		المستهدفة في VRS	1144018	83015	16414
6	شركة أسمنت حائل	الحقيقية	1144018	83015	16414
		المستهدفة في CRS	1144018	83015	26328
		المستهدفة في VRS	1926428	261651	130512
7	شركة أسمنت نجران	الحقيقية	2423672	430366	113749
		المستهدفة في CRS	2423672	127918	161978

		المستهدفة في VRS	1926428	261651	130512
8	شركة أسمنت ينبع	الحقيقية	3349287	580597	215407
		المستهدفة في CRS	3349287	108529	256942
		المستهدفة في VRS	1926428	261651	130512
9	شركة أسمنت العربية	الحقيقية	3401642	1259802	80651
		المستهدفة في CRS	3401642	703533	145575
		المستهدفة في VRS	3277601	984632	398838
10	شركة أسمنت الجوف	الحقيقية	1960443	824168	30894
		المستهدفة في CRS	1960443	309455	57772
		المستهدفة في VRS	3277601	984632	398838
11	شركة الاسمنت السعودية	الحقيقية	3277601	984632	398838
		المستهدفة في CRS	3277601	984632	398838
		المستهدفة في VRS	3277601	984632	398838

المصدر: الجدول من اعداد الباحث باستخدام DEA 2020.

يبين الجدول (5) القيم الحقيقية والمستهدفة لشركات صناعة الاسمنت بالمملكة من المخرجات المتمثلة في عنصر صافي الارباح، ومن المدخلات المتمثلة في اجمالي الاصول والالتزامات المستحقة على الاصول وهذه القيم قد بنيت من نتائج الجدول (4) في حساب الكفاءة, وكمثال يتضح من الجدول (4) أن شركة اسمنت اليمامة قد حققت في نموذج عوائد الحجم المتغيرة 0.507 أما العوائد الثابتة فكانت الكفاءة 0.997، وأن غلة الحجم متناقصة وبالتالي تحتاج الشركة إلى زيادة في مخرجاتها بنسبة 0.495 لتحقيق الكفاءة التامة وأن الشركات المرجعية لها هي شركة الاسمنت السعودية وشركة اسمنت الجنوب وشركة اسمنت القصيم، وأن على شركة اسمنت اليمامة ان تتوسع في حجمها الحالي بنسبة 49.7% كما يظهر من مؤشر الكفاءة الحجمية في جدول (4) وهذا يتطلب زيادة اكبر في المدخلات عن المخرجات، والجدول رقم (5) يبين القيم المقترحة لتحسن الكفاءة.

كما يتضح من الجدول (4) أن كفاءة شركة اسمنت تبوك منخفضة في عوائد الحجم الثابتة حيث تساوي 0.180 وعوائد الحجم المتغير 0.701 وتعد غلة الحجم متزايدة وبالتالي تحتاج الشركة إلى زيادة في مخرجاتها بنسبة 82% في عوائد الحجم الثابتة وزيادة بنسبة 30% في عوائد الحجم المتغيرة لتحقيق الكفاءة التامة وأن الشركات المرجعية، لها هي شركة اسمنت حائل وشركة اسمنت ام القرى والشركة السعودية للإسمنت.

ويمكن لشركة اسمنت حائل أن تتوسع في حجمها الحالي من المخرجات بنسبة 60.4% كما يظهر من مؤشر الكفاءة الحجمية في جدول (4)، والجدول رقم (5) يبين القيم المقترحة لزيادة صافي الربح وتحسين الكفاءة حيث بلغت القيمة الحقيقية لصافي الربح مبلغ 16414 والمستهدفة في عوائد الحجم الثابتة صافي ربح وقدره 26328 والمستهدفة في عوائد الحجم المتغيرة صافي ربح وقدره 130512، كما يمكن الالتزام بالقيم المقترحة لتخفيض بعض عناصر المدخلات كما يتضح من الجدول (4).

ويوضح الجدول (5) أن كفاءة شركة اسمنت القصيم ثابتة في كلا النموذجين عوائد الحجم الثابتة والمتغيرة حيث تساوي الواحد الصحيح لكل منهما، وتعد غلة الحجم ثابتة أي أن هذه الشركة ومثيلتها الشركة السعودية للإسمنت قد وصلن إلى حجمهن الأمثل.

كما نلاحظ من الجدول (4) والجدول (5) ان الشركة السعودية للإسمنت كان تمثيلها كنظير مرتفع لدرجة عالية مما يجعلها نموذج للاعتماد عليها في تطوير الشركات صناعة الست التي اقترنت بها، حيث نجدها كانت نموذج كنظير اعلى من جميع الشركات الصناعية الاخرى، بينما نجد هناك ست شركات انخفضت درجة كفاءتها بحيث انها لم تكن نظير مرجعي لأي شركة، واعتمادا على نتائج تحليل مغلف البيانات نجد أن هناك سبع شركات عليها بذل جهود كبيرة من أجل بلوغ الكفاءة الكاملة، وهذا ما يتفق مع دراسة فاروق وديفيد (Faruq & yi, 2010) التي هدفت الدراسة إلى قياس كفاءة شركات التصنيع في غانا حيث أظهرت النتائج أن شركات التصنيع في غانا أقل كفاءة، بالمقابل فان هذه النتائج تختلف مع دراسة عبدالله وسينج (Abdullah & Sieng, 2018) حيث هدفت تلك الدراسة إلى قياس مستوى الكفاءة وتحليل عوامل عدم الكفاءة التقنية في صناعة النسيج بماليزيا، وأظهرت النتائج أن مستوى الكفاءة الفنية للشركات كان مرتفعًا.

كما اوضح تحليل مغلف البيانات في هذه الدراسة ان شركات صناعة الاسمنت بالمملكة تشتغل ضمن غلة الحجم المتزايدة, والثابتة والمتناقصة، وخلال فترة الدراسة تظهر النتائج بوضوح أن غلة الحجم الثابتة ظهرت في نشاط شركتين، مما يجعلهما يتميزان بالكفاءة الحجمية التامة التي تمكنهما من الانتاج ضمن الحجم الأمثل الذي يسمح لهما بالاستمرار في تبني نفس المزيج من المدخلات والمخرجات, كما هيمنت غلة الحجم المتزايدة على معظم شركات الاسمنت السعودية محل الدراسة مما يمنح تلك الشركات ميزة إمكانية التوسع في نشاطها, في حين كان هناك ثلاث شركات ضمن غلة الحجم المتناقصة، مما يحتم على هذه الشركات الصناعية مراعاة أحجام نشاطها للرجوع إلى الحجم الأمثل وهذا ما يتفق ايضا مع دراسة عبدالله وسينج (Abdullah & Sieng, 2018)

الخاتمة:

الاستنتاجات

1. سبب تدني مستوى الكفاءة الإنتاجية في مصانع الإسمنت في السعودية هو تبني أساليب تحليل تقليدية لا تمكن من معرفة مستوي التباين بين المؤسسات الصناعية.
2. هناك تباين في مستويات الكفاءة الفنية والكفاءة الاقتصادية وذلك بوجود شركات صناعية حققت درجة الكفاءة التقنية الكاملة وأخرى لم تتمكن من تحقيقها.
3. هناك شركات صناعية استطاعت أن تصل للممارسات المثلى حيث كانت الكفاءة ثابتة في عوائد الحجم الثابتة والمتغيرة حيث تساوي الواحد الصحيح لكل منهما، أي أن هذه الشركات صناعة قد وصلن إلى الحجم الأمثل في الكفاءة.
4. الشركات صناعية ذات الاداء الضعيف يمكنها الاستفادة من الاسلوب الانتاجي للشركات صناعية التي اقترنت بها.

التوصيات:

- ان يتم العمل على تنبيه شركات الاسمنت بالمستوى المتناقص او المتزايد في عوائد.
- ان يتم تنبيههم بتقديم المشورة لشركات الاسمنت ذات الكفاءة الإنتاجية المتدنية بضرورة اتباع الشركات القرينة لها ذات الكفاءة الإنتاجية الأعلى.
- حث مؤسسات صناعة الاسمنت على استخدام التقنيات الحديثة والتكنلوجيا المتطورة من اجل تحسين الانتاجية وتقليل التكلفة وحماية البيئة.
- حث مؤسسات صناعة الاسمنت على تطوير قدرات الإداريين والفنيين في شركات صناعة الاسمنت، وتقديم الارشاد المعلوماتي في ما يخص التطورات الحديثة من الناحية الفنية والتقنية، واجراء مقارنات.
- حث مؤسسات صناعة الاسمنت على اجراء مقارنات مماثلة على النطاق الإقليمي والعالمي للاستفادة من أسباب كفاءة الإنتاجية في تلك المؤسسات.
- حث الباحثين والأكاديميين على إجراء المزيد من البحوث والدراسات في هذا المجال.

المراجع

Islam , S., & Manzon, A. (2009). *Performance measurement in corporate governance: DEA modelling and implications for organisational behaviour and supply chain management.* Physica Heidelberg. doi:10.1007/978-3-7908-2170-3

Abbott, M., & Doucouliagos, C. (2003). The efficiency of Australian universities: a data envelopment analysis. *Economics of Education review*, pp. 89-97.

Abdullah, M. F., & Sieng, L. W. (2018). Technical Efficiency in Malaysian Textile Manufacturing Industry: A Stochastic Frontier Analysis (SFA) Approach. *International Journal of Economics and Management*, pp. 407-419.

Al-Darwish, A., Alghaith, N., Behar, A., Callen, T., Deb, P., Hegazy, A., . . . Qu, H. (2015, 3 18). International Monetary Fund. *Saudi Arabia: Tackling Emerging Economic Challenges to Sustain Strong Growth*, 96.

Castaño, M. A., Gallego, S. R., & García, F. J. (2019). Relative efficiency and productivity: a comprehensive review. *European Journal of Operational Research*(278(3)), pp. 773-789.

Cheruiyot, K. J. (2017). Determinants of Technical Efficiency in Kenyan Manufacturing Sector. *African Development Review*, pp. 44-55.

De Mauro, A., Greco, M., & Grimaldi, M. (2016). A formal definition of Big Data based on its essential features. *Library Review, 65(3/4)*, pp. 122-135.

Faruq, H. A., & yi, D. (2010, January). The Determinants of Technical Efficiency of Manufacturing Firms in Ghana. *Global Economy Journal*.

Feinstein, H. A. (1992). *Analysis of Actual Performance.* Cairo: Maktabat Al-Obaykan.

Krajewski, L. J., Malhotra, M. K., & Ritzman, L. P. (2019). *Operations management: Processes and supply chains.* Pearson.

Malo, J. L., & Mathé, J. C. (2000, 5 4). *L'essentiel du contrôle de gestion* (Vol. 2e édition). Editions d'Organisation. doi:978-2-7081-2444-8

Memon, M. A., & Tahir, I. M. (2011). Relative efficiency of manufacturing companies in Pakistan using data envelopment analysis. *International Journal of Business and Commerce*, pp. 10-27.

Seiford, L. M., Zhu, J., & Cooper, W. W. (2011, August). Data Envelopment Analysis: History, Models, and Interpretations. doi::10.1007/978-1-4419-6151-8_1

Sherman, H. D., & Zhu, J. (2006). *Improving Service Performance using Data Envelopment Analysis (DEA)*. New York: Springer New York,. doi:10.1007/0-387-33231-6

Stevenson, M., Hendry, L., & Kingsman, B. G. (2005). A review of production planning and control: The applicability of key concepts to the make-to-order industry. *International Journal of Production*. doi:43(5), 869-898.

Yavilioğlu , C., & Özsoy, O. (2009,). Productive Efficiency of Privatized Cement Plants in Turkey. *Hacettepe University Journal of Economics and Administrative Sciences*, pp. 259-277.

احمد مجر، و صفاء غنيم. (2022). . تطوير أداة لقياس كفاءة التحول الرقمي للمدن العربية نحو المدن الذكية بالتطبيق على حالتين دراسيتين: مدينة ينبع البحر ومدينة ينبع الصناعية بالمملكة العربية السعودية. *المجلة الدولية للتنمية*، الصفحات 61-82.

أسماء بنت محمد أحمد باهرمز. (1996). تحليل مغلف البيانات – استخدام البرمجية الخطية في قياس الكفاءة النسبية للوحدات الادارية. *الادارة العامة*، الصفحات 246-317.

الجزيرة كابيتال. (2023). *قطاع الاسمنت بالمملكة العربية السعودية 2022*. تم الاسترداد من الجزيرة كابيتال: https://www.aljaziracapital.com.sa/uploads/pdf/20220227112658-Saudi%20Cement%20Sector%20-%20Ar.pdf

المركز الوطني للتنمية الصناعية. (بلا تاريخ). *https://www.ic.gov.sa/ar/home-ar/*. تاريخ الاسترداد 30 4, 2024، من المركز الوطني للتنمية الصناعية.

بسام حسن، جمال عمران، و رنا مايا. (2008). قياس أداء الشركات الإنشائية باستخدام مغلف المعلومات. *مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة العلوم الهندسية*، الصفحات 100-125.

حازم محمد، خليل محمود، و هدايا لويس. (2009). استخدام بعض المعايير في تقويم كفاءة الأداء في الشركة العامة لصناعة الأسمدة الشمالية. *مجلة تكريت للعلوم الإدارية والاقتصادية*، الصفحات 75-87.

خالد منصور الشعيبي. (2004). استخدام أسلوب تحليل مغلف البيانات في قياس الكفاءة النسبية للوحدات الإدراية بالتطبيق على الصناعات الكيماوية والمنتجات البلاستيكية بمحافظة جدة بالمملكة العربية السعودية. *مجلة جامعة الملك سعود العلوم الإدراية*، الصفحات 313 - 342.

طارق بن قسمي. (2019). *محاولة بناء نموذج لقياس كفاءة الاستغلال في المؤسسات الصناعية- دراسة حالة بعض المؤسسات*. تم الاسترداد من universite Mohmed khider Biskra: http://thesis.univ-biskra.dz/id/eprint/4681

طلال عايد الأحمدي. (2008). قياس الكفاءة النسبية للمناطق الصحية بالمملكة العربية السعودية. *المجلة العربية للعلوم الادارية*، الصفحات 191 – 212.

قطاع الاسمنت بالمملكة العربية السعودية 2022. (2023). تم الاسترداد من الجزيرة كابيتال: https://www.aljaziracapital.com.sa/uploads/pdf/20220227112658-Saudi%20Cement%20Sector%20-%20Ar.pdf

محمد زايد ، و السيد الأشقر. (2022). قياس كفاءة الاكتتاب في شركات التأمين السعودية باستخدام أسلوب تحليل مغلف البيانات ذو المرحلتين. *المجلة العربية للإدارة*، الصفحات 10-27.

محمد على السعيدي، راشد سليمان الفهدي، و محمد عبد الحميد لاشين . (2014). متطلبات تحسين الكفاءة النسبية للأقسام الاكاديمية بمصنع التربية في مصنع السلطان قابوس باستخدام أسلوب تحليل مغلف البيانات. *العلوم التربوية*، الصفحات 1-39.

هيئة الخبراء بمجلس الوزراء. (14 1, 2021). *تنظيم المركز الوطني للتنمية الصناعية*. تاريخ الاسترداد 29 4, 2024، من هيئة الخبراء بمجلس الوزراء: https://2u.pw/o2fa5Qju