إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- ضرورة الوعي بالواقع لتفعيل الفهم المصلحي للنصوص — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- نحو منهجية للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين: حديث «لولا حواء لم تخن أنثى زوجها نموذجاً» — نماء محمد البنا
- سبق المحدثين في استخدام مناهج البحث العلمي: الحكم على الرواة نموذجاً — عبد العزيز محمد الخلف
- علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والإمكان: دراسة تحليليّة مقارنة — عبد الرزاق عبد الله حاش
- الموقف الديني من قضايا المرأة المسلمة: دراسة لمنهجية الفتيا في قضايا المرأة المعاصرة — مسفر بن علي القحطاني وسارة بنت عبد المحسن

قراءات ومراجعات

- اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران. تأليف: مجيد محمدي — حسان عبد الله حسان
- نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري. جمع وتصنيف: مهدي جهرمي ومحمد باقري — حسان عبد الله حسان

تقارير ومؤتمرات

- إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر — مكتب الأردن

السنة السابعة عشرة | العدد 67 | شتاء 1433هـ / 2012م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السابعة عشرة **العدد ٦٧** **شتاء ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م**

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

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

جمال محمد البرزنجي **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

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

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

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

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

يوسف القرضاوي مصر

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- ضرورة الوعي بالواقع لتفعيل الفهم المصلحي للنصوص — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- نحو منهجية للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين: حديث "لولا حواء لم تخن أنثى زوجها نموذجاً" — نماء محمد البنا — ١١
- سبق المحدثين في استخدام مناهج البحث العلمي: الحكم على الرواة نموذجاً — عبد العزيز محمد الخلف — ٤٣
- علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والإمكان: دراسة تحليليّة مقارنة — عبد الرزاق عبد الله حاش — ٧٣
- الموقف الديني من قضايا المرأة المسلمة: دراسة لمنهجية الفتيا في قضايا المرأة المعاصرة — مسفر بن علي القحطاني وسارة بنت عبد المحسن — ٩٩

قراءات ومراجعات

- اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران. تأليف: مجيد محمدي — حسان عبد الله حسان — ١٢٥
- نقد الفكر الدينى عند الشيخ مرتضى مطهري. جمع وتصنيف: مهدي جهرمي ومحمد باقري — حسان عبد الله حسان — ١٤١

تقارير مؤتمرات

- إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر — مكتب الأردن — ١٥٥

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي — ١٦٥

كلمة التحرير

ضرورةُ الوعي بالواقع وأهميتُه في فهم النصوص

تهدف كلمة التحرير لهذا العدد من مجلة "إسلامية المعرفة" إلى تسليط الضوء على أهمية فقه الواقع، والوعي بمكوناته ومتطلباته، من أجل تحقيق الفهم الصحيح للنصوص الشرعية وحسن تنزيلها على الواقع، وذلك مراعاة لمقاصد الشارع الحكيم، وتحقيقاً للمصالح المنشودة من الأحكام الشريعة. فللنصوص الشريعة مقاصد، وإدراك هذه المقاصد، يتطلب أموراً منها:

أولاً: فهم جزئيات الأحكام على ضوء كلياتها وبالعكس؛ بمعنى ضرورة الالتفات إلى المقاصد الكلية "كالإحسان" الذي كتبه الله على كل شيء، والرحمة التي هي غاية مبعث النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، والموازنة بين المصالح المتعارضة كدفع أعظم الضررين بأيسرهما.[1] فإذا أدَّى الفهم لنص جزئي إلى معنى خرج من الرحمة إلى ضدها، ومن الإحسان إلى نقيضه، يتدخل المجتهد لمعالجة الخلل، وإعادة الفهم إلى ما عُهدت عليه المشروعات.

والمجتهد بهذا التدخل يعيد فهم النص إلى النسق العام للتشريع، ليبقى منسجماً مع ما وضعت عليه المشروعات؛ لأنَّ الإخلال بالالتفات إلى الكليات يجعل الحكم على "غير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة"[2] وفق تعبير الشاطبي. ويتحقق بذلك ما يسميه الدريني: "الوحدة الموضوعية" المهيمنة على التشريع كله.

ثانياً: خبرة معرفية بالواقع وقوانينه والسنن الاجتماعية، فضلاً عن الخبرة الأصولية بقواعد التفسير المبينة. فالتعامل مع النص، من منطلق أصولي نظري، يأخذ بالاعتبار أنّ القواعد المقررة في أصول الفقه لتفسير النص، قد يؤدي إلى تعميم بعض الأحكام على نحو لا يمثل الصورة الأقرب للفهم المقاصدي. في حين أن تعامل الأصولي مع الواقع، وإدراكه لقوانينه، يمكنه من فهم النص على نحو أقرب لتحقيق مقاصد المشرع. ويتضح

---

[1] الدريني، فتحي. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، عمان: دار البشير، ١٩٩٨م، ص١٤٣.

[2] الشاطبي. **الموافقات**، تحقيق: عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، دت، ج٢، ص٢٣، ٣٣٣، ٣٨٥.

هذا بجلاء في دراسة أحكام النظام السياسي والعلاقات الدولية؛ ففي مجال النظام السياسي مثلاً، نجد فهم ابن خلدون لشرط القرشية يستند إلى فهم مقاصدي، أرشده إليه تفاعله مع الواقع، والوعي لما يحتاجه الحكم السليم من شرعية قوامها الرضا والقبول الأغلبي. ففسّر ابن خلدون القرشية على نحو يستوعب الكفاءات من سوى النسب القرشي؛ إذ فسرها بالعصبية، وهي تتحقق اليوم بالقبول الأغلبي.

وتفسير ابنِ خلدون أقرب للرؤية الإسلامية الكلية؛ لأن الكفاءةَ والجدارة غيرُ محصورةٍ بعرقٍ، أو شعب، فضلاً عن أن "من بطَّأ به عمله لم يسرع به نسبه."[٣]

ومن شأن هذا المنهج أن يمكّن الفقيه من امتلاك مهارة التفكير السنني، لإقدار الإنسان على تسخير القوانين؛ فالتفكير السنني هو الذي يكتشف قوانين العمران وحركة التاريخ، ثم يعمل على تسخير القوانين. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية لابدَّ من تكامل النظر الفقهي مع النظر في القوانين الاجتماعية، لتكوين نظرة كلية إبداعية قادرة على حل المشكلات، وتسخير الأكوان.

إن تدريب العقل على فهم السنن الكونية والاجتماعية هو من تزكية العقل، ومقاصد التشريع التي تقصد إليها رسالة الأنبياء، مما نبه إليه القرآن الكريم ممتناً على عباده المؤمنين: ﴿**لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ .**﴾ (آل عمران: ١٦٤).

وتأسيساً على ما سبق فالفهم المصلحي لا بدّ أن يرتكز إلى فهم الواقع الذي يطبق فيه النص، والواقع الذي نزل فيه النص، وحسن تطبيق النص على الواقع، والوعي لطبيعة العمل السياسي وما فيه من مصالح متشابكة.

ويُعد الحكم الشرعي الواجب التطبيق هو نتاج الموازنة بين دليل الأصل، والدليل الناشئ عن نتائج التطبيق، فتطبيق حكم الأصل، إذا انغمر بمفسدة المآل، هو تطبيق

[٣] هذا جزء من حديث طويل أخرجه الإمام مسلم، انظر:

– مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**، الرياض: دار الأفكار الدولية، ١٩٩٨، ج٤، ح٢٦٩٩، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، ص١٠٨٢.

خاطئ، وهذا ما نبه له القرافي بقوله: "الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين."[٤]

نماذج للأحكام المتغيرة تبعاً لتغير المصالح

١. اختلاف الفقهاء في وجوب الجهاد الكفائي، هل هو في كل عام مرة؟ أم هو بحسب الإمكان لا بحسب الزمان؟ فالذي قصَر النظر على الأدلة النظرية رأى أن الواجبات إما أن تؤدى بالعمر مرة، وإما أنها متكررة. والجهاد من الواجبات المتكررة، وأقلّ واجب من الواجبات المتكررة يفعل في السنة مرة، وبإعمال القياس ظهر له أن الجهاد أقله في العام مرة. وفي هذا يقول الشربيني: "ولأنه فرض يتكرر، وأقل ما وجب المتكرر في كل سنة كالزكاة والصوم."[٥]

وأما من تفاعل مع الواقع وجمع بين الخبرة العملية وفهم الأدلة النظرية، فقد أدرك أن هذا الحكم لا يصح أن يكون من الفقه الثابت العام؛ لأنَّ انتهاز اللحظة المناسبة واجب متعيِّن. فإذا كان الجيش قد قام بواجب الكفاية في شهر من السنة، ثم تهيأت الظروف لتحقيق النصر على الأعداء في شهر آخر خلال السنة، فإن تفويت هذه الفرصة محرمٌ قطعاً. وضابط المسألة أن الجهاد بحسب الإمكان لا بحسب الزمان. وفي هذا يقول الجويني: "فالمتَّبع في ذلك الإمكان لا الزمان، ولكن كلام الفقهاء محمول على الأمر الوسط القصد في غالب العُرف."[٦]

غير أن ما ذكره الفقهاء من وجوب الجهاد في كل عام محمول على الأعم الأغلب، وبهذا يتضح أن الخبرة العملية ملاك الحكم السياسي، وهي تأتي بمشورة أهل الاختصاص. ومن هنا كانت الشورى السياسية والتشريعية من المبادئ الدستورية، ومن لم يَلْتفتْ لهذا المعنى جعل الشورى من المندوبات!

---

[٤] القرافي، أحمد بن إدريس. **الفروق مع هوامشه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج١، ص٣٢١.

[٥] الشربيني، الخطيب. **مغني المحتاج**، بيروت: دار الفكر، ج٤، ص٢٠٩.

[٦] الجويني. **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، ومصطفى حلمي، الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م، ص١٥٥.

٢. اختلاف عدد من المعاصرين مع الفقه القديم في تقسيم الدول إلى دار إسلام ودار حرب؛ إذ يرى عدد من المعاصرين أن نشوء منظمات دولية وما تبعها من مواثيق تنشئ واقعاً دولياً جديداً، يستدعي حكماً سياسياً جديداً. ويمكن مراجعة هذا الموضوع في بحوث العدد الخاص من مجلة إسلامية المعرفية. الذي صدر بعنوان: رؤية العالم في المنظور الإسلامي، العدد ٤٥ صيف ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٣. يمكن للدولة المسلمة أن تتحالف بأحلاف عسكرية مع دول غير مسلمة، إذا كانت قضيتها عادلة أو في مواجهة عدو مشترك. وشاهد هذا أنه لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع أبي سفيان ليخرج إليه يوم أحد، انطلق إلى اليهود الذين كانوا في النضير، فوجد منهم نفراً عند منزلهم، فرحبوا، فقال: "إنا جئناكم لخير، إنا أهل الكتاب وأنتم أهل الكتاب، وإن لأهل الكتاب على أهل الكتاب النصر، وإنه بلغنا أن أبا سفيان قد أقبل إلينا بجمع من الناس، فإما قاتلتم معنا، أو أعرتمونا سلاحا." وفي الحديث تنبيه إلى الإفادة في التحالفات من العناصر الثقافية المشتركة؛ وفي هذا المعنى يقول الطحاوي: "لأن هؤلاء أهل الكتاب الذين نجتمع نحن وهم في الإيمان بما يؤمنون به من كتب الله عز وجل، التي أنزلها على من أنزلها عليه من أنبيائه، ونؤمن نحن وهم بالبعث من بعد الموت، وأولئك الآخرون لا يؤمنون بشيء من ذلك، فنحن وهؤلاء الكتابيون في قتال عبدة الأوثان يد واحدة ...، وهكذا حكمهم إلى الآن عند كثير من أهل العلم، منهم أبو حنيفة وأصحابه، يقولون: لا بأس بالاستعانة بأهل الكتاب في قتال من سواهم إذا كان حكمنا هو الغالب، ويكرهون ما سوى ذلك."[٧] ومقتضى كلام الطحاوي النظر للمصالح في أحكام التحالفات؛ إذ لا تُمنع بإطلاق ولا تُباح بإطلاق، وإنما يُلتفت للمصالح ابتداء ومآلاً، ليكون حكمنا هو الغالب، ولا نكون ذريعة لتحقيق مطامع غيرنا، أو وقوداً في معركة غيرنا، وذلك يحتاج إلى فهم الواقع بمصالحه المتشابكة، فضلاً عن فهم النصوص.

الوعي بالواقع المتغير لا يدركه كل فقيه

وهذا الوعي بالواقع المتغير لا يدركه كل عالم وفقيه، وإنما يدركه من تأهَّل لفهم الواقع، وامتلك خبرات إضافية، بما يستدعي تقسيم الدارسين للفقه إلى مستويين، المستوى الأول: القادر على بيان الحكم الفقهي في القضايا التي لا يختلف عليها الناس.

[٧] الطحاوي، أبو جعفر. **شرح مشكل الآثار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج٣، ص٤١٥.

والمستوى الثاني: القادر على توضيح الحق وبيان الحكم الفقهي في القضايا التي تتشابك فيها المصالح. فهل نجد في الأدلة الشرعية ما يسوغ لهذا التقسيم الثنائي؟

جاء في تفسير الطبري "الربانيون فوق الأحبار؛ لأن"الأحبارَ" هم العلماء، و"الرباني" الجامعُ إلى العلم والفقه، البَصرُ بالسياسة والتدبير والقيام بأمور الرعية، وما يصلحهم في دُنياهم ودينهم."[٨] وبهذا نجد القرآن يؤسس لمؤهلات الفقيه الذي يملك التصدي للقضايا السياسية، وأنه لا بد أن يكون واعياً واقعه، وتشابك مصالحه، قادراً على تدبير الأمور، وهذا يعني امتلاك مهارات كإدارة الصراع وحسن تدبيره.

وبالمقابل هناك أصحاب الفكرُ الجامد التقليدي، الذي يعاني من الجمود على الموجود في بطون التراث، وهو مفتون بالماضي، يحدثك عن عظمة تاريخنا التليد، وهو مرتاح إلى جمال الماضي، ولا يريد أن يفكر في إصلاح الحاضر، ولا يملك أداوت إصلاح الواقع، وهو على نوعين كلٌ أعاق تجربة النهضة:

النوع الأول: فكرٌ قبِلَ بقسمة ضيزى بين الحاكم وعلماء الأمة، فترك للحاكم تنظيم المجتمع والدولة بما يراه ولي الأمر من مصلحة، وترك له الحاكم هامشاً من الحرية في إدارة بعض الشؤون الدينية، كتنظيم المساجد وتوجيه الوعظ، من غير أن تكون له مشاركة في سياسة الدول الخارجية، أو سياسة الإعلام، أو التربية والتعليم. مثل هذا الفكر لن يشارك في تقديم مشروع يساعد دولته على النهوض، بل سيترك الحكم وحيداً، وربما يبتعد عن نهج الشرع ولن تجد له ولياً مرشداً. إنَّ وظيفة العالم أن يفهم الواقع، وأنَّ يساعد دولته على تقديم برامج تحقق مصالحها، ولا تتصادم مع مصالح الأمة وعقيدتها.

أما النوع الثاني فهو: فكرٌ أراد استنساخ الماضي دون وعي للتطور والواقعِ المتغير. وربما كان هذا الفكر رد فعل على ذاك الفكر المنعزل عن المشاركة في إصلاح المجتمع. ويسمي هذا الفكر الجامد أحياناً: "بالسلفي"، والتسمية محلُّ نَظَر، لأنَّ السلف كانوا يلتفتون للمقاصد ويوازنون بين المصالح، ويلتفتون للكليات، والسنن الكونية، والخبرات المفيدة عند الأمم الأخرى، كما فعل عمر بن الخطاب حين أنشأ الدواوين.

[٨] الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ج٦، ص٥٤٤.

فإذا أردنا النهضة والفهم المصلحي، فلا يصح التطبيق الآلي للنص من غير التفات لما تحقق من مقاصده واقعاً، ولا نريد فكراً يخلق الصراع في المجتمع؛ لأنه مناقض لما وضعت عليه المشروعات، بل نريد فكراً يأخذ بتجارب الأمم الحية، ويحسن فهم أسباب النهوض، ويوحِّد الأمة، ويحشد الطاقات.

سيجد قارئ بحوث هذا العدد أن ثمة مقاربة مقاصدية تأخذ بعين الاعتبار أهمية الوعي بفهم الواقع لتفعيل النص الديني، وضرورة استيعاب المنجز الحضاري والفكري من أجل التجاوز الإيجابي، كما ظهر في بحث الدكتور مسفر القحطاني والدكتوره سارة بنت عبد المحسن بن جلوي الموسوم بـ: "الموقف الديني من قضايا المرأة المسلمة: دراسة لمنهجية الفتيا في قضايا المرأة المعاصرة". ولعل بحث الدكتوره نماء البنا المعنون بـ:" نحو منهجية للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين: حديث لولا حواء لم تخن أنثى زوجها نموذجاً"، أن يكون رؤية نقدية للخلل في بعض أوجه التعامل مع السنة النبوية الشريفة، ومقاربة جريئة تسمح بإعادة قراءة النص، والاجتهاد في فهمه في حدود الزمان والمكان، انحيازاً للفطرة المهتدية، وإعمالاً للعقل الراشد، عند تنزيل النصوص على الواقع، وفقه الأحوال المتغيرة والمستجدات.

وثمة مقاربة منهجية تحاور العقل المسلم في قدرته على النقد الحر والعلمي لتعامله مع الذات، والكشف عن أسس قوته المنهجية وتجليات المنهجية العلمية في تنظيراته وتطبيقاته، كما هو الحال في بحث الأستاذ عبد العزيز محمد الخلف الموسوم بـ:" سبق المحدثين في استخدام مناهج البحث العلمي: الحكم على الرواة أنموذجاً". وهناك مقاربة منهجية تؤسس لعلاقة الذات بالآخر، انطلاقاً من فهم واقع الذات وواقع الآخر؛ حرصاً على فهم الظاهرة المعرفية أو الثقافية كما هي، دون تصور مسبق يأخذ بعقال العقل نحو التقوقع والفهم الخاطئ. وهذا ما حاول الدكتور عبد الرزاق عبد الله حاش أن يجليه من خلال بحثه المعنون بـ:" علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والموضوعية: دراسة تحليليّة مقارنة"؛ كاشفاً فيه عن ريادة العقل المسلم في التأسيس المنهجي لعلم مقارنة الأديان بصورته المنهجية العلمية.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

بحوث ودراسات

نحو منهجية للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين
حديث "لولا حواء لم تخن أنثى زوجها نموذجاً"

نماء محمد البنا *

الملخص

هذا البحث مثال على التفاوت والاختلاف في منهجية التعامل مع السنة النبوية بشكل عام، وأحاديث الصحيحين بشكل خاص. هناك مدرستان في ذلك؛ إحداهما ترى ضرورة قبول الأحاديث الموجودة فيهما وعدم السماح بمناقشتها أو فهمها فهماً جديداً أو ردّها؛ وأخرى ترى ضرورة المراجعة الشاملة للسنة، وردّ ما قد يبدو متعارضاً مع العقل، حتى وإن ورد في الصحيحين واستجمع شروط الصحة، وتطرح الباحثة في هذا البحث منهجية لمدرسة ثالثة تقول: إن الحديث إذا استجمع شروط الصحة، وهو ممكن عقلاً، إلا أن فهمه مُشكِل، فلا مانع من التوقف فيه، دون ردّه ودون دفاع عنه، مع التزام ثوابت أخرى لهذه المنهجية أوردتها الباحثة في خاتمة بحثها.

الكلمات المفتاحية: أحاديث الصحيحين، نقد الحديث، حديث نبوي.

"Towards a Methodology of Dealing with Critiqued *Hadiths* in the Two *Sahihs*"

Abstract

This study is an example of the differences existing among scholars in the methodology of dealing with the *sunnah* of prophet Muhammad peace be upon him, and in *Sahih Bukhari* and *Sahih Muslim* in particular. There are two schools in this regard, the first adopts the idea of accepting *hadiths* of the two *sahihs*, understanding them as they are, and not dismissing them. The second school allows a comprehensive revision of the *sunnah*, and rejects what seems in conflict with reason, even if the *hadith* appears in one of the two *sahihs*. The author presents a third school which says: if the *hadith* has all the conditions of being *sahih* and is in line with reason, but it presents a problem in its understanding, there will be no problem to question the *hadith* without rejecting it all together.

Keywords: prophetic *hadith*, critiquing *hadith*, *sahihan*.

* أستاذ الحديث الشريف وعلومه المساعد، كلية الشريعة- الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: nmbanna@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢/٨/٢٠١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٨/٣/٢٠١١م.

مقدمة:

اختلفت منهجية المشتغلين والمهتمين بالحديث النبوي في التعامل مع السنة النبوية، ونشأت من هذا الاختلاف مدارس متنوعة في نظرتها وتعاملها مع الحديث النبوي الشريف، لا سيّما في تعاملها مع الصحيحين، فقد انتُقد في الصحيحين عدد من الأحاديث، من جهات متنوعة؛ فتارة ينتقدها الكارهون لهذا الدين، الحاقدون على تراثه قرآناً وسنة، فنراهم يتصيدون الإساءة بخفاء حيناً، وبكُرْهٍ واضح جليٍّ حيناً آخر؛ وتارة ينتقدها العقلانيون الحداثيون الذين وجدوا في واحد من الأحاديث مخالفة للعقل والمنطق؛ وتارة ينتقدها علماء المسلمين ممن لا نشك في حبهم للدين، وخدمتهم له، وحرصهم على الدفاع عنه بوضع سد منيع في وجه من تسوّل له نفسه الطعن بهذا الدين.

تهدف هذه الورقة إلى عرض مقاربة منهجية للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين، وذلك من خلال طرح أنموذج لحديث منتقَد، وكيف تم تناوله بمنهجيات مختلفة تبعاً لاختلاف المدارس التي ينتمي إليها المنتقدون والمدافعون، ثم مناقشة المواقف والترجيح بينها.

والحديث المختار للدراسة هو أحد الأحاديث المنتقدة على الصحيحين، وهو حديث "لولا بنو إسرائيل لم يخنز الطعام، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر." وقد تناولت فيه الباحثة الحديث ضمن منهجية قائمة على دراسات الروايات وتبيّن اتجاهات الباحثين في التعامل مع الحديث ومناقشتها.

أولاً: منهجية التعامل مع السنة النبوية

طبيعة البشر في كل زمان ومكان أن يختلف تعاملهم مع الأشياء والأفكار، تبعاً لاختلاف تصوراتهم ومعلوماتهم عنها. ولما كانت أفكار البشر لا يمكن أن تتحد بصورة مطلقة، فقد أقر الإسلام الاختلاف والتنوع في شتى المجالات، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨).

ولأن أفكار الإنسان وتصوّراته تنبع من معرفته بالمبادئ والثقافات وفهمه للبيئة التي يحتك بها، ومن تاريخه ولغته وعقيدته، كان لا بد أن تختلف قناعاتنا تجاه العلوم والقضايا المتنوعة، بل وتختلف تصوراتنا تجاه القضية الواحدة والمسألة العلمية الواحدة، طالما لم تصل بعد إلى درجة القطعية، وحتى إن وصلت فإنه ربّما يختلف منهج التعامل معها.

ومن أهم العلوم التي نلمس فيها اختلافاً في منهجية التعامل معها –مع التسليم بشرفيتها ووصولها إلى درجة الثبوت القطعي أحياناً– العلوم النقلية، وبالذات السنة النبوية؛ لأن القرآن الكريم ثابت ثبوتاً قطعياً في كل حرف من حروفه، فلا يملك أحدهم أن يناقش في ثبوته، إلا أن هناك مساحة جيدة للنقاش في مدلول آياته وفهمها وتنزيلها على أرض الواقع. أما السنة النبوية فغالبها ثبت بطريقة ظنية؛ أي أحاديث آحاد، مما جعل المساحة متسعة للاختلاف في منهجية التعامل معها، سواء من فئة مُحبّة لها وحريصة على الذبّ عنها، أو من فئة مُغرضة لها دوافع غير سليمة للنيل منها والتشكيك فيها ثبوتاً ومدلولاً.

وبشكل عام يمكننا القول إنّ اختلاف منهجية التعامل مع العلوم النقلية يمكن أن تنضوي تحت الأنواع الآتية:

– النوع الأول: التسليم التام بثبوتها، وهذا مجمع عليه بالنسبة للقرآن الكريم. والاختلاف هنا يظهر في فهم هذه النصوص، وكيفية التعامل معها، وكيفية تنزيلها على أرض الواقع، وإلى أي حد يُسمح لأقوال الصحابة والتابعين والمفسرين أن تأخذ حيزاً في فهمها وتنزيلها واقعياً.

– النوع الثاني: التسليم التام لبعض نصوص السنة النبوية؛ وأقصد هنا كتابيْ صحيح البخاري وصحيح مسلم، وعدم التسليم لغيرهما من النصوص، إلا إذا نصّ أحد العلماء المعتبرين على تصحيح نصّ معين، ولا يقبل بعد ذلك أي نص إلا بعد أن يُمحّص ويخضع لعلوم الحديث، رواية، ودراية؛ كعلم الجرح والتعديل، وعلم الرجال، وعلم العلل، وعلوم الحديث الأخرى المعنية بالتصحيح والتضعيف والقبول والرد.

ويظهر الاختلاف هنا في منهجية التصحيح والتضعيف، وفي قبول أحكام من صحّح وضعّف، أو قَبِل وردّ. أما بالنسبة للصحيحين فالأمة تلقت كل ما فيهما بالقبول، ونصّ علماء الحديث على أن كل ما فيهما ثابت ومقبول وصحيح حديثياً.

- النوع الثالث: عدم التسليم لكل نصوص السنة النبوية بما فيها الصحيحين؛ لأنهما كتابان في الحديث كأي كتاب فيه. وصاحباهما بشر معرضان للخطأ والصواب كغيرهما، وأحاديثهما أحاديث آحاد، فلم هذه الهالة تجاه نقد أي حديث في الصحيحين؟

والاختلاف هنا يكمن في طبيعة التعامل مع الصحيحين، وأخلاقيات القبول والرد لما قُبل أو رُدَّ من أحاديث الصحيحين؛ فمن محترم لها ومقدّر لمنزلتها، لكنه لا يملك، أمام حديث يعتقد أنه لا يمكن قبوله عقلاً حتى وإن صحّ سنداً ومتناً، إلا أن يعتذر عن قبوله. وهؤلاء لا يُشك في نواياهم وحبهم لخدمة السّنة النبوية.

ومن متّهم لصاحبي الصحيحين بجنايتهم على هذا الدين، بما أودعوه من أحاديث مكذوبة وإسرائيليات،[١] وخلُص إلى نتيجة مفادها: إذا كان هذا هو حال ما يُعتقد أنه أصح الكتب في الحديث، فكيف بما هو دونها في المكانة، ومن ثمّ لا نؤمن بأية رواية حديثية، ولنكتفِ بالقرآن. وتعدى الأمر إلى أن طعن هؤلاء ببعض الصحابة الذين رووا هذه الأحاديث.

بناء على ذلك نشأ لدينا اختلافان(النوع الثاني والثالث) في منهجية التعامل مع السنة النبوية، ودائرة الاختلاف الأهم والأولى هي أحاديث الصحيحين؛ وذلك لما للصحيحين من مكانة في نفوس المسلمين بشكل عام، وأصحاب العلم الشرعي بشكل خاص، ولأن الصحيحين اكتسبا ثقة وصحة علمية زمانية، جعلت التعرض لأحاديثهما مرفوضاً، وقد يتعدى الأمر إلى اتهام نوايا من يتعرض لهذه الأحاديث.

انعكست منهجية هاتين المدرستين في تعامل كل منهما مع الصحيحين، وبالذات مع الأحاديث التي أشكل فهمها عند متناوليها؛ فمدرسة تؤمن بصحة كل حديث في

[١] انظر: أوزون، زكريا. **جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين**، بيروت: رياض الريس، ط١، ٢٠٠٤هـ.

الصحيحين، وتتبنى الدفاع عن كل ما فيهما من أحاديث. وإن أُشكل فَهْم بعض المتون فهي تلجأ للتأويل، بل وتتهم نفسها وغيرها بالقصور في الفهم، لكنها لا ترّد أي حديث، حتى وإن كان هذا التأويل بعيداً، ويعتمد على ما يرفضونه علمياً كالإسرائيليات أو الروايات غير الموثوقة، بل تعتقد أن ردّ أي حديث في الصحيحين، يعدّ مؤشراً لفكر غير سوي، ينبغي الاحتراز ممن يذهب إليه.

ومدرسة أخرى تُخضع كل حديث في الصحيحين لنقد عقلي، فصحة السند والمتن لديها معتبرة، لكن هناك ما بعدها، فلا بدّ بعد الدراسة الحديثية للمتن من رؤية عقلية متوازنة، تخدم السنة وتنزهها عما لا يليق بها من النصوص، كما تعمل على كف الألسنة من الحاقدين المغرضين، فتكون هي بإخلاصها وحبها لسنة نبيها قد ألجمت أفواه من تسوّل له نفسه بالانتقاص من السّنة، أو الاستهزاء بالدين الإسلامي من خلال الطعن بمثل هذه المرويات، قبل أن يتعرضوا وتتعرض السُّنة لكلام هؤلاء، فكأنه نوع من نقد الذات بحبٍّ وإخلاص، قبل أن يأتي النقد من الآخر المُغرِض المتهور، فإن أُشكِل عندهم حديث موجود في الصحيحين، واستجمع كل شرائط الصحة، وله علاقة بأهل الكتاب لا يجدون حرجاً في نسبته للإسرائيليات، حتى وإن احتمل مَتْنُه معنى آخر، أو ببساطة قالوا: هذا لا يمكن أن يقبله عقل ومن ثم فنحن نردّه، دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء البحث عن معنى قد يزيل الإشكال، ويعطون مبررات عقلية قد لا تستند إلى منهجية علمية.

يلاحظ أن كلاً من المدرستين لا ينقصه حسن النوايا، ولكنهما جانبا الصواب في تعقُّب كل منهما لأفكاره، دون محاولة الوصول إلى منطقةِ تَقاربٍ، تحترم فيها ضوابط علوم الحديث ويحترم فيها العقل، واتهام كل منهما للآخر؛ فالمدرسة الأولى تتهم أولئك بتقديم العقل على النقل، وأنها ترد متن الحديث الذي استكمل شروط الصحة بالعقل الذي لا ضابط لردّه، فمن أساسيات علوم الحديث أن من علامات الحديث الموضوع مخالفته لصريح العقل، لكن هؤلاء يردون الحديث بشبهة عدم قناعتهم بمضمونه عقلاً.

والمدرسة الثانية تتهم الأولى بالجمود والوقوف خلف قواعد حديثية جامدة، وعدم اعتبارها للنقد العقلي للحديث، وتمترسها خلف أقوال كانت تليق بأصحابها في زمانهم، لكنها لا تليق بزمن العلم والتقدم والتطور، وعدم قبولهم مناقشة الحديث بمنطق بائد، وهو أنه موجود في الصحيحين وكفى.

من هنا جاءت هذه الدراسة للتقريب بين المدرستين، دون تحيز لإحداهما على أخرى، إلا التحيز للحق، والعقل الدال على الحق، قدر الاستطاعة، ولمحاولة بناء منهجية مقنعة للطرفين للتعامل مع أحاديث الصحيحين المُشكِلة على الأفهام. وتتناول الدراسة أحد هذه الأحاديث، بوصفه نموذجاً لهذه المنهجية، والله أسأل السداد والتوفيق.

ثانياً: روايات الحديث وتخريجه

انفرد الصحابي الجليل أبو هريرة برواية هذا الحديث، ورواه عنه أربعة من الرواة، وهم:

١. همّام بن منبه:[٢] ويرويه البخاري[٣] ومسلم[٤] وأبو عوانة[٥] وابن حبان[٦] وأبو نعيم[٧] جميعاً من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة مرفوعاً، بلفظ "لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ولم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر." ولا يوجد في رواية البخاري "لم يخبث الطعام."

---

[٢] هو همام بن منبّه صاحب الصحيفة. ثقة، وحديثه في الصحيحين، قال عنه الذهبي: ثقة متقن، والصحيفة أكثرها في الصحيحين، ورواة الحديث ثقات. وهذا الحديث مما اتفق الشيخان على إخراجه من صحيفة همام بن منبّه. انظر: – الذهبي، محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ، ج٥، ص٣١١، وج٩،ص٥٧.

[٣] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، كتاب الأنبياء، باب قول الله عزّ وجلّ وواعدنا موسى ثلاثين ليلة، ج٣، ص١٢٤٥(٣٢١٨).

[٤] النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، كتاب الرضاع، باب لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر ج٢، ص١٠٩٢(١٤٧٠).

[٥] ابن حنبل، أحمد. **المسند**، مصر: مؤسسة قرطبة، ج٣، ص١٤٣.

[٦] ابن حبان، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م، باب: ذكر بعض السبب الذي من أجله تخون النساء أزواجهن، ج٩، ص٤٧٧(٤١٦٩).

[٧] أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني. **حلية الأولياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٤٠٥هـ، ج٨، ص٣٨٩.

وعند البخاري[٨] رواية ثانية من طريق ابن المبارك، عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة مرفوعاً بمثل لفظ المتن السابق، إلا أنني أعتقد أنه قد حصل لبس؛ ففي حديث الباب يورد البخاري حديث أنس بن مالك ﷺ في إسلام عبد الله بن سلام، ثم يذكر البخاري بسنده إلى أبي هريرة ويقول نحوه. والمعلوم عند أهل الحديث أن لفظ نحوه تعود لرواية المتن السابق من طريق آخر، ثم يأتي أحدهم –ولعلّه أحد النساخ– فيقول:

يعني لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها، فلا دليل أبداً على أن الحديث بهذا المتن من رواية البخاري، إنما هو تصرف بعض الرواة أو النسّاخ. وقد اختلف شُرّاح الصحيح في توجيه هذه اللفظة، لأنه لم يرو هذا المتن أحد أبداً من طريق ابن المبارك، عن معمر؛ إذ يقول ابن حجر: "قوله عن النبي ﷺ "نحوه" لم يسبق للمتن المذكور طريق يعود عليها هذا الضمير؛ وكأنه يشير به إلى أن اللفظ الذي حدثه به شيخه هو بمعنى اللفظ الذي ساقه، فكأنه كتب من حفظه وتردد في بعضه،.. يعني ولم أره من طريق ابن المبارك عن معمر إلا عند المصنف."[٩]

ويعترض العيني على كلام ابن حجر؛ إذ يقول: "هذا ما فيه كفاية للمقصود، ولا له التئام من جهة التركيب؛ لأن الذي يذوق دقائق التراكيب ما يرضى بهذا الذي ذكره، بل الظاهر أن ها هنا وقع سقط جملة، لأن لفظة نحوه أو مثله لا يذكر إلاَّ إذا مضى حديث بسند ومتن، ثم إذا أريد إعادته بذكر سند آخر يذكر سنده ويذكر عقيبة لفظ نحوه أو مثله؛ أي نحو المذكور، ولا يعاد ذكر المتن اكتفاء بذكر السند فقط؛ لأن لفظ نحوه ينبيء عن ذلك، والذي يظهر لي بالحدس أن البخاري روى قبل هذا عن محمد بن رافع، عن عبد الرزاق، عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ "لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ولم يخنز اللحم ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر،" ثم رواه عن بشر بن محمد، عن عبد الله، عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة –رضي الله تعالى عنه– عن النبي

[٨] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، ج٣، ص١٢٠٩(٣١٥٢).

[٩] ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ج٦، ص٣٦٧.

ﷺ ثم قال: "نحوه" أي: نحو الحديث المذكور، ثم فسر ذلك بقوله: "يعني لولا بنو إسرائيل إلى آخره" وإنما ذكر لفظ "يعني" إشارة إلى أن المتن الذي ذكره عبد الله بن المبارك عن معمر يغاير المتن الذي رواه عبد الرزاق عن معمر ببعض زيادة وهو قوله: "لم يخبث الطعام" وفي آخره لفظ الدهر."[١٠]

أما السخاوي فقد أشار إلى هذه الرواية بالذات؛ إذ يقول: "فإنه أخرج في خلق آدم من أحاديث الأنبياء من طريق ابن المبارك، عن معمر، وعن همام عن أبي هريرة عن النبي فقال: "نحوه" وقال عقبة ما نصه: "يعني لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها" وكأنه لكون الرواية المحال عليها لم يسمعها أو سمعها بسند على غير شرطه أو نحو ذلك."[١١]

والذي أرجحه كما قلت سابقاً أن الرواية المحال عليها هي إسلام عبد الله بن سلام، ولعله إدخال من بعض النسّاخ في تفسير قوله نحوه، والله أعلم.

٢. أبو يونس مولى أبي هريرة: واسمه سليم بن جبير الدوسي، ويروي مسلم[١٢] وأبو نعيم[١٣] وأبو عوانة[١٤] كلهم من طريق عبد الله بن وهب، عن عمرو بن الحارث، عن أبي يونس، عن أبي هريرة مرفوعاً مقتصراً في متنه على "لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر" باستثناء كلمة الدهر عند أبي عوانة.

٣. خلاس بن عمرو الهجري: ويرويه الإمام أحمد،[١٥] وإسحاق بن راهويه،[١٦] وأبو نعيم،[١٧] والحارث،[١٨] جميعاً من طريق عوف الأعرابي عن خلاس عن أبي هريرة مرفوعاً بمثل لفظ رواية همام.

---

[١٠] العيني، بدر الدين. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث، ج١٥، ص٢١١.

[١١] السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. **فتح المغيث**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م، ج٢، ص٢٩٧.

[١٢] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الرضاع، باب لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر، ج٢، ص١٠٩٢(١٤٧٠).

[١٣] أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله الأصفهاني. **المسند المستخرج على صحيح مسلم**، تحقيق: محمد الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ، ج٤، ص١٤٣.

[١٤] أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق. **مسند أبي عوانة**، بيروت: دار المعرفة، ج٣، ص١٤٣.

[١٥] ابن جنبل، **المسند**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٤.

٤. محمد: يرويه الحاكم في المستدرك[١٩] من طريق روح بن عبادة، عن عون، عن محمد، عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ البخاري؛ أي دون عبارة: "لم يخبث الطعام" وقال عقبة: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه."

ثالثاً: اتجاهات الباحثين في التعامل مع الحديث

١. موقف من قَبِل الحديث:

كل مَن تناول الحديث من الشراح المتقدمين قبِل الحديث –حسب ما وقفت عليه– لجأوا للتأويل، لأن الحديث، على ظاهره ولأول وهلة، يوقع في النفس توجساً من قبوله على معناه الظاهر. يقول المناوي في شرحه الحديث: "يعني: لولا أنهم سنّوا ادخار اللحم حتى خنز لما ادخر لحم يخنز، فهو إشارة إلى أن خنز اللحم شيء عوقب به بنو إسرائيل لكفرانهم نعمة ربهم، حيث ادخروا السلوى فنتن، وقد نهاهم عن الادخار ولم يكن ينتن قبل ذلك، وفي بعض الكتب الإلهية لولا أني كتبت الفساد على الطعام لخزنه الأغنياء عن الفقراء، ولولا حواء.. يعني.. لولا خيانة حواء لآدم في إغوائه وتحريضه على مخالفة الأمر بتناول الشجرة... وليس المراد بالخيانة الزنا حاشا وكلا، لكن لما مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة، وزينت ذلك لآدم مطاوعة لعدوه."[٢٠]

أما ابن حجر شارح صحيح البخاري فيقول: "قوله لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم... أي ينتن، والخنز: التغير والنتن، قيل أصله أن بني إسرائيل ادخروا لحم السلوى وكانوا نهوا عن ذلك فعوقبوا بذلك.. وقال بعضهم: معناه لولا أن بني إسرائيل سنوا

---

[١٦] ابن راهويه، إسحاق. **المسند**، تحقيق: عبد الغفور البلوشي، المدينة المنورة: دار الإيمان، ط١، ١٩٩١م، ص١٦٨.

[١٧] أبو نعيم، **حلية الأولياء**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٨٩.

[١٨] ابن أبي أسامة، الحارث، والهيثمي، الحافظ نور الدين. **مسند الحارث– زوائد الهيثمي**، تحقيق: حسين الباكري، المدينة المنورة: دار إحياء السنة، ط١، ١٩٩٢م، ص٥٥٣.

[١٩] الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، ج٤، ص١٩٤.

[٢٠] المناوي، محمد بن عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، مصر: دار الكتب التنجارية، ط١، ١٣٩٦هـ، ج٥، ص٣٤٤.

ادخار اللحم حتى أنتن لما ادخر فلم ينتن... وقوله (لم تخن أنثى زوجها) فيه إشارة إلى ما وقع من حواء في تزيينها لآدم الأكل من الشجرة حتى وقع في ذلك، فمعنى خيانتها: أنها قبلت ما زيّن لها إبليس حتى زيّنته لآدم... وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش حاشا وكلا، ولكن لما مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة وحسّنت ذلك لآدم عدّ ذلك خيانة له."[٢١]

وقريب منه ما ذهب إليه العيني شارح صحيح البخاري أيضاً؛ إذ قال: "قوله (لم يخنز اللحم)... أي لم ينتن،... وعن قتادة كان المن والسلوى يسقط على بني إسرائيل من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس كسقوط الثلج، فيؤخذ منه بقدر ما يغني ذلك اليوم إلاَّ يوم الجمعة فإنهم يأخذون له وللسبت، فإن تعدوا إلى أكثر من ذلك فسد ما ادخروا، فكان ادخارهم فساداً للأطعمة عليهم وعلى غيرهم، وقال بعضهم: لما نزلت المائدة عليهم أمروا أن لا يدخروا فادخروا، وقيل: يحتمل أن يكون من اعتدائهم في السبت، وقيل: كان سببه أنهم أمروا بترك ادخار السلوى فادخروه حتى أنتن فاستمر نتن اللحوم من ذلك الوقت، أو لما صار الماء في أفواههم دماً وانتنوا بذلك، سرى ذلك النتن إلى اللحم وغيره عقوبة لهم. وفي الحلية لأبي نعيم عن وهب ابن منبه قال: وجدت في بعض الكتب عن الله تعالى لولا أني كتبت الفناء على الميت لحبسه أهله في بيوتهم، ولولا أني كتبت الفساد على الطعام لخزنته الأغنياء عن الفقراء، قوله (ولولا حواء عليها الصلاة والسلام)... أنها دعت آدم إلى الأكل من تلك الشجرة."[٢٢]

أما النووي شارح صحيح مسلم فقال: "قوله ﷺ: "لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر" أي: لم تخنه أبداً... لما جرى لها في قصة الشجرة مع إبليس، فزيّن لها أكل الشجرة، فأغواها، فأخبرت آدم بالشجرة فأكل منها، قوله ﷺ: "لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ولم يخنز اللحم"... ومصدره الخنز والخنوز، وهو إذا تغير وأنتن، قال العلماء: معناه أن بني إسرائيل لما أنزل الله عليهم المن والسلوى نهوا عن ادخارهما، فادخروا، ففسد وأنتن واستمر من ذلك الوقت والله أعلم."[٢٣]

---

[٢١] ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٦٧.

[٢٢] العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١٥، ص٢١١.

[٢٣] النووي، يحيى بن شرف. **شرح صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث، ط٢، ١٣٩٢هـ، ج١٠، ص٥٩.

وأي كتاب آخر تناول هذا الحديث بالشرح سلك المسلك ذاته، وهو القبول مع التأويل.

٢. موقف من ردّوا الحديث واتجاهاتهم:

أ. الاتجاه العقلي الحداثي العلماني:

معظم من طعن في هذا الحديث انصبَّ طعنه على المتن، وتعددت عبارات هؤلاء الطاعنين مع بقاء المضمون متشابهاً. وهو إنكار المتن غالباً عقلاً، وأنه من الإسرائيليات لا من كلام النبوة، وأنه مما دخل علينا من الكتب المقدسة. يقول ابن قرناس: "اللحم يخنز ويفسد بسبب البكتيريا وليس بسبب بني إسرائيل، وهذا يعرفه تلاميذ المرحلة الابتدائية، وإن كان هناك رجال دين لا يعرفون ذلك، فهم من يحتاج للتعلم، لا أن يطلبوا من الناس أن يشاركوهم جهلهم. أما أن يكون سبب الزنى هو حواء، فهو اعتقاد يهودي، مما يظهر بوضوح أن مختلق الحديث إما يهودي، أو أنه متأثر بتراث كتب اليهود."[٢٤]

ومن أمثال ابن قرناس الحداثي زكريا أوزون، الذي تناول هذا المتن في كتابه "جناية الإمام البخاري" فقال: "من الناحية العلمية والعملية يخنز اللحم (أي ينتن)، وكذلك فالمرأة تخون زوجها كحقيقة علمية وموضوعية –حسب أبي هريرة– فكما أن اللحم ينتن، فإن المرأة تخون؛ ومن هي الخائنة للزوج تحديداً؟! من هي خائنة بيت الزوجية؟! أليست الزانية! فما رأيك سيدتي المرأة، وما هو مبرر صلاتك وصيامك وحجابك مادمت خائنة لزوجك دوماً."[٢٥]

ومنهم أيضا سامر إسلامبولي؛ إذ يقول: "فهذا الحديث يثبت أن الخيانة في النساء هي شيء طبيعي، وذلك موروث غريزي من خلال الأم الأولى حواء. والمفروض حسب الحديث أن لا تلام أية أنثى على فعل الخيانة، لأن ذلك هو من طبعها الذي جبلت

[٢٤] ابن قرناس. الحديث والقرآن، الرياض: دار الجمل، ص٣٣٣.
[٢٥] أوزون، **جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين**، مرجع سابق، ص١٢٠.

عليه! والسؤال المطروح ما هي خيانة حواء؟ والجواب التقليدي هو أنها زيّنت لآدم وشجعته على الأكل من الشجرة التي نهى الله عن الأكل منها. فعلى افتراض صحة القصة أين فعل الخيانة في الموضوع؟ إذا تمّ الأكل من الشجرة لكليهما. وآدم عندما استجاب لها فذلك لهوى في نفسه، وقد انقاد للفعل بإرادته دون إجبار أو إكراه، فهو المسؤول الأول والأخير ولا علاقة لها بذلك أبداً."[٢٦]

ومنهم صالح أبو بكر في كتابه الأضواء القرآنية؛ إذ يقول: "وبراهين الكذب على رسول الله في هذا الحديث تتبين في الآتي:

أولاً: إن حواء لم تكن خائنة لزوجها في يوم من الأيام، وإنما هي شريكة له في الطاعة الدائمة، وفي المعصية الوحيدة التي اقترفاها في الجنة. ولم تكن مسيطرة على آدم فحرضته على الأكل من الشجرة كما يقال، وإنما يعتبر آدم مسؤولاً قبلها وصاحب المسؤولية الأولى لقوله تعالى:(فعصى آدم ربه فغوى) ولم يقل فعصت حواء ربها فغوت. وإن كان هذا لا يعفيها لأنها شريكة فقط وليست خائنة كما يقول هذا الحديث، الذي لا يمكن أن يصدر عن النبي ﷺ بحال من الأحوال. وإنما كان آدم من اللحظة الأولى هو القوّام عليها كما هي سنة الله.

ثانياً: إن خيانة الزوجات لأزواجهن لم تكن من نوعٍ فعلته حواء مع آدم طوال حياتها. وإنما تكون الخيانة الزوجية في العقيدة أو العِرْض أو المال. وأهمها خيانة العقيدة كما وصف الله امرأة نوح وامرأة لوط في سورة التحريم. ورسول الله أعلم الناس بتلك الحقيقة عن حواء أم المؤمنين والمؤمنات من الآدميين.

ثالثاً: عجيب أن ينسب إلى النبي ﷺ أنه وصف حواء بصفة الخائنة الأولى، الرائدة في خيانتها لكل الخائنات، وكأنما أعطاها صفة أحط وأدنى من صفة امرأة نوح وامرأة لوط، بل كأنه حمّلها وزر القيادة والأسوة السيئة لهاتين الخائنتين، وكل الخائنات من النساء، مع أن الله -تبارك وتعالى- لم يذكرها في كتابه مع الخائنات؛ لأنها لم ترتكب خيانة تذكر، ولهذا الاعتبار، فإن للعقلاء الحق أن يسألوا، ومن أين جاءته ﷺ تلك

[٢٦] إسلامبولي، سامر. **تحرير العقل من النقل**، دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢١٨-٢١٩.

الحقيقة ما دامت لم تأته في القرآن الكريم؟ والحق أنها لم تأته ولم يقلها لأنه صاحب أعف لسان، وإنما هي الإسرائيليات أعداؤه وأعداء دينه، وعلينا أن نرفضها."[٢٧]

وعلى طريقهم يقول نيازي عز الدين: "وإذا سألنا من أين أتى مصدر العلم لمحمد رسول الله ﷺ ليقول هذا الكلام، علماً أن علم الرسول يبدأ وينتهي بما نزل عليه من الله وحياً بواسطة جبريل عليه السلام... ولكن ماذا تريد أن يقول لك جنود السلطان الذين قرؤوا التوراة، فوضعوا الأحاديث كذباً وظلماً على الله وعلى كل المسلمين بأن الرسول قد قال هذا الكلام؟ هل تريد بعد أن قبضوا الثمن من السلطان أن يعودوا ليعترفوا لنا عن مصدر علمهم؟" ثم ذكر نصوصاً توراتية وقال: "هذه القصص التوراتية وأمثالها كانت مصادر جنود السلطان للوحي الثاني الذي نسبوه ظلما لله ورسوله."[٢٨]

ومن العلمانيين من أفرد لهذا الحديث بالذات دراسة مفصلة مثل عبد الحكيم الفيتوري؛[٢٩] إذ كتب في موقع "مؤسسة الحوار المتمدن"[٣٠] على (الإنترنت) أربعة مقالات بعنوان "الأنثى والخيانة"،[٣١] جمع فيها انتقادات الآخرين، ونقد الشّراح والمفسرين محاولاً إضفاء صبغة علمية على نقده.

انتقد عبد الحكيم في المقالة الأولى[٣٢] شرّاح الحديث فيما يتعلق بالشطر الأول من الحديث؛ إذ يقول: "لا يخفى أن حديث أبو هريرة لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها، من الأحاديث المتفق عليها، قد تناوله جمع من شّراح السنن بالشرح والتأويل بطريقة تقديسية تمجيدية، ركزوا فيها على شرح مفردات الحديث، وذكر ما يستفاد من هذا الحديث من لطائف وإرشادات بنمطية كلاسيكية ذكورية. فمثلا هذا

---

[٢٧] أبو بكر، صالح. **الأضواء القرآنية في اكتساح الاحاديث الاسرائيلية و تطهير البخارى منها**،(نسخة pdf)، الدار السلفية للنشر والتوزيع، ١٩٧٣م، ص٣٣١-٣٣٣.

[٢٨] نيازي، عز الدين. **دين السلطان "البرهان"**، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧م، ص٨٣٥-٨٣٧.

[٢٩] عبد الحكيم الفيتوري، ليبي مقيم ببريطانيا، دكتوراه في الفكر الإسلامي، باحث ومدير مركز مقاصد للدراسات الإنسانية بمانشستر.

[٣٠] وهي مؤسسة تعرّف نفسها على الموقع أنها يسارية علمانية ديمقراطية.

[٣١] http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=166475

[٣٢] الحوار المتمدن، العدد ٢٥٩٢، ٢٠٠٩/٣/٢١م:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=166475

الحافظ ابن حجر شارح صحيح البخاري في كتابه فتح الباري، قال في شرحه لهذا الحديث: قوله لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم –يخنز بفتح أوله وسكون الخاء وكسر النون وبفتحها أيضاً بعدها زاي– أي ينتن. والخنز التغير والنتن، قيل أصله أن بني إسرائيل ادخروا لحم السلوى وكانوا نهوا عن ذلك، فعوقبوا بذلك، حكاه القرطبي وذكره غيره عن قتادة، وقال بعضهم معناه لولا أن بني إسرائيل سنوا ادخار اللحم حتى أنتن لما ادخر فلم ينتن، وروى أبو نعيم في الحلية عن وهب بن منبه قال في بعض الكتب لولا أني كتبت الفساد على الطعام لخزنه الأغنياء عن الفقراء. انتهى شرح ابن حجر للشطر الأول من الحديث، ويبدو أن ابن حجر لم يكن معنياً بما ينقله عن القرطبي أو قتادة أو وهب بن منبه من كلام يناقض سنن الكون وناموس الحياة، ويخالف منطق الوحي ومنطق العقل."

ويقول في تعليقه على ابن حجر في شرحه للشطر الثاني للحديث: "ثم انتقل ابن حجر لشرح الشطر الثاني من الحديث بقوله: قوله ولولا حواء أي امرأة آدم وهي بالمد، قيل سميت بذلك لأنها أم كل حي، وسيأتي صفة خلقها في الحديث الذي بعده، وقوله: لم تخن أنثى زوجها؛ فيه إشارة إلى ما وقع من حواء في تزيينها لآدم الأكل من الشجرة حتى وقع في ذلك، فمعنى خيانتها أنها قبلت ما زين لها إبليس حتى زينته لآدم. ولما كانت هي أم بنات آدم أشبهها بالولادة ونزع العرق، فلا تكاد امرأة تسلم من خيانة زوجها بالفعل أو بالقول، وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش حاشا وكلا، ولكن لما مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة وحسنت ذلك لآدم، عدّ ذلك خيانة له. وأما من جاء بعدها من النساء فخيانة كل واحدة منهن بحسبها، وقريب من هذا حديث جحد آدم فجحدت ذريته، وفي الحديث إشارة إلى تسلية الرجال فيما يقع لهم من نسائهم بما وقع من أمهن الكبرى، وأن ذلك من طبعهن، فلا يفرط في لوم من وقع منها شيء من غير قصد إليه أو على سبيل الندور، وينبغي لهن أن لا يتمكن بهذا في الاسترسال في هذا النوع، بل يضبطن أنفسهن ويجاهدن هواهن والله المستعان. (فتح الباري) ولعل اللطيفة المستفادة من هذا الحديث كما قال ابن حجر هي تسلية الرجال فيما يقع لهم من نسائهم، وأن ذلك من طبعهن، ويبدو ابن حجر في تقريره لهذه المسلمة ينطلق من أرضية

تلك الروايات الذكورية المخالفة للقرآن وقصديته، والمناقضة لمنطق العقل والواقع؛ كرواية المرأة خلقت من ضلع أعوج، ورواية النساء ناقصات عقل ودين وهلم جرا."

ثم انتقد الكاتب النووي في شرحه الحديث عند مسلم، فيقول: "ولم يبعد شارح صحيح مسلم الإمام النووي عن شرح ابن حجر من حيث التفكير والمسار والمنطق الذكوري، المحكوم بإكراهات المجتمع العربي وبيئات قضايا الشرف والعار... واللافت للنظر أن النووي يذهب إلى أن فسد اللحم [لا زال] مستمراً حتى لحظته؛ إذ نقل عن علمائه نقلاً بعقلٍ تمجيدٍ لا يفرق بين الواقع والخيال، ولا بين العلم والتخيلات، فقال: قال العلماء معناه أن بني إسرائيل لما أنزل الله عليهم المن والسلوى نهوا عن ادخارهما فادخروا ففسد وأنتن واستمر من ذلك الوقت والله أعلم، وأحسب أن هذا الزعم يبدده الواقع جملة، ولعل النووي في ذلك قد تخيل اللحوم في زمانه بأنها فاسدة، وذلك من باب إقناع العقل بمنطق هذه الرواية المخالفة للوحي والعقل والواقع!!"

وبعد ذلك ينتقل في المقالة الثانية لانتقاد المفسرين؛ إذ يقول في مقدمة المقالة: "ينبغي التنبيه هنا بأننا لا نريد الوقوف عند الشطر الأول من الحديث (لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم)؛ إذ تكفي الإشارة السالفة لهذا الشطر من أن فساد اللحم وعفانته لا علاقة له بدين ولا بجهة ولا بلون، وإنما تخضع لعوامل قررها العلم الحديث من بكتيريا وفيروسات وغير ذلك مما هو مقرر عند علماء العلوم الحديثة، ولعل شطر هذه الرواية منتج من منتجات العنصرية الدينية والملّية؛ لأن رائحة التدافع الملّي بين المسلمين وغيرهم خاصة اليهود واضحة وجلية فيه، والذي يهمنا في هذا المقام الوقوف عند الشطر الثاني من الرواية (لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر) بغية معرفة حجم اعتداءات المفسر على النظم القرآني لصالح هذه الرواية، وما أفرزه من ثقافة ذكورية تحتقر الأنثى وتزدريها بمنطق الدين والإيمان، لدرجة اقتناع الأنثى ذاتها بتلك الثقافة الذكورية (العنصرية الذكورية) المخالفة لمنطق الوحي وقصديته، فنأخذ لذلك عينة تفسيرية تثبت مدى الترابط بين ما قاله المفسر في القديم، وما نقله عن المفسر الحديث عنه، على الرغم من تغير السياق

التاريخي والمساق الثقافي والاجتماعي، وذلك من خلال تفسير ابن جرير الطبري وتفسير فتح القدير للشوكاني عفى الله عنهما."[٣٣]

ثم ينقل بعبارات فيها الكثير من الازدراء كلام الطبري في تفسير آيات سورة البقرة المتعلقة بآدم وحواء؛ إذ يبدأ كل فقرة بعبارات مثل: القصة الدرامية لدخول إبليس الجنة، إبليس يخطط لاختراق الجنة، مشهد خيالي درامي حواري بين إبليس والملائكة، قصة اختفاء آدم من ربه، إبليس يتابع قراءة كتب الملائكة في صورة درامية، مشهد إغواء آدم في ثوب سهرة أنسية، العقوبة السرمدية لحواء وبناتها بنقصان العقل والدين، إشراك الحية في عقوبة حواء.

ثم ينتقل إلى الشوكاني في فتح القدير فيقول: "لخص الشوكاني ما قاله ابن جرير الطبري بزيادة بعض الأسانيد والمتون الأسطورية، فقال في تفسيره فتح القدير: وقد أخرج قصة الحية، ودخول إبليس معها، عبد الرزاق، وابن جرير، عن ابن عباس، وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، وابن عساكر من طرق، عن ابن عباس قال: الشجرة التي نهى الله عنها آدم السنبلة وفي لفظ: البرّ. وأخرج ابن منيع، وابن المنذر، وأبو الشيخ، والحاكم وصححه، والبيهقي في الشعب، عن ابن عباس قال: قال الله لآدم: ما حملك على أن أكلت من الشجرة التي نهيتك عنها؟ قال: يا ربّ زينته لي حوّاء، قال: فإني عاقبتها بألا تحمل إلا كرهاً، ولا تضع إلا كرهاً، وأدميتها في كل شهر مرتين. وربط الشوكاني تلك القصص بحديث الباب بطريقة تمجيدية، حيث قال وأخرج البخاري، والحاكم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حوّاء لم تخن أنثى زوجها. وقد ثبتت أحاديث كثيرة عن جماعة من الصحابة في الصحيحين، وغيرهما في محاجة آدم، وموسى، وحجّ آدم موسى بقوله: أتلومني على أمر قدّره الله عليّ قبل أن أخلق؟ (انظر: فتح القدير للشوكاني تفسير آيات البقرة). واللافت للنظر أن الشوكاني ومن صار على نهجه في نقل تلك الأسانيد والمتون المخالفة لمنطق العقل والوحي يؤسسون بذلك فكرة تحويل العقل من أداة فهم إلى مستودع حفظ، ومن آلة

[٣٣] الحوار المتمدن، العدد ٢٥٩٨، ٢٠٠٩/٣/٢٧م:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=167082

استكشاف إلى آلة استذكار، كذلك ينشرون ثقافة العنصرية الذكورية باسم الدين التي تمارس عمليات الاضطهاد والازدراء للأنثى على كافة مراتبها."

وفي المقالة الثالثة يذكر نصوصاً من الكتب المقدسة يبين من خلالها أنها مصدر هذا الحديث تحت عنوان: "خيانة حواء في العهد القديم".[٣٤]

وفي المقالة الرابعة[٣٥] يحاكم مفردات الحديث، مستشهداً بإحصائيات تقول إن الواقع يكشف عن أن نسبة الخيانة عند الرجال تفوق نسبتها عند الإناث، والعقل الكلاسيكي -كما أطلق عليه- يعاني من أزمة تعامله مع مفردة "الخيانة"، ثم يدلل على عقلانية الجيل الأول في فهم النص؛ إذ يقول -بعد ذكره بعض استدراكات السيدة عائشة على الصحابة-: "يبدو أن ميزان السيدة عائشة في قبول الرواية جد محكم، فما خالف قصدية القرآن ومنطق العقل رفضته وإن كان القائل به جمهور الناس، فالعبرة عندها ليست كثرة الرواة وعدوليتهم، ولكن بقبول القرآن والعقل لما يرويه الرواي، ولو كان راوياً واحداً، وبذات الميزان والمنهج (العائشي) يمكننا وزن حديث أبي هريرة: لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها. والقول فيه بأنه حديث لا يستقيم ومنطق الوحي والعقل، بل مخالفته ظاهرة وصريحة، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (فاطر: ١٨) ويقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦) فإذا كان ذلك كذلك فكيف تحمل حواء معصية آدم ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ (طه: ١٢١)، وكيف تعاقب بنات حواء بالحيض والنفاس، والكره في الحمل والوضع، وكيف تصبغ الأنثى بصبغة الخيانة الدهر كله، والله يقول: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾ (فصلت: ٤٦)، ومن عدله سبحانه ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾ (النجم: ٣٨-٤١)، ومن قانونه ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ (الزلزلة: ٧-٨)،

[٣٤] الحوار المتمدن، العدد ٢٦٠٥، ٢٠٠٩/٤/٣م:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=167797

[٣٥] الحوار المتمدن، العدد ٢٦١٢، ٢٠٠٩/٤/١٠م:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=168423

ومن رحمته سبحانه قال: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ (آل عمران: ١٩٥)."

ويقول جورج فرح تحت عنوان "المرأة مصدر الشرور":[٣٦] "لم يكتفِ الذكَر بالحطِّ من قيمة الأنثى، بل نَسَبَ إليها شروراً ما أنزل الله بها من سلطان! ففي قصة الخلق التوراتية حُمِّلت حواء المسؤولية الكاملة عن الخطيئة وشرور العالم. الحية أغوت حواء بتناول التفاحة، ولكن الحية حيوان لا يمكن أن نحمِّله مسؤولية ما، إذن حواء –ذلك المخلوق الإنساني الشرير!– هي التي أغوت آدم وأدَّت به إلى السقوط في الخطيئة وإلى الحرمان من الجنة."

ب. الاتجاه الشرعي النقدي:

ما يميز هذه الفئة عن غيرها من الفئات التي ردّت الحديث هو سلامة القصد، فإن كانت الفئات الأخرى المذكورة سابقاً أو التي سأذكرها لاحقاً، لا يخلو طعنها في الحديث من انسياق وراء رغبات دفينة، وأهواء مكبوتة، فإنني أعتقد أن هذه الفئة يتأكد فيها سلامة القصد وطيب النية، ولذلك كان طعنهم في هذا الحديث من باب إعلاء مكانة الرسول ﷺ ودفع ما لم يستطع العقل أن يجد له مخرجاً من أقواله ﷺ.

ومن أوائل من وقفت على كلامه من علماء الأمة الإمام محمد الغزالي في كتابه: "السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث"؛ إذ ردّ على خطيب مسجد قال إن النساء منذ حواء إلى اليوم يستحققن الحذر والتأديب، وقد جاء في الحديث: "لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر" فقال له الغزالي:" ما خانت حواء آدم، ولا أغرته بالأكل من الشجرة، هذا من أكاذيب التوراة! والقرآن صريح وحاكم في أن آدم هو الذي عصى ربه! ولكنكم دون مستوى القرآن الكريم، وتنقلون من المرويات ما يقف عقبة أمام سير الدعوة الإسلامية!"[٣٧]

---

[٣٦] موقع معابر/ الذكورة في تراثنا/ جورج فرح:
http://www.maaber.org/eighth_issue/malehood_in_our_tradition.htm

[٣٧] الغزالي، محمد. **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، القاهرة: دار الشروق، ط١٢، ٢٠٠١م، ص٢٠٢–٢٠٣.

وتابعه العلامة يوسف القرضاوي في لقاء تلفزيوني على قناة الجزيرة عندما سئل عن هذا الحديث قال: "الحديث هو يقول "لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم" يعني: لم ينتن ولم يتغير؛ أي إنهم ادخروا بعض اللحم والسلوى والأشياء التي هكذا شأنها من الفساد. فكان أن ابتلاهم الله تعالى بإنتان اللحم، وهو قانون طبيعي في الأشياء، وسنة من سنن الله في تغيّره حتى قبل أن يوجد بنو إسرائيل.

وقوله: "ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها" لا يعني أن حواء خانت زوجها، فهذا ليس له دليل من القرآن أبداً. فالقرآن يقول إما أنهما أكلا معاً كما قال تعالى: ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴾ (طه: ١٢١) أو أن آدم هو الأساس؛ إذ ورد في سورة طه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾ (طه: ١١٥) فالكلام متعلق بآدم عليه السلام، ﴿ فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ ﴾ (طه: ١١٧)، ثم إن الشيطان هو الذي أغواه قال تعالى: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾ (طه: ١٢٠)، حتى قال: ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ (طه: ١٢١-١٢٢)، فلم ينسب الأمر إليهما معاً، بل في أحيان نسب إلى آدم، مما يدل على أنه هو الأصل والمرأة هي من تبعته. إن هذه الفكرة هي فكرة توراتية إسرائيلية، ولذلك فشيخنا الشيخ الغزالي توقف وأنا معه في هذا. ولا يعني توقفه أنه أنكر هذا الحديث، بل نزع إلى تطبيق مقاييس العلماء في صحة الحديث، لأن العلماء قالوا لكي يكون الحديث صحيحاً يجب أن يكون متصلاً بالسند. ورواية العدل التام الضبط من مبدأ السند إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة؛ أي يجب أن لا يكون هناك علة لا في السند ولا في المتن، وأنا أرى أن هذا الحديث فيه علة، وهي أن نصفه الأول مخالف لقوانين الطبيعة التي حكم الله بها هذا الكون، والثاني مخالف للقرآن، فلذلك من حقنا أن نتوقف في قبوله."[٣٨]

[٣٨] برنامج الشريعة والحياة/ النساء في القرآن/ الموافق ٢٠٠٨/٦/١٨ م:
http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=1098789

ومن المعاصرين أيضاً الدكتور محمد سعيد حوى في مقالة له في جريدة الرأي الأردنية، تناول هذا الحديث بالذات نموذجاً للأحاديث الواردة في الصحيحين، التي تعارض القرآن؛ إذ يقول: "ومن هذه النماذج التي تؤكد ضرورة التحري والبحث في بعض أحاديث الصحيحين لمعارضتها لظاهر كتاب الله حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ "لولا بنو إسرائيل لم يَخْنَزَ اللحم (أو قال الطعام) ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر."[٣٩]

وبعد أن أثبت صحة السند توجه للمتن فقال: "أما متناً: فالحديث يصادم ويخالف حقائق القرآن من وجوه:

١. قضية خيانة حواء: إن التوراة المحرفة هي التي تقرر أن سبب وقوع آدم في المعصية، حواء. ولقد جاء النص هنا موافقاً للتوراة مع ما يتضمن النص المنسوب لرسول الله من: أ. تحميل حواء المسؤولية. ب. إنها هي سبب الغواية. ت. توريث الخطيئة لذريتها. وكل هذا مخالف للقرآن وموافق للتوراة؛ فالقرآن نجده إما يحمّل آدم المسؤولية ابتداء، أو يحملهما معاً، ونجد القرآن يبين أن سبب الغواية هو إبليس، وأن الوسوسة توجهت إلى آدم وزوجه سواء بسواء، كما يبين القرآن أن التوبة حدثت وتمت وانتهى الأمر. قال تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ (طه: ١٢١)، وقال تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ (طه: ١١٧)، وقال تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ (البقرة: ٣٦)، وقال: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ (الأعراف: ٢٠)، وقال: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ٣٧) وقال: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ (طه: ١٢٢)، وقال: ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (الطور: ٢١)، وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ٣٨)، وقال: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (فاطر: ١٨) إضافة إلى الآيات الكثيرة التي تتحدث عن مكانة المرأة وسمو العلاقة الزوجية.

وبعد: فإن كل حقائق القرآن تأبى أن تحمل حواء مسؤولية الغواية أو الخيانة، أو إنها هي سبب الغواية، أو أن ذلك موَّرث لبناتها. ولنا أن نتساءل: لماذا لم يورث آدم الخيانة إلى أبنائه الذكور؟ ولماذا الإناث دون الذكور؟ تلك فكرة التوراة. ففي الإصحاح الثالث

[٣٩] الصحيفة الإلكترونية، منبر الرأي، جريدة الرأي الأردنية، http://archive.alrai.com، الثلاثاء ٠٨ حزيران ٢٠١٠، ١٢:٥٠.

(١-٧) من سفر التكوين: "وكانت الحية أحيَلَ جميع حيوانات البرية. فقالت للمرأة أحقاً قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة... فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل... فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رَجُلَها... فقال آدم للرب: المرأة التي جعلتها معي هي التي أعطتني من الشجرة فأكلت... ثم ذكر أن اسمها حواء." قد يقول قائل وما المانع أن يوافق الحديث التوراة؟ أقول: عندما يكون الكلام باطلاً شرعاً وعقلاً وواقعاً، ومصادماً للقرآن، فلا يجوز أن نسأل هذا السؤال.

٢. قضية فساد اللحم: وهذا مخالف أيضاً لما يعلم علمياً من قانون أجرى الله الكون وفقه، بأن اللحم يفسد إذا تعرض للهواء وغيره من المؤثرات. ويخالف النص القرآني أيضاً. ومما يدل على مخالفة هذا النص للقرآن؛ أن القرآن قصَّ لنا قصة الذي أتى على قرية وهي خاوية على عروشها، ولم يبين القرآن متى ولا من ولا ممن، ولا يعنينا مطلقاً البحث في ذلك، والشاهد أنه قال له: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ (البقرة: ٢٥٩) أي إن الله أقام أمامه جملة من الآيات الخارقة للعادة، منها حفظ طعامه وشرابه، خلاف العادة مع المكث الطويل، ومنها كيف أراه خلق الحمار ونشز العظام، فلو كان القانون الذي كان سائداً، والذي جرت به العادة أن الطعام لا يفسد، لما كان في ذكر هذه الآية هنا أي معنى. وهكذا أستطيع الجزم بلا تردد -واستغفر الله من أي خطأ- أن هذا من النصوص الإسرائيلية التوراتية، وليست من كلام رسول الله ﷺ أبداً. وسيبقى السؤال الكبير ذي الحرج الشديد والحساسية المفرطة عند المحدثين: كيف تردُ حديثاً روي من أربعة طرق على الأقل عن أبي هريرة وبعضها في الصحيحين؟ ومن أين جاء الخلل إلى هذا الحديث الذي ثبت أنه لا يمكن أن يكون حديثا من كلام رسول الله؟ لعلي أستطيع الإجابة عن ذلك فيما بعد."

٣. موقف من استغل الحديث للطعن بالإسلام أو الرسول أو السُّنة:

أ. الطاعنون في السنة والصحابة:

لقد تناولت الشيعة في مواقعهم أيضاً الحديث بنوع من السخرية والاستهزاء حيناً، والطعن والإساءة حيناً آخر. وقد وجدوا فيه غنيمة كبيرة لاصطياد عدو لهم لدود، هو الصحابي أبي هريرة. والقارئ لكتبهم يرى بوضوح اتهامهم لأبي هريرة بالكذب.

ففي موقع شمس كربلاء يذكر الحديث تحت عنوان "البخاري ومسلم يتفقان على خيانة حواء (عليها السلام) والراوي أبو هريرة." ثم يعقّب من أطلق على نفسه ابن الزهراء فيقول: "فليتفضل أحد عقلاء السنة وليوضح كيف أن حواء أم البشر (خائنة)، وذلك لأن لفظ الخيانة إنما يؤخذ عند الإناث في العرف اللغوي السائد خيانة شرفية (نعوذ بالله)... ولا يصح تحويل المعنى إلى الخيانة المعنوية... لعدم وجود حتى مثل هذه الخيانة في أحاديثكم فلا يقام لها وزن."[٤٠]

وفي موقع رسول الله وأهل البيت تحت عنوان "صحيح مسلم يتهم زوجة النبي وكل زوجة بالخيانة" يقول: "ولكن بما أنك أدرجت حديث بني إسرائيل معه، وكأن بني إسرائيل شر، فهذا يعني لولا هؤلاء الأشرار بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا الشريرة حواء – والعياذ بالله– لم تخن أنثى زوجها. فما شاء الله على هذا التفسير الذي جعل حواء سبب خيانة كل خائنة متزوجة، فتكون بذلك لا فرق بينها وبين إبليس؛ يعني سبب الخيانة المنسوبة لحواء هي لأنها أنجبت كل هذه النساء، وهذا يعني أنه –والعياذ بالله– يستطيع أن يقول أي شخص على تفسيرك هذا، بأنه لولا الله لما عصاه بشر، فإن سألناه ماذا يعني تفسيرك، فسيقول يعني لو لم يخلق الله البشر لما عصوه، وعلى كل الأحوال هي مصيبة مردودة عليكم، لأنه تستطيع أي امرأة خانت زوجها بأن تجيب يوم القيامة بأنه يا رب لا تلمني لأنه لولا حواء لما قمنا بالخيانة، ولولا لم تخلق بشر لما عصاك أحد. وهنا النكتة الجميلة هي أنه ليست كل متزوجة خائنة، ولكن كل متزوجة خائنة سببها حواء حسب زعمكم، فلماذا نسبتم الخيانة للخائنات بحواء، ولم تنسبوا طهارة الطاهرات بحواء؟! أو ليس هؤلاء أيضاً أمهم حواء أيضاً؟! فلماذا نسبتم الخيانة الزوجية بحواء ولم تنسبوا الطهارة الزوجية بها؟"[٤١]

---

[٤٠] موقع شمس كربلاء/المنبر العقائدي:
http://www.shmskrbla.com/vb/showthread.php?t=18832

[٤١] شبكة ومنتديات فداك رسول الله وأهل البيت عليهم السلام "المنتديات الحوارية والعقائدية" المنتدى الحواري والعقائدي:

وفي موقع شبكة أنصار الحسين -عليه السلام- يذكر الحديث تحت عنوان "لولا حواء لم تخن أنثى زوجها المصدر البخاري ومسلم!" ثم يقول: "أكانت أمنا حواء خائنة؟! أهي المتسببة في جميع الخيانات الناجمة من كل زوجة لزوجها؟ ألا يدعو هذا الحديث المزعوم إلى كراهية أمنا حواء على نبينا وآله وعليها الصلاة والسلام؟! أيتناسب هذا مع الدعوة ببر الوالدين؟!"[٤٢]

ب. الطاعنون في الرسول والرسالة:

لم أكن أتوقع أن يُهاجم هذا الحديث من النصارى؛ لأن الكتاب المقدس عندهم الذي يضم العهد القديم والعهد الجديد، يثبت في كلا العهدين أن حواء هي أصل الخطيئة، وتحمّل حواء مسؤولية معصية آدم وخروجه من الجنة؛ ففي سفر التكوين ورد الآتي: "... وكانت الحية أحيل جميع الحيوانات البرية التي عملها الرب الإله فقالت للمرأة: أحقا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة؟ فقالت المرأة للحية: من ثمر شجر الجنة نأكل، وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقد قال الإله: لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا...فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رَجُلَها معها فأكل."[٤٣]

ويقول بولس: "وآدم لم يغو، لكن المرأة أغوت فحصلت في التعدي، لذلك لم يأذن لها الرسول أن تعلم، ولا أن تتسلط على الرجل، بل تكون في سكوت لأن آدم جُبِل أولاً ثم حواء."[٤٤] وجاء في رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس: "ولكني أخاف أنه كما خدعت الحية حواء بمكرها، هكذا تفسد أذهانكم عن البساطة التي في السيد المسيح."[٤٥]

ومع ما ذكرت نجدهم في مواقعهم يتناولون هذا الحديث بالطعن. وقبل أن أبدأ بنقل أقوالهم أقول: لقد اتفقت كلمة العلماء أن ناقل الكفر ليس بكافر، وأنا أبرأ إلى الله مما

---

http://www.r-ahlulbait.com/a/showthread.php?t=1742

[42] http://www.ansarh.com/forum/showthread.php

[٤٣] سفر التكوين١: ٣-٢٤.

[٤٤] رسالة بولس إلى ثيماتاوس، الإصحاح الثاني، عدد١٤، ص٣٣.

[٤٥] الإصحاح الحادي عشر، آية ٢-٣-٤، ص٣٠٠.

يقولون، لكن للأمانة وللوقوف على كل من انتقد الحديث أراني مكرهة على نقل كلامهم.

ففي موقع (الأقباط) منتدى منظمة أقباط الولايات المتحدة تحت سلسلة (من هو الكذاب) وبعنوان "لولا اليهود لما وجدت البكتيريا، ولولا حواء لما خانت النساء" "سلام المسيح رب المجد. أمامنا حلقة جديدة من سلسلة: من هو الكذاب! والتي نستعرض فيها أحاديث صحيحة جداً واردة في صحيحي البخاري ومسلم، وهما أعلى كتب الصحاح بالدقة والصحة بعد قرآنهم، في حين أنها تتعارض مع العقل أو المنطق أو التاريخ... وبذلك يضربون بأيديهم أحد مصادر دينهم الموحى بها أي: السنة، وكذلك يهدمون أسس ما يعرف عندهم بـ"علم الجرح والتعديل" ويشككون بأسانيد الأحاديث الصحيحة ورواتها العدول والثقات... مما يدخل الظن والريبة فيهم جميعاً.. مما يجعلنا نطرح هذا السؤال الخطير: من هو الكذاب في الحديث؟ هل أحد الرواة العدول الثقات... أو الصحابي أو محمد نفسه؟

واليوم نعرض لمسألة جديدة طرحها محمد في حديثه الصحيح الذي أورده البخاري في صحيحه، وكذلك مسلم! وها هو الحديث (ويذكر حديث البحث) ونقول للبيان: الحديث يحمل اليهود حقيقة فساد اللحم... وأنه لولا أن بني إسرائيل قد خزنوه لما فسد اللحم وتحلل! ويحمل حواء كل خيانات قامت وتقوم بها كل زوجة.!... وهكذا نجد بأن كل مصائب الدنيا تنزل إما على رأس اليهود أو على المرأة. اليهود! والنساء! فهما أساس البلاء عند المسلمين ومصدر كل بلوى ومشكلة! هذا الحديث أوضح نموذج لما يسمى بـ"نظرية المؤامرة"! أو مخططات بني صهيون. كما أن كل مصيبة يلقونها على المرأة!

أولا: مسألة فساد اللحم.. بسبب اليهود! تخريف نبوي! حتى فساد اللحم... ألقى (صلعم) سببه على رأس اليهود!! وكأن اليهود -بمؤامراتهم الخبيثة- هم من اخترعوا "البكتريا" التي تحلل وتفسد اللحوم! أو ربما استنسخوها! وهذا يعد هراء علمي بكل المقاييس... فالبكتيريا موجودة قبل الإنسان... وما تسببه موجود حتى قبل وجود الحيوانات، فالبكتريا هي أقدم الكائنات الحية على سطح كوكب الأرض! فاللحم كان يفسد بالطبع قبل أن يوجد في الدنيا بنو إسرائيل وقبل إبراهيم... فما يقوله محمد مجرد

تشويش اختلط في ذهنه من جراء ما كان يسمعه متناثراً مغلوطاً من التوراة المقدسة دون تأكد ولا فحص! وأسأل: من الذي أخبر محمد بهذه المعلومة "العلمية " جداً!؟ هل أخبره بها ربه بالوحي؟ إن كان هذا قد حدث، فهذا يثبت بأن رب محمد لا يدرك أبسط القواعد الطبيعية عن عمل الجسيمات والإنزيمات المؤثرة في الخلية... وتحلل اللحوم! وبهذا تسقط ربوبيته...مع نبوة رسوله "الأمي" المرسل إلى الأعراب الأشد كفراً ونفاقاً... وجهلاً... وهم أمة لا تكتب ولا تحسب... كما اعترف محمد مفاخراً... فهل اليهود من أوجدوا البكتريا؟!

ثانياً: لولا خيانة حواء.. لكانت كل النساء شريفات! وهذا يشين جنس النساء... لأنه ينسب خيانات النساء إلى فعلة "حواء"! ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر! يعني لو لم تكن حواء وخيانتها... ما كانت أي زوجة ستخون زوجها! لم تخن أنثى زوجها الدهر! أي أبداً!... يعني ما كانت ستوجد الخيانة لولا حواء... أليس هذا توارث لنتائج خيانة حواء؟! ولصدمة المسلمين بهذا الكلام المحمدي الصحيح.. راحوا يتشقلبون على معناه ويحاولون تطريته وتنعيمه وتشذيبه وتهذيبه بأقصى ما تطالوه أياديهم...(وتحت عنوان الحديث في أعلى درجات الصحة!) يقول: أما إن اعترض أحد المتفذلكين منهم حول صحة الحديث...فنحيله إلى كبار علماء الحديث الذين صححوه، وحكموا بصحته (وذكر تصحيح الألباني للحديث، ثم ذكر كلام القرضاوي عن الحديث والذي سأذكره بعد قليل) ثم يقول: إن كان الحديث كاذب مكذوب: فمن هو الكذاب هنا؟ من الذي كذب في هذا الحديث الصحيح؟ هل كذب محمد؟! أم كذب البخاري؟ أم كذب أبو هريرة؟! ومن سيتبوأ مقعده من النار؟! تعالوا إلى الخلاص يا مسلمين.. تعالوا إلى النور."[٤٦]

رابعاً: المناقشة والترجيح

الطعن في سند هذا الحديث لم يكن بصورة مباشرة برواة السند، فالحديث مروي من طريق معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة الذي قيل فيه أنه أصح أسانيد اليمانيين،[٤٧]

[٤٦] منتدي منظمة أقباط الولايات المتحدة "المنتدى العربى" منتدى حوارات الاديان:
http://www.copts.net/forum/showthread.php?t=32374

[٤٧] الحاكم النيسابوري. **معرفة علوم الحديث**، تحقيق: السيد معظم حسين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٣٩٧هـ، ص٥٥.

وهو مروي في البخاري ومسلم؛ أي هو مما اتفق عليه الشيخان، وإنما كان الطعن في الصحابي راوي الحديث. ولأن هذا الطعن لا يستند لأي أساس علمي لن أجعل التركيز عليه في مناقشة الانتقادات، فالانتقاد الموجّه للصحابي الجليل أبي هريرة أنه قد روى هذا الحديث عن أهل الكتاب يحتاج إلى دليل علمي، وطالما أن الحديث يمكن توجيهه وفهمه ضمن الأسس الشرعية لديننا، فلا حاجة بنا للطعن في صحابي جليل يعد أكثر الصحابة رواية للحديث.

أما الطعن في متن الحديث فقد نال نصيب الأسد من المغرضين ومن المنافحين عن الدين، وقد تصدى للرد على الطعون أساتذة فضلاء. ومن أهم ما وقفت عليه من ردود ما ردّ به الدكتور ياسر الشمالي على الدكتور محمد حوّى، وشمل ردّه الآتي:[٤٨]

١. إن هناك كثيراً من نصوص القرآن موافقة للتوراة، فهل يعني ذلك أن نرد نصوص القرآن؟! ثم لماذا لا نستدل بصحة الحديث -الذي لا معارض له كما سيأتي- على صحة ما جاء في التوراة موافقاً له؟ إنما نجزم بأن الشيء في التوراة محرّف إذا جاء في شرعنا ما يصادمه أو يكذبه.

٢. سوء فهم الحديث، وخلل في توجيه كلام الشراح؛ إذ يقول: "يبين ابن حجر الفهم الصحيح للحديث، وهو أن خطأ حواء كان بتحسين الأكل من الشجرة اتباعاً لوسوسة الشيطان كما قال تعالى: فدلاهما بغرور وكما قال: وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين، فهل من المعقول أن نفهم الأمر أن حواء بعد أن اغترت بإغواء الشيطان ونصيحته قامت بتحسين الأمر لآدم فوقعا في المعصية؟ ولا يوجد في القرآن ما ينفي هذا؛ إذ سكوت القرآن عما فعلته حواء لا ينفيه، والسنة بيّنت الأمر وفصّلته، فما هي المشكلة؟ ولماذا التسرع في ادعاء التعارض؟!"

ثم يرد على الجزء الأول من الحديث فيقول في المقال ذاته: "الحديث يتكلم عن عمل بني إسرائيل في اللحم حيث بخلوا وخافوا رزقهم فادخروه ولم يكن يدخره أحد قبلهم فبسبب ادخارهم أنتن اللحم وهو المعبر عنه بقوله "يخنز"، وليس الكلام في أن اللحم

[٤٨] تم النشر على منبر الرأي: http://www.manbaralrai.com

كان قبل بني إسرائيل لا يخنز، -وإن كان بعضهم فهم هذا- فلولا بنو إسرائيل لم يدخر، ولو لم يدخر لم يظهر فساده، والمتأمل في الحديث يجد أنه يشير إلى أن طبيعة اللحم الفساد، لكنها لم تظهر سوى مِنْ تَصرُّف بني إسرائيل عندما ادخروه."

وأوافق الدكتور الشمالي فيما ذهب إليه في الشطر الأول من الحديث، وهو الكلام عن فساد اللحم؛ فالحديث يبين طبيعة من طبائع بني إسرائيل اشتهروا بها في واقع الحال، وهذه الطبيعة لم تنفك عنهم في يوم من الأيام، وهذه الطبيعة هي حبهم للمال وللكنز والادخار، وتفضيلهم فساد ما يكنزون على أن يفيد منه غيرهم، أياً كان هذا الغير، فالحديث لا يبيّن ولا يشير إلى أنّهم سبب وجود البكتيريا التي تفسد اللحم، فهذا فهم مغلوط للنص، وإنما يبيّن طبيعة اختصوا بها عن غيرهم، حتى إنهم يدّخرون ما لا يصح ادخاره كاللحم الذي يفسد، ويبدو -والله أعلم- أنّ ما كان معهوداً في زمنهم أن الناس كانت تذبح، ثم إذا زاد عن حاجتها شيء إما أعطته للآخرين، أو تركته للحيوانات والسباع، ولا يوجد عندهم مبدأ ادّخار اللحوم أصلاً، حتى جاء بنو إسرائيل وادّخروا ما لم يدّخر قبلهم، وما يفسد من الادخار وهو اللحم؛ أي إنهم هم الذين سنّوا سنة سيئة هي ادّخار اللحم وفساده، لعدم إتاحة الفرص لغيرهم للانتفاع به.

ونظرة سريعة لواقع حالنا، وما نعايشه نحن بالذات من تاريخ طويل مع هؤلاء، نجد قناعة تامة بهذا الحديث، وما ذكره من صفات لبني إسرائيل، وأن هذا شأنهم إلى الآن، ففساد ونتن ما لا يحتاجونه مما ينتفع به غيرهم، أحب إليهم من أن ينتفع به غيرهم، والله أعلم.

ولعلي أقول إن الأساس في الرد على هذه الطعون جميعها يكون بالرد على الأساس الذي بنيت عليه، فإذا أثبتنا انهيار الأساس انهارت تلقائياً كل الطعون المبنية عليه.

إنّ أساس هذه الطعون هو النظر إلى الحديث بعين الشّراح والمفسرين؛ إذ بنيت كل الطعون الموجهة لهذا على كلام الشّراح والمفسرين، فكل من طعن في هذا الحديث طعن بناء على أن هذا الحديث قد اتفق على معناه، وأن أقوال الشراح تواترت تقريباً في أن

المراد منه خروج آدم وحواء من الجنة، ومثاله شرح ابن حجر –وهو أفضل من شرح صحيح البخاري– إذ يقول: "لم تخن أنثى زوجها فيه إشارة إلى ما وقع من حواء في تزيينها لآدم الأكل من الشجرة حتى وقع في ذلك؛ فمعنى خيانتها أنها قبلت ما زين لها إبليس حتى زينته لآدم، ولما كانت هي أم بنات آدم أشبهنها بالولادة ونزع العرق؛ فلا تكاد امرأة تسلم من خيانة زوجها بالفعل أو بالقول، وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش –حاشا وكلا– ولكن لما مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة، وحسّنت ذلك لآدم عد ذلك خيانة له وأما من جاء بعدها من النساء فخيانة كل واحدة منهن بحسبها."[٤٩]

ولا أدري حقيقة لم أُلصق هذا الحديث بحادثة خروج آدم وحواء من الجنة كما يراها أهل الكتاب؟! حتى غدا مسلّماً به عند من تناول هذا الحديث من علماء المسلمين أن (الإسرائيليات التي شرحت الحديث) أصبحت هي متن الحديث! الأمر الذي صرف الأذهان جميعها عند قراءة الحديث إلى قصة خروج آدم وحواء من الجنة كما وردت عندهم، وأن حواء هي الأصل في هذا الخروج كما تقول الإسرائيليات.

والسؤال المهم هنا: هل للحديث علاقة بالإسرائيليات؟!

الإجابة: نعم، لكن ليس من ناحية المتن الذي قاله الرسول ﷺ، بل من ناحية توجيه الشراح والمفسرين له، فقد كان التوجيه بناء على ما ورد من إسرائيليات تتعلق بخروج آدم وحواء من الجنة، وهو الأمر الذي أشكل في هذا الحديث، وجعل المنافحين عن الدين يرفضون الحديث، كما أعطى المغرضين مادة خصبة للطعن تارة في الحديث، وتارة في الصحابي، وتارة في الرسول الكريم ﷺ.

وأسأل هنا سؤالاً: لماذا ارتضى علماء المسلمين التفسير المستقى من الإسرائيليات للحديث، وهو مخالف لما جاء به القرآن، وابتعدوا عن شرح الحديث بناء على النظرة الإسلامية المتوافقة للقرآن؟! وهل يعقل أن نقبل أن يشرح الحديث الروايات الإسرائيلية،

[٤٩] ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٦٨.

ونبتعد عن منهجية الإسلام في النظر إلى دور آدم وحواء (أو قل الرجل والمرأة) في إعمار الكون؟!

إن الحديث يعطي ترسيخاً رائعاً لبيان تكامل دور كل من الرجل والمرأة بناء على تأصيل زمني ووظيفي لوجود الرجل والمرأة على سطح الأرض؛ فآدم عليه السلام هو أول رجل رسالي على وجه الكرة الأرضية، وقد جاء إلى الكون لتعميره وإرساء هذه الرسالة فيه، وهذا معنى الخلافة في الأرض، وكذلك الأمر بالنسبة إلى حواء فهي إمرأة صاحبة رسالة تؤديها أيضاً على هذه الأرض، ومطلوب من آدم عليه السلام وحواء صاحبة الرسالة تكوين نواة الأسرة، بل قل الأمة الرسالية، وليس كما تقول الإسرائيليات إنها جاءت لتسلية الرجل ومتعته فقط، بل لها دور رسالي أصَّلته الآيات القرآنية التي تبين أن المسؤولية في حمل هذا الدين وإرساء قواعده هي مسؤولية مشتركة بين المؤمنين والمؤمنات.

وعندما وسوس الشيطان لآدم عليه السلام ابتداء، وهذا نستقيه من قوله عز وجل وعصى آدم ربه فغوى، ورغب في الأكل، غوته نفسه بفعل وسوسة الشيطان فأكل، وهذا مخالف لدوره الرسالي الذي يحتم عليه الالتزام بأوامر رب العزة عز وجل ونواهيه، ومجاهدة النفس مقابل أداء سليم ومتفوق لدوره الرسالي، فهو في لحظات غفل عن هذا الدور، واتبع هواه، لكن سرعان ما رجع وتاب، فتاب الله عليه.

إلا أن الأمر قبل التوبة أن الإسلام جعل للمرأة دوراً رسالياً خطيراً، وبالذات في أسرتها، وبالأخص مع زوجها، فهي ليست تابعة له بكل أفعاله، بل هي صاحبة دور رسالي تلتزم بداية بما تمليه عليها رسالتها قبل أي شيء آخر، وهنا كان ينبغي للمرأة (لحواء الرسالية) أن تتنبه لدورها وتقوم بواجبها الرسالي وهو نصيحة الزوج بعدم الأكل، والنصح له بعدم امتثال أمر يخالف مقتضى الرسالة، فلما قدر الشيطان على حواء أيضاً ووسوس لها، تنحّت عن هذا الدور، واتبعت الرغبات والأهواء بنزعة أنثوية لا رسالية، ولم تقم بواجبها في النصح، فَعُدَّ هذا الأمر المهم خيانة منها للزوج، ولذلك جاء في الحديث (لم تخن أنثى زوجها)، ولم يقل (لم تخن امرأة زوجها).

فالحديث فيه تحذير وتأصيل، من خلال ربطه بصاحبة الدور الرسالي الأولى، في أن لكل امرأة دورين؛ الدور الرسالي وهو الدور الأول والأصل والأساس لوجودها، وذلك

بمشاركتها الرجل الرسالي في حمل الأمانة وإعمار الكون. والدور الثاني وهو الدور الأنثوي اللازم لإمداد الإعمار واستمراره إلى ما شاء الله، ويحل في المرتبة الثانية لأنه خادم للدور الأول، وفيه النزوات والشهوات التي قد يضبطها الإسلام ويحددها ليكون أداؤها في دورها الرسالي يليق بمهمتها، فالدور الأنثوي يحث المرأة على التزين والتجمل وهو مركَّب في أنوثتها، إلا أنه إذا تعارض مع دورها الرسالي في أحد مناحي الحياة، تقدَّم دورها الرسالي. وقد طلب الإسلام من المرأة أن تلتزم بالحجاب الشرعي؛ لأن كشف أنوثتها خارج الوظيفة الرسالية يعيق عمل المرأة الرسالية، وبالتالي يرفض الإسلام للمرأة أن تكون أنثى تبدي زينتها ليستمتع بها الرجل الذكر -وليس الرجل الرسالي-، ويرتفع بها لتكون بحجابها ذاته ناطقة إنني امرأة رسالية لا امرأة أنثوية، ويسمح لها بإبداء زينتها أمام من لا يعيقون بنظرهم إليها دورها الرسالي.

ولهذا الفهم تأصيل لغوي؛ إذ تستخدم الخيانة بأكثر من معنى، إلا أن المعنى الأصيل للخيانة هو التنقّص كما يقول ابن فارس: "الخاء والواو والنون أصل واحد، وهو التنقص، يُقال خانه يخونه خوناً وذلك نقصان الوفاء، ويُقال تخّونني فلان حقي أي تنقّصني."[٥٠] والآيات واضحة في ذلك؛ إذ يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ (الأنفال: ٢٧) فالخيانة هنا بمعنى نقصان أداء ما أنتم مأمورون به. يقول الطبري في تفسير هذه الآية نقلاً عن ابن عباس: "لا تخونوا يعني لا تنقصوها."[٥١] ثم يقول: "فتأويل الكلام إذن: يا أيها الذين آمنوا لا تنقصوا الله حقوقه عليكم من فرائضه، ولا رسوله من واجب طاعته عليكم، ولكن أطيعوهما فيما أمراكم به ونهياكم عنه، لا تنقصوهما وتخونوا أماناتكم وتنقصوا أديانكم وواجب أعمالكم ولازمها لكم وأنتم تعلمون أنها لازمة عليكم."[٥٢] ولما كان القرآن لم يخبرنا من أمر آدم وحواء إلا بمسألة الأكل من الشجرة كخطأ ارتكب، وبيّن القرآن أن كليهما أخطأ، وكليهما وسوس له الشيطان، إلا إن القرآن من خلال قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ (طه: ١٢١)

[٥٠] ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ج٢، ص٢٣١.

[٥١] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ج٩، ص٢٢٣.

[٥٢] المرجع السابق، ج٩، ص٢٢٣.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ (طه: ١١٥) وضع اللوم على آدم عليه السلام، وجاء هذا الحديث يلقي باللائمة على حواء وذلك بعدم أدائها الأمانة اللازمة بحقها في ذلك الموقف، وهي النصيحة لآدم عليه السلام. وقد أشار ابن الجوزي لذلك في كشف المشكل؛ إذ يقول: "وأما خيانة حواء زوجها فإنها كانت في ترك النصيحة في أمر الشجرة لا في غير ذلك."[٥٣]

هكذا ينبغي أن يفهم الحديث؛ أن فيه نوعاً من التقريع للمرأة التي تهمّش دورها الرسالي، ولا سيّما دورها الرسالي الأسري، ثم يؤسس أن المرأة الرسالية هي خاضعة أولاً لتعاليم رسالتها قبل خضوعها لرغباتها أو رغبات زوجها، وأنها حين تطيعه، تطيعه فيما كان موافقاً لأهداف رسالتها وغاياتها. وتخلّي المرأة عن دورها الرسالي مع زوجها بالذات(وهما نواة تكوين اللبنة الأساسية والخطيرة في المجتمع وهي الأسرة الرسالية) عدّه الرسول الكريم خيانة.

فالحديث لا يُلقي باللوم والتبعة على حواء فقط إذا لم تقم المرأة بدورها الرسالي، ولكن لما كانت هي الأنموذج الأمثل، والأول للمرأة الرسالية، وغفلت عنه في حالة ما من غياب هذا الوعي للدور وجموح الشهوات، إلا أنها سرعان ما استردّت هذا الوعي مع زوجها وتقبّل الله ذلك منهما، فهو أيضاً توعية لكل امرأة رسالية للرجوع إلى دورها إذا ما غفلت عنه في زحمة ضغوطات النزوات والشهوات، ولها في صاحبة الدور الرسالي الأولى قدوة، والله تعالى أعلم.

خاتمة:

يعد هذا البحث خطوة أولى في سلسلة تبني منهجية علمية للتعامل مع السنة النبوية بشكل عام، ومع الصحيحين بشكل خاص، ولا تكفي دراسة حديث واحد في ذكر مناحي هذه المنهجية، إلا أننا يمكن أن نقول بداية، لا قداسة لأي كتاب في ديننا، عدا

[٥٣] ابن الجوزي، أبو الفرج، **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، تحقيق: علي حسين البواب، الرياض: دار الوطن، ط١، ١٩٩٧م، ج٣، ص٥٠٤.

القرآن الكريم، ومع احترام جهود علمائنا الجهابذة فهذا لا يعني أن نوافقهم في كل ما ذهبوا إليه. وما خلصنا إليه من منهجية للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين من خلال هذا الحديث هو:

١. على من يريد التوقف في حديث في الصحيحين عليه أن يدرسه دراسة علمية جديثية جادة سنداً ومتناً، ويجمع مروياته ويدرس طرقها ومتونها وظروف الرواية الزمانية والمكانية والشخصية، ويقف على أقوال العلماء فيه، ومعاني اللغة لألفاظه وتركيباته. وعدم الاكتفاء بنقولات السابقين وشروحهم للحديث.

٢. إن كان هناك أية محاولة جادة بمنهجية علمية لحل الإشكال من خلال فهم معين، أو تأويل قريب تحتملهما اللغة ويحتمله الحديث، يُصار إليه دون تسفيه للموافق أو المخالف.

٣. رفض التشنج لدى أي من الفريقين، فردّ الحديث لا يعني بالضرورة نوايا سيئة وخبيثة، خاصة عند من عرفنا غيرتهم على دينهم. وقبوله لا يعني بالضرورة أن من قُبل مخلص غيور على دينه بخلاف الآخر.

٤. إذا استكمل الحديث شروط الصحة سنداً ومتناً واستشكل قبوله عقلياً -إلا أنه غير مستحيل عقلاً- فلِمَ لا يُصار إلى دراسته دراسة جديدة بمنهجية علمية دون ردّه، حتى نصل إلى نتيجة: إما قبوله أو (التوقف فيه) عسى الله أن يفتح على أحدهم.

٥. هناك ثوابت: لا رد لحديث دون الرجوع لأهل التخصص، ولا طعن في الصحابي راوي الحديث المنتقد، ولا للإسرائيليات في شرح الحديث أو النص القرآني مهما استشكل فهمه، ولا عصمة لأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من السلف الصالح.

٦. لا بدّ من فهم منهجية المصنف، الذي نطعن بإيراده رواية حديثية، فكثير ممن يطعنون في الحديث بحسن نية لا يفرقون مثلاً بين ما أورده البخاري تعليقاً، وما أورده أصولاً، أو بين الأصول والمتابعات، أو لا يدركون منهجية الإمام مسلم في اختيار ترتيب الحديث المعلل.

سبق المحدثين في استخدام مناهج البحث العلمي: الحكم على الرواة نموذجاً

عبد العزيز محمد الخلف*

الملخص

يحاول هذا البحث أن يثبت أنَّ علماء المسلمين في عهود التدوين، كان لهم السبق في ابتكار القواعد المنهجية، وأن عملية الحكم على رواة الحديث النبوي كانت تعتمد على هذه القواعد، بعيداً عن الهوى والتشهي والأغراض السيئة. إنّ تعامل العلماء اليوم في أبحاثهم بطريقة مختلفة لما عليه علماء الحديث في الأمس، لا يلغي أسبقية علماء الأمس في هذا الميدان، فذلك شأن كل العلوم؛ إذ بدأت ملامحها عامة وخطوطها عريضة، ثم وضِّحت وفصِّلت وقنّنت مع تطور الزمن وتظافر الجهود.

ويهدف البحث إلى بيان ملامح المنهجية العلمية في جهود البحث عن أحوال الرواة، مع محاولة ربط الجانب التأصيلي بالجانب التطبيقي، ممثلاً لذلك بنماذج من مناهج علمية ذائعة الصيت كالتحليل والمقارنة والاستقراء.

الكلمات المفتاحية :المنهج العلمي، البحث العلمي، المحدثون، رواة الحديث، التحليل، الاستقراء، المقارنة.

Pioneering Role of Early Hadith Scholars' in Utilizing Scientific Research: Qualifying the Narrators As a Model

Abstract

This study demonstrates that early Muslim Scholars in the 'Documentation Period' had the lead in formulating methodological rules, and that the process of judging the *Hadith* narrators was based on these rules rather than mere whims and opinions. The difference in contemporary scholars' research methodology from that of early *Hadith* scholars does not rule out that earlier scholars have had the lead in this field. It is a rather similar process in all sciences in which features start out broad and general, then are detailed, clarified, and codified with the development of time and concerted efforts.

The study highlights the features of scientific method in research efforts to discern the conditions of narrators, in theory and in practice, using well-known models of scientific methods such as analysis, induction and comparison.

Keywords: scientific methodology, research, Hadith scholars, Hadith Narrators, analysis, induction, comparison.

---

* معيد في كلية الشريعة بجامعة حلب. باحث يعدّ أطروحة دكتوراه في الحديث النبوي في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة دمشق. البريد الإلكتروني: Aboomar81@maktoob.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/١٢/٩م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٥/٧م

مقدمة:

من الأمور المعلومة بداهة أن لا سبيل إلى معرفة ما جاء عن النبي ﷺ من أحاديث وأخبار إلا عن طريق الرواة الذين نقلوا أخباره، جيلاً بعد جيل، وطبقة بعد طبقة، حتى دُوِّنَت السنة في الكتب المعتمدة المعروفة، ولذلك كان الاطلاع على أحوال هؤلاء الرواة والنقلة، وتتبع مسالكهم، وإدراك مقاصدهم وأغراضهم، ومعرفة مراتبهم وطبقاتهم، وتمييز ثقاتهم من ضعافهم هو الوسيلة الأهم لمعرفة صحيح الأخبار من سقيمها، مما نتج عنه نشوء علم عظيم وضعت له القواعد، وأسست له الأسس والضوابط، فكان مقياساً دقيقاً ضبطت به أحوال الرواة، من حيث التوثيق والتضعيف، ذلك هو (علم الجرح والتعديل)، الذي لا نظير له عند أمة من الأمم، حتى عُدَّ هذا العلم نصف علم الحديث.

والذي يطالع كتب الرجال والتراجم والجرح والتعديل، يقف مبهوراً أمام هذا العلم الذي لا يمكن أن يكون وضع صدفة أو تشهياً، بل بذلت فيه جهود، وفنيت فيه أعمار، حتى بلغ قمة الحسن ومنتهى الجودة.

وتتناول هذه الدراسة الحديث عن ثلاثة مناهج ذائعة الصيت في الوسط العلمي، وهي: المنهج التحليلي، والمنهج المقارن، والمنهج الاستقرائي؛ إذ يتم التعريف بها كما هي عند أرباب المناهج العلمية في العصر الحديث، وإيراد نماذج من استخدام المحدثين لها في أبحاثهم الحديثية. وعلى الرغم من أن مناهج البحث قد استخدمت عند المحدثين في شتى أنواع العلوم الحديثية، سواء ما يتعلق بالمتن أو السند، إلا أن هذه الدراسة تقتصر على جانب البحث عن أحوال الرواة عند المحدثين.

ومع أن الموضوع لم يحظ بالعناية الكافية من الباحثين والمؤلفين في علم الحديث، فإنه لا بد من الإشارة إلى جهود مصطفى الأعظمي في كتاب "منهج النقد عند المحدثين"،[١] الذي كان خطوة في هذا الاتجاه، على الرغم من أن المؤلف اقتصر على المقارنة بوصفها المنهجية الحديثية الوحيدة، وأقام بحثه على خطى قواعدية لا منهجية في موضوع أحوال

[١] الأعظمي، مصطفى. **منهج النقد عند المحدثين**، السعودية: دار الكوثر، ط٣، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

الرواة. وكذلك فإنّ كتاب نور الدين عتر "منهج النقد في علوم الحديث"[٢] يعدّ خطوة أخرى في هذا الاتجاه، رغم أنه لم يشر إلى أي ملمح منهجي تقوم عليه العملية النقدية، وإنما أشار من خلال ترابط أنواع علوم الحديث إلى وجود نظرية نقدية كاملة، وهو أمر مختلف تماماً عما يريد هذا البحث أن يدلل عليه.

أولاً: تطور فكرة المنهج في العلوم الإسلامية

إن الحديث عن البحث العلمي ومناهجه هو حديث عن الإنسان في محاولاته المستمرة عبر تاريخه الطويل للوصول إلى المعرفة، وليست الحضارة قديمها وحديثها إلا ثماراً تنتجها الجهود الإنسانية المضنية في البحث في أشياء الكون وظواهره ومحاولة فهمها، وتفسيرها، وتطويعها لخدمة الإنسان، والارتقاء بحياته.

ومنذ أن بدأ الإنسان البحث عن حقائق الأشياء، والتنقيب عن أسرارها بصورة عقلية منظمة، قيل عنه –في تاريخ التفكير الإنساني– إنه قد تفلسف، على أساس أن الفلسفة في أقدم معانيها هي حب الحقيقة والبحث عنها.[٣] ومما لا شك فيه أن التطور الحاصل على المنهج بوصفه طريقة التفكير السليمة للعقل البشري كان بطيئاً جداً، فقد استغرق هذا التطور عدة قرون حتى وصل إلى شكله الحالي.

وهذا ما يجعلنا نقول –ونحن نحاول تتبع هذه الفكرة في العصور الإسلامية– إنَّ المنهج قد اتكأ على نتاج العصور السابقة، وكان من الطبيعي أن يفيد العرب من الحضارات والمناهج والمعارف السابقة لهم، فالحضارة الإنسانية عِقْدٌ متصل الحلقات، والحضارة الإسلامية حلقة الوصل بين ما قبلهم من اليونان والهنود وحضارة أوروبا في عصر النهضة، إلا أن المسلمين لم يكونوا ناقلين لعلوم من سبقهم فحسب، بل أضافوا إليها كثيراً من العلوم والفنون ذات الأصالة العلمية.[٤]

---

[٢] عتر، نور الدين. **مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف**، دمشق: دار طيبة، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

[٣] الحجر، رزق. **أسس البحث العلمي بين المنهج وطبيعة الروح العلمية**، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٦٠.

[٤] بدر، أحمد. **أصول البحث العلمي ومناهجه**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط٦، ١٩٨٢، ص٧٧.

لقد اتبع علماء المسلمين في جهودهم العلمية أساليب مبتكرة في البحث، فاعتمدوا على الاستقراء والملاحظة، واستعانوا بأدوات القياس للوصول إلى النتائج العلمية، ونبغ منهم كثيرون، منهم: الحسن بن الهيثم، وجابر بن حيان، ومحمد بن موسى الخوارزمي، والبيروني، وأبو بكر الرازي، وابن سينا، وغيرهم.

ولكن الفكرة التي كانت تسود الأوساط العلمية لدى الباحثين –شرقيين وأوروبيين– "أن المنطق الأرسطاليسي قوبل في العالم الإسلامي –حين توالت تراجمه– أحسن مقابلة. فسرعان ما اعتبرته المدارس الإسلامية –على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها– قانون العقل الذي لا يرد، والمنهج العلمي الثابت؛ تعاريفه وحدوده ثابتة، وأحكامه وقضاياه مسلَّمة، وأقيسته منتجة لليقين وموصلة إلى العلم... وبهذا حلَّ الباحثون مشكلة المنهج في العالم الإسلامي. إنَّ هذا المنهج كان أرسطاليسياً، إنْ كان في كلياته وإنْ في تفصيلاته."[٥]

ولكن الأبحاث المتأخرة التي تناولت نشأة المنهج في العالم الإسلامي أثبتت مجانبة هذه الفكرة للصواب؛ إذ كانت الروح الإسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة، وجنس مخالف، وتصور حضاري جديد، وتنأى أشد النأي عن النظر في العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقيا وفيزيقيا وغيرهما. فكان من المحتم أن يكون لها منهج في البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان، تستمد مقوماته من حضارتها العلمية بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساسي وجوهرها الوحيد.[٦]

ويؤكد ذلك أنَّ للمنهج ارتباطاً وثيقاً بالأصول الاعتقادية، "فإذا كانت العقيدة مادية كان المنطق المسيطر على الأجوبة منطقاً مادياً، وإن كانت العقيدة تصورية مثالية نَحَتْ نظريات البحث منحىً تصورياً مثالياً. ومن ثم يمكن القول: إن مبادئ التوحيد الإسلامي أو أصول الإيمان الإسلامية، لا بدّ أن تكون هي الأصول الاعتقادية الأولية لمناهج البحث في الإسلام، أو بتعبير آخر نقول: هي الأصول العقدية لمنطق الإسلام ونظرية

[٥] النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م، ص١٠.

[٦] المرجع السابق، ص٣٠-٣١.

المعرفة. وبالمثل فإن الأيديولوجيات أو الفلسفات والعقائد الجاهلية هي الأصول الفلسفية لمناهج البحث عند أصحابها، سواء استطاعوا أن يوافقوا بين هذه العقائد وبين هذه المناهج أو تعسفوا في ذلك، فإنهم لا يمكنهم إنكار الصلة الوثيقة بين العقيدة والمنطق أو بين العقيدة والمنهاج."[٧]

وهذا ما يجعلنا نعتقد أن الفكر الإسلامي تجاوز الحدود الصورية لمنطقِ أرسطو، بل وعارض المنهج القياسي العلمي، وخرج على حدوده، إذ إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية، والموجودات الخارجية متشخصة، فالتطابق بينهما غير يقيني؛ لأن المادة قد تحول دون ذلك.[٨]

يقول الدكتور محمد زيان عمر: "وقد ظل المفكرون فترة طويلة يسيرون داخل دائرة أسلوب أرسطو، حتى حمل العرب شعلة الحضارة الفكرية للإنسان، فكان لهم فضل وضع الفكر الإنساني في مساره الصحيح على طريق الأسلوب العلمي في البحث. فالفكر العربي في جوهره فكر تجريبي تجاوز حدود المنطق الصوري، حيث اهتم العلماء العرب بالملاحظة والتجريب بجانب التأمل العقلي، كما اهتموا بالتحديد الكمي واستعانوا بالأدوات العلمية في القياس. ولا يستطيع الدارس للنهضة العلمية العربية أن يغفل اهتمام العرب بالتجارب للوصول إلى المعرفة. ولذلك نجدهم نبغوا في العلوم التي تعتمد على الاستقراء وعلى اختبار الحقائق اختباراً تجريبيا مثل الفلك والطبيعة والكيمياء وغيرها."[٩]

إضافة إلى ذلك، لا بدّ من القول بأن الفكر الأوروبي في عصر النهضة لو لم يتكئ على نتائج أبحاث علماء المسلمين لاضطر إلى الانطلاق من نقطة الصفر، الأمر الذي يجعل نهضته تتأخر عصوراً كثيرة. يقول سارتون Sarton أحد مشاهير العلماء الأمريكيين في تاريخ العلوم: "لقد كان العرب أعظم معلمين في العالم في القرون الثلاثة: الثامن، والحادي عشر، والثاني عشر الميلادي، ولو لم تنقل إلينا كنوز الحكمة اليونانية لتوقف سير

---

[٧] دسوقي، فاروق أحمد. **الأصول الاعتقادية للمعرفة ومناهج الدراسات الإنسانية في الإسلام**. القاهرة: دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، ص١٤.

[٨] بدر، **أصول البحث العلمي ومناهجه**، مرجع سابق، ص٧٨.

[٩] عمر، محمد زيان. **البحث العلمي: مناهجه وتقنياته**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م، ص٣٣.

المدنية بضعة قرون، فوجود حسن بن الهيثم وجابر بن حيان وأمثالهما كان لازماً وممهداً لظهور غاليليو ونيوتن، ولو لم يظهر ابن الهيثم لاضطر نيوتن أن يبدأ من حيث بدأ ابن الهيثم، ولو لم يظهر جابر بن حيان لبدأ غاليليو من حيث بدأ جابر."[١٠]

ويقول بريفولت Briffault "إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة. إن العلم يدين للثقافة العربية بأكبر من هذا؛ إنه يدين لها بوجوده... إن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم نجد لها مكاناً لائقاً في الثقافة اليونانية. قد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام، ولكن طرق البحث، وجمع المعرفة الوضعية وتركيزها، ومناهج العلم الدقيقة، والملاحظة المفصلة العميقة، والبحث التجريبي، كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني. إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديد في البحث، ولطرق جديدة في الاستقصاء، طريق التجربة والملاحظة والقياس، ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي."[١١]

ولكن هذا الذي نقوله لا يعني بالضرورة أن العلماء المسلمين كانوا متوجهين بكليتهم إلى صياغة النظريات التي ترسم حدود التفكير البشري وتوضح سمات المنهج العلمي، بل إن الأمر قد يكون على العكس من ذلك، فهم رغم تفوقهم العلمي في تلك العصور، إلّا أنَّ توجهم ركّز على تطوير العلوم لا على ابتكار نظريات تحكم تلك العلوم؛ لأنهم كانوا يسيرون في أبحاثهم وفق منهج علمي تشربته عقولهم عملياً، وإن لم تكن قد رسمته أقلامهم نظرياً.

ولهذا الذي نقوله أسباب عدة، منها ما قاله روزنتال: "إن الشرق لم يستسلم الاستسلام كله لخطر إحلال الفلسفة الكلامية المحدودة النطاق محل التراث الفكري الخصب المتنوع، أما الغرب الذي لم يكن يعرف شيئاً يذكر سوى الفلسفة الكلامية، فقد أدى به فقره الفكري إلى وضع نظام صارم للبحث العلمي. وبما أنه لم يكن عند الغربيين سوى عدد محدود من الأفكار لم يبق لديهم سوى تشريح هذه الأفكار ثم إعادة تركيبها

[١٠] بدر، **أصول البحث العلمي ومناهجه**، مرجع سابق، ص٧٨.
[١١] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٥٧.

مرة بعد أخرى. وهذه الطريقة التي اتبعها الغرب أسفرت عن خلق ألوان رفيعة من طرق العرض الأدبي."[١٢]

هذا ما يتعلق بالعلوم عموماً، أما ما يخص علم الحديث فإنه ليس يخفى على أحد أنَّ هذا العلم الذي ابتكره جهابذة العلماء قام على منهج علمي بلغ القمة في دقته، ذلك أن نقاد الحديث اتبعوا كل الوسائل العلمية والنقدية التي من شأنها أن تصل إلى الحكم الصادق على الراوي، من تحليل واستقراء ومقارنة.

فالمنهج الإسلامي في الرواية منهج ملاحظة مباشرة، وتجربة تقوم على التثبت والتحري، والدقة في النقل، والصدق في الأداء، وهذا المنهج فيه من خصائص المنهج العلمي الشيء الكثير، فهو منهج استقرائي يقوم على التجربة والملاحظة المباشرة، ويبدأ من الجزئيات، وينتهي بالكليات. وليس هو منهج أسلافنا في الرواية فحسب، بل إنه المنهج المعبِّر عن روح الحضارة الإسلامية عامة.[١٣]

إلا إنهم رغم أصالة هذا المنهج ودقته عندهم، لم يكونوا يبدون اهتماماً لإظهار ملامح هذا المنهج والخيوط العريضة التي يدور في فلكها، بل كانوا يتعاملون في غالب أحيانهم على أن سامع أقوالهم خبيرٌ بمقاصدهم، مدركٌ لأساليبهم. وكذلك كان الشأن في كل الأوساط العلمية التي تناولت ميادين العلوم الأخرى.

وهذا ما يجعلنا نميز بين منهج المتقدمين والمتأخرين؛ إذ لا ندَّعي أن المتقدمين قد تعاملوا مع أنواع المناهج المعروفة اليوم بسماتها وخصائصها الراهنة، بل إنهم كانوا ينطلقون وفق عمليات فكرية تقودهم إلى النتيجة، لا بشكل منظم منسق مسبق، بل بشكل طبيعي دون تعقيد وترتيب وتنظيم، وهذا ما جعل أبحاثهم تحمل روح المنهجية العلمية دون أسمائها وشكلياتها. وهذا ما يجعلنا نوقن بوجود المنهجية العلمية في أبحاثهم، كما نوقن بضرورة أن نركز في أبحاثنا على إبراز ملامح المنهجية ومعالمها، وفق الأطر المنهجية الحديثة.

---

[١٢] روزنتال، فرانتز. **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**، ترجمة: أنيس فريحات، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦١م، ص١٢.

[١٣] عيدو، محمد عصام. "**منهج قبول الأخبار عند المحدثين**"، أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق، كلية الشريعة، ٢٠٠٩م، ص٦٤.

ولكي يزداد الأمر وضوحاً يمكن القول: إن كثيراً من موضوعات علم أصول الحديث التي تناولها المتقدمون قبل المتأخرين بالبحث والدرس، تحتاج بحثاً منهجياً للوصول إلى حكم صادق فيها، وخذ على سبيل المثال: المنهج الاستقرائي، فإنك إذا نظرت إلى علم أصول الحديث وجدت كثيراً من مباحثه مبنية على الاستقراء؛ فقضية التواتر، والعدالة، وعدم الشذوذ، والتعليل، والقطع بثبوت الخبر وظنيته، وقضية الغرائب والتفرد، والمتابعة والشاهد، والمحكم من الحديث، والناسخ والمنسوخ، والمبهم، والمسلسل، والمعنعن، وغيرها من القضايا، جميعها تقوم على الاستقراء، ولا يمكن الحكم بوجودها؛ نفياً أو إثباتاً، أو بتوصيفها إلا بعد أن يقوم الناقد باستقراء جزئيات بحثه ليعطي تعميمه في المسألة. ولا بدّ من الملاحظة أن غاية هؤلاء العلماء في سعيهم إلى الدقة والموضوعية، كانت دوماً الوصول إلى مرضاة الله تعالى بنصرة دينه وذب الكذب والخطأ عن سنة نبيه عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. ولا أدلَّ على الابتكار في هذا المنهج من النظرة التاريخية إلى كيفية حفظ الأمم لكتبهم المُنْزَلة على أنبيائهم.

والناظر في الفترة التي أعقبت وفاة رسول الله ﷺ وارتحاله على الرفيق الأعلى، يجد أن الجو كان فارغاً من أي تأصيل أو أثر من قاعدة تتبع في أصول حفظ الوثائق وضبطها، بل كان واقع الأمم مظلماً؛ إذ فرَّطت في كتبها المقدسة، وتلقفت أقاويل وأقاصيص خرافية لَبَّست بها كتب دينها، مما يدل على خطورة المهمَّة العظمى التي تحَمَّلَها الصحابة رضي الله عنهم، ليؤدوا الحديث كما سمعوه، وكما قاله رسول الله ﷺ.[١٤]

ثانياً: المنهج التحليلي:

١. التعريف بالمنهج التحليلي عند أرباب المناهج العلمية في العصر الحديث:

التحليل في اللغة مصدر للفعل (حلل)، ويأخذ عدة معانٍ منها: حَلُّ العقدة، وهو الأصل في استعمال هذه الكلمة، والخروج من الشيء، والتكفير عن شيء، وإرجاع

[١٤] عتر، **مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف**، مرجع سابق، ص١٦.

الشيء إلى عناصره الأولى.[١٥] أما في الاصطلاح فإنَّ التحليل يأتي بمعنى "عزل صفات الشيء أو عناصره بعضها عن بعض، حتى يمكن إدراكه بعد ذلك إدراكاً واضحاً."[١٦]

والتحليل هو قسيم التركيب، ويذكرهما علماء المناهج في صورة كلمتين متلازمتين تعقب إحداهما الأخرى، فلا تركيب إن لم يسبقه تحليل، ولا تحليل ذا فائدة إن لم يعقبه تركيب.

والتحليل والتركيب عمليتان عقليتان يقوم بهما الصغير والكبير، والعالم والجاهل، إذ هما لب التفكير الإنساني سواء أكان علمياً أم غير علمي.[١٧] وكون التحليل والتركيب من العمليات التي يمارسها الإنسان في تفاصيل حياته اليومية لا يفقدهما شيئاً من أهميتهما في المنهج العلمي عند المحدثين؛ إذ يستخدمهما غير الباحث بصورة عفوية لتستمر حياته في يسر وسهولة، بينما يستخدمهما الباحث أداةً تمكنه من الولوج في خبايا الأشياء ومكنوناتها، التي قد لا تظهر من النظرة السطحية السريعة، كما تمكنه من الربط بين الجزئيات التي قد لا تجد النظرة السطحية لها ناظما أو رابطاً، ولولاهما لما استطاع الناقد أن يقرأ ما وراء الخبر ويحلل ما بين السطور.

وبناء على ما سبق يمكن القول بأن التحليل يمر بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: تفكيك عناصر موضوع البحث وإرجاعه إلى أصوله الأولى.

المرحلة الثانية: إعمال الفكر في هذه العناصر المفككة بحثاً عن خبايا كل عنصر وخواصه.

المرحلة الثالثة: وقد تتوج هاتان المرحلتان بمرحلة ثالثة، وهي أن يتوجه الفكر إلى النتيجة المتوصل إليها عقب التحليل بالنقد والتقويم.

---

[١٥] الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، الكويت: دار الهداية، د.ت، ج٣٨، ص٣١٨-٣٢٩، انظر أيضاً:

- الأصفهاني، الحسين بن محمد أبو القاسم، **المفردات في غريب القرآن**، بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت، ص١٢٨.

[١٦] قاسم، محمود. **المنطق الحديث ومناهج البحث**، مصر: المكتبة الإنجلو المصرية، ط٢، ١٩٥٣م، ص٢٠٢.

[١٧] المرجع السابق، ص٢٠٠.

ويتبلور التحليل في ستة أنواع مختلفة، وذلك تبعاً للموضوع الذي يتناوله التحليل،[١٨] وهذه الأنواع هي: التحليل السببي، والتحليل البنائي الوظيفي، والتحليل المقارن، وتحليل المضمون، والتحليل المادي التاريخي، والتحليل الحضاري.

كما يمكن الحديث عن أنواع التحليل -إذا نظرنا إلى الموضوع من زاوية أخرى، بالنظر إلى أداة التحليل- على أنها تنقسم إلى نوعين: التحليل العقلي، والتحليل التجريبي. ويطلق التحليل العقلي على العملية العقلية التي يقوم بها الباحث للوصول إلى بعض المعاني الجزئية الواضحة. وتنحصر هذه العملية بالانتقال من المجهول إلى المعلوم، وهو انتقال ذهني مجرد. أما التحليل التجريبي فهو العملية المادية التي تستخدم في عزل العناصر الأولية الحقيقة التي تدخل في تركيب إحدى الظواهر.[١٩]

٢. نماذج من استخدام المحدثين للمنهج التحليلي:[٢٠]

سنكتفي بأنموذجين من نماذج كثيرة تدلل على استخدام هذا النوع من المناهج عند المحدثين، مع بيان الأمثلة المؤكدة لما نقول:

- الأنموذج الأول: التحليل العقلي

يبغي النقاد من وراء بحثهم وتنقيبهم عن أحوال الرواة الوصولَ إلى حقيقة كل راوٍ من العدالة والضبط وأضدادهما، وهم في سبيل الوصول إلى هذه الغاية يسلكون عدة سبل. ويأتي التحليل بثوبه العقلي أحد هذه السبل التي قد يُتَوَصَّلُ بها إلى حال الراوي.

ولا بدّ قبل الخوض في بيان ميادين التحليل العقلي في عمل المحدثين من القول بأن استخدام المحدثين للعقل إنما كان في المكان الذي يستطيع فيه العقل أن يقول كلمة

---

[١٨] عمر، معن خليل. **الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٢٢٧ وما بعدها.

[١٩] قاسم، **المنطق الحديث ومناهج البحث**، مرجع سابق، ص٢٠٢.

[٢٠] لا بدّ من الإشارة إلى أن ميادين المنهج التحليلي عند المحدثين تتجاوز هذين الأنموذجين، فهناك تحليل الوثائق، وتحليل صيغ الأداء والتلقي وكيفياتهما، وتحليل سلوكيات الراوي التي تنطوي على جرح أو تعديل، وتحليل معتقد الراوي ومدى تأثيره على عدالته، وتحليل تفردات الراوي ومخالفته للثقات ومدى أثرها على حاله، وغير ذلك. ولكل من هذه الأنواع أمثلة كثيرة جداً، ولكن المقام لا يتسع لغير الإشارة إليها.

فاصلة تحسم الموقف، أما الأمور التي يجيز العقل وقوعها، كما يجيز عدم وقوعها، فإنه ليس بالإمكان إقحام العقل ليكون حاكماً فيها؛ إذ هي في أصلها من الجائزات العقلية.

فلا يُحْكَم بوساطة العقل على أن النبي ﷺ كان يأكل بيمينه، ويشرب بثلاثة أنفاس، وتحته عدة نسوة؛ لأن هذه الأمور جائزة الوقوع، كما أن أضدادها أيضاً جائزة الوقوع، فالعقل يجوّز أن يأكل النبي ﷺ بشماله، وأن يشرب بنَفَسٍ واحد، وأن يقتصر على زوجة واحدة. وسبيل الحكم في هذه الأمور هو: صدقُ المخْبِر أو كذبُه، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي: "ولا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المُخْبِر وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت، وأكثر دلالات بالصدق منه."[٢١]

وعلى ذلك فإن المجال الذي يستطيع العقل أن يحكم فيه يتناول أربعة مواطن: عند السماع، وعند التحديث، وعند الحكم على الرواة، وعند الحكم على الأحاديث.

وفيما يخص الحكم على الرواة فإن التحليل العقلي يتناول الجوانب الآتية:

أ. المرويات التي تخالف المعقول.[٢٢]

ب. حكم العقل بالرَّدِّ لمخالفة المروي ما هو ثابت معلوم.[٢٣]

ت. حكم العقل برَدِّ المروي لمخالفته التاريخ.[٢٤]

---

[٢١] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ص٣٩٩. انظر أيضاً:

– الأعظمي، **منهج النقد عند المحدثين**، مرجع سابق، ص٨٢.

[٢٢] وأمثلة هذا النوع كثيرة، كالجمع بين المتناقضين، ونفي الصانع، ومشابهته للحوادث، و إثبات صفة ليست من صفات البشر كالعلم بالغيب، وغيرها.

[٢٣] وأمثلة ذلك كثيرة، منها: مخالفة القرآن، ومخالفة السنة الثابتة، ومخالفة مقاصد الشريعة، ومخالفة ما عليه العمل، وغيرها.

[٢٤] مخالفة التاريخ جزء مما هو ثابت معلوم، ولكن الباحث أفرده بالذكر لأهمية التاريخ في نظر المحدثين، فهم جعلوا التاريخ أحد أنواع علوم الحديث المفردة، ولذلك أفرد.

فإذا روى الراوي حديثاً يخالف فيه أحاديث أخرى ثابتة صحيحة، فإنَّ ذلك دليلُ كذبٍ أو خطأ؛ إذ يستحيل أن يصدر عن النبي ﷺ أمران متناقضان ولا يكون أحدهما كذباً أو خطأً. ومن أمثلة ذلك: ما رواه البخاري في ترجمة ابن أبي ذئب قال: "قال لي عبد الله بن محمد، حدثنا هشام قال: حدثنا معمر عن ابن أبي ذئب عن الزهري أن رسول الله ﷺ قال: ما أدري أعزيرٌ نبياً كان أم لا؟ وتُبّع لعيناً كان أم لا؟ والحدود كفارات لأهلها أم لا؟"[٢٥] وهذا الحديث يعارضُ حديثاً آخر صحيحاً، وهو الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: كنا عند النبي ﷺ في مجلس فقال: "بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا... فمن وفَّى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعُوقِب به فهو كفارتُه، ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله عليه، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه."[٢٦] قال الشافعي: "لم أسمع في هذا الباب أن الحدود تكون كفارة لأهلها شيئا أحسن من هذا الحديث."[٢٧]

ولا شك في أن أحد هذين الحديثين خطأ؛ إذ يستحيل صدورهما عنه ﷺ، لا سيَّما وهما من قبيل الأخبار التي لا يدخلها نسخٌ أو تخصيص أو تقييد، ولذلك قال البخاري معلِّقاً: "ولا يثبت هذا عن النبي ﷺ؛ لأن النبي ﷺ قال: الحدود كفارة."[٢٨]

وهذا استدلال بديع من الإمام البخاري رحمه الله، فقد اعتمد على الأحاديث الثابتة لرد الأحاديث المخالفة لها، وهذه المخالفة للثوابت، وإن لم تك كافية في الحكم بالوضع، لأنَّ الراوي قد يأتي بأحاديث مخالفة للثوابت خطأً، إلا أنَّ الحكم بخطئه من خلال هذه المقارنة أمر لا مرية فيه. وهذا الاستدلال مبني على استخدام العقل استخداماً محكماً،

---

[٢٥] البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ج١، ص١٥٣. وأورده البخاري من طريق ابن أبي ذئب موصولاً عن المقبري عن أبي هريرة، وقال: الأول أصح؛ أي الثابت عن ابن أبي ذئب رواية هذا الحديث مرسلاً، مع أن هذا المرسل غير ثابت لمعارضته الصحيح.

[٢٦] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، بيروت واليمامة: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، كتاب الحدود، باب الحدود كفارة، ج٦، ص٢٤٨٩.

[٢٧] أورده الترمذي تعليقاً على الحديث المذكور أعلاه، انظر:

– الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى. **سنن الترمذي**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت، كتاب الحدود، باب ما جاء أن الحدود كفارة لأهلها، ج٤، ص٤٤.

[٢٨] البخاري، **التاريخ الكبير**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٣.

فالناقد في هذه الحالة لا ينظر إلى أسانيد المرويات، ولا يُشْتَرَط أن يكون مطلعاً على أحوال رواتها، بل إن التضاد بين الأخبار كافٍ لذلك.[٢٩]

– الأنموذج الثاني: التحليل التجريبي

من المعلوم أنَّ التجريب أداةٌ رئيسة من أدوات المنهج الاستقرائي، وهي تقوم على ملاحظة الظاهرة موضع الدراسة بعد تغيير بعض عناصرها للوصول إلى الحقيقة العلمية التي تنطوي عليها هذه الظاهرة.[٣٠]

وهذه الأداة يصعب استعمالها في العلوم الإنسانية، لأنها تحتاج إلى تغيير مستمر في عناصر المادة المدروسة، حتى يصل الباحث إلى المتغير المؤثر فيها،[٣١] إلا أن المحدثين استطاعوا وببراعة تامة أن يحددوا أن أهم متغير في الراوي هو ضبطه لمروياته، وأن أهم ما يمكن ملاحظته من هذا التغير هو حال الراوي من ضبط أو غفلة.[٣٢] ولذلك فقد عمدوا إلى مرويات بعض الرواة الذين أرادوا امتحانهم واختبار مدى ثباتهم على ما عندهم، وما هم عليه من الضبط، فزادوا في مرويات بعض الرواة أحاديثَ ليست من مروياتهم، وهو ما يعرف بـ: (التلقين)، وغيروا وبدلوا أسانيد بعض الأحاديث فجعلوها لمتون غير متونها الصحيحة، وألحقوا متوناً بأسانيد ليست هي أسانيدها الصحيحة، وهو ما يعرف بـ:

---

[٢٩] وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن السبب في الحكم بخطأ واحد من الحديثين ناتج عن المقارنة بينهما، دون النظر إلى أي اعتبار آخر، وهو ما يجعل الناقد يَعُدُّ على الراوي هذا الخطأ، ولو لم يكن قد حكم على حاله عموماً؛ لأن الأصل أن يعد الأخطاء الجزئية أولاً، ثم من خلال النظر فيها يعطي الحكم النهائي على الراوي، فإذا حكم الناقد بأن الحديث الذي يشكك في كون الحدود كفارة خطأ، اعتماداً على أنه قد ثبت كونها كفارة لأهلها، فإن ذلك لا يحتاج دراسة نقدية لحال رواة كل منهما.

[٣٠] بدر، **أصول البحث العلمي**، مرجع سابق، ص٢٧٥.

[٣١] المرجع السابق، ص٢٨٩، فقد بحث هذه المسألة تحت عنوان: التجارب مع الناس. ولا بدّ من الإشارة إلى أن إجراء التجارب على الناس أصبح أمراً مألوفاً؛ إذ استطاع العلماء أن يُدخلوا بعض المتغيرات في حياة الناس، ومن ثم ملاحظة التغيير الحاصل فيها، ولكن يسود هذا الاتجاه حذر شديد، وكثيراً ما تفشل أمثال هذه التجارب لعدم إمكان إجراء تغييرات جوهرية على المدروسين.

[٣٢] أما العدالة فلا مدخل للحديث عنها هنا؛ لأن بحث المحدثين عن العدالة يكمن في إثباتها أو نفيها، ولذلك لم يفاضلوا بين درجاتها، بل إن الراوي إما أن يكون عدلاً أو غير عدل، ولا رتبة وسطى بينهما، ولذلك فهي ليست متغيراً يبحث عن درجات تغيره كالضبط، وإنما هي ملكة تثبت أو تنفى، وعليه فإن التحليل التجريبي يتناول جانب الضبط لا العدالة.

(القلب)، ثم جعلوا يترقبون ردة الفعل التي ستصدر عن الراوي الممتحن، فإن فطن فهو الثبت الحافظ، وإن ذهل ولم يتنبه لها فهو المغفل الذي لا يعتمد عليه.

ومن الأمثلة التي تدل على استعمال التحليل التجريبي كأداة للوصول إلى حال الرواة:[٣٣]

– ما حكاه أبو أحمد بن عدي قال: "سمعت عدة مشايخ يحكون: أن محمد بن إسماعيل البخاري قدم بغداد، فسمع به أصحاب الحديث، فاجتمعوا وعمدوا إلى مائة حديث فقلبوا متونها وأسانيدها، وجعلوا متن هذا الإسناد لإسناد آخر، وإسناد هذا المتن لمتن آخر، ودفعوا إلى عشرة أنفس، إلى كل رجلٍ عشرةَ أحاديث، وأمروهم إذا حضروا المجلس أن يلقوا ذلك على البخاري، وأخذوا الموعد للمجلس، فحضر المجلس جماعة أصحاب الحديث من الغرباء من أهل خراسان وغيرها ومن البغداديين، فلما اطمأن المجلس بأهله، انتدب إليه رجلٌ من العشرة فسأله عن حديث من تلك الأحاديث، فقال البخاري: لا أعرفه. فسأله عن آخر، فقال: لا أعرفه، فما زال يُلْقى عليه واحداً بعد واحدٍ حتى فرغ من عشرته، والبخاري يقول: لا أعرفه. فكان الفهماء ممن حضر المجلس يلتفت بعضهم إلى بعض، ويقولون: الرجل فَهِمٌ، ومن كان منهم غير ذلك يقضي على البخاري بالعجز والتقصير وقلة الفهم. ثم انتدب رجلٌ آخر من العشرة، فسأله عن حديث من تلك الأحاديث المقلوبة، فقال البخاري: لا أعرفه، فسأله عن آخر، فقال: لا أعرفه، فسأله عن آخر، فقال: لا أعرفه، فلم يزل يُلْقِي عليه واحداً بعد آخر، حتى فرغ من عشرته، والبخاري يقول: لا أعرفه، ثم انتدب إليه الثالث والرابع إلى تمام العشرة حتى فرغوا كلهم من الأحاديث المقلوبة، والبخاري لا يزيدهم على: لا أعرفه. فلما علم البخاري أنهم قد فرغوا، التفت إلى الأول منهم، فقال: أما حديثك الأول فهو كذا، وحديثك الثاني فهو كذا، والثالث والرابع على الولاء، حتى أتى على تمام العشرة، فرَدَّ كل

[٣٣] إذا نظرنا إلى أنواع علوم الحديث نجد من بينها ما يشير إلى ذلك، فالتلقين والقلب أمثلة واضحة لامتحان الراوي وتجريبه.

متن إلى إسناده وكل إسناد إلى متنه، وفعل بالآخرين مثل ذلك، ورد متون الأحاديث كلها إلى أسانيدها، وأسانيدها إلى متونها، فأقرَّ له الناس بالحفظ، وأذعنوا له بالفضل."[٣٤]

– ما رواه ابن حبان بسنده عن أحمد بن منصور الرمادي؛ إذ قال: "كنا عند أبي نعيم نسمع مع أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، قال: فجاءنا يوماً يحيى ومعه ورقة قد كتب فيها أحاديث من أحاديث أبي نعيم، وأدخل في خلالها ما ليس من حديثه، وقال: أعطه بحضرتنا حتى يقرأ. وكان أبو نعيم إذا قعد في تلك الأيام للتحديث كان أحمد على يمينه ويحيى على يساره، فلما خفَّ المجلس ناولته الورقة، فنظر فيها كلها ثم تأملني، ونظر إليها ثم قال –وأشار إلى أحمد–: أما هذا فآدب من أن يفعل مثل هذا، وأما أنت فلا تفعلن، وليس هذا إلا من عمل هذا، ثم رفس يحيى رفسة رماه إلى أسفل السرير، وقال: عليّ تعمل! فقام إليه يحيى وقَبَّله، وقال: جزاك الله عن الإسلام خيراً، مثلك من يُحدّث، إنما أردت أن أجربك."[٣٥]

ولعل هذه القصة دليل واضح على استخدام المحدثين للتحليل التجريبي بغية الوصول إلى أحوال الرواة، وقد استخدم فيها التلقين وسيلة لذلك.

وهكذا يظهر وبوضوح أن التحليل التجريبي عنصر مهم من عناصر المنهج التحليلي المستخدم لدى الأئمة النقاد للوصول إلى الأحكام الصحيحة على الرواة، وقد برع المحدثون في استخدامه، بل وأنشأوا علوماً تساعدهم على إتقانه، علم التلقين، وعلم القَلْب.

وهناك أنواع أخرى من التحليل، كتحليل الوثائق، وتحليل صيغ الأداء والتلقي، وتحليل سلوكيات الراوي، وغيرها مما أعرضنا عنه خشية التطويل، وإنما اقتصرنا على ذينك النوعين لتمام التشابه بينهما وبين أنواع التحليل عند علماء المناهج.

---

[٣٤] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر. **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ج٢، ص٢٠–٢١. انظر أيضاً:

– ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **النكت على ابن الصلاح**، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج٢، ص٨٦٨.

[٣٥] ابن حبان، محمد. **المجروحين والضعفاء**. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج١، ص٣٣.

ثالثاً: المنهج المقارن

١. التعريف بالمنهج المقارن عند أرباب المناهج العلمية في العصر الحديث:

المقارنة في اللغة مصدر من الفعل الرباعي المزيد قارن يقارن مقارنة، وأصلها ثلاثي من الفعل قَرَن. وتأتي بمعنى المصاحبة والملازمة.[٣٦]

أما في الاصطلاح فإن المقارنة هي: العملية التي يقوم فيها الباحث ببيان أوجه الاتفاق والتشابه أو الاختلاف والتعارض بين القضية أو القضايا موضوع البحث.

ومنهج المقارنة من المناهج الأصيلة في الفكر البشري، وهو من المناهج التي لم تدرس بشكل معمق، بل إن كثيراً ممن تكلموا عن المناهج أغفلوا هذا المنهج، مع أن المقارنة فطرة بشرية، فضلاً عن أنها منهج أصيل في الفكر السليم، فالإنسان بطبعه يقارن بين الأشياء ويوازن، حتى يستطيع بعد ذلك أن يتخذ قراره الصحيح.

وهذا المنهج أصيل في العمل النقدي لدى المحدثين، بل إنَّ بعض العلماء قد جعل عمل المحدثين يقتصر على ذلك، كما فعل الأعظمي في كتابه منهج النقد، وهو يقوم على مجموعة من الأدوات التي تخدم هذه المنهج وتسهم في تفعيله.

وتنقسم المقارنة إلى نوعين: المقارنة العامة، والمقارنة الخاصة. ولا بدّ من توفر شرطين اثنين حتى تكون المقارنة علمية، وهما:

– الاشتراك؛ إذ ينبغي للقضيتين أو القضايا الخاضعة للمقارنة أن تعرف الإشكال نفسه، سواء على المستوى المنهجي أو المستوى الموضوعي. وذلك كالمقارنة بين منهجَيْ مفسرين، أو بين منهجي محدثَيْن، فلا بدّ من وجود الأساس الذي تبنى عليه ركائز المقارنة في كل أجزاء الموضوع التي يتركب منها؛ إذ لا يعقل مثلاً أن نبحث عن مقارنة بين الأصوليين والمحدثين في استعمال القياس؛ لأنَّ أحد جانبي المقارنة مفقود وهو القياس عند المحدثين.[٣٧]

---

[٣٦] انظر مادة (قرن) في:
– الزبيدي، **تاج العروس**، مرجع سابق، ج٣٥، ص٥٤١.

[٣٧] الأنصاري، فريد. **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، المنصورة: دار الكلمة، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٩٢-٩٣.

– المقابلة التزامنية: ففي الوقت نفسه الذي يذكر فيه مثلاً السالب هنا يورد الموجب هناك، لإبراز وجه التقابل في الوقت ذاته، وذلك أشبه ما يكون بعمل المحقق الذي يقابل النسخ الخطية فيورد عنها ملاحظات تزامنية، فهو يورد الاختلافات الحاصلة بين النسخ في موضعها المناسب، ولا يصح أن يجمع كل اختلافات النسخ في موضع واحد، ويتحدث عنها معاً في وقت واحد.[٣٨]

٢. استخدام المحدثين للمنهج المقارن:

سنكتفي هنا بأنموذجين لاستخدام المحدثين لهذا النوع من المناهج، أحدهما يبين استخدامهم للمقارنة على صعيد الرواة، والآخر يوضح استخدامهم للمقارنة على صعيد المرويات.

– الأنموذج الأول: المقارنة بين مرويات الشيوخ

يعمد النقاد إلى حديث من يريدون تبيّن حاله فيعارضونه بحديث الثقات الحفاظ، لينظروا أيوافقهم أم يخالفهم، فإن وافقهم في أغلب حديثه، ولو من حيث المعنى، حكموا بأنه ضابط لحديثه، ولا تمنع المخالفة النادرة من وصفه بذلك –وإن كان حديثه الذي خالف فيه مردوداً بحد ذاته–، وإن لم يوافقهم وغلبت عليه المخالفة فهو الذي ترد روايته.

يقول ابن الصلاح: "يعرف كون الراوي ضابطاً بأن نعتبر روايته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة –ولو من حيث المعنى– لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثبتاً، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نَحْتَجَّ بحديثه."[٣٩]

وهذا الذي نتحدث عنه قد يولّد إشكالاً في نفوس بعض الناس، فكيف يحكم النقاد على حال الرواة اعتماداً على المقارنة، وهذا الراوي الذي يُقارَن به كيف ثبت أنه أصل يقارن به أولاً، حتى صار يقارن حفظ غيره بحفظه؟ والجواب: أن الأئمة النقاد

[٣٨] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٣٩] ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، ط٣، ٢٠٠٠م، ص١٠٦.

جعلوا الشيوخ المتفق على حفظهم وإتقانهم لمروياتهم أساساً للمقارنة، وذلك بعد أن درسوا أحاديثهم فوجدوها موافقة لأحاديث غيرهم من الشيوخ.

وبعبارة أخرى: فإن المحدثين قاموا بعملية مقارنة لمرويات كل شيخ على حدة، ثم وسّعوا الدائرة شيئاً فشيئاً، فمن وجدوا أنه يوافق الأغلب من التلامذة جعلوه أصلاً يقارَن به، ومن وجدوه يكثر من المخالفة لم يولوه هذه الرتبة. وهذا ليس على إطلاقه، فقد يجدون أن بعض كبار المتقنين قد أخطأ في شيخ معين أو زمان معين أو مكان معين، ولذلك أخرجوا هذا الصنف من دائرة أن يكون أصلاً يقارن به في هذه الحالات الخاصة.

أما أن يكون مصدر كونه أصلاً لأن يقارن به نابعاً من موافقته للأصول الثابتة، كالقرآن، أو السنة الثابتة، أو المقاصد والأصول الشرعية، فهو أمر بعيد؛ لأن كثيراً من الأحاديث التي تروى وهي موافقة للكتاب أو السنة مردودة عند المحدثين، بل إن مبدأ عرض السنة على بقية مصادر التشريع من الأمور المرفوضة عند المحدثين، فضلاً عن أن تصير الموافقة للأصول سبباً لاعتلاء أصحابها أعلى الرتب النقدية.

وقد ألمح ابن أبي حاتم في تقدمة كتابه الحافل (الجرح والتعديل) إلى هذه الفكرة، فقام بترجمة واسعة لكبار المحدثين من أمثال: شعبة، والسفيانين، وابن المبارك، ومالك، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل، وابن معين، وابن المديني، ليشير إلى أن هؤلاء هم المراجع التي يصار إليها عند الاختلاف، وبهم يقاس غيرهم.[٤٠]

وقد سبقه إلى هذه الإلماحة مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح، فقام بترتيب أحاديث كتابه وفق وثوقية الرواة، فمن كان أوثق جعله أولاً، ومن جاء بعده في الحفظ والوثوقية جعله تالياً، وكثيراً ما كان يقدم الأوثق، ثم يثني بمن يوافقه بعده، مشيراً إلى أن هذه الموافقة تنفعه في بيان ثقته أيضاً؛ إذ موافقة الثقات هي المقياس الأساس في الحكم على الرواة.

---

[٤٠] ابن أبي حاتم الرازي، محمد بن إدريس. **تقدمة الجرح والتعديل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م. وقد أفرد ابن أبي حاتم أغلب صفحات هذا الجزء لذلك.

وهذا المنهج المقارن الذي تحدث عنه ابن الصلاح من المناهج الأصيلة التي أرسى قواعدها الأئمة النقاد، منذ أول عهدهم بالعملية النقدية. وقد بيّن التزامهم بذلك إمام الجرح والتعديل يحيى بن معين، فقد سأله إسماعيل بن علية: "كيف حديثي؟ قال: أنت مستقيم الحديث، قال: فقال لي: وكيف علمتم ذاك؟ قلت له: عارضنا بها أحاديث الناس، فرأيناها مستقيمة، قال: فقال: الحمد لله."[٤١] وقد أكد على هذا المنهج بقوله: "ربما عارضت بأحاديث يحيى بن يمان أحاديث الناس، فما خالف فيها الناس ضربت عليه، وقد ذكرت لوكيع شيئاً من حديثه عن سفيان، فقال وكيع: ليس هذا سفيان الذي سمعنا نحن منه."[٤٢]

ولقد كان المنهج المقارن سائداً بين كل من الشيوخ والتلاميذ، حتى لقد جَرَّأتْ شهرةُ هذا المنهج وانتشاره بعضَ التلامذة أن يعترضوا على مشايخهم، فيردوا عليهم ما يرون أنه يخالف ما رواه غيرهم من الثقات. ولم يكن فعلهم هذا موضع استهجان أو قدح من أحد، فهذا سفيان بن عيينة يروي حديثاً سمعه من الزهري قال: أخبرني عروة عن عائشة رضي الله عنها أنه سمعها تقول: "جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله ﷺ"، فلا ينتظر أحد السامعين من التلامذة حتى ينتهي الشيخ من الإملاء، بل يبتدره معترضاً بأن مالكاً لا يرويه عن الزهري، إنما يرويه عن المسور بن رفاعة، فيرد سفيان بأنه قد سمعه من الزهري.[٤٣]

---

[٤١] ابن معين، يحيى. **معرفة الرجال**، تحقيق: محمد كامل القصار، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٢، ص٣٩.

[٤٢] ابن معين، يحيى. **التاريخ برواية الدوري**، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج٣، ص٣١٩.

[٤٣] الحميدي، عبد الله بن الزبير أبو بكر. **المسند**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت–القاهرة: دار الكتب العلمية، مكتبة المتنبي، د.ط، د.ت، ج١، ص١١١، والحديث أخرجه البخاري، انظر:

– البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الشهادات، باب شهادة المختبي، ح٢٤٩٦، ونصه كما رواته السيدة عائشة رضي الله عنها: "جاءت امرأة رفاعة القرظي النبي ﷺ فقالت: كنت عند رفاعة فطلقني فأبَتَّ طلاقي، فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير، إنما معه مثل هُدْبة الثوب، فقال: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك."

وإذا لاحظنا كثرة رواة الحديث؛ شيوخاً وتلامذة من جهة، والروابط العلمية التي كانت تجمعهم من جهة أخرى، استطعنا أن ندرك بسهولة مقدار الجهد العظيم الذي بذله النقاد في عمليات المقارنة التي كانوا يقومون بها.

– الأنموذج الثاني: مقارنة رواية راوٍ لحديث واحدٍ في أزمنة مختلفة

يستدل النقاد على حفظ الراوي وضبطه بثباته على صفة واحدة في الرواية، فإن من ثبت على صفة واحدة في الرواية فهو الثبت الحجة، كما يستدلون على ضعف الراوي وتخليطه باضطرابه في رواية الحديث الواحد، فإن رواه مرةً موصولاً، ومرةً أخرى مرسلاً، وتارة وقف به على صحابيه، أو رواه تارة عن شيخ، وتارة أخرى عن شيخ آخر، وغير ذلك من أوجه الاضطراب، فهو المضطرب، وقد يستدلُّون بهذا الاضطراب على كذبه أو ضعف حفظه، حسب ما يحتف بالمسألة من قرائن.

وإنما يتوصل النقاد إلى أن الراوي ثابت في روايته للحديث الواحد على صفة واحدة، وإن تعددت الأزمنة، أو أنه مضطرب يرويه تارة على وجه وأخرى على وجه آخر، إنما يتوصلون إلى ذلك بمقارنة المروي نفسه في أزمنة مختلفة.

واستعمال النقاد لهذا النوع من المقارنة ينسجم مع مقتضيات العقول السليمة، فإنَّ العقل السليم يقضي بأنَّ من يُحَدِّث بحديث واحدٍ في أزمنة مختلفة، ينبغي أن يسوقه سياقة واحدة في كلا الزمنين، وعُدّ فعله–بذلك– ضرباً من ضروب الكذب، إلا إن كان لديه سبب سائغ لذلك.

ولعل أول حادثة وصلتنا تحكي استخدام هذا المنهج ما رواه عروة بن الزبير عن خالته عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، فقد روى الإمام مسلم بسنده إلى عروة بن الزبير قال: "قالت لي عائشة: يا ابن أختي، بلغني أن عبد الله بن عمرو مارٌ بنا إلى الحج، فالقه فسائله، فإنه قد حمل عن النبي ﷺ علماً كثيراً. قال: فلقيته فساءلته عن أشياء يذكرها عن رسول الله ﷺ. قال عروة: فكان فيما ذكر أن النبي ﷺ قال: "إن الله لا ينتزع العلم من الناس انتزاعاً، ولكن يقبض العلماء، فيُرْفَع العلم معهم، ويبقي في الناس رؤوساً جهالاً،

يفتونهم بغير علم فيضلون ويضلون."[٤٤] قال عروة: فلما حدثت عائشة بذلك أعظمت ذلك وأنكرته، قالت: أحدَّثُك أنه سمع النبي ﷺ يقول هذا، قال عروة: حتى إذا كان قابل قالت له: إن ابن عمرو قد قدم، فالقه، ثم فاتحه حتى تسأله عن الحديث الذي ذكره لك في العلم. قال: فلقيته فساءلته، فذكره لي نحو ما حدثني به في مرته الأولى. قال عروة: فلما أخبرتها بذلك، قالت: ما أحسبه إلا قد صدق، أرَاه لم يزد فيه شيئاً ولم ينقص."[٤٥]

فقد استدلت عائشة رضي الله عنها على متانة حفظ عبد الله بن عمرو ﷺ بمقارنة حديث واحد في سنتين، فكان إيراده للحديث نفسه، بالسياقة نفسها في زمنين دليلاً على تثبته.

ولم يكن استخدام هذا المنهج حكراً على السيدة عائشة رضي الله عنها، بل لقد استخدمه حتى من لم يكن من الأئمة النقاد، فهذا مروان بن الحكم يمتحن الصحابي الجليل أبا هريرة ﷺ، فيسأله عن أحاديث سبق له أن سأله عنها قبل عام، ليرى أيثبت أم يتلَوّن. روى أبو الزعيزعة، كاتب مروان بن الحكم، "أن مروان دعا أبا هريرة، فأقعدني خلف السرير، وجعل يسأله، وجعلت أكتب، حتى إذا كان عند رأس الحول، دعا به، فأقعده وراء الحجاب، فجعل يسأله عن ذلك، فما زاد ولا نقص، ولا قدّم ولا أخّر."[٤٦]

ومن ذلك أيضاً "أن هشام بن عبد الملك سأل الزهري أن يملي على بعض ولده شيئاً من الحديث؟ فدعا بكاتب، فأملى عليه أربعمائة حديث، فخرج الزهري من عند هشام، فقال (أي هشام): أين أنتم يا أصحاب الحديث، فحدثهم بتلك الأربعمائة. ثم لقي هشاماً بعد شهر أو نحوه، فقال للزهري: إن ذلك الكتاب قد ضاع، فقال: لا عليك، فدعا بكاتب، فأملها عليه، ثم قابل هشام بالكتاب الأول فما غادر حرفاً واحداً."[٤٧]

---

[٤٤] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، ج١، ص٥٠، انظر أيضاً: – مسلم بن الحجاج النيسابوري، أبو الحسين. **صحيح مسلم**، بيروت: دار الجيل ودار الأفاق الجديدة، د.ط، د.ت، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه، ج٨، ص٦٠.

[٤٥] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه، ج٨، ص٦٠.

[٤٦] الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ج٣، ص٥٨٣.

[٤٧] المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج. **تهذيب الكمال**، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: الرسالة، ط١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج٢٦، ص٤٣٨.

وهذا شعبة بن الحجاج يشير إلى هذا المنهج فيقول: "ما رويت عن رجل حديثاً واحداً إلا أتيته أكثر من مرةٍ. والذي رويت عنه عشرة أحاديث أتيته أكثر من عشر مرارٍ. والذي رويت عنه خمسين حديثاً أتيته أكثر من خمسين مرةٍ. والذي رويت عنه مئة حديثٍ أتيته أكثر من مئة مرةٍ، إلا حَيَّان البارِقِي، فإني سمعت منه هذه الأحاديث ثم عدت إليه فوجدته قد مات."[٤٨] وما هذا العود وتكرار المجيء على الرواة، إلا ليتأكد من ثباتهم أو يطلع على تغييرهم وتبديلهم.

قال سفيان: "رأيت شعبة في صحراء عبد القيس، فقلت: أين تريد؟ قال: الأسود ابن قيس، أستثبته أحاديث سمعتها منه."[٤٩]

ومن هنا ندرك أهمية منهج مقارنة مرويات الراوي الواحد في أزمنة مختلفة؛ إذ إن هذه المقارنة هي السبيل الوحيد لمعرفة ثبات الرواة أو اضطرابهم، ولولاها لما استطاع النقاد بيان رتب الرواة في هذا المجال، ولما استطاعوا معرفة ثبات الراوي من اضطرابه.

رابعاً: المنهج الاستقرائي

١. التعريف بالمنهج الاستقرائي عند أرباب المناهج العلمية في العصر الحديث:

الاستقراء في اللغة يأخذ أحد معنيين: القصد نحو الشيء، والتتبع.[٥٠] أما الاستقراء في الاصطلاح فإن تعريفه يظهر من خلال النظر في أنواعه، وهو في نوعين: الاستقراء التام والاستقراء الناقص.

---

[٤٨] الترمذي، محمد بن عيسى. **العلل الصغير**، تحقيق: نور الدين عتر، الرياض: دار العطاء، ط١، ٢٠٠١م، مطبوع مع شرحه، لابن رجب الحنبلي، ج١، ص١٥٥.

[٤٩] ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني. **الكامل في ضعفاء الرجال**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ج١، ص٧٦.

[٥٠] الزبيدي، **تاج العروس**، مرجع سابق، (مادة قرو)، ج٣٩، ص٢٩٠، انظر أيضاً:
– الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، الطبعة، سنة النشر، ج٥، ص٢٠٣.

فالاستقراء التام، هو الذي يقوم على استقراء جميع الجزئيات التي يتوصل منها إلى القانون العام أو المبدأ الكلي الذي يشملها. وهو استقراء يقيني لأنه يقوم على استقراءٍ لكل جزئيات موضوع البحث، سواءً كانت هذه أجناساً أو أنواعاً أو أفراداً.[٥١] أما الاستقراء الناقص، فهو الاستقراء الذي يقوم على تتبع بعض الجزئيات فقط، والانتقال من الحكم عليها إلى حكم كلي يتناول النوع أو الجنس الذي تندرج تحته هذه الجزئيات، فهو انتقال من معرفة جزئية إلى معرفة كلية عن طريق التعميم. وهذا الاستقراء استقراء غير يقيني، لأنه لا يقوم بدراسة كل الجزئيات وإنما يدرس بعضها ويعمم الحكم على بعضها الآخر.[٥٢]

٢. نماذج من استخدام المحدثين للمنهج الاستقرائي:

– الأنموذج الأول: استقراء تلامذة الراوي

لا بد للناقد لكي يحكم حكماً دقيقاً على الراوي من أن يقوم بمسح شامل واستقراء تام لتلامذة الراوي، فذلك هو الطريق الوحيد للحكم على ضبطه، فإذا ما قام بهذا الاستقراء، وتحصّل عنده بعده إحصاء دقيق لكل تلامذته، استطاع بعد ذلك أن ينتقل إلى الخطوة التالية في العملية النقدية.

وقد كان النقاد يقومون بهذا الاستقراء، ويتحرَّوْن فيه الاستيعاب، عن طريق الحصر وضبط العدد. ومن أمثلة ذلك ما ذكره عبد الله بن أحمد قال: "أملى علي أبي، فقال: هذه تسمية من روى عن عمر بن الخطاب من أهل مكة. ثم عدهم فبلغوا: خمسة تلامذة، ثم قال: ومن أهل المدينة، فعدهم فبلغوا: ستةً وخمسين تلميذاً. ثم قال: ومن روى عن عمر من أهل البصرة، فعدهم فبلغوا: خمسة وأربعين تلميذاً.[٥٣] ثم ذكر تلامذة عثمان وعلي رضي الله عنهم جميعاً."[٥٤]

---

[٥١] الحجر، **أسس البحث العلمي بين المنهج وطبيعة الروح العلمية**، مرجع سابق، ص٩٧. انظر أيضاً:
– البندر، عبد الزهرة. **منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي**، لندن: دار الحكمة، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص٣٧.

[٥٢] الحجر، **أسس البحث العلمي**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٥٣] ابن حنبل، أحمد. **العلل ومعرفة الرجال**، بيروت–الرياض: المكتب الإسلامي، دار الخاني، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج١، ص٢٨٨–٢٩١.

[٥٤] المرجع السابق، ج١، ص٢٩١–٢٩٢.

ولاستقراء تلامذة الراوي فوائد عدة، وهي ذات صلة وثيقة بالعملية النقدية، ومن هذه الفوائد: اكتشاف كذب بعض التلامذة على بعض الشيوخ.[٥٥] وزوال الجهالة عن الشيخ أو ثبوتها.[٥٦] وتصنيف تلامذة الشيخ على مراتب.[٥٧] ومعرفة الاتصال والانقطاع أحاديث الرواة.[٥٨]

ولكل هذه الفوائد أمثلة وأدلة كثيرة من عمل المحدثين لا يتسع المقام لسردها.

– الأنموذج الثاني: استقراء مرويات الراوي

استقراء مرويات الراوي من مهمات عمل الناقد التي ينبغي أن يوليها مزيد عناية واهتمام؛ لأن الناقد يتوصل إلى نتائج مهمة ذات صلة وثيقة بالحكم على الراوي من خلال عدد المرويات.

واستقراء النقاد لمرويات الرواة يدور في إطارين اثنين: استقراء عام لكل مرويات الراوي، واستقراء خاص لنوع معين من المرويات.

ففي الإطار الأول يقوم الناقد بمحاولة استيعاب مرويات الراوي –محل البحث– جميعها. وكثيراً ما كانت تصدر أحكامهم بعد هذه العملية الاستقرائية على شكل أرقام محددة، فيقولون: فلان روى كذا حديثاً، ولم يرو فلان إلا كذا من الأحاديث، وغيرها من

---

[٥٥] وذلك فيما إذا أراد أحدهم أن يحدّث عن شيخ، فإذا كان عند الناقد إحصاء دقيق بكل من روى عنه، كان بمقدوره أن يحكم بصدقه أو كذبه، أما إن لم يكن قد حصل على ذلك فإنه عاجز عن أن يرد حديثه من هذا الوجه. وقد رأينا بعض النقاد يرد على بعض المحدثين بأن فلاناً لم يأخذ عن فلان، فكيف جاز له أن يحكم بذلك من غير هذا الإحصاء الذي نتحدث عنه.

[٥٦] والاستقراء هنا مساعد في الحكم على الراوي جهالة أو معرفة، فمن روى عنه اثنان فقد انتفت جهالة عينه عند الجميع، ومن لم يرو عنه إلا واحد فهو مجهول العين عند بعضهم، وتبقى قضية إثبات الجهالة أو نفيها محتاجة إلى عوامل أخرى لإثباتها، كوجود من جرح أو عدّل أو عدم وجوده.

[٥٧] وعلم طبقات الرواة دليل على ذلك، وما طبقات الرواة عن مالك أو ثابت البناني أو الزهري أو الأعمش إلا أمثلة لذلك. ولولا استقراء كل تلامذته لما كان لهذه الطبقات فائدة كبيرة؛ إذ –مع هذا الفرض– ربما يكون الراوي غير المذكور أجلَّ وأعلى من غيره ممن ذكر.

[٥٨] واستقراء التلامذة هنا خطوة في الاتجاه الصحيح للكشف عن الاتصال أو الانقطاع، ومن غير إثبات كون الراوي تلميذاً للمروي عنه لا سبيل إلى إثبات الاتصال، وهذه الخطوة تحتاج إلى خطوات أخرى حتى يثبت الاتصال أو ينتفي.

هذه العبارات المشابهة. وما ذاك إلا لأنهم قاموا بهذه العملية الاستقرائية لمرويات الراوي، فأنتجت أبحاثهم هذه الأعداد الدقيقة.

ومن الأمثلة على ذلك:

– قال وكيع عن يزيد بن أبي صالح: "كان دباغاً، وكان حسن الهيئة، عنده أربعة أحاديث."[٥٩]

– قال ابن الجنيد ليحيى بن معين: "آدم بن علي وجبلة بن سحيم عندك واحد؟ قال: آدم ثقة، وجبلة ثقة، وما أرى يُروى عن كليهما عشرون حديثاً."[٦٠]

ففي هذين المثالين استقرأ النقاد جميع أحاديث الرواة محل البحث، ثم صرحوا بعدد مرويات كل منهم. وهي وإن اقتصرت في النتيجة التي صُرِّح بها على ذكر إحدى نتائج البحث –وهي ذكر عدد المرويات– إلا أنها دليل على أن الناقد قد قام بعملية استقراء تامة لكل المرويات، ولا بد أنه قد قام أيضاً بمقارنة هذا الكل بمرويات الثقات المتقنين، ومن ثم فإن حكمه على الراوي نابع عن إدراك كلي لجوانب موافقة الثقات أو مخالفتهم، وهذا ما يعطي هذا الإحصاء لمرويات الراوي أهمية بالغة.

أما في الإطار الثاني، وهو استقراء خاص لنوع معين من المرويات ففيه يتوجه عمل الناقد إلى نوع مخصص من مرويات الراوي محل البحث، فقد يتوجه عمل الناقد إلى مروياته عن شيخ معين، أو مروياته عن شيخ معين بكيفية معينة، وقد يتوجه عمله إلى استقراء روايات الرواة لحديث بعينه. وهو يبغي من وراء ذلك إما معرفة ضبطه عن شيخ بعينه، بعيداً عن حكمه العام، وقد يبغي الكشف عن حكم الحديث الذي يجمع طرقه.

والبحث في هذا الإطار من ضرورات العمل النقدي عند المحدثين، ولا يغني الحكم العام عن الحكم الخاص شيئاً، فرب راوٍ أتقن حديث شيخ وغلط في غيره من الشيوخ، ورب راوٍ ضُعِّفَ في شيخ مع ثقته وجلالته في باقي الشيوخ.

---

[٥٩] المرجع السابق، ج١، ص٣٠٤.

[٦٠] ابن معين، يحيى. **سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين**، تحقيق: أحمد نور سيف، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٣٤٤.

وقد اشتهر عند المحدثين استقراء حديث التلامذة عن شيخهم، حتى إذا أرادوا معرفة صدق تلميذ من كذبه سألوه عن عدد مروياته عن شيخ يشتركون معه في الأخذ عنه، فإن جاء بعدد موافق لما عندهم عدوا ذلك قرينة صدقه، وإلا كذبوه، ومن ذلك أن أبا داود قال: "كان داود [أي ابن أبي هند] دخل البصرة، كان داود سئل: كم حدّث أيوب عن عكرمة؟ كم حدّث خالد عن عكرمة؟" ثم علّق على ذلك قائلاً: "يعني يخرج كما أخرجنا."[٦١] فجعل ذلك دليل صدقه في سماعه عن شيوخه المذكورين. ولو لم يكن قد استقرأ السائل والمسؤول عدد مرويات الشيخ لما كان للسؤال عن عددها أي فائدة.

وكثيراً ما كان النقاد يعبّرون بشكل عددي عن مرويات فلان عن شيخه الفلاني، ومن أمثلة ذلك:

– قال العقيلي: "عند ابن عيينة عن بُرَيْد أربعة أحاديث: "مثل الجليس الصالح"، و"المؤمن للمؤمن كالبنيان"، و"اشفعوا إلي لتؤجروا" و"الخازن الأمين"، ليس عنده غيرها. أي غير هذه الأربعة."[٦٢]

---

[٦١] أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني**، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص٢٨٥.

[٦٢] العقيلي، محمد بن عمرو. **كتاب الضعفاء**، الرياض: دار الصميعي، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص٦٠.
وحديث: "مثل الجليس الصالح"، أخرجه:
– ابن حبان، **المجروحين والضعفاء**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤١.
– البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب العقيقة، باب المسك.
– مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البر والصلة، باب استحباب مجالسة الصالحين: من حديث أبي أسامة عن بريد.
وحديث: "المؤمن للمؤمن كالبنيان"، أخرجه:
– البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب المساجد، باب تشبيك الأصابع في المسجد. من حديث سفيان عن بريد أبي بردة.
– مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم: من حديث ابن المبارك وابن إدريس وأبي أسامة كلهم عن بريد.
وحديث: "اشفعوا إلي لتؤجروا" أخرجه:
– البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضاً: من حديث سفيان عن بريد.
– مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البر والصلة، باب استحباب الشفاعة فيما ليس بمحرم: من حديث حفص بن غياث عن بريد.

– قال أحمد: "سمع عباد بن العوام من ابن أبي نجيح حديثاً واحداً، وسمع من واصل مولى أبي عيينة حديثاً واحداً."[٦٣]

ففي هذين المثالين توجه عمل الناقد إلى استقراء مرويات الراوي عن شيخ بعينه. الأمر الذي يساعده في تصنيف الرواة وفق طبقات، كما يساعده في الكشف عن أخطاء الرواة فيما إذا حدَّث أحدهم عن هذا الشيخ ما ليس من حديثه.

وبهذا يظهر جلياً استخدام المحدثين للاستقراء في أبحاثهم، بل وقيام أبحاثهم على هذا المنهج وأخويه.

خاتمة:

بعد أن طوَّفنا في رحلتنا في إثبات أسبقية العمل النقدي عند المحدثين في مجال المنهجية العلمية، لا بدّ من أن نبيِّن أنَّ التزام النقَّاد بهذه المناهج أمر تقتضيه طبيعة أبحاثهم النقدية؛ إذ لو خلَتْ أبحاثهم من ذلك لكانت تشهياً وهوى، أكثر منها بحثاً علمياً، وما يسلِّم به العدو قبل الصديق من أن العكس هو الصحيح فيه، فلا الهوى هو الحاكم ولا التشهي هو المرجع، بل الوصول على الحق والصواب، ولولا ذلك لما وجدنا الناقد يطعن في أبيه وأخيه وعشيرته التي تؤويه، إن كان ذلك هو حاصل ما أوصلته أبحاثه إليه، وهذا يعطي العملية النقدية لَبوساً مهيباً من الوثوقية ترقى إلى مراتب اليقين، أو تكاد.

ونستطيع من خلال هذه الدراسة أن نستنتج أنَّ المحدثين كانوا سباقين في استخدام مناهج البحث في دراساتهم، وكانت أبحاثهم في الجرح والتعديل في ميدانه التطبيقي ملتزمة بذلك، وهم بذلك يُعَدُّونَ أولَ من أسس لهذا العلم؛ الأمر الذي ينقض دعوى السبق

وحديث: "الخازن الأمين" أخرجه:

– البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الإجارة، باب استحباب استئجار الرجل الصالح: من حديث سفيان عن بريد.

– مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب أجر الخازن الأمين: من حديث أبي أسامة عن بريد.

[٦٣] ابن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤٢.

الغربي في ابتكار علم المناهج؛ إذ وجدنا أن المحدثين كانوا يلتزمون منهجية البحث العلمي في دراساتهم، قبل ظهور (بيكون) ودوره في صوغ المناهج.

وهذا الذي سبق أن قرَّرْناه لا يعني أن هذه المناهج كانت تُدرَّس في أسسها النظرية كما هو الحال اليوم، فذلك ما لم يكن، بل لم يكن من المسلمين أي التفات لذلك، فالمسلمون كانوا يُخضِعون أبحاثهم لمعايير المنهجية العلمية، وكانت أفكارهم مبنية على أسس منهجية، وكان ذلك يظهر في الحقل التطبيقي، إدراكاً منهم أنَّ أيَّ عَمَل عِلْمي جاد يجب أن يكون كذلك، وكانوا يدركون ذلك، دون حاجة للحديث عن أمر كان شائعاً معروفاً.

أما في العصر الحاضر الذي كثرت فيه الأهواء والأغراض الدنيوية، وشاب الفكرَ الإنساني لوثةٌ مادية، وهبط مستوى الوعي الإنساني إلى الحضيض، فإنَّه لا بدّ من إزاحة الغبار الذي غطى معالم الطريق الصحيح، وأول خطوة في ذلك تنبيه العقل إلى ضرورة السير وفق القواعد المنهجية، لتكون النتائج التي تصدر عنه بعد ذلك ذات بعد علمي موضوعي بحت، وهو ما برع فيه الغربيون في عصرنا هذا.

كما ينبغي التنبيه إلى أنَّ ادعاء السبق المنهجي عند المحدثين، لا يعني أن هذه المناهج كانت تحمل ذات الأسماء المعروفة اليوم، فهذا ادعاء غير صحيح؛ إذ كانت عملية التحليل تتم، دون أن يكون لها اسم مفرد، وكانت المقارنة تسمى المعارضة أو المقابلة أو السبر. أما الاستقراء فإن المتأخرين قد عرفوه باسمه الصريح، فكان يقال: فلان من أهل الاستقراء، بخلاف المتقدمين الذين كانوا ربما عبروا عنه بالجمع أو التتبع.

وانطلاقاً من هذه النتائج وروماً لتعميم الفائدة، لا بد من أن ينتهي البحث إلى التوصية بضرورة إفراد بحث خاص في مناهج المحدثين في قبول الأحاديث، وذلك بالتركيز في البحث على هذه المناهج، وبيان ميادين عملهم المنهجي؛ لأن الحكم على الحديث اعتماداً على هذه المناهج من أساسيات عمل المحدثين، وما أنواع الحديث كالشاذ، والمنكر، والمضطرب، والمدرج، والمصحَّف، وغيرها، إلا نتيجة لتطبيق هذه المناهج، مع الإشارة إلى أنَّ هذا الجانب لم يحظ بعناية الباحثين رغم أهميته البالغة، لصلته الوثيقة

بآليات الكشف عن أحكام الأحاديث، ولصلته بجانب السبق والإبداع الذي اتصف به عمل المحدثين، وما كُتِب في هذا الجانب لم يرق إلى المستوى المطلوب.

كما أنه من الضرورة بمكان تصميم الدراسات التي تتحدث عن شخصيات حديثية معينة وفق هذه المناهج؛ ففي دراسة منهج إمام من الأئمة، في كتاب من كتبه، لا ينبغي الاقتصار على المنهج الإجرائي الذي سلكه في كتابه، بل لا بد من إيضاح الخطة الفكرية والمنهج العلمي الذي أوصله إلى نتائجه التي صدرت عنه، وهذا يعمِّق ما نرجوه من التأصيل لفكرة العمل المنهجي عند المحدثين، بخلاف الاقتصار على السرد للنواحي الإجرائية في عمل الإمام، فإنها قد توهم خلاف المقصود.

٧٣
السنة الثامنة عشرة
خريف ٢٠١١ م / ١٤٣٢ هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ ثقافة البغضاء: الأمة بين آفاق التعايش وثقافة الكراهية
◆ مفهوم «التحيز» عند عبد الوهاب المسيري
◆ الإعلام العربي في ظل العولمة تحديات التكنولوجيا والاستشراق الجديد
◆ الحداثة وما بعد الحداثة.. والقيم السياسية الأخلاقية الإسلامية
◆ نقد الفساد السياسي في التراث العربي الإسلامي
◆ تجديد أصول الفقه بين أيدي المعاصرين

◆ نـــدوات:
تعارف الحضارات

◆ كـــتب:
تاريخ التشريع الإسلامي للدكتور الفضلي

علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والموضوعية: دراسة تحليليّة مقارنة

عبد الرّزاق عبد الله حاش•

الملخص

تتناول هذه الدراسة بمنهج تحليلي مقارن، مفهوم علم مقارنة الأديان وإمكانيّة تطويره بصورة موضوعية. وتضمن البحث محورين؛ تناول المحور الأوّل مفهوم علم مقارنة الأديان وتعريفه. وتناول المحور الثاني، مسألة إمكانيّة الحصول على منهج محايد لدراسة الدّين بطريقة موضوعيّة، والجدل الذي أُثِيرَ حوله، وما تمخّض عن ذلك من اتجاهات فكريّة لدراسة الدّين. وتضمنت الخاتمة أهم نتائج البحث، مع التنويه بأهمية هذا العلم وإمكانيّة قيام العلماء بتطويره، مع الاعتراف بأن المسائل المتعلقة بمفهوم هذا العلم وأسسه المعرفيّة، كانت وما زالت محل خلاف بين العلماء.

الكلمات المفتاحيّة: علم مقارنة الأديان، الموضوعيّة، إمكانيّة الحصول عليه، مقاربات العلماء.

Comparative Religion between Concept and Objectivity: Analytical Comparative Study

Abstract

This study uses analytical and comparative methods to analyze the concept and objectivity of the discipline of comparative religion. The study is divided into two themes. The first one deals with the definition of the discipline of comparative religion. The second deals with issues related to the objectivity of this discipline. The study concludes with acknowledging the importance of comparative religion, and the need to develop its content and methodology. However, scholars in this field of study have and will continue to have different understandings of the concept of comparative religion.

Keywords: Discipline of comparative religion, objectivity, methodology, approaches.

• دكتوراه في أصول الدين ومقارنة الأديان، أستاذ مساعد بكلية العلوم، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: hashi@iium.edu.my

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٢/١٤م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٧/٢٥م

مقدمة:

يختص علم مقارنة الأديان بالوقوف على حقيقة المعتقدات الدينيّة، والتّعرّف على مدى صحتها، وما تشابه منها، ومواطن الخلاف بينها. إلا أن المسائل المتعلقة بمفهوم هذا العلم ومقاصده ثم إمكانيّة الحصول عليه، لم تكن محل اتفاق بين العلماء على مرّ العصور؛ لأسباب بعضها يعود إلى مسألة مفهوم هذا العلم وإمكانيّة صياغة المنهجيّة المتّبعة في دراسة الأديان، ثم مدى موضوعيّة علم مقارنة الأديان، وبعضها الآخر يتعلق بتحديد الموضوع الذي يتّصل به علم مقارنة الأديان وهو الدين ومفهومه.

ومن الأسئلة التي تثار هنا: هل بإمكاننا فهم الظّاهرة الدينيّة على نحو موضوعيّ ومقارن في آن واحد؟ وإذا كان الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، فما هي المقاربة المنهجيّة التي نتّبعها؟ وكيف نعرّف علم مقارنة الأديان؟ وما العناصر الضروريّة لهذا التّعريف لكي يصبح تعريفًا جامعًا ومانعًا؟ ثمّ ما الأسس المعرفيّة والفكريّة لصياغة المنهج العلميّ لدراسة الأديان؛ أهي الأسس الفلسفيّة أم الاجتماعيّة أم الكلاميّة؟ وهل يكفي الوقوف عند وصف المعتقدات الدينيّة وتحليلها، أم يتطرق الأمر إلى الحكم عليها بالخطأ أو الصواب؟ وما مدى موضوعيّة الدّرس المقارن للدين؟

يهدف هذا البحث إلى تناول إجابات العلماء عن هذه الأسئلة وغيرها، التي تثار من وقت لآخر حول مفهوم علم مقارنة الأديان وإمكانيّة بنائه بصورة موضوعية.

أولاً: علم مقارنة الأديان وسؤال المفهوم

من حيث الأصل اللغويّ، تشير قواميس اللغة العربيّة إلى أن مادة "قَارَنَ مُقَارَنَةً وقِرانًا" تعني اقترنَ به وصَاحَبَهُ، وقَارنَ بين القوم أي سوّى بينهم، وقارن بين الزوجين قِرانًا: جمع بينهما، وقارن الشيء بالشيء: أي وازنه به، أو شدّه ووصله به.[١] وتتضمن المعاني

[١] ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج١١، ص١٣٩. انظر أيضاً:
– مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، إسطنبول: دار الدعوة، ١٩٨٩م، ج١، ص٧٣٠.
– معلوف، لويس. **المنجد في اللغة والأعلام**، بيروت: دار المشرق، ط٤٢، ٢٠٠٧م، ص٦٢٥.

اللغوية لكلمة "المقارنة" هنا عدّة مفاهيم كالوصل، والجمع، والمصاحبة، والتسوية والربط، وهي مفاهيم تدل على الاقتران والمصاحبة والاشتراك. وفي اللغة الإنجليزية نجد أنّ كلمة (compare) تعني الموازنة أو الفحص من أجل التعرّف على التشابه من عدمه.[٢] وعليه يمكن تعريف المقارنة بأنها: وسيلة للفصل بين شيئين وصولاً للحكم. ولفظ مقارنة الأديان (comparative religion)، مُخْتَصَرٌ من عبارة الدراسة المقارنة للدّين (the comparative study of religion)، وعند ظهوره في الأوساط العلميّة في الغرب، كان هذا اللفظ مرادفًا لمصطلح علم الأديان، أو ما يعرف في الثّقافة الألمانيّة (religionswissenschaft)، وما يعرف في الثّقافة الفرنسيّة.[٣] وإلى جانب لفظ الدين المقارن،[٤] عُرِفَ هذا العلم بمسميات مختلفة مثل تاريخ الأديان،[٥] وعلم الأديان،[٦] ودراسة الأديان،[٧] وكلها مسميات تشير، بمستويات متفاوتة، إلى الجهد المعرفيّ الذي يهدف إلى

[2] J. Milton Cowan (ed.), *A dictionary of modern written Arabic*, (London: Macdonald and Evans LTD, 1960), p.760

[٣] المرجع السابق.

[٤] ومع وقفة يسيرة مع مصطلح "الدين المقارن" الذي هو ترجمة حرفيّة للفظ الإنجليزي (comparative religion)، نلاحظ أنه وإن كان يستقيم تعبيره في اللغة الإنجليزيّة؛ إذ يفيد الدرس المقارن للدين، إلا أن لفظ "الدين المقارن" لا يخلو من ركاكة تعبيرية في اللغة العربيّة، وأخرى مفاهيميّة، خاصة في الفكر الإسلاميّ؛ إذ توهم الركاكة التعبيريّة إلى وجود "دين مقارن"، ودين آخر "غير مقارن". أما الركاكة المفاهيميّة، فهي –كما قال السيد محمد العقيل المهدي– توهم من حيث التعبير مساواة الدين الحنيف (الإسلام) بغيره من إلحاد وعبادة الأوثان، وهو ما جعل بعضهم في الفكر الإسلاميّ يرفض لفظ "مقارنة الأديان"، لأن الإسلام عنده وحي من السماء لا شك فيه، وأما غيره من الأديان فلا ضمان في أصالتها، وقد غيرتها الأيدي الفاسدة فلا سبيل إلى مقارنتها بالدّين الإسلاميّ. انظر:

– المهدي، السيد محمد عقيل بن علي. **مقدمة في علم مقارنة الأديان**، القاهرة: دار الحديث، ط٢، ص١٠.

[٥] مصطلح "تاريخ الأديان" (history of religion) كان مشهورًا عند الأوروبيين عند بداية دراساتهم العلميّة للدين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، خاصة عند العلماء الألمان؛ لكن يبدو أنه لم يكتب له شهرة واسعة في الأوساط العلميّة، مقارنةً بلفظ مقارنة الأديان، وذلك أن لفظ تاريخ الأديان، يوهم حصر علم المقارنة بالاهتمام بالجانب التاريخي لنشأة الأديان، علماً بأن عمليّة المقارنة للدين ليست محصورةً بالسرد التاريخيّ للدين بل تشمل دراسة المبادئ الفكريّة وتقويم الأفكار الأساسيّة للدين، وهو ما لا يفيده لفظ "تاريخ الأديان" على الأقل من حيث الدلالة اللفظيّة.

[٦] لفظ علم الأديان (science of religion)، مصطلح وظّفه ماكس ميلر؛ عالم اللغويات الألمانيّ، في محاضرته التي ألقاها في المعهد الملكيّ في لندن عام ١٨٧٠م، وتمت طباعتها ونشرها بوصفها كتاباً عام ١٨٧٣م.

[٧] يبدو أن لفظ "دراسة الدين" أشمل من حيث التعبير عن غيره من الألفاظ في التعبير عن الجهد المعرفي لدراسة الدين، لكونه يشمل مستويين من دراسة الدين؛ داخليّ وخارجيّ. يفيد في المستوى الأوّل دراسة الدين وتعاليمه من شرائع

دراسة الظاهرة الدينيّة بشكل مقارن. ومن الناحيّة التاريخيّة، يؤكد ميرسيا إليادا (Mircea Eliade) صاحب الموسوعة الدينيّة (encyclopedia of religion)، أنَّ مصطلح مقارنة الأديان لم يكن حاضرًا في الأدبيات المعرفيّة لدى الأوروبيين في العصور القديمة، ولم يظهر مصطلح علم مقارنة الأديان في كتابات الباحثين الأوروبيين الذين درسوا الفكر الدينيّ في العصور الوسطى، حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلاديّ؛ إذ أطلقها لأوّل مرة ماكس ميلر بقوله: لماذا نتردد عن تطبيق منهج مقارن لدراسة الدين؟[٨] ويجزم ميرسيا إليادا،[٩] أن عدم ظهور المصطلح في أوروبا إلا في عصور متأخرة (القرن التاسع عشر)، معناه غياب رؤية علميّة ذات أسس منهجيّة لدراسة الأديان عن الأوساط العلمية والمعرفية في أوروبا.

ومن حيث التعريف العلميّ لهذا العلم في الغرب، يشير أريك شارب في مدونته تاريخ مقارنة الأديان، إلى أنه ومع أن علم الدّين المقارن كان حاضراً في الأدبيات المعرفيّة في أوروبا منذ سبعينيات القرن التاسع عشر الميلادي، كما ذكرنا آنفاً؛ إلا أن مفهومه

وعقائد من أجل تطبيقها خاصة عند المؤمنين بها، كما يفيد في المستوى الثاني دراسة الدين بشكل مقارن بغيره من الأديان وفق منهج علميّ ومعرفيّ معين.

[8] *Introduction of science of religion*, London, 1873, p.15, cited in: Sharpe, Eric J. *Comparative religion: A history*, London: Duckworth, 1975, xii

[9] Eliade, Mircea. Comparative Religion in *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, p.578.

وهذا الجزم هو ما يفيده كلام ماكس ميلر؛ عالم اللغويات الألمانيّ، في محاضرته التي ألقاها في المعهد الملكيّ في لندن عام ١٨٧٠م، التي أكد فيها ميلر، الحاجّة الماسّة في الأوساط المعرفيّة الغربيّة للحصول على منهج عمليّ محايد وموضوعيّ لمقارنة الأسس الفكريّة والعقديّة للأديان الكبرى للعالم، مع الإشارة إلى أن ذلك لم يتمّ الحصول عليه، على الأقل لدى علماء الغرب، وإن كان ميلر أظهر ثقته في إمكانيّة الحصول عليه، بقوله: إن الحصول على علم الأديان المبني على الموضوعيّة والمقارنة العلميّة للأديان العالميّة الكبرى، بقي مسألة وقت الآن، وهو مطلب أولئك (العلماء) الذين لا يمكن تجاهل أصواتهم. هذا الموضوع وإن كان ما زال أمراً مستقبليّاً وليس أمراً قد تحقق، إلا أن عنوانه أصبح مألوفاً في ألمانيا، وفرنسا، وأمريكا؛ وقد اكتسب هذا الموضوع اهتمام كثير من الباحثين، كما أن نتائج البحوث المتعلقة به أمر يترقبه الجميع. ومن ثمّ، وجب على أولئك الذين عكفوا على دراسة الأديان وأصولها المقدّسة، أن يتناولوا هذا الموضوع بجديّة علميّة. انظر:

- Muller, Max. *Introduction of Science of Religion*, London: Longmans. 1873), p.34

الاصطلاحيّ لم يَحظَ بتعريف علميّ جامعٍ ومانعٍ، إلا في بداية القرن العشرين الميلاديّ، خاصّة في مدونة جوردن "مقارنة الأديان: جذورها وتطورها"، التي طبعت عام ١٩٠٥م، وفيها عرَّف جوردن علمَ مقارنة الأديان، بأنه: "الدرس العلميّ الذي يقارن بين أصول المعتقدات وأشكال الطقوس والعبادات لأديان العالم، لمعرفة أوجه التشابه والتباين بينهم، وتحديد القواسم المشتركة وعلاقة بعضها ببعض، ومعرفة مواطن القوة والضّعف فيما بينهم من خلال المقابلة والموازنة، كأجناس."[١٠]

وفي هذا التعريف تحديد لعنصرين مهمّين لهذا العلم، هما؛ مفهوم هذا العلم ووظيفته، يَتَمَثَّلُ الأوّل في دراسة أصول المعتقدات وأشكال الطقوس والعبادات لأديان العالم على نحو مقارن، في حينَ تَمَثَّلَ الثاني في معرفة أوجه التشابه والتباين بينهم، وتحديد القواسم المشتركة وعلاقة بعضها ببعض، كأجناس. ولأنه تضمن هذين العنصرين، اكتسب هذا التعريف قبولاً واسعًا في الأوساط العلميّة الغربيّة—كما يشير إلى ذلك أريك شارب. فقواميس الدّين المقارن في الغرب تدور في فلكه.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد تعريفاً مشابهاً للتّعريف الأول من حيث المضمون، في الموسوعة الإلكترونيّة ويكيبيديا، وإن اختلف عنه في التعبير، مفاده، أن مقارنة الأديان هي: "مجال دراسة الدين، الذي يقوم بتحليل أوجه التشابه والاختلاف بين الموضوعات، والأساطير، والطقوس والمفاهيم بين أديان العالم."[١١] ونلاحظ أن هذين التعريفين اتفقا على أن موضوع علم مقارنة الأديان هو المعتقدات الدينيّة، وأن وظيفته هي المقارنة الموضوعيّة للدين، التي تتوقف عند وصف المبادئ والقيم الدينيّة وتحليلها، وتحليل تواريخها، وتحديد مدى التشابه والتباين بينها.

---

[10] Jordan, Louis Henry. *Comparative religion: Its genesis and growth*, Atlanta: Scholars Press, 1905, p.63, see also:
- Sharpe, Eric J. *Comparative religion: A history*, (London: Duckworth, 1975), xii.

[11] http://en.wikipedia.org/wiki/Comparative religion (22 February, 2010)

ومع أن تعريف جوردن تضمَّن ذكر كون المعتقدات الدينية مجالاً للدّراسة، إلا أن تعريف ويكيبيديا أضاف "الأساطير أو الخرافة" بوصفها جزءاً من مادة الدرس العلميّ لمقارنة الأديان؛ أي إن التعريف الأخير لعلم مقارنة الأديان لم يفرّق بين الدين والأسطورة. ونلاحظ أمراً مهماً غاب (أو غُيِّبَ) عن هذين التعريفين، وهو عدم تضمنهما العنصر المعياريّ لهذا العلم (judgments)، الذي به تتميّز المعتقدات إلى حقّ وباطل؛ حقّ يجب الأخذ به، أو باطل لا قيمة له. ولم يصرّح كل من هذين التعريفين ما إذا كان يحقّ لمؤرّخة الأديان تمييز المعتقدات إلى حقّ وباطل أم لا. وسواء كان غياب العنصر المعياريّ من تعريف مفهوم علم مقارنة الأديان عن قصدٍ، لكون الكاتب لا يؤمن بضرورة إدخاله، أم لكونه يؤمن بفقدان التعاليم الدينيّة للقيمة الذاتيّة (القدسيّة)، أو عن غير قصدٍ، فإن غيابه منه يجعل التعريف غير مستوفٍ لشروط قبوله بوصفه تعريفاً جامعاً ومانعاً عند مؤرّخة الأديان في الفكر الإسلاميّ، الذين يعدّون عنصر التمييز بين الحق والباطل في الدين عنصرًا محوريًّا في هذا العلم، كما سنرى ذلك لاحقًا.

أما مفهومه الاصطلاحيّ عند مؤرّخة الأديان في الفكر الإسلاميّ، فإن هذا العلم من الناحيّة التاريخيّة كان جزءاً من الثقافة الإسلاميّة منذ عصورها الأولى؛ إذ ظهرت في الدوائر المعرفيّة والأكاديميّة للفكر الإسلاميّ –منذ بداية القرن الثالث الهجريّ– كتابات علميّة ذات طابع كلاميّ، تهدف إلى دراسة أصول الأديان وطوائفها المختلفة من حيث معرفة تواريخ نشأتها ومعرفة أفكارها العقديّة والفكريّة. ولا يلبث القارئ لدراسات علماء المسلمين عن الأديان والفكر الدينيّ في القرن الثالث الهجري وما بعده، أن يلاحظ توظيف علماء المسلمين ألفاظًا تضمَّنت الجهد المعرفيّ المقارن للدين دون ذكر لفظ المقارنة،[١٢] مثل: "الملل والنحل"، أو "الفَرْق بين الفِرَق"، و"الأهواء والملل والنحل"؛ بمعنى

[١٢] انظر:

– الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، صححه وعلق عليه: فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط٢، ١٩٩٢م.

– البغدادي، عبد القادر بن طاهر. **الفرق بين الفرق**، القاهرة: درا المعرفة، ١٩٠٠م.

أنهم وظّفوا مفهوم علم مقارنة الأديان دون ذكر المصطلح. وهؤلاء وإن لم يذكروا لفظ المقارنة، فإنهم درسوا الأديان والمعتقدات، عبر تطبيق مناهج وصفيّة وتحليليّة نقديّة، من خلال الإشارة إلى الفروق الجوهريّة والشكليّة بين تلك الأديان وتعاليم الإسلام. وظهرت الملامح الأولى لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلاميّ من الناحية التاريخيّة ضمن علم الكلام، الذي كانت وظيفته بيان المعتقدات الدينيّة والدفاع عنها.[١٣] لكننا نلاحظ أن هذا العلم اكتسب استقلاليته وبدأ يأخذ مكانته العلميّة على يد العامريّ (ت:٣٨١هـ) والبيروني (ت:٤٤٠هـ) وغيرهم من عمالقة تاريخ الفكر الإسلاميّ، الذين أدركوا قصور النّهج الجدليّ وعدم جدواه في دراسة المعتقدات الأخرى.

ونلاحظ أهميّة التحديد الأوليّ "لغايته ومعالمه المنهجيّة"، قبل تحديد مفهوم هذا العلم لدى علماء مؤرّخة الأديان في الفكر الإسلاميّ. وعند تحديده لمفهوم هذا العلم في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام"،[١٤] عدّ العامريّ هذا العلم ضمن "العلوم المليّة"، وذكر أنه، هو العلم الذي بوساطته نتمكن من دراسة الدين وأسسه المعرفيّة والفكريّة، وغاية هذا العلم- في رأيه- تتمثل في "تمكين الإنسان لمعرفة الحق من الدين"،[١٥] بشرط أن يكون هذا العلم مبنياً على أُسس معرفيّة "لا يعرض الشك عليها، ولا يجوز السهو والغلط فيها".[١٦] وفي

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد بن إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥م.

[١٣] يعرف علم الكلام بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام. انظر:

- الجرجاني، محمد بن علي. **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢، ص١٢٩. ولم تكن وظيفة هذا العلم مقصورة على دراسة القواعد الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة الشرعية الإسلاميّة، بل كما أشارَ إليه الفارابي، كان هذا العلم يشمل البيان والدفاع عن الدين والملة؛ إذ إن علم الكلام في رأي الفارابي، هو: صناعة الكلام التي يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها. انظر:

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **إحصاء العلوم**، حققه وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨م، ص٧٠.

[١٤] العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف. **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب، بيروت: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ص٩٩.

[١٥] المرجع السابق، ص١٠٩.

[١٦] المرجع السابق، ص٣٤.

رأيه أن النزعات الفكريّة المتطرفة؛ (الإلحاد والجحود) غير مجدية في دراسة الدين، لكونها تؤدّي إما إلى اعتقاد لا يستند إلى "أساس عقليّ متين"، يؤدّي في النهاية إلى: "حيرة وارتياب"، وإما إلى اعتقاد "يؤثر اللذات العاجلة في هذه الحياة الدنيا، ولا يهتم بأمر العاقبة،"[١٧] وهما في رأيه يمثلان حالة فكريّة مرضيّة تنافي الموضوعيّة المعرفيّة لدراسة الدين. ومن أجل مراعاة الموضوعيّة العلميّة في الدرس المقارن للدين، جعل العامريّ العقل مقياساً وحكماً في مقارنته للأديان؛ إذ يجب على مؤرّخ الأديان؛ "أن يتحقق رجحان ما يؤثره من الأبواب الأربعة على ما يزنه منها، لا بحسب الاقتداء بالسلف بل بمقتضى العقل الصريح."[١٨]

ورسم العامري المعالم الأساسيّة للدّراسة الموضوعيّة للتراث الدينيّ، واشترط أمرين مهمّين لنجاحها، هما:

أولاً: أن لا يوقع (الكاتب) المقايسة إلا بين الأشكال المتجانسة؛ أعني ألا يعمد إلى أشرف ما في هذا فيقسيه بأرذل ما عند صاحبه، ويعمد إلى أصل من أصول هذا فيقابله بفرع من فروع ذاك.

ثانياً: ألا يعمد إلى خلّة موصوفة في فرقة من الفرق، غير مستفيضة في كافتها، فينسبها إلى جملة طبقاتها.[١٩] وفي رأي العامري: "متى حافظ العاقل في المقابلة بين الأشياء على هذين المعنيين، فقد سهل عليه المآخذ في توفية حظوظ المتقابلات، وكان ملازماً للصواب في أمره."[٢٠]

أما العالم المسلم، أبو الريحان البيروني (ت:٤٤٠هـ)، الذي وصفه المستشرق الألماني إدوارد سخاو، بعد قراءة أعماله وترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، لا سيّما كتابه عن الموروث

---

[١٧] المرجع السابق، ص١١٠.

[١٨] ويشير في افتتاحيّة الكتاب إلى أن كتابه ليس كتاب حجاج العامة من الناس، الذين ضعفت عقولهم عن إدراك الحق والاهتداء إليه، ويؤكد أن كتابه يهدف وضع الحقيقة مع الذين يستعملون عقولهم ليهتدوا إلى سبيل الحق؛ إذ العاقل في رأيه من يهتدي بعقله وعلمه عكس من يقلّد الآباء. انظر:
– العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص١٢٤.

[١٩] المرجع السابق، ص١٢٧.

[٢٠] المرجع السابق، ص١٢٧.

الثقافيّ والدينيّ للهند، بأنه: "أعظم عقلية عرفها التاريخ،"[٢١] فإنَّه قدّم مفهومًا قريبًا ممّا ذهب إليه العامريّ. وفي مقدمة كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة"، أشار البيروني إلى أن الوصول إلى الموضوعيّة العلميّة في الكتابة عن الآخر ليست بالأمر الهين، وتكاد تعدّ ضرباً من المستحيلات، لكنها ممكنة. وتناول البيروني أسس المنهج العلميّ لدراسة الدين، ذاكراً أنَّ هذا العلم يمثّلُ نوعاً من أنواع الخبر، مقارنًا بين الخبر والكتابة، وعدّ الكتابة العلميّة عن الأديان الأخرى جزءاً من الخبر عنها؛ إذ في رأيه: "لولا خوالد آثار القلم"، لما تيسر لنا، "العلم بأخبار الأمم".[٢٢] لكنّه يعود ويشير إلى أن الخبر أو الحديث عن الآخر ومعتقداته، ليس بالأمر الهين، لكونه أمراً: "يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة، وكلاهما لاحقان بالخبر من جهة المخبرين لتفاوت الهمم وغلبة الهراش، والنزاع على الأمم."[٢٣]

وفي رأيه يتنوع الخبر أو الكتابة عن الشيء على حسب المخبرين والكُتَّاب من حيث الصدق والكذب، ومن حيث الدّقة والموضوعيّة،[٢٤] وهنا تظهر أهميّة الموضوعيّة في الكتابة والخبر عن الآخر ومعتقداته. ثم إن البيروني يذكر أن روح الحجاج الكلاميّ، أو الدراسات التي تهدف إلى الدفاع عن معتقد الكاتب على حساب المعتقدات المدروسة، غير مجديّة في دراسة الأديان. كما أنَّ سوء النقل لتراث الآخر أو التعامل غير الدقيق مع النصوص المقدّسة لدى الآخر، لا تؤدّي إلى نتيجة معتبرة في دراسة الأديان. ثم إنَّ البيروني حدد

[21] Edward C. Sachau, *Al-Biruni's India: An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about AD 1030,* (New Delhi: Oriential Books Reprint, 1983).

[٢٢] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٣م، ص١٣.

[٢٣] المرجع السابق، ص١٣.

[٢٤] فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه، فيعظم به جنسه ويزري بخلاف جنسه. ومن مخبر عن كذب في طبقة يحبهم لشكر أو يبغضهم لنكر، وهو مقارب للأول؛ فإن الباعث على فعله من دواعي المحبة والغلبة. ومن مخبر عنه متقرباً إلى خير بدناءة الطبع، أو متقياً لشر من فشل وفزع. ومن مخبر عنه طباعاً، كأنه محمول عليه غير متمكن من غيره، وذلك من دواعي الشرارة وخبث مخابئ الطبيعة. ومن مخبر عن شيء جهلاً وهو المقلد للمخبرين. انظر: – البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٣.

المعالم الأساسيّة لهذا العلم بـ: "الصدق والأمانة" العلميّة في نقل الأخبار ونقدها، وعدم الاعتماد على المسطور الذي تمّ نقله من "غير تهذيب".[٢٥] ويرى ضرورة: "القصد إلى الحكاية المجردة، من غير ميل ولا مداهنة،"[٢٦] في تحليل النصوص المقدسّة والتراث الثقافيّ لذلك المجتمع، ويبقى هدف هذا العلم —في رأيه– الوصول إلى: "الحق".[٢٧] وأخيراً يشير البيروني إلى عدم جدوى الحجاج الكلاميّ في هذا المجال، فينأى بنفسه عنه بقوله: "وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى أستعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيين، من مثله، لتعريف المقاربة بينهم."[٢٨]

وبناءً على هذه الأطر المنهجيّة والمعرفيّة، عُرِّفَ علم دراسة الأديان في الفكر الإسلاميّ الحديث، بأنه: "علم يبحث في الملل من حيث منشأها وتطورها وانتشارها، وأتباعها، وفي العقائد والأصول التي تتركز عليها الملل المختلفة، وفي أوجه الاختلاف والاتفاق فيما بينهما، مع المقارنة والمناقشة والرد."[٢٩] وهنا لم يعد مفهوم هذا العلم مقصوراً على عمليتي "الوصف والتّحليل"، كما هو الحال في تعريف علماء الغرب له، بل تضمّن عناصر إضافيّة مثل "المناقشة والردّ"، وهي عناصر ذات طابع معياريّ يتجاوز بها هذا العلم من كونه أداة وصف وتحليل، إلى أداة تصويب وتمحيص. وعليه فإن علم مقارنة الأديان، في هذا المفهوم هو فن علميّ: "يقارن بين الأديان لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف بينهم، ومعرفة الصحيح منها والفاسد؛ إظهارًا للحقيقة [الدين] بأدلة

---

[٢٥] يفتتح البيرونيّ كتابه بالحديث عن فضيلة الصّدق في الخبر فيقول: "إنما صدق القائل ليس الخبر كالعيان لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله، ولولا لواحق آفات بالخبر لكانت فضيلته تبين على العيان والنظر لقصورها على الوجود الذي لا يتعدى آنات الزمان وتناول الخبر إياها وما قبلها من ماضي الأزمنة وبعدها من مقتبلها حتى يعم الخبر لذلك الموجود والمعدوم معا." انظر:
– البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٣.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٥.

[٢٧] المرجع السابق،ص١٥.

[٢٨] المرجع السابق، ص١٦.

[٢٩] جواد، أحمد عبد الله. **علم الملل ومناهج العلماء فيه**، الرياض: دار الفضيلة للنشر والتّوزيع، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٠.

يقينية،"[٣٠] من حيث معرفة تواريخ نشأتها وتكوينها، ومن حيث تحليل مكونتها الفكريّة والعقديّة، وتأثيرها الاجتماعيّ، ومواطن انتشارها وأتباعها.

ثانياً: علم دراسة الأديان وسؤال الإمكان

يذكر مؤرّخة الأديان أمثال العالم المسلم العامري (ت:٣٨١هـ) في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام"،[٣١] وأبو الريحان البيروني (ت:٤٤٠هـ) في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة"،[٣٢] وإسماعيل الفاروقيّ، الذي أفرد أبحاثًا علميّة قيّمة للدّرس العلميّ المقارن للدّين،[٣٣] في كتابه الأخلاق المسيحيّة (Christian Ethics)،[٣٤]

---

[٣٠] المهدي، **مقدمة في علم مقارنة الأديان**، مرجع سابق، ص١٣.

[٣١] عند مقارنته الإسلام بالأديان الأخرى، ذكر العالم المسلم العامريّ، أن الدراسة المقارنة للدين ليست ممكنة فقط من الناحية النظريّة، وإنما ممكنة من الناحيّة العمليّة. وفي رأيه، أن هذا الدّرس لا يشمل فقط الأركان الاعتقادية للأديان، بل إنه يشمل النظم السياسية والجوانب التاريخيّة للأديان، لكونها (الأديان) تمتلك "خططًا ومماليك"؛ أي إن كلاً من الديانات العالميّة ذات كينونة اجتماعيّة وسياسية، مما يجعل الدّرس المقارن للدّين –في رأيه– أمراً ممكناً. انظر:

– العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص١٢٣.

[٣٢] ويذكر البيرونيّ آفة من قصد الحكاية عن الآخر والمخالفين، وكيف تؤثر معتقدات المؤلف على كتابته، وصعوبة التجرّد عن التحكمات السابقة عند الحديث عن الآخر. لكنه يؤكد في الوقت نفسه إمكانيّة دراسة معتقدات الآخرين، شرط الابتعاد عن الحجاج والجدل. انظر:

– البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٥.

[٣٣] كتب إسماعيل الفاروقي دراسات علميّة رصينة عن دراسة الأديان والحوار الدينيّ، منها:

- al Faruqi, Isma'il Raji. *Christian Ethics*, Montreal: McGill University Press, 1967.
- al Faruqi, Isma'il Raji. *Islam and Other Faiths*, Edited by Ataullah Siddiqui, Leicester: The Islamic Foundation, 1998.
- al Faruqi, Isma'il Raji. *Trilogue of Abrahamic Faiths*, Herndon, VA.: International Institute of Islamic Thought, 1991.

[٣٤] ويقرّ إسماعيل الفاروقي أن الطّبيعة التركيبيّة للظّاهرة الدينيّة ليست من باب الحقائق المجرّدة، كما أنها لا تحتوي فقط على قيم معياريّة خاصّة، وإنما تجمع بين النّوعين في كلٍّ تركيبي معقّد. فهي– كما وصفها الفاروقي: "life-facts"؛ أي إنها حقيقة ذات قيمة معياريّة، تجمع بين مستوى الحقائق ومستوى القيم المعياريّة، وبالإمكان الحصول على منهج يُتيح لنا دراستها حسب هذا التّوصيف. انظر:

- al Faruqi *Christian Ethics*, opt, p1.

وأريك شارب في مدونته "تاريخ مقارنة الأديان"، وجوردن في كتابه "مقارنة الأديان: جذورها وتطورها"، وغيرهم ممن درسوا الفكر الدينيّ قديمًا وحديثًا، إمكانيّة صياغة منهج علميّ موضوعيّ لدراسة الأديان ومعتقدات الآخرين، مع إقرارهم بالتعقيدات والصعوبات التي في طريق ذلك.

١. إمكانيّة الحصول على المنهج المقارن للدين:

ومع إقرار مؤرّخة الأديان بإمكانيّة الحصول على منهج علميّ لدراسة الأديان على نحو علميّ وموضوعيّ، إلا أنّ هناك اعتراضات وتساؤلات تثار من وقت لآخر حول إمكانيّة الحصول على منهج علميّ موضوعيّ لدراسة الأديان،[٣٥] وذلك للآتي:

أ. لكون الدّين يشمل مسائل غير موضوعيّة تتعلق في مجملها بقضايا نفسيّة وروحيّة (جوّانيّة) يصعب على الباحث تقويمها على نحو موضوعيّ من خلال المناهج العلميّة التجريبيّة.[٣٦] أضف إلى ذلك أن مقارنة الأديان عمليّة ذات طرفين؛ ثقافة الكاتب وتكوينه الفكريّ والمعرفيّ من جهة، وضرورة التعامل مع المعتقدات المدروسة بموضوعيّة، من جهة أخرى. ولكل من هذين الطرفين متطلباته؛ إذ يتطلب الطرف الأول مثلاً، الأخذ بالحسبان المعتقدات السائدة في ثقافة الكاتب وتراكماته الفكريّة والمعرفيّة قبل دراسته للأديان الأخرى، التي تؤثِّر في الغالب في طريقة تفكيره وتصوراته عن ثقافة الآخر ومعتقداته. أما الطرف الثاني فإنه يتمثل في الاهتمام بالأديان التي يدرسها الباحث، وضرورة التعامل معها بموضوعيّة. وجَمْعُ الاهتمامين أمر في غاية الصعوبة، وإن كان لا يصل حد الاستحالة.

– زين، إبراهيم محمّد، "**الحوار الإسلامي المسيحي في السودان: أسس معرفية ومعضلات تاريخية**"، الموقع: http://www.mubarak-inst.org

[35] The study and classification of religions, in *Eencyclopaedia of Britannica*, London: Encyclopaedia of Britannica, Inc. 15th ed., v.26, p.549

[٣٦] **موسوعة المعارف البريطانيّة**، مرجع سابق، ج٢٦، ص٥٤٩.

ب. يضيف بعضهم اعتراضًا آخر ويقول: إذا كان من المستحيل أن يؤمن الإنسان بأكثر من دين واحد في وقت واحد، فهل يمكن له دراسة دين غير دينه بطريقة علميّة مما لم يؤمن به.[٣٧]

ت. ومما يعقّد الموضوع، هو أن طريقة المعرفة والاهتداء إلى حقيقة التعاليم الدينية من إله، وعبادات، وأوامر مقدّسة، هي طرق غير محسوسة (الوحي أو الإلهام)، وليس من السهل الإتيان بها أو الحصول عليها من خلال التَّجربة الموضوعيّة؛ إذ لا يوجد اختبار موضوعيّ بطريقة الحصول على المعارف الدينيّة. وعليه فكيف يمكن الجزم أنه بمقدورنا امتلاك المعرفة الحقيقيّة عن طبيعة تلك التعاليم، ما لم نتمكن من اختبار طرق الحصول عليها من خلال مناهج التجربة الحسيّة؟

هذه الاعتراضات وغيرها –في رأي بعضهم–[٣٨] تجعل الحصول على منهج موضوعيّ لدراسة الدّين أمراً شبه مستحيل.

لكن، ومع أن هذه الاعتراضات تعبّر عن تساؤلات جادّة تتعلق بمسألة الحصول على منهج علميٍّ لدراسة الدّين على نحو موضوعيٍّ، إلا أن هناك –من حيث المبدأ– إحساسًا عميقًا لدى مؤرّخة الأديان مفاده أن الاستسلام إلى تلك الاعتراضات يجعلنا مكتوفي الأيدى، أو على الأقل عاجزين عن دراسة الدّين، وهو أمر أشبه ما يكون إهمالاً معرفيًّا لا مسوّغ له، لا من الناحيّة النظريّة ولا العمليّة؛ إذ كيف يصحّ (من الناحيّة النظريّة)، أن تتمّ دراسة جوانب الحياة المختلفة من طبيعة، وفكر، واجتماع، بطرق علميّة في العصر الحديث، باستثناء الدّين، الذي عدّه بعض علماء الاجتماع "أعلى مظاهر الطبيعة الإنسانيّة، واكثرها جاذبيّة."[٣٩] ولكون الدِّين ظاهرة محوريّة في صياغة التصورات الفكريّة وأنماط الحياة في كثيرٍ من المجتمعات البشريّة، ولما للدين أيضًا من دور حاسم

[٣٧] المقارنة تتطلب القبول المبدئي للتعدد الديني، كما تتطلب المرونة الذهنيّة من حيث التعايش مع الآخر، وهو أمر قد يتعارض مع إصدار الأحكام القيميّة، من حيث التصويب والرد على المعتقدات الأخرى.

[38] The study and classification of religions", in *Eencyclopaedia of Britannica*, opt, v.26, p.549

[٣٩] شالي، فيلسيان. **موجز تاريخ الأديان**، ترجمه عن الفرنسيّة: حافظ الجماليّ، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط١، ١٩٩١م، ص١٥.

وفاعل في تشكيل معالم الحياة المعاصرة، فعليه يجب: "على أهل الذكر والفكر منّا صياغة نظريّة متكاملة عن الدِّين."[٤٠]

ومن الناحيّة العمليّة، قدّمت مناهج دراسة الأديان أُكُلها المعرفيّ في مجال دراسة العقائد وثقافة المجتمعات البشريّة، مما جعلها تحتلّ مكانتها العلميّة في مسيرة التاريخ البشريّ، ولهذا يصرّ غالبيّة الدّارسين للفكر الدِّينيّ على إمكانيّة دراسة الدين.[٤١] ويرون أن الدِّين –وإن كان يتعلق بقضايا في جوهرها نفسيّة وروحيّة– يمكن دراسته على الأقل من الناحيّة النظريّة، بوصفه ظاهرة ذات أبعاد متداخلة ومتضايفة، كالبعد النظريّ الذي يتشخص في الأصول النّظريّة للدِّين مثل أصول العقائد، والبعد العمليّ الذي يشمل المنظومة الأخلاقيّة والأعياد الدِّينيّة والطّقوس التّعبديّة، والبعد التّنظيميّ الإداريّ مثل المعابد والكنائس، والبعد العاطفيّ الوجدانيّ الذي يتمظهر في نظم البناء وهندسته، وفي الشّعر، والموسيقى، والفنون عموماً.

٢. موضوعيّة علم مقارنة الأديان:

يرى علماء دراسة الأديان إمكانيّة تجاوز هذه الإشكاليّة، عبر ترسيم أُطر منهجيّة وأخلاقيّة يلتزم بها الباحث في دراسته للتراث الدينيّ.[٤٢] ويرون إمكانيّة تجاوز الاعتراضات

---

[٤٠] عبد الحميد، عرفان. **النصرانيّة: نشأتها التاريخيّة وأصول عقائدها**، كوالالمبور: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٩.

[٤١] لمزيد التفصيل عن الآراء المتعلقة بإمكانيّة دراسة الأديان ومقارنتها؛ انظر:

– البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق.

– العامري، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق.

- Sutherland, Stewart. *The world's religions,* London: Routledge, 1988, p.7.

- Smart, Ninian. *The world's religions: old traditions and modern transformations*, England: Cambridge University Press, 1989, p12-21.

- Neusner, Jacob, *the Way of Torah: An Introduction to Judaism* California: Wadsworth Pub. Co., 1979, p.3.

- Eliade, Mircea and Kitagawa, Joseph, *The History of Religions: Essays in Methodology,* Chicago: University of Chicago Press, 1959.

[٤٢] انظر:

الثلاثة المذكورة آنفًا المتعلقة بمدى موضوعيّة المنهج المقارن للدين والحصول عليه، في حالة توفر شروطٍ ثلاثة، ذكرها أريك شارب، في كتابه تاريخ مقارنة الأديان، وهي:

أ. وجود رغبة حقيقيّة لدراسة الأديان تسعى إلى فهم المكونات الفكريّة والثقافيّة للأديان المقارنة.

ب. توفر المادة العلمية سواء كانت هذه المادة أساسيّة أو ثانويّة عن المعتقدات والأفكار الدينيّة التي تحت الدراسة والبحث.

ت. وجود منهج علميٍّ مقبول، يقوم الكاتب من خلاله بترتيب المعلومات بطريقة معقولة.[٤٣] وفي حالة توفر هذه الشروط، يمكن للباحث في الدرس المقارن للدين –في رأي علماء مقارنة الأديان أمثال أريك– تقديم دراسة علميّة موضوعيّة.

لكن هذه الشروط في حد ذاتها تبدو فضفاضة ولا تخلو من ملاحظات منهجيّة؛ إذ يحقّ للقارئ أن يتساءل عن المقصود بـ: "الرغبة الحقيقيّة" التي تسعى لدراسة الدّين، ودوافعها. وعلى وجه التحديد، هل هي رغبة إسقاطيّة تهدف إلى رفض قدسيّة الدين؟ أو هي رغبة تتوقف عند الوصف والتحليل للتعاليم الدّينيّة دون إصدار أحكام قيميّة؟ أو هي رغبة تتجاوز الوصف والتحليل إلى إصدار أحكام قيميّة تصنّف الأفكار الدينيّة المدروسة إلى حق يجب الأخذ به، وباطل يجب الكفّ عنه؟

والرغبة الإسقاطيّة هي تلك التيارات الوضعيّة التي أنكرت قدسيّة الدين، والتي درس أصحابها المعتقدات الدينيّة؛ إما لكونها صنيعة البشر، ابتكروها لتفسير ما هو مجهول لديهم من ظواهر طبيعيّة، أو نفسية، أو اجتماعية، وإما لكونها أفيون الشعوب كما قال كارل ماركس.[٤٤] وذهب بعضهم أمثال سيجموند فرويد إلى أبعد من ذلك؛ إذ درس الدين بوصفه ظاهرة نفسيّة، وتوصّل إلى أن الدين في جوهره: "استجابة وردّ فعل لحالة

– البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٥-١٦.
– العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص١٢٣-١٢٤.

[43] Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*, opt, p.2

[44] Goldstein, Warren S. *Marx, Critical Theory, and Religion: A Critique of Rational Choice*, Boston: Brill, 2006.

عصابية نفسية لا غير،"[٤٥] ودوركايم الذي درس الظاهرة الدينيّة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة، وجزم بأن الدّين: "خداع اجتماعيّ،"[٤٦] وغيرهم من الذين أسقطوا الدّين من الاعتبار.

ولا شك في أن هؤلاء كانت لديهم رغبة حقيقيّة في دراسة الظّاهرة الدّينيّة، لكن مناهجهم في دراسة الدّين أثارت حفيظة الجماعات الدّينيّة، مما جعل العديد في مجال الدّين المقارن، يشكّكون في قدرة تلك المناهج على تقديم دراسات يُعتدّ بها عن الدّين.

وفي مقابل الرغبة الإسقاطيّة للدّين، نلاحظ وجود فريق من علماء مؤرّخة الأديان (علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة) الذين يؤمنون بدراسة الظاهرة الدّينيّة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة تستحق الدّراسة (مثل أيّ ظاهرة اجتماعيّة أخرى) وفق مناهج علم الاجتماع، وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا، دون إصدار أحكام قيميّة في صحة المعتقدات أو بطلانها؛ إذ يرون أن الحديث عن الحق والباطل وإصدار أحكام قيميّة (judgments) في دراستنا للأديان، يبعدنا عن الحيادية التي يفرضها علينا البحث العلميّ. وهم وإن لم ينكروا قدسيّة الدّين علنًا إلا أن دراستهم تؤدّي إلى النتيجة الإسقاطيّة، لكونهم لا يعترفون بجذور ربانيّة ولا أصول سماويّة للأديان. فأصحاب هذه الميول يرون أن الحديث عن الحق والباطل في دراستنا للأديان والأساطير وإصدار الأحكام التصويبيّة (evaluative judgments) يبعدنا عن الحيادية التي يفرضها علينا البحث العلمي، ومن ثمّ لا فضل لمعتقد دون آخر، لكونها؛ أي المعتقدات الدينية إنتاجًا بشريًّا يخضع للسيرورة التاريخية والثقافية للإنسان. ومع أن علم مقارنة الأديان في السابق كان يهدف إلى معرفة صحة المعتقدات الدينيّة أو بطلانها، إلا أن غايته في المدارس الغربيّة الحديثة باتت تنحصر في الوصف والتحليل من خلال مناهج علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الحفريات الجيولوجية.[٤٧]

---

[45] Freud, Sigmund. *The future of an illusion***,** translated and edited by James Strechey, London: W.W. Norton and Company, 1961.

[46] Durkheim, Emile. *Elementary Forms of the Religious life*, translated by Carol Cosman, Oxford: Oxford University Press, 2001.

[47] *The study and classification of religions, **Encyclopaedia of Britannica***, opt, v.26, p.549

وثمّةَ اهتمام آخر يرى أصحابه، خاصة عند مؤرّخة الأديان في الفكر الإسلاميّ، أن علم مقارنة الأديان فن علميّ بوساطته يميّز العلماء بين الحق والباطل من الأفكار العقديّة الدينيّة، ويهدف إلى معرفة الحق والانتصار أو الدفاع عنه بأدلة يقينيّة، تتحكم إلى البداهة العقليّة تارةً، أو النصوص الصحيحة الموحى بها تارةً أخرى.

وعلى كلٍّ وكيفما كان الأمر، فإن ترجيح الاحتمال الأوّل يؤدّي إلى نتيجة سلبيّة، وهي عبثيّة هذا العلم لكونه ينفي حقيقة مجال الدين، بينما الاحتمال الثانيّ وهو التّحليل والوصف للدّين وتعاليمه، دون إصدار أحكام قيميّة، يقلّل أيضاً من قيمة هذا العلم وأهميّته؛ إذ لا فائدة من العلم إذا لم يرشدنا إلى قناعة فكريّة ذات قيمة معياريّة. وفي المقابل، فإن ترجيح الاحتمال الثالث وهو رغبة دراسة الدّين من أجل إصدار أحكام قيميّة موصولة إلى الحقّ والتّمسك به، يجعلنا عرضة للجدل الكلاميّ المذموم، أو الدّفاع عن الخصوصيّات الثقافيّة، وهو أمر ينافي الموضوعيّة المعرفيّة المطلوبة من هذا العلم، ما لم تكن هناك أسس موضوعيّة لإصدار الأحكام القيميّة مع الابتعاد عن الجدل والحجاج الكلاميّ المذموم.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن لنا صياغة منهج موضوعيّ مقارن للدّين، لا يهدف إسقاط قدسيّة الدّين من الاعتبار، مع الابتعاد عن الجدل الكلاميّ المذموم، نتمكّن بوساطته دراسة الدّين على نحو موضوعيّ؟

٣. صياغة منهج مقارنة الأديان وغايته:

ثَمَّةَ سؤال آخر يتعلق بالشرط الثالث من ضمن الشّروط التي ذكرها أريك لتجاوز مسألة مدى موضوعيّة مناهج علم مقارنة الأديان، وهو الشرط الذي يَنُصُّ على "وجود منهج علميّ مقبول"، وهو: على أيّ أساس تتمّ صياغة المنهج المقارن للدّين؟ وعلى وجه التحديد: أَمِنْ خلال وجهة نظر الكاتب؛ إذ يختار الكاتب منهج دراسته للمعتقد الدّينيّ وفق تصوراته (الكاتب) المعرفيّة والعلميّة، أم أن طبيعة المعارف الدينيّة المدروسة، مهما كان نوعها، هي التي تحدد نوعيّة الأطر المنهجيّة لدراسة الدّين؟ والجزم بكلا الاحتمالين يؤدّي إلى نتيجة واحدة، وهي نسبيّة مناهج مقارنة الأديان؛ إذ لا يمكن تعميم نتائجها

العلميّة، لكونها تمثل في هذه الحالة؛ إما وجهة نظر الكاتب وتصوراته الفكريّة أو المعرفيّة قبل دراسته للدّين، وإما وجهة نظر المعتقدات الدينيّة المدروسة. والاحتمال الثالث، هو صياغة المنهج المقارن للدين من خلال وجهتي نظر الكاتب والمعتقدات المدروسة معًا، عبر أُطرٍ معرفيّة وقيميّة مشتركة، وهو أمر –على الرغم من المتاعب المحفوفة به– غير مستحيل.

ويبدو لي أن الاحتمال الأخير هو ما دعا إليه المرحوم الفاروقيّ في كتابه "أخلاق المسيحيّة". وفيه يرى الفاروقيّ ضرورة أن يتحرك دارس الظّاهرة الدينيّة بصورة عقليّة ونفسيّة حرّة من قيود قيمه الدّينيّة وثقافته إلى قيم الدّين والثّقافة قيد الدّرس، وذلك عن طريق وضع قيمه الدّينيّة وثقافته بين قوسين حتى لا تشوش عليه فهمه، ولا تتدخل في إملاء أي تحكمات تمنعه من فهم الظّاهرة الدّينيّة قيد الدرس، وبهذه الكيفية تُتاح له الفرصة أن يعيش مع الظاهرة الدينية قيد الدّرس مدة يستمع إليها وهي تخاطبه، وبالتالي يُتاح له فهمها كما يفهمها صاحب تلك الظّاهرة. من بعد هذه الرحلة المتأنية ينتقل إلى مستوى آخر للحكم على فهمه لتلك الظاهرة وفق قواعد كليّة إنسانيّة للفهم تخضع لها الظاهرة الدّينيّة. وبهذه الحركة الثلاثية: بداية بالدّين، والثقافة التي تنتمي إليها، ثم الظاهرة الدّينيّة المفارقة لدينه وثقافته، نهاية بمستوى القيم الإنسانيّة الكليّة الحاكمة والضّابطة لمعايير الفهم، يستطيع المرء الوصول إلى فهم وتقويم موضوعيّ لتلك الظاهرة ويكون الحكم عليها؛[٤٨] إما بالصّحة أو الخطأ الذي يلزم إعادة تأهيلها حتى تستقيم مع نظام الفهم والحكم الموضوعيّ.

وهذا المنهج مثلما هو صالح لدراسة الدّين والثقافة المفارقة، فهو كذلك يصلح لدراسة الدّين والثّقافة التي ينتمي إليها الدّارس، فبالكيفيّة ذاتها التي تخضع لها تلك الثّقافات والديانات المفارقة، يخضع لها دين الدارس وثقافته، بالكيفية نفسها من الجرأة

[48] al Faruqi, Isma'il Raji. *Christian Ethics*, opt, p1.

انظر أيضاً:

– زين، "**الحوار الإسلامي المسيحي في السودان: أسس معرفية ومعضلات تاريخية**"، مرجع سابق.

والحيدة، فما ظهر منها أنه بحاجة إلى إعادة التأهيل لأنه لا يتسق مع مبادئ الفهم الكلية قُضي فيه بذلك، وبُيّنت معالم إعادة فهمه؛ لأن دراسة الأديان الأخرى الغرض الأسمى منها –عند الفاروقي– هو الوصول إلى الحقّ والوقوف معه، ومعالمه هي معالم الكلمة السواء، يجتمع عليها الكل بسبب أنها أصل التّدين، وما الدِّيانات المتعددة في العالم إلا مظاهر لذلك الأصل الجامع، افترق الناس عنها بسبب التحريف التاريخي والتدليس واللبس في الفهم.[٤٩]

ثالثاً: تحليل ومقارنة

بناءً على هذا التباين في تحديد مفهوم هذا العلم، تباينت مناهج علماء مؤرّخة الأديان ومقارباتهم لدراسة الأديان. وإذا نظرنا إلى المقاربات المنهجيّة التي اتبعها دارسو الفكر الديني بعامّة قديمًا وحديثًا، نجد أمامنا مقاربات ثلاثاً لدراسة الدّين، هي: الاتجاه الإلحاديّ، بشقيه الفلسفيّ والأنثروبولوجيّ، والاتجاه التبريريّ الكلاميّ، بشقيه التبريري والدّفاعيّ، والاتجاه الموضوعيّ ذو الطابع الأنثروبولوجيّ القيميّ. فالاتجاه الإلحادي لدراسة المعتقدات الدينيّة هو الاتجاه الفكريّ، الذي درسَ أصحابه الدّينَ وفق معطيات الفلسفة الطبيعيّة أو مناهج علم الاجتماع، وتوصل أصحابه إلى أن الدّين في جوهره موروث ثقافيّ، وأن مصدر الأديان والمعتقدات هو الإنسان، فهي بشرية ابتدعها الناس دون أن تأتيهم من الخارج؛ فمصدرها إما العقل المجرّد، وإما العاطفة والوجدان. وعليه ينفي

[٤٩] إعادة التأهيل وفقًا لتلك المبادئ الكلية يكشف معالم التحريف والتدليس واللبس، ومن ثم فإن إعادة الفهم هي استراتيجية مأمونة للرجوع بتلك الأديان إلى أصولها، فإن كانت الأديان مصدرها هو الحق عز وجل، وهي تسعى إلى التعريف بذلك الحق وإثباته في حياة الناس، فإن الدخول في حوار علمي مع المفارق لنا في الدين والعقيدة هو الوصول إلى ذلك الحق، وبالوصول إلى ذلك الحق يتأكد معنى الشهادة على الناس. لا شك في أن هذا الموقف المعرفي لا يأبه لموقف اللا أدرية والشك المطلق في إمكانية وجود مبادئ عامة يتفق عليها العقلاء من الناس في مسائل الأخلاق والدين، فالعودة إلى نسبية الأديان والأخلاق في نظر هذا الموقف المعرفي هي دعوى متهافتة، وواقعة لا محالة في أغلوطة، مفادها: إن صحت دعوى النسبية في الأخلاق أو الدين فهي خاطئة، لأنها تتبنى زعم نسبية الأديان والأخلاق في إطار نص إطلاقي، فإن صح زعمها فالدعوة إلى النسبية تبطل بسبب إطلاقية الزعم نفسه. انظر:

– زين، "**الحوار الإسلامي المسيحي في السودان: أسس معرفية ومعضلات تاريخية**"، مرجع سابق.

أصحاب هذه المقاربة، ظاهرة الدّين شكلاً ومضمونًا، وينظرون إليها نظرة عدائية، لفقدان التعاليم الدّينية —في رأيهم– النسق الداخلي، ولكونها تتسم بالتناقض وعدم العقلانية، وبالتالي يجب أن يُسدل الستار عليها من غير رجعة.[٥٠]

ومن الناحيّة التاريخيّة يشير كثير من الباحثين إلى أن الاتجاه الإلحادي لدراسة الدين ظهرت ملامحه الأولى في الفلسفة اليونانية، خاصة عند بروز الفلسفة الطبيعيّة، وبالذات عند الفيلسوف اليونانيّ طاليس (٦٢٤–٥٤٦ ق.م)، الذي قدّم تفسيرات عقليّة عن أصل العالم وطبيعته، دون الرجوع إلى التفسيرات اللاهوتيّة أو الميثولوجيّة للعالم والحياة في اليونان.[٥١] ولم تتوقف المقاربة الازدرائية الإلحاديّة للتعاليم الدينية وتهميشها عند الفلسفة الطبيعيّة اليونانيّة في الغرب، بل كما تشير إليه "كارن أرمسترونغ"، في كتابها تاريخ الإله: (A History of God)،[٥٢] أنه ومنذ نهايات القرن السابع عشر وبدايات القرن التاسع عشر، ومع التطور العلمي والتكنولوجي الذي شهده الغرب، بدأت بوادر تيارات فلسفيّة أعلنت استقلالها من فكرة وجود الخالق الأعظم. هذا العصر كان عصر كارل ماركس (١٨١٣–١٨٨٨)، وتشارلز داروين (١٨٠٩–١٨٨٢)، وفريدريك نيتشه (١٨٤٤–١٩٠٠)، وسيجموند فرويد (١٨٥٦–١٩٣٩)، الذين بدأوا بتحليل الظواهر المعرفيّة والنفسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة للإنسان بطريقة لم يكن لفكرة الخالق الأعظم أي دور فيها.

---

[٥٠] ومن الذين ذهبوا إلى هذا المنوال الفيلسوف الاجتماعيّ الفرنسي أوجست كونت August Conpt (١٧٩٩–١٨٥٧م) صاحب الرؤية الاجتماعيّة الثلاثيّة لحياة البشر وتاريخهم الفكريّ، متوصلاً إلى أن الدين مرحلة بائدة ومنقرضة من الحياة العقلية للإنسان. وهي النتيجة التي توصل إليها معظمُ الوجوديين والماركسيين فيما بعد، الذين لم يتوقفوا عند إنكار وجود الله فحسب، بل عدّوه وهماً عاش فترة من الزمن في عقول الناس ثم ذهب إلى غير رجعة؛ إذ كان يخاطبنا في فترات سابقة ثم صمت، فلم يعد من وسعنا الآن سوى أن نلمس منه جثة هامدة. انظر: – البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م، ط١٢، ص٣٥٢ وما بعدها.

- Picering, Mary. ***Auguste Comte: An intellectual biography***, England: Cambridge University Press, 1993, pp.562-569.

[٥١] تدل معاملات فلاسفة اليونان مع الديانات في زمانهم ونظرتهم إليها على اعتقادهم أنها إنتاجٌ بشريٌّ ساهم في إنتاجها الشعراء والكهنة وغيرهم. وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، وسلك مسلكاً عدائيّاً تجاه الدين ونهجوا نهجاً يشكك في مصداقية الحقيقة الدينية المعتادة من حيث مصدرها، ومن حيث قيمتها المعرفية.

[٥٢] Armstrong, Karen. *A history of God: The 4000 year quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Alfred A. Knopf, 1993, p.397

وتتضمن المقاربة الإلحاديّة للدّين نوعين من المناهج، الأول منهما: مقاربة أصحاب الفلسفة الطبيعيّة التي أعطى أتباعها الأوليّة للعقل والتأمل الفلسفي في فهم الحياة وتفسيرها، دون إعطاء أي وزن للتعاليم الدينية أو الوحي في معرفة عالم الطبيعة وما وراء الكون وعالم الخلود، مما يعني إسقاط التعاليم الدينيّة ورفض قدسيّتها، ومن ثمّ السعي إلى إبعادها من الحياة الاجتماعيّة. وبدأت هذه المقاربة الإلحاديّة للدين عند اليونان، بالاستخفاف بالتّعاليم الدينيّة وقيمتها المعرفيّة أولاً، ثم الاعتقاد بأنها إنتاجٌ بشريٌّ ساهم في إنتاجها الشّعراء والكهنة وغيرهم. وتطور هذا الاستخفاف والتّشكيك في قدسيّة الدّين إلى مسلك عدائي ينكر صدق الحقيقة الدينية، وانتهى إلى نتيجة مفادها، أن الدِّين في حقيقته: مجموعة أساطير ابتدعها خيال الناس الخصب، وعليه ينبغي أن يُستبدل بها أفكار تتبع العقل يفسر بها الكون.[٥٣]

أما النوع الثاني للمقاربة الإلحاديّة للدين، فهي رؤية بعض علماء الأنثروبولوجيا الثقافيّة، التي دعا أصحابها، إلى دراسة الدّين من منظار الدراسات الأنثروبولوجيّة بوصفه ظاهرة إنسانية طبيعية، قابلة للدراسة عبر أطر منهجيّة وموضوعيّة بعيدة عن الذاتيّة. ومع تأكيدهم من حيث المبدأ ضرورة دراسة الدّين من منظار الحيدة، إلا أن جلّ دراساتهم، كانت لا تقرّ للدين بأصل مقدس (إلهيّ)، ولم يكن بمقدورهم التّمييز بين الدّين والسّحر والخرافة والأساطير، كما لم يميزوا بين الدّين المنزّل والدّين الوضعيّ. وتضمن النّهج الأنثروبولوجي لدراسة الدّين نمطين من المقاربة، توصل النّمط الأوّل إلى أن الدّين وليد سيرورة تطوريّة وضعيّة بشريّة ومركبات ثقافيّة لا أكثر، ولا يعترف هذا النمط الفكريّ من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافيّة لدراسة الدِّين بأي مصدر غيبي (إلهي) مقدس للدين، بل رأى هذا الفريق الدِّين بأنه صنعة بشريّة مختلقة، وأنه أفيون للشعوب أو مظاهر مرضية مزمنة لاغتراب اجتماعيّ، ووسيلة للهيمنة الاقتصاديّة، وأداة لخداع الجماهير المستغلّة. ويمثل هذا النّمط الإسقاطيّ كتابات كارل ماركس، وأوجست كونت، وسيجموند فرويد وغيرهم من الذين لم يترددوا عن الجزم ببطلان حقيقة الدّين وقدسيته، وإنكار قيمته المعرفيّة. أما النمط الثاني، فهم أولئك العلماء الذين توصلوا إلى أن الدِّين

[٥٣] متّى، كريم. **الفلسفة اليونانية**، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ، ص٧٦ بتصرف.

ظاهرة اجتماعية، ويمكن دراسة معالمها الظاهريّة والنفسيّة من خلال المناهج الاجتماعيّة، شأن الظاهرة الدينيّة شأن المؤسسات الاجتماعية، دون البتّ بعدم قدسيتها أو العكس. هذا النمط من الدراسات قدّمها زمرة من علماء علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية، وهم وإن اختلفوا مع الإسقاطيين للدّين في البتّ في بطلان الدين وحقيقته، إلا أن دراساتهم لا تعترف للدّين بقدسية ولا أصول ربانيّة لوجوده، مما يعني النتيجة الإسقاطيّة نفسها.[٥٤]

ومقابل الاتجاه الإلحاديّ الذي ينطلق من الرؤية العدائية للدين أو على الأقل ازدرائه لها، ينطلق أصحاب النّهج الإيمانيّ التبريريّ من منطلق الاعتقاد بصدق التّعاليم الدّينيّة واعتناقها ثم الدّفاع عنها، من خلال بيان قواعد الدّين الذي يؤمنون به، وشرح مقوماته العقديّة والإيمانيّة والفكريّة، وبيان الأحكام العمليّة المستنبطة من النصوص المقدّسة لديهم. وَوُجِدَ هذا الفريق في معظم الدّيانات الكبرى، خاصّةً لدى الفكر اليهوديّ، والمسيحيّ، والإسلاميّ؛ إذ قام علماء الكلام في هذه الدِّيانات بدراسة التعاليم الدِّينية بطرق كلاميّة، وفق نهج إيمانيّ تبريريّ. وسواء كان التبريريون من هذا العصر أو ذاك، أو من هذا الدين أو ذاك، فإن هناك ملامح منهجيّة وموضوعيّة مشتركة في دراستهم للدين، أبرزها الدّفاع والرّفض، أي الدفاع عن صحة معتقد الكاتب ورفض المعتقدات الأخرى ووصفها بالبطلان.[٥٥] إن هذا الاتجاه يطبّق في دراسته الأديان منهجًا إيجابيًّا صادرًا عن

---

[٥٤] منها الدّراسات التي قدمها ماكس فيبر (ت١٩٢٠م) -أحد رواد علم الاجتماع الحديث- عن الدين في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** *(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)*، ومنها الدراسات البراجماتيّة التي قدّمها الفيلسوف الأميريكي وليام جيمس، وخاصةً كتاب **أنواع التجربة الدينيّة** *(the Varieties of Religious Experience)* الذي تناول الدين من وجهة نظر فلسفيّة ونفسيّة، ومنها دراسات ماكس ميلر، الذي اهتم بصفة خاصة باللغة السنسكريتية الهندية القديمة، وأسهمت دراساته في الدرس المقارن للدين وعلم الأساطير. انظر:

- Weber, Max. *the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Translated by Talcott Parsons, New York: Scribner, 1976.
- James. William. *The Varieties of Religious Experience*, New York: Image Books, 1978.

[٥٥] والمتأمل في كتابات هؤلاء يلاحظ أن الشيء الذي يجمعهم، هو: أولاً، وحدة الموضوع الذي يتناولونه، وهو البيان والدفاع عن العقيدة التي يؤمن بها الكاتب، فيما يتعلق بالإلهيات، والنبوات، والمعاد وغير ذلك من موضوعات

موقف إيماني، انصرف أتباعه إلى إثبات العقيدة الدينيّة وأصالتها، وبيان ما في النظم العقديّة من وحدة ونسقيّة وعقلانيّة، ومحاولة تبرير وبيان ذلك كله بالطرق الكلاميّة. ويتضمن تيارين؛ الأول، هو ذلك التيار الذي يميل إلى الشرح والتوضيح، وبيان العقائد، وتبسيطها من خلال النصوص الدينية المقدسة لديه. ويمكن وصف هذا التيار بأنه دراسة داخليّة من أجل بيان التعاليم الدِّينيّة وشرحها لمعتقديها. أما التيار الثاني، فإنه من خلال الأدوات العقلية والنصوص النقلية يقوم الكاتب بالدفاع عن الدين الذي يعتقده وصحة مضمونه،[٥٦] وذلك من خلال نفي وجود أي تناقض بين العقل ومعتقداته، ثم بيان فضيلة الدِّين الذي يؤمن به عن غيره من الأديان والمعتقدات الأخرى؛ إذ إن دينه هو الحق، وما عداه باطل. وهذا النّهج هو ما يسمى بالنّهج الجدليّ أو الحِجَاج الكلاميّ، وكثيراً ما يفتقر هذا النّهج إلى الموضوعيّة العلميّة لدراسة المعتقدات.

أما النّهج الثّالث، فهو ذلك النّهج الذي يدعو إليه العالم الرياضيّ والمؤرّخ الاجتماعيّ المسلم أبو الريحان البيرونيّ وأمثاله. وهو نهج يتفق مع الدّراسات الأنثروبولوجيّة في أهميّة دراسة التّراث الثّقافيّ والمعرفيّ للمجتمع في معرفة معتقداتهم الدينيّة، لكنه يختلف معهم في كون الدين جزءًا من الإنتاج البشريّ يخضع للسيرورة الاجتماعيّة، أو مقارنة الدّين بالسّحر والخرافة الشّعبيّة. ذكر البيرونيّ تفاصيل هذا النّهج لدراسة الأديان في كتابيه الآثار الباقيّة عن الأمم الخالية،[٥٧] الذي تضمن دراسة عميقة لثقافات

الإيمان والعقيدة. ثانياً، وحدة المنهج، بمعنى توظيف الطرق الكلامية الدفاعية، المبنية على الحجج العقلية والجدلية، وتبسيط المعتقدات الدينية وشرحها للعامة بطريقة يسهل فهمها.

[٥٦] وكثيراً ما يركّز هذا الاتجاه اهتمامه على علاقة الدِّين بالعقل، ونجد عند بعض هؤلاء من يرجّح النص الديني على العقل، ويتهم العقل البشري بالقصور عن إدراك بعض الأمور التي تضمنها الوحي، بينما نجد عند آخرين منهم النزعة التوفيقية بين الدين والمعارف العقلية. والشيء الذي يجمع التيار التبريري بشقيه؛ البياني والدفاعي، هو: أولاً، اتهامهم العقل البشري بالقصور عن إدراك التعاليم الدينية أو استيعابها، في حالة ظهور تناقض بين الدين والعقل، وقولهم إن ما جاء به الدين وحي إلهي، وإنه يحمل لهذا صفة الصدق والكمال، وإن من الخطأ العزوف عنه وطلب الحقيقة من مصدر سواه فيما جاء به. ثانياً، قولهم إن الحقائق التي جاء به الدين فوق متناول العقل، وليس من الحكمة أن نسلم حقائق الوحي لضعف استدلالاتنا؛ لأن البحث فيها لا يكون إلا بمدد من السماء –ممثلاً في الوحي– الذي ينزله الله على من يصطفيه من عباده، فيرتفع بهم دفعة واحدة إلى عقيدة معصومة من الخطأ. انظر: – الطويل، توفيق. **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، القاهرة: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٩م، ص١٧٩.

[٥٧] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٨٠م.

الأقوام التي سبقت الإسلام وتاريخها على نحو مقارن، وكتابه الموسوعيّ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، الذي تناول فيه الأديان والعادات الشعبيّة للهند منذ عصورها الموغلة في التاريخ إلى عصر البيروني. وعدّ علماء الفكر الدّيني المقارن المعاصرين –أمثال المستشرق الألمانيّ إدوارد سخاو– هذين الكتابين، بأنهما حجر أساس لعلم الأنثروبولوجيا الدينيّ.

ومع أن البيرونيّ قدم درسه المقارن للدين بمنهج أقرب إلى المنهج الأنثروبولوجيا الدينيّ الحديث، إلا أن منهج البيرونيّ يختلف عن مناهج الأنثروبولوجيا الدينيّة الحديثة في عدة جوانب؛ أولها، أن البيروني كان يميز بين الدين والخرافة، ولم يكن يقارن الدين بالسحر كما هو مشهور في الأنثروبولوجيا الدينيّة. ويشير في مقدمة كتابه عن الهند إلى ضرورة التمييز بين الدين الحق والباطل؛ أي في رأيه أن هناك دينًا حقًّا نزل من عند الله تعالى، وهناك معتقدات باطلة ونحل فاسدة هي من صنع البشر، سواء عن طريق الخرافة أو الأسطورة الشعبيّة. ثم إنّ البيرونيّ يختلف مع الأنثروبولوجيا الحديثة في معياريّة المنهج المقارن للدين؛ خاصة مع الفريق الذي آمن بضرورة التوقف عن "الوصف والتحليل" لدراسة الدين دون إصدار أحكام قيميّة في صحة المعتقد الدينيّ أو العكس. ويرى البيرونيّ أن هدفه في التأليف في مجال الدِّين المقارن، كما ذكرنا سابقاً هو: "الوصول إلى الحق"؛[٥٨] أي معرفة المعتقد الصحيح والسقيم من الدِّين، والحكم عليها من حيث الصحة والبطلان، وهو عكس ما ترمي إليه الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة لدراسة الدين.

ومن جهة أخرى يختلف البيرونيّ مع النهج التبريريّ (الكلاميّ) في دراسة الدِّين، ويؤكد على ضرورة الابتعاد عن المنهج الجدليّ الحِجَاجِيّ في دراسة الأديان، لأسباب كثيرة أهمهما، أن تطبيق المنهج الجدليّ الكلاميّ يقودنا إلى الدفاع عن الخصوصيّات الثقافيّة، مما يجعلنا عرضة للنسبيّة المعرفيّة في مجال الأديان. ثانياً، أن النهج الكلاميّ يحول دون المعرفة الصحيحة للأديان الأخرى، لكونه ينظر إليها من منظار تراكماته الفكريّة والعقديّة، مما يجعلنا نعيش في قولبة فكريّة لا نملك الحقيقة فيها. ولئن كان البيرونيّ اتفق مع منهج

[٥٨] البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٣.

الأنثروبولوجيا الدِّينيّة الحديثة في أهميّة التراث الثقافيّ عند دراسة الأديان؛ إلا أنه اختلف معهم في تحديد طبيعة علم مقارنة الأديان ومغزاه، وخاصة في معياريّة هذا العلم. ثم إن كان البيرونيّ متفقًا مع أصحاب النهج الكلاميّ في ضرورة إصدار الأحكام القيميّة في دراسة الأديان، فإنه اختلف معهم في أن يكون ذلك من خلال الحِجَاجِ الكلاميّ والجدليّ.

خاتمة:

إن لعلم دراسة الأديان أهميّة معرفيّة؛ إذ يساعدنا على الوقوف على حقيقة الأديان، والتعرف على مدى التشابه والتباين فيما بين الأديان. كما أن هذا العلم يساعد صاحبه على تحديد موقفه من هذا المعتقد أو ذاك. ومع أن الجميع يقرّ بأهميّة الدرس المقارن للدّين، لكونه يرشدنا إلى فهم ما آمن به الإنسان من أفكار نبيلة، وما شعر به من عواطفساميّة تجاه الحياة الإنسانيّة، وما تصوره الإنسان عن العالم الماديّ وعالم ما وراء الطبيعة، إلا أنَّ المسائل المتعلّقة بمفهوم هذا العلم ومقاصده، لم تكن محل اتّفاق بين العلماء على مرّ العصور.

وبعد الدّراسة والتّحليل لمفهوم علم مقارنة الأديان وإمكانيّة الحصول عليه، توصل البحث إلى عدة أمور؛ منها: إن هذا العلم كان –وسيظل– جزءاً من التفكير المعرفيّ الذي أسهم في فهم الظّاهرة الدينيّة والثقافة الحضاريّة للمجتمعات البشريّة. وإن هناك إجماعاً بين علماء مؤرّخة الأديان على أهميّة هذا العلم وقيمته المعرفيّة. وإن هناك صعوبة في تحديد مفهوم موحّد لعلم مقارنة الأديان، وتحديد العناصر الضروريّة لتعريفه، ثم صعوبة صياغة منهج مقارن للدين يرضي الجميع. وإنّ هناك اعتقاداً يقارب حد الإجماع بين مؤرّخة الأديان على إمكانيّة الحصول على مقاربة منهجيّة لمقارنة الأديان، وإنْ اختلفوا في غاية تلك المقاربة وأهدافها.

وعليه فإننا نوصي أهل العلم والمعرفة بتجديد علم مقارنة الأديان، لكونه جهداً معرفياً وحضارياً في آن واحدٍ، يُمَكِّن صاحبه من تجاوز مواقف الانغلاق على الذّات؛

الانغلاق الذي لم يعد ممكناً في ظروف ثورة المعلومات والاتّصالات. كما ندعو إلى مزيد من الدّراسات العلميّة التي تبحث هذه المفاهيم التي ورد ذكرها في هذا البحث، خاصّة الجوانب المتعلّقة بموضوعيّة هذا العلم ومقاربات العلماء فيه، وطريقة الحصول على منهج علميّ مقارن للدين يتجاوز آفات الرؤية النسبيّة والشعوبيّة للدين. ولا شكّ في أن هذا العلم أسهم في تحسين التّفاهم المشترك بين أهل الأديان المختلفة، وعليه فإننا نوصي أهل العلم ومديري المؤسسات التّعليميّة والأكاديميّة، وصنّاع القرار والسيّاسة —خاصة– في العالم الإسلاميّ، بتأهيل الأجيال الحديثة وتربيّتها على أهميّة الدّرس المقارن للدّين، من خلال إدراج مفاهيم علم الدّين المقارن في المراحل التّعليميّة كافّة، من مدارس وجامعات، من أجل الإعداد المعرفيّ للأجيال في هذا المجال ذي الأهميّة الدينيّة والمعرفيّة.

الموقف الديني من قضايا المرأة المسلمة:
دراسة لمنهجية الفتيا في قضايا المرأة المعاصرة

مسفر بن علي القحطاني *

سارة بنت عبد المحسن بن جلوي آل سعود **

الملخص

يتناول هذا البحث الاجتهادات والفتاوى التي تتناول مسائل متنوعة في موضوع المرأة المسلمة المعاصرة؛ سواء كانت في الشأن الديني، أو الدنيوي. يبدأ البحث بأهم القواعد التي وردت في الخطاب الشرعي الخاص بالنساء، مثل: ارتباط الحرية بالمسؤولية، والعدالة بالمساواة، والحقّ بالواجب، ثمّ يحدد معالم مهمة في منهجية الفتيا في قضايا المرأة المعاصرة، بالتفريق بين المناهج الفقهية الراهنة، ومدى تحقّق النظر الشرعي الصحيح فيها، ثمّ يعقِّب بذكر أهم معالم الاعتدال الاجتهادي في قضايا المرأة عند الفقهاء، مثل تغيّر أحكام المرأة بتغيّر الواقع، لأهميتها في الاجتهاد المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الفتيا، المرأة المسلمة المعاصرة، فقه الواقع، قضايا المرأة، الاعتدال الاجتهادي، تغير الأحكام.

Religious Stance towards Muslim Women Issues: A Study of *Fatwas* in Contemporary Women Issues

Abstract

This paper discusses various aspects of *ijtihad* and *fatwas* that concern contemporary Muslim women, as related to their own religious and temporal issues. It starts with the important rules of *Shariah* discourse that concern women; such as relationship between freedom and responsibility, justice and equality, and rights and duties. It then identifies the significant milestones in the methodology of fatwa concerning women, through differentiating between contemporary *fiqhi* methods and the extent of actualizing accurate *Shariah* intents. Finally the paper mentions pillars of moderate opinions used by *fuqaha*, such as changing rulings with the change of conditions and time, an important aspect of contemporary *ijtihad*.

Keywords: fatwa, contemporary Muslim women, fiqh of actual time, women issues, change of ruling.

---

* أستاذ أصول الفقه المشارك، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، المملكة العربية السعودية، الظهران. البريد الإلكتروني: mam_1391@hotmail.com

** الرئيس العام لمركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الدمام، ودولة الإمارات العربية المتحدة الشارقة.

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/١٢/٢٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٩/٢٧م.

مقدمة:

تحتل قضايا المرأة أهمية بالغة في الأوساط الدينية ومجالاتها الدنيوية، وجاءت هذه العناية نتيجة الشعور المتزايد بوجود واقع تحوّلي ينتظر المرأة المسلمة. وفي مقابل هذا التوقّع، انتشرت الدراسات والفتاوى التي تُحذِّر من الخطر التغريبي، فضلاً عن طرح قضايا نسوية عِدّة –ولا سيّما الحقوقي منها– يغلب عليها هاجس الخوف، ومن ثمّ الغيرة والدفاع عن المرأة. ولا شكّ في أنّ مبرّرات هذا التحوّط حقيقية وواقعية، ولكنّها قد تكون على حساب قضايا أخرى تمسّ حياة المرأة ومعاناتها اليومية، ولا تجد الإجراء المناسب والمبادرات التصحيحية الضامنة لها، مثل: حقّ المرأة في العمل، والتعليم، بما في ذلك الحماية والرعاية لشخصها، ودورها الرئيس في بناء الأسرة، فضلاً عن حقوقها القضائية، وما يتعلّق بدورها السياسي والاقتصادي والفكري، ودعم هذا الدور الخافت في كثير من مجتمعاتنا الإسلامية.

وهذا البحث هو محاولة لمعرفة الموقف الديني من ذلك كلّه، عن طريق دراسة منهجية النظر والإفتاء في قضايا المرأة المعاصرة. وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع، فإنّ عددَ مَنْ كتب فيه كان قليلاً جدّاً. وقد أخذت هذه الكتابات عدداً من الاتجاهات منها:

أولاً: البيان الحقوقي للمرأة المسلمة، وإظهار شخصيتها الإسلامية: ومِن أشهر مَن كتب في ذلك، الدكتور يوسف السباعي، في كتابه: "المرأة بين الفقه والقانون،" والشيخ عبد الحليم أبو شقة؛ في موسوعته: "تحرير المرأة في عصر الرسالة،" والدكتور يوسف القرضاوي في بعض كتبه؛ مثل: "مركز المرأة في الإسلام،" وغيرهم. ويُعَدُّ هذا الاتجاه هو الأغلب في ما كُتب عن المرأة.

ثانياً: الردّ على الشبهات، والمدافعة عن المرأة: وقد يكون هذا الاتجاه فرعاً لما سبق، إلاّ أنّ العديد من الباحثين قد كتبوا فيه، ممّا أوجب إجراء الحديث عنه. ومن الكتب التي تناولت هذا الموضوع كتاب: "قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة" للشيخ محمد

الغزالي، و"الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة" للبهي الخولي، و"المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير" للدكتور عبد الكبير المدغري، وغيرها كثير.

ثالثاً: تجزئة قضايا المرأة المعاصرة وتفريعها: وهذا الاتجاه واسع وهو يصطبغ بالجانب الفقهي والقانوني. ومن ذلك كتاب: "حجاب المرأة المسلمة" للشيخ الألباني، و"عودة الحجاب" للشيخ المقدّم، و"جامع أحكام النساء" للشيخ مصطفى العدوي، وغيرها.

وفي مقابل هذه الاتجاهات فقد ظهرت مدارس فقهية متنوعة، وتيارات فكرية متعدّدة، هاجسها العامّ حفظ المرأة المسلمة من العبث والتغريب. ولعل هذا البحث يدخل في هذه الدائرة؛ إذ يسلط الضوء على أهم ملامح منهجية الاستدلال في ما يتعلّق بقضايا المرأة المعاصرة.

أولاً: قواعد الخطاب الشرعي للمرأة

يسعى المجتمع المعاصر، بما يُقدِّمه من أطروحات تتعلّق بالإنسان، إلى الحفاظ على وجوده وتحقيق سعادته، وذلك عن طريق ما ينادي به من مشروعات حضارية، ويسنّه من قوانين تشريعية تهدف إلى إقامة العدل، وإرساء قواعد الحرية، وتفعيل ممارسة الحقوق الإنسانية وجعلها مقياساً للتقدم، ومحوراً وهدفاً له. وعلى الرغم من تلك الجهود المبذولة، والمساعي الحثيثة، إلاّ أنّه لم يتمكّن من بلورة أطروحاته على أرض الواقع، وتحقيق الحرية والسعادة والأمن للناس كافة، على اختلاف أجناسهم، وتباين ثقافاتهم، وتعدّد أماكن وجودهم، في ظلّ حضارة خيّرة تسمو بإنسانية الإنسان وترتقي به؛ نظراً لقصور الفكر البشري عن الإحاطة بحقيقة احتياجات الإنسان، وتحديد مصالحه، وتوفير متطلّباته؛ فنراه يهتم بالكلّيات على حساب الجزئيات تارة، ويُركِّز على الجزئيات ويُهمِل الكلّيات تارة أخرى، ويُعنى بالفرد على حساب الجماعة فينة، ويهتم بالجماعة على حساب الفرد فينة أخرى، وهكذا دواليك.

تتغيّر الأطروحات باختلاف الزمان، والمكان، والأشخاص، والمجتمعات، والظروف، فضلاً عن عدم وضوح الرؤية في ما يتعلّق بتحرير مفهوم المصطلحات المستخدمة، مثل:

الحرية، والعدالة، والحقوق، والمساواة، التي نجد لها في كلّ زمن مفهوماً جديداً، وطرحاً مختلفاً، وتطبيقاً متبايناً، يُضعِف تأثيرها، ويبقيها في إطار التوصيات غير المُلزِمة؛ لعجزها عن استيفاء احتياجات الإنسان ومتطلّبات مصالحه؛ نتيجة لعدم ثباتها، ومن ثَمّ اتسامها بالقصور، ممّا يُفقِدها الصدق، وقدرتها على الاستمرارية؛ لأنّ الشيء يستمدّ قيمته من قدرته على الثبات، والاستمرارية، والفاعلية.

ونظراً لعجز القانون البشري عن الإحاطة بمصالح الإنسان جميعها، وتأمين حقوقه، لم تُحدِّد الاتفاقات الدولية الوسائل والضمانات التي يمكن بها العمل على تأمين تلك الحقوق والمصالح وتلبيتها، فضلاً عن منع الاعتداء عليها، أو انتهاكها، أو التجاوز أثناء تطبيقها، مُكتفِية بإيراد نصوص وتوصيات نظرية عامة، بعبارات فضفاضة تفتقر إلى التحديد والالتزام، فتستنزف طاقات الإنسان في فراغ؛ بحجة تحقيق ذاته والدفاع عنها. وعند البحث نعود إلى تلك الذات فلا نجدها.

وبذا، تفترق هذه الاتفاقيات وتتعارض مع النصوص الشرعية التي جاء بها الإسلام، وقرّرتها شريعة الله –جلّ وعلا– أحكاماً تعبُّدية إلزامية، يُعَدُّ إهمالها أو التعدّي عليها مُنكَراً في الدين يستلزم العقاب الإلهي الذي نصّ عليه، فيما لا يقبل الاجتهاد، أو التغيير، أو التقدير، فضلاً عن جعلها مسؤولية يشترك في حملها الفرد والمجتمع والأمة، فهي "واجبات حتمية محمية بالضمانات التشريعية والتنفيذية، وليست فقط عبارة عن "حقوق طبيعية" للإنسان، ووصايا تُدعى الدول إلى احترامها والاعتراف بها من غير ضامن لها،"[1] فهي إذن مُلزِمة، ولا تحتاج إلى مِنّة إنسان أو تفضّل قانون؛ فالإسلام لم يكتفِ بإقرار الحقوق الإنسانية فقط، لكنّه تكفّل برعايتها، وتأصيلها في التطبيق الواقعي العملي، من خلال اتساق تشريعاته وتكاملها بالصورة التي تضمن تطبيق جزئياتها وكلياتها جميعاً، من منطلق القاعدة التي تنصّ على أنّ: "الدين كلٌّ لا يتجزّأ"، التي نصّ عليها

[1] انظر الخاصية السادسة لحقوق الإنسان في الإسلام، حقوق الإنسان ووحدة الأسرة البشرية في الإسلام (ندوات علمية في الرياض وباريس؛ ومجلس الكنائس العالمي في جنيف؛ والمجلس الأوروبي في ستراسبورج، عن: التشريعات الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام، ص١٦٩). لمزيد من التفصيل:

– الخياط، عبد العزيز. **حقوق الإنسان في الإسلام والإعلان العالمي**، ضمن الندوة الثانية عن الحقوق في الإسلام، عمان، ١٢–١٣ ذو القعدة ١٤١٣هـ.

القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ٤٩ أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ﴾ (المائدة: ٤٩-٥٠).

وقد أنكر القرآن على بني إسرائيل تجزئتهم الدين، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٨٥ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴾ (البقرة: ٨٥-٨٦)

وبذا، تتجلّى لنا رعاية الإسلام للحقوق الإنسانية بجعلها دِيناً وعقيدةً؛ فهي حقوق الله، وحدوده الشرعية، ومن ثَمّ فهو لم يتركها للإنسان ليُحدِّدَها كيف شاء، ويُصنِّفَها وَفق هواه. وهنا تظهر رحمة الإسلام التي هي مرحلة فوق (العدل)، امتثالاً وتأكيداً لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)

إنّ الخطاب الإسلامي فريد في تأصيله لعلاقة الرجل بالمرأة، وتعامله معها معاملة تضمن الحفاظ على إنسانيتها، ووجودها، وحقوقها. وقد ربط الإسلام ذلك كلّه بموقف الدين من الإنسان والغاية التي خُلِق من أجلها، والدور الذي كُلِّف بالقيام به في هذه الحياة الدنيا؛ فالله عز وجل قد خلق الإنسان لعبادته ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦-٥٨) فقيمة الإنسان مرتبطة بقيمة الهدف الذي خُلِق لأجله؛ وهو عبادة الله.

يتحقّق مفهوم العبادة هذا بأداء الإنسان المهمة التي أُنيطت به؛ وهي الاستخلاف في الأرض: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ (فاطر: ٣٩) لإعمارها، وإقامة شريعة الله فيها. وبذا، استحق التكريم والتفضيل على المخلوقات كلّها. قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ﴾ (الإسراء: ٧٠) ويبقى ميزان التكريم والتفضيل مُعتمِداً على مدى ارتباط الإنسان بعقيدة الإيمان بالله، وتفعيله لها على أرض الواقع ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا

﴿وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣). ومن هذا التكريم المُرتبِط بالقاعدة العقدية، تنطلق حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية؛ فتكريم الإنسان منحة إلهية مرتبطة بعبوديته لله، لم تأتِ نتيجة مطالبات، أو مظاهرات، أو عذابات وتضحيات، ومن ثمّ فهي منوطة بالتحديد الشرعي لها، لا بالتصوّرات الإنسانية، أو المصالح الوقتية، أو التوجّهات السياسية،[٢] أو الاحتياجات الإنسانية التي تختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن شخص إلى آخر، علماً بأنّ هذه الاحتياجات كلّها ليست حقوقاً، وذلك وَفقاً لمنظومة غاية في الدقة والشمول والثبات، تتحرّك ضمن قواعد تبادلية ثابتة، هي:

- ارتباط الحرية بالمسؤولية.
- ارتباط العدالة بالمساواة.
- ارتباط الحقّ بالواجب.

١. ارتباط الحرية بالمسؤولية:

لـمّا كان التكليف الإلهي للإنسان نوعاً من المسؤولية المُلزمة، فقد اقتضى العدل الإلهي منح الإنسان حرية الاختيار؛ إذ لا مسؤولية من غير حرية اختيار، وبذا، تكون العلاقة بين الحرية والمسؤولية علاقة جدلية تنتفي بانتفاء أحد قطبيها. فقد كانت الحرية حقاً طبيعياً منحه الله لكل إنسان، وجعله ضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية، ومزية ميّزه بها من سائر الكائنات؛ فتكون الحرية هي المطلب المهم الذي تتجلّى فيه إرادة الإنسان واختياره. وبما أنّ هذه الحرية هي من مقوّمات بناء شخصية الإنسان، فقد ضمنها الإسلام له ضماناً كاملاً تامّاً، ضمن نطاق الدين، وقيمه، ومبادئه، وأخلاقه، بأبعادها المختلفة، إلاّ أنّه ربطها بالمسؤولية؛ سواء أكانت أخلاقية أم اجتماعية، وصولاً إلى المسؤولية الدينية التي تُلزِم الإنسان بنتيجة عمله ﴿كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ٣٨).

[٢] مفتي، محمد، أحمد، والوكيل، سامي صالح. **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية. دراسة مقارنة**، كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط١، ١٩٨٩م، ص٣٤ وما بعدها.

فالحرية في الإسلام تتضمّن المسؤولية الفردية، والمسؤولية الاجتماعية، وصولاً إلى حقيقة مفادها أنّ حرية الفرد ينبغي ألاّ تتحول إلى الإضرار بنفسه أو بالآخرين. ولا يتحقّق ذلك إلاّ بوجود التزام ذاتي داخل الإنسان يُوجِّهه الوجهة الصحيحة، وهو ما يسعى الإسلام إلى تنميته ورعايته وَفق مُسمّى "الوازع الديني-الضمير الأخلاقي"، الذي يُشكِّل رقابة داخلية ذاتية تتحكّم في نوايا الإنسان ومقاصده، وسلوكه وأعماله تبعاً لمقتضيات الشرع وأوامره، وهي مسؤولية من نوع فريد متميزّ لا ترتبط بوجود الرقيب الخارجي، أو العوامل المحيطة.[٣]

٢. ارتباط العدل بالمساواة:[٤]

قال تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (النجم: ٣٩). إنّ إقامة العدل مطلب إسلامي أساسي، ومقصد من مقاصد الشريعة مستمدّ من مبدأ التوحيد ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٩٠)، وضرورة اجتماعية واجبة لتحقيق مصالح الناس وحوائجهم، علماً بأنّ تحقيق العدالة مرتبط بحقّ المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، وَفق القواعد الشرعية المُنظِّمة لذلك، المبنية على وحدة الجنس البشري في أصل المنشأ، ورفض أيّ نوع من التمييز بسبب اللون، أو الجنس، أو العرق، أو الدم، أو الطبقة، أو غير ذلك. وبذا، فهي حقوق تشمل الجنس الإنساني كلّه. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات: ١٣)

والمساواة المفروضة في الإسلام هي مساواة صريحة مطلقة من غير قيود أو استثناءات؛ فالإسلام ينظر إلى الناس كافة بوصفهم خَلْق الله وعباده، وأنّهم لآدم وآدم

[٣] عبد المحسن، سارة. **المسلم المعاصر بين المعية والمسؤولية**، الشارقة: مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية، ص١٦٥وما بعدها.

[٤] لمزيد من التفصيل انظر:

- عبد المحسن، سارة. **السطحية وغياب الهدف**، الشارقة: مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية، ص٩ وما بعدها.
- عبد المحسن، **المسلم المعاصر بين المعية والمسؤولية**، مرجع سابق، ص٧ وما بعدها.

من تراب. قال ﷺ: "الناس بنو آدم، وآدم من تراب."[٥] إلاّ أنّ العدالة والمساواة مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً بالحقوق والواجبات.

٣. ارتباط الحقّ بالواجب:

لقد قرن الإسلام بين تمتّع الإنسان بحقوقه التي منحها اللهُ إيّاها وأداء واجباته التي ألزمه بها؛ من أجل حفظ التوازن، وتحقيق حقّ الحرية، والمسؤولية، والعدالة، والمساواة، التي تُعَدُّ جميعاً قواعد أساسية في التشريعات الإسلامية، يتعيّن على المسلم المحافظة عليها وتطبيقها؛ لأنّ الإخلال ببعضها أو بأجزاء منها يُفضي إلى اختلال التوازن العامّ في الحياة الإنسانية، واضطراب أوضاع المجتمع.

فحماية إنسانية الإنسان هي مقصد الشريعة وغايته، التي جاءت لتحقيق مصالح العباد في شؤونهم كلّها، وهذه لا تتحقّق إلاّ بحماية الكلّيات الخمس (الضرورات)، وهي: العقل، والدين، والنفس، والعرض، والمال؛ إذ تتضمّن هذه الضرورات حقوق الإنسان الأساسية التي تكفل له إنسانيته وكرامته.

أمّا الإنسان الذي مُنِحَ هذه الميزات كلّها، وَجُعِلَ محور كلِّ الحضارات والرسالات السماوية، فهو: المرأة والرجل على حدّ سواء، من دون تفريق بينهما؛ فالمرأة في التشريع الإسلامي، والمفاهيم الإسلامية الصحيحة مساوية للرجل مساواة كاملة في: الحقوق والواجبات، والتكاليف والجزاءات. كما أنّ الخطاب الشرعي مُوجَّه لهما من غير تفريق، إلاّ في بعض الجزئيات الخاصّة بكلّ واحد منهما وَفق مقتضيات حكمة الاعتبارات الفطرية، والشرعية، والواقعية، ووظيفة كلٍّ منهما، ودوره في الحياة العملية،[٦] قال تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا

---

[٥] ابن حنبل، أحمد. **المسند**، شرحه ووضع فهارسه: أحمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ١٣٦٨هـ، ج٢، ص٣٦١. انظر أيضاً:

– أبو داود، سليمان بن الأشعث. **السنن**، تحقيق: محمد عوامة، مكة: المكتبة المكية، ط١، ١٤١٩هـ، كتاب الأدب، باب النهي عن التفاخر بالأنساب، مج٢، ص٣٥، ح٥١١٦، وفيه (أنتم بنو آدم وآدم من تراب).

[٦] عبد المحسن، سارة. **المرأة المسلمة والظلم الاجتماعي المعاصر**، الدمام، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٣وما بعدها.

﴿يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء: ١٢٤) وقال عليه الصلاة والسلام: "النساء شقائق الرجال،"[٧] فتعامل الشارع وخطابه مُوجَّه للرجال والنساء على حدّ سواء؛ بَدءاً بتقرير الكرامة الإنسانية، وانتهاء بتقرير المسؤولية الجزئية والمصيرية. فالرجل والمرأة شريكان متساويان في كلّيات الحقوق، وهي: حقّ الحياة، وحقّ الحرية، وحق الأهلية. وهما شريكان أيضاً في الواجبات التي تقتضيها عمارة الحياة الإنسانية وفق منهاج الله وشريعته. قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨) كما أنّ العلاقة بينهما تكاملية؛ فالمرأة جزء من الرجل، وهو جزء منها، تأكيداً لقوله تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ (آل عمران: ١٩٥).[٨]

ثانياً: معالم منهجية الفتيا في قضايا المرأة المعاصرة

أصبحت قضايا المرأة المعاصرة ذات طبيعة مختلفة تعكس الواقع بإشكالاته وتعقيداته؛ ممّا اقتضى رؤية فقهية جديدة تتفق مع أصول الشريعة، وتُواكب المستجدات المتلاحقة التي أخذت تمسّ شؤون المرأة المعاصرة؛ لتتمكّن من الموازنة بين أحكام الشرع ومتطلّبات الواقع المعاصر، على نحوٍ يجعلها تمارس دورها بصورة إيجابية فاعلة. ولعل في هذه المعالم توضيحاً وتذكيراً بأهم القواعد التي يجب مراعاتها عند الاستنباط والنظر في مسائل المرأة المعاصرة، وهي:

١. ضرورة تمييز القطعي من الظني، والثابت من المتغيّر في قضايا المرأة وأحكامها. ونعتقد أنّ الخلط زاد من ضراوة الاختلاف بين المتنازعين. في حين أنّ أصل المسألة –في كثير من الأمور– لم يُحرَّر من الناحية الفقهية، ولم يُعَرف كُنْهُه، وما إذا كان سائغاً يجوز

---

[٧] ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٥٦–٣٧٧. انظر أيضاً:
– أبو داود، **السنن**، مرجع سابق، م١، كتاب الطهارة.
– عبد المحسن، **المرأة المسلمة والظلم الاجتماعي المعاصر**، مرجع سابق، ص٨.

[٨] لمزيد من التفصيل انظر:
– عبد المحسن، سارة. **التشريعات الإسلامية الخاصّة بالأسرة بين ضمانات رعاية الإسلام والضغوط الدولية لإلغائها**، الشارقة: مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٦ وما بعدها.

فيه الاجتهاد، أو لا يجوز. ولذا، يُعذَر المُخالِف في الظني الذي يسوغ فيه النظر والاجتهاد، ولا يُعذَر المُصادِم للنصوص والإجماعات القطعية التي لا تقبل النسخ أو التأويل. والقاعدة في هذا الباب هي: "لا إنكار في موارد الاجتهاد."[٩]

قال ابن تيمية: "مسائل الاجتهاد مَنْ عمل فيها بقول بعض العلماء لم يُنكَر عليه، ولم يُهجَر، ومَنْ عمل أحد القولين لم يُنكَر عليه. فإن كان الإنسان يظهر له رجحان أحد القولين عمل به، وإلاّ قلّد بعض العلماء الذين يعتمد عليهم في بيان أرجح القولين."[١٠] فلا إنكار إلاّ ما ضعف فيه الخلاف، أو كان ذريعة إلى محظور متفق عليه، كما ذكره القاضي أبو يعلى في الأحكام السلطانية.[١١]

ومن الأمثلة على ذلك: أنّ حجاب المرأة واجب وقطعي، ولكنّ حدود الحجاب، وكيفيته، وجواز تغطية الوجه، أو عدم التغطية، ولونه المناسب، وغيرها من مسائل هي في دائرة الظني السائغ الخلاف فيه، وكذلك جواز عمل المرأة في المهن والتجارة؛ فهذا من المُقرَّر الثابت حلّه. ولكن، يكمن الخلاف في أنواع العمل المناسب وسلامة العمل من التضييق على المرأة في حشمتها، وغير ذلك من المسائل التي تتناول الاختلاط بالرجال، ومدى جواز ذلك، وفي أيّ الحالات يُحرَّم.

٢. من المُقرَّر شرعاً أنّ هذا الدين بُني على اليسر ورفع الحرج، وأدّلة ذلك غير منحصرة؛ إذ قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) وقال عليه الصلاة والسلام: "إنّ الله لم يبعثني معنتاً، ولا متعنتاً. ولكن، بعثني مُعلِّماً مُيسِّراً."[١٢]

---

[٩] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ، ص٢٩٢.

[١٠] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، السعودية: طبعة الملك خالد، د.ت، ج٢٠، ص٢٢١.

[١١] ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين الحنبلي. **جامع العلوم والحكم**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٣هـ، ج٢، ص٢٥٤. انظر أيضاً:
– النووي، يحيى بن شرف. **شرح صحيح مسلم**، مصر: المطبعة المصرية بالأزهر، ط١١، ١٣٤٧هـ، ج٢، ص٢٣.

[١٢] مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري. **الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، كتاب الطلاق، باب بيان أنّ تخيير امرأته لا يكون طلاقاً إلاّ بنية، ح١٤٧٨، ج٢، ص١١٠٤.

إلا أنّ المُتأمِّل حال كثير من فتاوى المرأة المعاصرة يجد أنّ فيها نوعاً من التشدّد والتضييق يُخالِف مقاصد التيسير ورفع الحرج. وقد يكون سبب ذلك التعصّب للمذهب، أو للآراء، أو لأفراد العلماء، أو الخوف من مواجهة الحياة المعاصرة، ورفض ما فيها من انفتاح على العالَم بثقافاته وأطروحاته؛ إذ يجعل منها نصوصاً للولاء والبراء، ويعتقد أنّ فيها الحقّ الذي لا يحيد عنه إلاّ ضالّ، وهذا -لا شكّ- انغلاقٍ في النظر، وحسن ظنٍّ بالنفس، وتشنيع على المُخالف والمُنافِس؛ ممّا يُولِّد منهجاً مُتشَدِّداً يَتَّبعه الفقيه أو المفتي بإلزام الناس بمذهبه في النظر، وحرمة غيره من الآراء والمذاهب؛ ممّا يوقعه وإيّاهم في الضيق والعنت، بالانغلاق على هذا القول أو ذاك المذهب، وإنكار غيره من الآراء والمذاهب الراجحة.

قال الإمام أحمد: "مَنْ أفتى الناس ليس ينبغي أن يحمل الناس على مذهبه، ويُشدِّد عليهم."[١٣] كما أنّ مذهب جمهور العلماء، هو عدم إيجاب الالتزام بمذهب معيّن في كل ما يُذهَب إليه من قول.[١٤]

وتأسيساً على ما سبق، يصبح حال النساء في ضوء مثل هذا الفتاوى المتشددة؛ إمّا بحثاً عن الأقوال الشاذة والمرجوحة، فيقلّدونها ولن يعدموها، وإمّا ينبذون التقيّد بالأحكام الشرعية في شؤون حياتهم، وهي الطامة الكبرى. ولو وَسَّع الفقهاء على الناس في بعض المسائل التي أضحت من أولوياتهم واحتياجاتهم، كمجالات عمل المرأة، ومشاركاتها الاجتماعية، ومعاملاتها المالية والاقتصادية، وبعض مسائل الترويح والترفيه والرياضة؛ وضبطوا لهم صور الجواز، واستثنوا منها صور المنع، ووضعوا لهم البدائل الشرعية، لكان خيراً من أن يحملوا الناس على هذا المركب الخشن؛ من المنع العامّ، والتحريم التامّ لكلّ تلك القضايا النازلة.[١٥]

ومن مظاهر التشدّد والانغلاق: التمسّك بظاهر النصوص فقط من غير فقهها ومعرفة مقصد الشرع منها، والحكم بالحِلّ والحرمة على ظاهر اللفظ من دون اعتبار

---

[١٣] ابن مفلح، محمد، **الآداب الشرعية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٤٥.

[١٤] الحجوي، محمد بن الحسن. **الفكر السامي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ، ج١، ص٢١٥.

[١٥] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ، ج٤، ص١٣٤.

دلالات فهم النصوص أو العوارض المُؤثِّرة فيها، من: نسخ، وتقييد، وتخصيص، وتأويلات معتبرة، كما هو الشأن في صوت المرأة، وحجابها، وبعض مسائل الزينة واللباس.

قال الإمام ابن القيم: "لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنّه أحَلّ كذا، أو حرّمه، أو أوجبه، أو كرّهه، إلاّ لمّا يعلم أنّ الأمر فيه كذلك ممّا نصّ الله ورسوله على إباحته، أو تحريمه، أو إيجابه، أو كراهيته. قال غير واحد من السلف: لِيحذر أحدكم أن يقول: أحَلّ الله كذا، أو حرّم كذا، فيقول الله له: كذبْتَ، لم أُحِلّ كذا، ولم أُحَرِّمه."[١٦]

أمّا الغلوّ في سدّ الذرائع، والمبالغة في الأخذ بالاحتياط عند كلّ خلاف، فهو سمة واضحة، ومَعْلَمٌ بارز لهذا المنهج، الذي تضمّن كثيراً من الفتاوى التي دفعت بالمرأة نحو الغلوّ والتشدّد. وقد دلّت نصوص كثيرة على اعتبار سدّ الذرائع والأخذ به؛ حمايةً لمقاصد الشريعة، وتوثيقاً للأصل العامّ الذي قامت عليه الشريعة، من: جلب المصالح، ودرء المفاسد. ولله درّ ابن القيم؛ إذ قال: "فإذا حرّم الربّ تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تُفضي إليه، فإنّه يُحَرِّمها ويمنع منها؛ تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً من أن يقرب حماه. ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقصاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به."[١٧] وفي واقع الأمر، يحدث الإشكال في اعتبار قاعدة سدّ الذرائع، عندما تؤول المبالغة في الأخذ بها إلى تعطيل مصالح راجحة، مقابل مصلحة أو مفسدة متوهّمة يظنها الفقيه؛ فيغلق الباب إساءةً للشرع، من حيث لا يشعر، كمَنْ منع فتح المدارس للبنات خشية الفجور والوقوع في الفساد. فهذا المثال وغيره اتفقت الأمة على عدم سدّه؛ لأنّ مصلحته راجحة، فلا تترك لمفسدة مرجوحة متوهّمة. وما تزال تَرِدُ على الناس من المستجدات والوقائع والعادات والنظم، بحكم اتصالهم بالأمم الأخرى، ما لو أَغلَق فيه المفتي عليهم

---

[١٦] المرجع السابق، ج٣، ص١٠٩.

[١٧] القرافي، شهاب الدين، **شرح تنقيح الفصول**، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ١٤١٤هـ، ص٤٤٨-٤٤٩. انظر أيضاً:

- القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ج٢، ص٣٣.

- اليوبي، محمد سعد. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الخبر-السعودية: دار الهجرة، ط١، ١٤١٨هـ، ص٥٧٤-٥٨٤.

الحكم، وشدّد من غير دليل وحجّة؛ لانفضّ هؤلاء الناس من حول الدين وغرقوا في ذلك من غير حاجة إلى السؤال. لذا، كان من المهم سدّ الذرائع المُفضية إلى مفاسد راجحة، وإن كانت ذريعة في نفسها مباحة، كما ينبغي فتح الذرائع إذا كانت تُفضي إلى طاعات وقربات مصلحتها راجحة.[١٨]

ومن الغلوّ والتشدّد الأخذ بالاحتياط في كلّ مسألة خلافية يَنهج فيها المفتي نحو التحريم أو الوجوب؛ سدّاً لذريعة التساهل في العمل بالأحكام، أو منعاً من الوقوع في أمر فيه نوع شبهة يُخشى أن يقع المُكلَّف فيها، فيجري هذا الحكم عاماً شاملاً لكلّ أنواع الناس والأحوال والظروف. ومن ذلك، منع عمل المرأة، ولو بضوابطه الشرعية، ووجود الحاجة إليه.[١٩]

ويجب التنبيه –في هذا المقام– على أنّ العمل بالاحتياط سائغ في حقّ الإنسان في نفسه؛ لما فيه من الورع، واطمئنان القلب. أمّا إلزام العامّة به، وعدّه منهجاً في الفتوى، فإنّ ذلك ممّا يُفضي إلى العنت، ووضع الحرج عليهم.[٢٠]

٣. ظهور منهج المبالغة والغلوّ في التساهل والتيسير في ما يخصّ قضايا المرأة. وتُعَدُّ هذه المدرسة في النظر والفتوى ذات انتشار واسع؛ فردياً، ومؤسّسياً، خاصة أنّ طبيعة عصرنا الحاضر قد امتازت بطغيان المادية على الروحية، والأنانية على الغيرية، والنفعية على الأخلاق، فضلاً عن المغويات بالشر والعوائق عن الخير، فأصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر؛ إذ تواجهه التيارات الكافرة عن يمين وشمال، لمحاولة إبعاده عن دينه وعقيدته، ولا يجد في كثير من الأحيان مَنْ يعينه على الثبات، بل ربّما يجد مَنْ يعوقه عن ذلك.

---

[١٨] انظر القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٤٤٩. انظر أيضاً:
– ابن القيم، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٩.

[١٩] القرضاوي، يوسف. **مركز المرأة في الحياة الإسلامية**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤١٨هـ، ص١٣٠–١٥٠. انظر أيضاً:
– العزاز، بدرية. **المرأة، ماذا بعد السقوط؟**، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، د.ت، ص١٩٩–٢١٦.

[٢٠] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج١، ص١٨٤– ١٩٤. انظر أيضاً:
– شاكر، منيب محمود. **العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي**، الرياض: دار النفائس، ط١، ١٤١٨هـ، ص١١٨.

وأمام هذا الواقع، دعا عدد غير قليل من الفقهاء إلى التيسير –ما استطاعوا– في الفتوى، والأخذ بالترخّص في إجابة المستفتين؛ ترغيباً لهم، وتثبيتاً لهم على الطريق القويم.[٢١]

ولا شكّ في أنّ هذه دعوى مباركة قائمة على مقصد شرعي عظيم من مقاصد الشريعة العليا؛ وهو رفع الحرج، وجلب النفع للمسلم، ودرء الضرر عنه في الدارين، ولكّن الواقع المعاصر لأصحاب هذا التوجّه يشهد أنّ هناك بعض التجاوزات في اعتبار التيسير والأخذ بالترخّص، وربما وقع أحدهم في ردّ بعض النصوص وتأويلها بما لا تحتمل وجهاً في اللغة، أو في الشرع.

وفي المقابل، فإنّ ضغط الواقع، ونفرة الناس من الدين لا يُسوِّغان التضحية بالثوابت والمسلّمات، أو التنازل عن الأصول والقطعيات؛ فمهما بلغت المجتمعات من تغيّر وتطوّر، فإنّ نصوص الشرع تبقى صالحة للناس في كلّ زمان ومكان.

أضف إلى ذلك، فإنّ المصلحة المعتبرة شرعاً ليست دليلاً مستقلاً بذاتها؛ بل هي مجموع جزئيات الأدلّة التفصيلية من القرآن والسنة، التي تقوم على حفظ الكلّيات الخمس، فيستحيل عقلاً أن تُخالِف المصلحة مدلولها أو تعارضه، وقد أُثبتت حجية المصلحة عن طريق النصوص الجزئية، فيكون ذلك من قبيل معارضة المدلول لدليله إذا جاء بما يخالفه، وهذا باطل.[٢٢] وبناءً على هذا الخلل التقعيدي، خرجت بعض الفتاوى تبيح للمرأة ممارسة الرياضات المختلطة بالرجال، وتسمح لها بالتمثيل الساقط في البرامج التلفازية، ولا تمنع سفور المرأة وخروجها من غير حجاب، زاعمين خصوصية الحجاب لنساء النبي ﷺ.

ومن سمات هذا المنهج في الفتيا أيضاً، تتبع الرخص، والتلفيق بين المذاهب من دون حاجة يضطر المفتي إليها، والتنقّل من مذهب إلى آخر، والأخذ بأقوال عدد من الأئمة في مسألة واحدة بغية الترخّص، كمَنْ أفتى بجواز غناء المرأة أمام الملأ، وجواز الاختلاط

---

[٢١] القرضاوي، يوسف. **الفتوى بين الانضباط والتسيّب**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٥م، ص١١١.

[٢٢] البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة**، بيروت: دار الفكر، ط٦، ٢٠٠٥م، ص١١٠.

بالرجال من غير حاجة، إلى غيرها من الفتاوى الطائرة في هذا الباب. فهذا المنهج قد كرهه العلماء وحذَّروا منه، وإمامهم في ذلك النبي ﷺ لمّا قال: "إنّي أخاف عليكم ثلاثاً، وهي كائنات: زلّة عالِم، وجدال مُنافِق بالقرآن، ودنيا تفتح عليكم،"[٢٣] فزلّة العالِم محفوفة بالخطر لِتَرَتُّب زَلَلَ العالَم عليها؛ فمَنْ تتبع زَلَلَ العلماء اجتمع فيه الشر كلّه. وقد تظهر ملامح هذه المدرسة عن طريق التحايل الفقهي على أوامر الشرع، وقد جاء النهي في السنة عن هذا الفعل؛ إذ قال ﷺ: "لا ترتكبوا ما ارتكب اليهود، فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل."[٢٤]

وعليه، فقد اتفق أكثر أهل العلم على عدم تجويز الحيل الموقعة في المحارم بتلبيسها ثوب الآراء الشاذة، والفتاوى الملّفقة،[٢٥] مثل بعض صور النكاح المعاصرة التي تُحرَم فيها

---

[٢٣] الهيثمي، أبو بكر. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ، ج١، ص١٨٦، من حديث معاذ، وقال: "رواه الطبراني في الثلاثة، وفيه عبد الحكيم بن منصور، وهو متروك الحديث " وذكر له شواهد لا تخلو من ضعف. انظر أيضاً:

– البيهقي، أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ،ج٢، ص٣٤٧، وهذا الحديث له شواهد مرفوعة وموقوفة يقوى بها إلى الحسن لغيره.

– ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبو الأشبال الأزهري، الدمام: مكتبة ابن الجوزي: ط٣، ١٤١٨هـ، ج٢، ص٩٨٠.

– الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: عادل العزازي، الدمام: مكتبة ابن الجوزي، ط١، ١٤١٦هـ، ج٢، ص٢٦.

– أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص١٩٦.

[٢٤] أورده الحافظ ابن القيم في حاشيته على سنن أبي داود، وقال فيه: "رواه ابن بطة وغيره بإسناد حسن"، وقال أيضاً: "وإسناده ممّا يصحّحه الترمذي". انظر:

– آبادي، شمس الحق العظيم. **عون المعبود**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٥هـ، ج٩، ص٢٤٤.

[٢٥] الحنبلي، ابن حمدان. **صفة الفتوى والمُفْتِي والمستفتي**، بيروت–دمشق: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٣٩٤هـ، ص١١١. انظر أيضاً:

– النووي، **المجموع**، القاهرة: مطبعة الإمام زكريا على يوسف، ج١، ص٨١.

– ابن فرحون، إبراهيم بن علي. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ج١، ص٥١.

– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٥، ص٩١.

– ابن القيم، **إعلام الموقِّعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج ٤، ص١٧٥.

– العطار، حسن بن محمد. **حاشية العطار على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٢، ص٤٤٢.

المرأة من حقوقها المشروعة، وتخالف شروط العقد المعروفة، بزعم ورودها عند بعض الفقهاء، وذهب الإمام القرافي إلى أبعد من ذلك بقوله: "لا ينبغي للمفتي: إذا كان في المسألة قولان: أحدهما فيه تشديد، والآخر فيه تخفيف؛ أن يفتي العامّة بالتشديد، والخواصّ من ولاة الأمور بالتخفيف، وذلك قريب من الفسوق، والخيانة في الدين، والتلاعب بالمسلمين، ودليل على فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه، وعمارته باللعب، وحبّ الرياسة، والتقرب إلى الخلق دون الخالق، نعوذ بالله من صفات الغافلين."[٢٦]

٤. تميّز الشريعة الإسلامية بالوسطية واليسر. لذا، ينبغي للناظرين في أحكام النوازل من أهل الفتيا والاجتهاد أن يكونوا على الوسط المعتدل بين طرف التشدد والانحلال، كما قال الإمام الشاطبي: "المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدّة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال. والدليل على صحّة هذا أنّ الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة؛ فإنه قد مرّ أن مقصد الشارع من المكّلف الحمل على التوسّط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين؛ خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان مَنْ خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين."[٢٧]

ثالثاً: معالم الاعتدال الاجتهادي في قضايا المرأة عند الفقهاء

في ما يأتي أهم معالم الاجتهاد الوسطي في قضايا المرأة:

١. بذل المجتهد وسعه في البحث عن الحكم الشرعي للنازلة:

ويتم ذلك بتتبع طرق الاستنباط المعروفة، والجري في ذلك على سنن النظر المعهودة، فقد يجد الحكم منصوصاً عليه أو قريباً منه، وقد يلجأ إلى القياس على الأدلّة، أو التخريج

---

[٢٦] القرافي، شهاب الدين. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤١٦هـ، ص٢٥٠.

[٢٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٧٦.

على أقوال الأئمة، مع مراعاة عدم مصادمة حكمه للنصوص والإجماعات الأخرى، أو مخالفتها للعقول الصحيحة والفطر السليمة؛ فهذا مُسلَّمٌ اعتباره في الشريعة.

كما ينبغي أن يُبيِّن البديل المباح عند المنع من المحظور، وهذا الأدب له من الأهمية في عصرنا الحاضر القدر العظيم؛ لأنّ كثيراً من المستجدات الواقعة في مجتمع المرأة قادم من مجتمعات كافرة أو مُنحلَّة لا تراعي القيم والثوابت الإسلامية، كبعض مظاهر اللباس والزينة والتجمّل، وحتى في بعض الميول والهوايات النسوية؛ إذ أصبح العالم بيتاً واحداً مُشرَع الأبواب والنوافذ. فيحتاج الفقيه إزاء ذلك كلّه إلى أن يُقِرّ ما هو مقبول أو مُباح شرعاً، ويمنع ما هو محظور أو مُحرَّم، مع بيانه لحكمة ذلك المنع، وفتح العوض المناسب والاجتهاد في وضع البدائل المباحة شرعاً؛ حماية للدين، وإصلاحاً للناس، وهذا من الفقه والنصح في دين الله عزّ وجلّ، كما قال الإمام ابن القيم: "مِن فقه المفتي ونصحه إذا سأله المستفتي عن شيء فمنعه منه وكانت حاجته تدعو إليه؛ أن يدلّه على ما هو عوض له منه، فيسدّ عليه باب المحظور، ويفتح له باب المباح، وهذا لا يتأتّى إلاّ مِن عالِم ناصح مُشفِق، قد تاجر مع الله وعامله بعلمه."[٢٨]

ولا ينبغي للفقيه المُبصِر أن يترك النظر إلى المآلات المُفضِية إلى فتواه، ومعناه أن ينظر المجتهد إلى تطبيق النص؛ هل سيؤدّي إلى تحقيق مقصده أم لا؟ فلا ينبغي للمفتي في قضايا المرأة التسرّع في حكمه بالحظر أو الإباحة حتى يعرف ما يؤول إليه الحكم من مفاسد ومضارّ، فيسدّ الذرائع المُفضِية إليها، أو يرى المصالح والمنافع المُترتِّبة على حكمه، فيفتح الذرائع المُفضِية إليها بالإباحة والجواز.

وجدير بالذكر أنّ قاعدة اعتبار المآل أصل ثابت في الشريعة، دلّت عليها النصوص الكثيرة بالاستقراء التام.[٢٩]

---

[٢٨] ابن القيم، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٢. انظر أيضاً:
- القاسمي، محمد جمال الدين. **الفتوى في الإسلام**، تحقيق: محمد عبد الحكيم القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م، ص٨٣.
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١، ص٨٣، ٨٧.

[٢٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٩.

٢. فقه الواقع المحيط بالنازلة:

يُقصَد بهذا الضابط أن يراعي الناظر في النوازل عند اجتهاده، تغيّر الواقع المحيط بالنازلة؛ سواءً كان تغيّراً زمانياً، أو مكانيّاً، أو تغيراً في الأحوال والظروف. وعلى الناظر تبعاً لذلك مراعاة هذا التغيّر في فتواه وحكمه؛ إذ إنّ كثيراً من الأحكام الشرعية الاجتهادية تتأثّر بتغير الأوضاع والأحوال الزمنية والبيئية؛ فالأحكام تنظيم أوجبه الشرع بهدف إقامة العدل، وجلب المصالح، ودرء المفاسد. وبذا فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والأحوال الزمنية والأخلاق العامة؛ فكم من حكم كان تدبيراً أو علاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معيّن، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو أصبح يُفضي إلى عكسه، بتغيّر الأوضاع والأحوال والأخلاق. والمُتأمِّل في واقع المرأة المعاصر يلحظ التغيّرات التي اعترت حياتها، والتبدّل الذي أصاب واقعها الراهن؛ فالجمود على فتاوى وقعت في زمن تغيّر حاله من غير تغييّر هذه الفتاوى، غلط على الشريعة، وتعدّ على صلاحيتها في كلّ زمان ومكان. وسيُفصَّل الحديث عن تغيّر الفتاوى؛ نظراً لتغيّر ظروفها في المطلب القادم.

رابعاً: تغيّر أحكام المرأة بتغيّر الواقع

أفتى الفقهاء المتأخّرون من شتّى المذاهب الفقهية في كثير من المسائل، بعكس ما أفتى به أئمة مذاهبهم وفقهاؤهم الأوّلون. وقد صرّح هؤلاء المتأخّرون بأنّ سبب اختلاف فتواهم عمَّنْ سبقهم، هو اختلاف الزمان، وفساد الأخلاق في المجتمعات، فليسوا في الحقيقة مخالفين للسابقين من فقهاء مذاهبهم، بل لو وُجِدَ الأئمة الأوّلون في عصر المتأخّرين، وعايشوا اختلاف الزمان وأوضاع الناس، لعدلوا إلى ما قال المتأخّرون.[٣٠]

وعلى هذا الأساس، أُسِّست القاعدة الفقهية القائلة: "لا يُنكَر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان."[٣١]

---

[٣٠] ابن عابدين، محمد أمين. **مجموع الرسائل**، السعودية: مكتبة المتنبي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م، ج٢، ص١٢٣. انظر أيضاً:
– الزرقا، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، ط٢، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٩٢٣، ٩٢٤.

[٣١] الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص٢٢٧.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

– رأى الإمام أبو حنيفة عدم لزوم تزكية الشهود ما لم يطعن فيهم الخصم، اكتفاءً بظاهر العدالة. وأمّا عند صاحبيه أبي يوسف ومحمد، فيجب على القاضي تزكية الشهود، بناءً على تغيّر أحوال الناس.[٣٢]

– كذلك أفتى المتأخرون بتضمين الساعي بالفساد لتبدّل أحوال الناس، مع أنّ القاعدة تنصّ على:" أنّ الضمان على المباشر دون المتسبب" وهذا لزجر المفسدين.[٣٣]

– ومن الفتاوى ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في تقييد مطلق كلام العلماء، فقالوا بإباحة طواف الإفاضة للحائض التي يتعذّر عليها المقام حتى تطهر،[٣٤] وقد عمل بها بعض العلماء المعاصرين، مراعاةً لتغيّر أحوال الناس.

– كذلك جواز إغلاق أبواب المساجد في غير أوقات الصلاة في زماننا، مع أنّ المسجد مكان للعبادة ينبغي أن لا يُغلَق، وإنّما جُوِّزَ الإغلاق؛ صيانةً للمسجد من السرقة والعبث.[٣٥]

وثَمّة العديد من الأمثلة التي غيَّر فيها الأئمة المتأخّرون كثيراً من الفتاوى بسبب تغيّر الأزمنة، واختلاف أحوال الناس.[٣٦] يقول ابن القيم في فصل (تغيّر الفتوى واختلافها

---

[٣٢] الزيلعي، عثمان بن علي. **تبيين الحقائق شرح كنز الرقائق**، مصر: دار الكتاب الإسلامي، تصوير من مكتبة بولاق، ١٣١٣هـ، ج٦، ص٢١١.

[٣٣] ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي. **القواعد القاعدة**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار عثمان بن عفان، ط١، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٥٩٧.

[٣٤] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٦ ص٢٢٤–٢٤٣. انظر أيضاً:
– ابن القيم، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩–٣١.

[٣٥] البورنو، محمد صدقي بن أحمد. **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٥، د.ت، ص٢٥٥.

[٣٦] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ، ص١٦٢. انظر أيضاً:
– ابن الهمام، الكمال. **فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، تخريج وتعليق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ، ج١، ص٢٤٩.
– ابن عابدين، **مجموع الرسائل**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٣–١٢٦.

بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد): "هذا فصل عظيم النفع جداً، وقد وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيمٌ على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، ومن المصلحة إلى المفسدة، ومن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل."[٣٧]

ولعل هذا النص النفيس للإمام الجليل ابن القيم أن يكون مناراً لأهل النظر والاجتهاد، يهتدون به في بحثهم واجتهادهم من أجل أن يراعي المُجتهِد أو المفتي أثناء اجتهاده ونظره، الظروف العامّة للعصر والبيئة والواقع المحيط بالناس، فرُبّ فتوى تصلح لعصر ولا تصلح لآخر، وتصلح لبيئة ولا تصلح لأخرى، وتصلح لشخص ولا تصلح لغيره، وقد تصلح لشخص في حال، ولا تصلح له نفسه في حال أخرى.

ولأهمية هذا المقام، يمكن أن نذكر في ما يأتي بعض الضوابط الرئيسة التي ينبغي أن يراعيها الناظر عند تغيّر الأزمنة أو الأمكنة أو الظروف؛ ليكون تغيّر الفتوى عندها ممكناً:

١. إنّ الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغيّر بمرور الزمان ولا بتغيّر الأحوال، وكون الحكم الشرعي يختلف من واقعة إلى واقعة بسبب تغيّر الزمان، أو المكان، أو الحال، ليس معناه أنّ الأحكام مضطربة ومتباينة؛ بل لأنّ الحكم الشرعي لازم لعلّته وسببه جارٍ معه، فعند اختلاف أحوال الزمان والناس، تختلف علّة الحكم وسببه، فيتغيّر الحكم بناءً عليه.[٣٨]

– الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، قدّم له نجله: مصطفى الزرقا، وعبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٣م، ص٢٢٧-٢٢٩.

– الغطيمل، عبد الله. "تغيّر الفتوى: مفهومه، وضوابطه وتطبيقاته"، **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**، ع٣٥، ١٤١٨هـ، ص٢٢-٦٠.

[٣٧] ابن القيم، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص١١.

[٣٨] ابن القيم، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦-٣٨. انظر أيضاً:

– ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٥هـ، ج١، ص٣٣٠، ٣٣١.

٢. إنّ الفتوى لا تتغيّر بحسب الهوى والتشهّي واستحسان العباد واستقباحهم؛ بل لوجود سبب يدعو المُجتهِد إلى إعادة النظر في مدارك الأحكام، ومن ثَمَّ تتغيّر الفتوى تبعاً لتغيّر مدركها؛ نتيجةً لمصالح معتبرة، وأصول مرعية تُرجَّح على ما سبق الحكم به.

٣. إنّ تغيّر الفتوى يجب أن يكون مقصوراً على أهل الاجتهاد والفتوى، وليس لأحدٍ قليلة بضاعتُه في العلم أن يتولّى هذه المهمة الصعبة، وكلّما كان النظر جماعيّاً من قِبل أهل الاجتهاد كان أوفق للحقّ والصواب.[٣٩]

من جانب آخر، يُعرِّفُ الأصوليون العادة أو العُرْف بأنّهما "ما استقرّ في النفوس من جهة العقول، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول."[٤٠]

وقد جرى الفقهاء على اعتبار العادة والعُرْف، والرجوع إليهما في تطبيق الأحكام الشرعية، في مسائل لا تُعَدُّ لكثرتها، منها: سنّ الحيض، والبلوغ، والإنزال، والأفعال المنافية للصلاة، والنجاسات المعفوّ عنها، وفي لفظ الإيجاب والقبول، وفي أحكام كثيرة جدّاً من مسائل: البيوع، والأوقاف، والأيمان والإقرارات، والوصايا، وغيرها.[٤١]

[٣٩] بازمول، محمد. **تغيّر الفتوى**، الثقبة/السعودية: دار الهجرة للنشر، ط١، ١٤١٥هـ، ص٥٦. انظر أيضاً:
– الغطيمل، **تغيّر الفتوى**، مرجع سابق، ص٢٢-٦٠
– الترتوري، حسين. "فقه الواقع: دراسة أصولية فقهية"، **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**، ع٣٤، ١٤١٨هـ، ص٧١-١١٤.

[٤٠] النسفي، عبد الله بن أحمد، **كشف الأسرار شرح المنار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص٧١٨. انظر أيضاً:
– الجرجاني، علي بن أحمد، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٣هـ، ص١٩٣.
– ابن عابدين، **مجموع الرسائل**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٢.
– البناني، أبو عبد الله محمد بن الحسن، **الحاشية على جمع الجوامع، مع شرح الجلال المحلي**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٥٦هـ، ج٢، ص٣٥٦.
– القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٤٤٨.
– ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد. **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، الرياض: دار النفائس، ط١، ٢٠٠٢م، ص٤٠٤.
– الفتوحي، ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، السعودية: مطبوعات جامعة أم القرى، ط٢، ١٤١٣هـ، ج٤ ص٤٨.
– ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠ ص١٠١.

[٤١] ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٠٢-١١٤. انظر أيضاً:

ولهذا كانت قاعدة (العادة محكمة)، بناءً على ما جاء عن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه– موقوفاً: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن."[٤٢]

فإذا كان للعادة والعرف اعتبار في الشرع، مع كثرة ما يطرأ عليهما من تغيّر وتبديل بحسب الأزمنة والأمكنة وتطوّر أحوال الناس، فإنّ على العلماء مراعاة ذلك التغيّر قدر الإمكان، وخاصّة ما كان من الفتيا في الأمور الواقعة أو المستجدة؛ لِعظَمِ شأنها، وسَعة انتشارها. وقد قال الإمام القرافي في ذلك: "إنّ إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيّر تلك العوائد، خلافُ الإجماع وجهالةٌ في الدين، بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد؛ يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المُتجدِّدة."[٤٣] وزاد أيضاً: "ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفتٍ لا يعلم أنّه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا، أن لا يفتيه بما عادته يفتي به حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عُرْف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفيّاً فهل عُرِف ذلك البلد مُوافِق لهذا البلد في عُرْفه أم لا؟ وهذا أمر متعيّن واجب لا يختلف فيه العلماء، وأنّ العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواءً أنّ حكمهما ليس سواء."٤٤ وقد قرّر أيضاً هذا المعنى في موضع آخر بقوله: "وعلى هذا القانون، تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدّد العُرْف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طوال عمرك... والجمود على المنقولات أبداً اختلاف في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين."٤٥

وقد حرّر الإمام ابن القيم فصلاً مُطوّلاً –كما بيّناه سابقاً– في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وسرد الكثير من

– السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٨٢، ١٨٣.

– التركي، عبد الله. **أصول مذهب الإمام أحمد**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٠هـ، ص٧٣٦.

[٤٢] القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، مرجع سابق، ص٢١٨.

[٤٣] المرجع السابق، ص٢٣٢.

[٤٤] المرجع السابق، ص٢٣٢.

[٤٥] القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٧.

الأمثلة والشواهد.[٤٦] ثم قال في موضع آخر، مُؤَكِّداً على أهمية مراعاة العُرْف في الفتوى: "وهذا باب عظيم يقع فيه المفتي الجاهل فَيَغُرّ الناس، ويكذب على الله ورسوله، ويُغيِّر دينه، ويُحرِّم ما لم يُحرِّمه الله، ويوجِب ما لم يوجِبه الله، والله المستعان."[٤٧]

ونظراً إلى أهمية هذا الضابط، وأنّه قد يكون مزلّة لبعض أهل الفتيا والنظر؛ فقد اشترط الفقهاء والأصوليون شرائط يكون فيها العُرْف معتبراً، صيانةً لأحكام الشريعة من التبديل والاضطراب، وهي شروط أربعة أذكرها بإيجاز:

أ. أن يكون العُرْف مطرداً أو غالباً.

ب. أن يكون العُرْف المراد تحكيمه في التصّرفات قائماً عند إنشائها.

ت. ألاّ يعارض العُرْف تصريحاً بخلافه.

ث. ألاّ يعارض العُرْف نصّاً شرعيّاً بحيث يكون العمل بالعُرْف تعطيلاً له.[٤٨]

يظهر ممّا سبق ذكره، أنّ مراعاة العوائد والأعراف المتعلّقة بالأشخاص والمجتمعات عند النظر والاجتهاد، أمر مهم ومطلب ضروري، لا بُدّ منه لكلّ مُجتهِد ومُفتٍ، ولعلَّ مراعاة ذلك في عصرنا الحاضر أوجب؛ لتشعُّب الناس في البلاد الواسعة، المختلفة الظروف والعوائد، وتيّسر وسائل الاتصال الحديثة للانتقال إلى مكان المفتي أو سماعه، ممّا يوجب عليه ألاّ يُطلِق الجواب حتى يعرف أعراف السائلين وما يليق بهم من أحكام الشرع، وليحذر من إطلاق الفتاوى معمَّمة، من دون تخصيص ما يحتاج منها إلى تخصيص بسبب ظروف السائل وعوائده، خاصّة إذا كانت شريحة المُتلقي أو المُستمِع

---

[٤٦] ابن القيم، **إعلام الموقِّعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص١١-٣٠.

[٤٧] المرجع السابق، ج٤، ص١٧٦.

[٤٨] الحنبلي، **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص١١٥. انظر أيضاً:
- النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج١، ص٨٢.
- القرضاوي، **الفتوى بين الانضباط والتسيّب**، مرجع سابق، ص٩٦-١٠٥.
- بازمول، **تغيّر الفتوى**، مرجع سابق، ص٤٧-٥٠.
- رياض، محمد. **أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي**، المغرب: مطبعة النجاح، ط١، ١٤١٦هـ، ص٢٣٦.
- الربيعة، عبد العزيز. **المفتي في الشريعة الإسلامية**، الرياض: مكتبة العبيكان، ط٣، ١٤١٨هـ، ص٣٠.

لهذه الفتوى واسعة الانتشار في أكثر من بلد، كما هو حاصل في برامج الفتيا بالإذاعة والتلفاز.

والـمُتأمِّل في واقع فتاوى المرأة في بلادنا يلحظ اختلاط الأعراف والعادات بالشرع، حتى أصبح العُرْف مقيِّداً ومُخصِّصاً لكثير من النصوص الشرعية. ومن الـمُقرَّر عند أهل العلم والأصول أنّهم لم يعتبروا عُرْفاً يستشهدون به ويحتجون له إلاّ عمل أهل المدينة، ولا يخفى فضل المتقدّمين منهم لصحبتهم النبي ﷺ ومعرفتهم التأويل، ومشاهدتهم التنزيل. ومع ذلك، فالمتأخّرون منهم لا حجّة في عملهم على مذهب الأحناف والشافعية والحنابلة، وهو قول الـمُحقِّقين من أصحاب مالك.[٤٩] فكيف يجعل عمل بعض المناطق والبيئات حجّةً على الناس، وعياراً على السنة وفهم دلالاتها؟!

وبعد تقرير هذه القاعدة، فإنَّ كثيراً من قضايا المرأة اليوم يتعلّق حكمها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال؛ فمن ذلك على سبيل المثال:

– خضوع ما يتعلّق بعمل المرأة ونوعه، مثل الهندسة والفن وغيرهما، لطبيعة البيئة، ومدى توافقها مع قواعد الشرع.

– ارتباط ما يتعلق بزينة المرأة ولباسها بالظروف والأحوال المحيطة، مثل تنوّع اللباس بتنّوع البيئة واختلافها، وعدم الحكم في أيّ نوع من الألبسة. إلاّ بالنظر، والتأكد من لونه، وطريقة ارتدائه، وغير ذلك.

– مشاركة المرأة في ميادين التجارة والعمل وغيرها؛ إذ إنّ للبيئة ظروفَها، وللواقع تغيّراته، وليس كلّ عمل أُبيح في بلد قد يُباح في بلد آخر.

– أهمية ممارسة المرأة الرياضة في أماكن خاصّة بها، ولا سيّما في وقتنا المعاصر، وهذا الحكم قد يأخذ درجة الاستحباب إذا علمنا حاجة المرأة إلى الرياضة، وإلى تقوية بدنها من خطر الأمراض التي تقحم النساء اليوم بسبب الركون في البيت من غير عمل.

– أهمية وجود المرأة في مناصب قيادية تتطلّب حضورها، والإدلاء برأيها، ومتابعة عملها، خاصّة ما يتعلّق بمثيلاتها من النساء.

---

[٤٩] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٣٠٤.

لذلك، يجب على الفقيه معاودة النظر في هذه القضايا المبنيّة على جلب أعظم المصالح ودرء أعظم المفاسد، فعالَمُنا المعاصر قد تغيّر على نحوٍ كبير، وقد تكون المصلحة الماضية مفسدة في الحاضر، وكذا العكس. أمّا بالنسبة إلى الجمود والانغلاق، فإنّهما يعنيان البقاء على المُفْتَى به ولو تغيّر مناطُة، وتبدّل مُدْرَكُه الفقهي.

خاتمة:

من المهم التأكيد على أنّ ما سبق عرضه، إنّما هو إشارات عاجلة لبعض الضوابط العامّة في مجال فتاوى المرأة، ولم نرغب في الغوص في ذكر الوقائع والمسائل المستجدّة في هذا المقام، حتى لا يُشغَل الفكر بها عمّا هو أهمُّ وأحرى في البيان. كما نحبُّ تأكيد عِظَمِ منزلة الإفتاء في الشريعة، وأنّها التوقيع عن ربّ العالمين في ما ينزل بالمسلمين من قضايا وأحكام. لذا، كان الاجتهاد الجماعي صيانةً وحفظاً لهذا المقام من الزلل أو الوقوع في الخطأ. وعليه ينبغي لأهل الفتوى تحّري هذا الأمر والعمل به قدر المستطاع، ولا يعني هذا التقليل من شأن الفتاوى الفردية؛ إذ إنّ لها أهميةً واضحة، على ألاّ ينساق المفتي مع هوى العامّة، أو الخاصّة، أو يتأثّر بضغط الواقع والظروف الراهنة.

لقد نهجت بعض المؤسسات الدينية نهجاً مُتشدّداً في إدارة قضايا المرأة، بغية المحافظة على هُويّتها، والدفاع عن حجابها وحشمتها، والردّ على الشبهات التي تثار ضدها، والتصَدّي للتيارات المنافسة الأخرى، التي تحاول تغريبها وإخراجها من دينها. ومع أهمية هذا الطرح، إلاّ أنّه شكَّل القاعدة في الخطاب الإسلامي للمرأة وفي التعامل مع قضاياها، من غير سعي للخروج من هذا الفلك الخطابي والتحذيري إلى ميدان الخطط، والعمل المبرمج، واستشراف المستقبل نحو آفاق جديدة للتغيير والإصلاح.

ثمة حاجةٌ ماسة لتنمية الوعي لدى المرأة المسلمة عموماً، والعاملة في ميدان الدعوة والإصلاح خصوصاً، إلاّ أنّ الواقع يدّل على أنّ النخب النسائية لم ترقَ بعد إلى درجة الوعي، التي تتيح لَهنّ التفاعل مع قضاياهنّ بالمنهجية العلمية المناسبة لطبيعة المرحلة، وعدم قدرتهنّ على المنازلة ومناقشة قضاياهنّ العلمية، والعقلية، والاقتصادية، والسياسية،

والحضارية، فضلاً عن عدم امتلاكهنّ أدوات قيادة الحراك الثقافي داخل مجتمعهنّ النسائي. وقد تبيّن من متابعة التداعيات الراهنة لقضايا المرأة عدم وجود مشروع حقيقي يكفل تصحيح الوضع القائم، أو يُقدِّم مبادرات واقعية مع استشراف المستقبل المتوقّع للقضايا المتنوّعة.

ولعلَّه حان الوقتُ للعمل على إعداد فقيهات مؤهّلات، يقمن بدراسة واقع المرأة بكلّ إشكالاته، وإيجاد الحلول الفقهية المناسبة لقضاياهنّ، فضلاً عن تطوير المناهج الدراسية المتعلّقة بفقه المرأة؛ بغية استيعاب مختلف احتياجاتها المعاصرة والمستقبلية. والتنّبه إلى ضرورة إثراء العمل النسائي في المؤسسات الدينية وتفعيله من قِبلهنّ بمنأى عن إدارة الرجال المباشرة لتفصيلات العمل كلّها، مع الاهتمام ببناء الشخصية القيادية المتكاملة والشاملة: روحيّاً وفكريّاً، وسلوكيّاً، واجتماعيّاً؛ إذ أثبتت التجارب الإقليمية أنّ تولّي المرأة شؤونها بنفسها، وإدارتها مختلف مناحي حياتها، قد يحفزها إلى الاضطلاع بدور مّميز في المستقبل القريب بإذن الله تعالى. وربما يكون المنطلق الأساس في ذلك، إصلاح مناهج التعليم، والجمع فيها بين الأصول الإسلامية والواقع المعاصر؛ لتقوم بدورها الفاعل في بناء الإنسان الملتزم الذي يتفاعل مع واقعه، ويبني مستقبله.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران[*]

مجيد محمدي[**]

حسان عبد الله حسان[***]

شهد الفكر الإمامي –لا سيّما في إيران– حركات إصلاح داخلية قادها العديد من المفكرين على اختلاف مشاربهم الفكرية وتكويناتهم الثقافية. وحركة الإصلاح هذه ليست وليدة العصر الحديث، بل إنّ جذورها تمتد إلى قرون سابقة شهدت بلورة الفكر الإمامي نفسه. واتجهت حركة الإصلاح نحو إعادة النظر في التراث الحديثي والفقهي، والفكر السياسي... وقد تمثّلت حركة الإصلاح في قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، التي مهّدت لها العديد من الأفكار والرؤى التي ظهرت في القرنين الأخيرين (١٩، ٢٠) علماً بأنّ الدين كان –ولا يزال– محوراً للأفكار والرؤى الإصلاحية، ومحفزاً إلى التقارب والتجاذب بين الاتجاهات الفكرية المختلفة في إيران.

يُوضِّح هذا الكتاب جانباً من علاقة الدين بالفكر الإصلاحي في إيران، مُحلِّلاً موقف بعض المفكرين الفاعلين في المجتمع الإيراني من الدين وقضاياه المتنوعة. وتكمن أهمية الكتاب –بالإضافة إلى ما سبق– في أنّه محاولة لعرض بعض مناحي الفكر الإصلاحي الإمامي على القارئ العربي، الذي غاب عنه هذا الفكر لأسباب ذاتية وخارجية، حتى إنّنا نلاحظ عند عقد المؤتمرات والندوات أو إجراء البحوث والدراسات

---

[*] محمدي، مجيد. **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، ترجمة: ص.حسين، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٠م.

[**] كاتب أكاديمي إيراني، يعمل أستاذاً في دائرة علم الاجتماع في ستوني بروك بنيويورك.

[***] باحث وأكاديمي مصري، حاصل على دكتوراه في الفكر التربوي الإمامي–إيران نموذجاً (١٩٧٩م–٢٠٠٦م). البريد الإلكتروني: hasnnaser@hotmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/٨/١٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/١٢/٨م.

المتعلقة بإحدى قضايا الفكر الإسلامي، كالفلسفة مثلاً؛ إغفالاً، أو عدم دراية بإسهام فلاسفة كبار، مثل: الملا صدرا، أو محمد حسين الطباطبائى، أو مرتضى مطهري وغيرهم. وهكذا الحال في باقي مجالات الفكر الإسلامي؛ ممّا أفقد الأمة حصيلة معرفية تستحق الاهتمام.

يُحدِّد المؤلف منهجيته في الكتاب على النحو الآتي:

– محور الدراسة: استعرضت الدراسة بعض مناحي الفكر الديني الذي يهتم "بدراسة الرؤية الدينية أو السلوك الديني لعلماء الدين (بمفهومه الأعم). وتتم في هذا المجال دراسة تاريخ ظهور وتكامل الأفكار التي كانت تتمتع حين ظهورها بشيء من الجدة أو العملية، وأيضاً دراسة وضعها الفعلي."[١]

– الحقبة الزمنية للدراسة ومبرراتها المعرفية: تناولت الدراسة الفكر الديني في حقبة الستينيات والسبعينيات والثمانينيات؛ إذ شهدت هذه الحقب الثلاث أزمة الهوية والنضال الاجتماعي في أبرز إشكالها، ممّا دفع إحدى الفئات إلى الاعتقاد بأنّ طريق الخلاص يكمن في الدين والفكر الديني. لهذا السبب، شهدت هذه البرهة ظهور العديد من الاتجاهات الدينية، وانتهت الجهود المبذولة إلى خلق تغيير كبير (ثورة سياسية) في إطار الدين.[٢]

– حالات الدراسة: اختار المؤلف ستة من المفكرين الإيرانيين الذين يُمثِّلون مدارس مختلفة في الإصلاح، وفي النظر إلى الدين بصورة أكثر تحديداً، وهم: محمد حسين النائيني، وعلي شريعتي، ومرتضى مطهري، ومهدي بازرگان، وحسين نصر، وعبد الكريم سروش، علماً بأنّهم يُمثِّلون ثلاثة مجالات إصلاحية، هي: المجال الفلسفي، والمجال المعرفي، والمجال السياسي. وقد عمد المؤلف إلى اختيار هؤلاء المفكرين؛ نظراً إلى طبيعة العلاقة التي تجمع بينهم؛ إذ إنّهم يمرون بمرحلة العبور من "الاعتقاد الدينى" إلى "المعرفة الدينية."[٣]

---

[١] محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، مرجع سابق، ص١٧.

[٢] المرجع السابق، ص١٩.

[٣] المرجع السابق، ص٢١.

– منهجية التحليل: اعتمد المؤلف منهجية "تحليل النص" التي يُمثِّل جملة إنتاج المفكرين وآرائهم، "وتعتمد الدراسة على الكتابات المباشرة لعلماء الفكر الديني المعاصر في إيران... وبإمكان هذا المؤَلف أن يُشكِّل مدخلاً لإعداد القارئ لدراسة الاتجاهات الدينية المعاصرة في إيران."[٤]

أولاً: الفكر الديني عند النائيني (١٨٦٠م–١٩٣٦م)

تُعَدّ أفكار "النائيني" من أبرز الأفكار الإصلاحية في الفكر السياسي الإمامي بالعصر الحديث، ويُمثِّل كتابه "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" مرحلة معرفية ومنهجية فارقة في تاريخ هذا الفكر؛ إذ حاول النائيني فيه استعادة الدور المقاصدي والمصلحي للدين، ومن الدين نفسه، بعد أن ظل الدين يُستخدَم –بحجة انتظار المهدي، وتحريم إقامة الدولة، والفعاليات الاجتماعية والسياسية التي أشرفت عليها الدولة الصفوية وما تلاها– في تغييب العقل الشيعي طوال قرون عدّة؛ إذ كان النائيني أول مَنْ طرح فكرة إقامة دولة في ظل الغيبة (غيبة الإمام المهدي عند الشيعة)، بعد أن أبطلها وحرّمها علماء الدولة الصفوية وغيرهم. وذلك فيما عُرِفَ بالمشروطة[٥] أو الدستورية التي أصَّل لها من خلال منهجه الفقهي والأصولي، الذي رأى فيه الحل الناجز لإشكالية "الاستبداد السياسي"، و"ظلم العباد"، و"فساد الحكام" وضلالهم عن مصلحة الشعوب؛ وذلك في ضوء دستور يُقلِّل من وتيرة "الاستبداد"، و"الفساد"، و"الظلم".

وقد حلّل المؤلف آراء النائيني في أبعادها: المنهجية، الأصولية، والفكرية السياسية على النحو الآتي:[٦]

١. اعتقاد النائيني بأنّ مشكلة العالَم الإسلامي الأساسية تكمن في الاستبداد السياسي المصحوب بالاستبداد الديني. واقترح حلاً لهذه المشكلة يتمثّل في أنّه ما دام

[٤] المرجع السابق، ص٢٢.

[٥] وتطلق على الحركة الدستورية في إيران، التي دعت إلى وضع دستور يحكم به الملك ليكون عاملاً لتقليل الظلم، ودافعاً نحو تحقيق العدل بين العباد.

[٦] المرجع السابق، ص٤١–٤٣.

وجود السلطة السياسية أمراً لا مفر منه، وما دمنا لا نعيش في عصر الإمام المعصوم حتى نُسلِّمه مقاليد السلطة كلّها، ونعيش في أمان من التسلط اللا شرعي والاستبداد، فإنّنا نستطيع قَبول مبدأ المحاسبة والمراقبة والمسؤولية الكاملة، وتحديد مهام الحكومة، وتقييد السلطة، أو تقليل احتمالات فساد السلطة السياسية.

٢. مقارنة النائيني الدستور وضرورته وأداءه العملي، بالرسائل العملية: فهذا النوع من المقارنة يدل —من وجهة نظره– على أنّ الرسائل العملية لا تفي بمعالجة القضايا السياسية والاجتماعية، وأنّ الدستور غير المخالف لأحكام الشريعة مكملٌ لها، كما أنّه ينظر إلى الدستور بوصفه لائحة قانونية تُنظِّم شؤون السياسة والمجتمع، شأنه في ذلك شأن الرسائل العملية التي تُنظِّم حقوق الأفراد ووظائفهم، فضلاً عن بعض الوظائف الاجتماعية.

٣. ارتباط شرعية مجلس الشورى —حسب رأي النائيني– بوجود عدد من الفقهاء العدول فيه، خلافاً لرأي أهل السنة بشرعية صلاحيات أهل الحل والعقد وقراراتهم.

٤. المخرج الفقهي الآخر الذي يراه النائيني لتحديد الحكومة، في تشبيهها بالوقف؛ إذ إنّ تشبيه الحكومة بالوقف، ومقارنة لوازم الوقف بلوازم الحكم، واعتبار أصل السلطة السياسية مغصوباً في عصر الغيبة، وقيام السلطة الولائية عوضاً عن السلطة التملكية، بإزالة عين النجاسة من المكان المتنجس...؛ كلّ ذلك يشهد على نظرة فقيه أمامي لظاهرة الحكومة والإمارة.

٥. اعتقاد النائيني بأنّه يمكن الاستفادة من مبدأي الحرية والمساواة في جعل السلطة السياسية الولائية العادلة مسؤولة، ودستورية، ومحدودة الصلاحيات، ويرى أنّه قد فعل ذلك بصفة شخصية.

٦. استعانة النائيني بثلاث مسائل فقهية، إضافة إلى الأبواب الفقهية المذكورة، للاستدلال على تحديد السلطة السياسية؛ وهي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباب الأمور الحسبية، وباب الولاية.

٧. إنّ استدلال النائيني بمبدأ المساواة، بمعنى المساواة بين أبناء الشعب كافة والحاكم في الحقوق والأحكام جميعها، إنّما هو استدلال قانوني فقهي. ويقسّم النائيني المساواة إلى ثلاثة أقسام، هي: المساواة في الحقوق، والمساواة في الأحكام، والمساواة في الأمور الجزائية، ويسوق لكل قسم نموذجاً من سيرة النبيﷺ، والأئمة من أهل بيته عليهم السلام.

٨. خلافاً للكثير من المتعلمين أو سائر فئات الشعب الذين يَعُدّون مكافحة الاستبداد وظيفة عقلية، أو واجباً وجدانيّاً، فإنّ النائيني -انطلاقاً من ذهنيته الفقهية- يَعُدّها فريضة شرعية، ومن (ضروريات الدين).

ثانياً: الفكر الديني عند شريعتي (١٩٣٣م – ١٩٧٧م)

قدّم شريعتي مشروعاً نهضويّاً منطلقاً من إعادة "النظر إلى الدين"، وإعادة تفسير ما فيه ومقاصده، وذلك انطلاقاً من رؤيته الأيديولوجية التي تأثّرت بدراسته الأكاديمية لعلم الاجتماع، ولا ينفي هو نفسه هذا التأثير الأكاديمي في أفكاره وإنتاجه المعرفي. وهذا التأثّر هو ما علّق عليه المؤلف واهتم بتحليله، مُؤَكّداً دوره في تحديد رؤية شريعتي للدين، وذلك على النحو الآتي:[٧]

١. إنّ فكر شريعتي القائم على مبادئ علم الاجتماع، الذي يُشكِّل الأساس في منهجه لمعرفة الدين أيضاً، يستمد خطوطه من علم الاجتماع في القرن التاسع عشر. والدين -حسب تحليل شريعتي- هو كيان اجتماعي يقوم على تلك البنية التحتية. ومن هذا التعبير، يتضح لنا سبب اهتمام شريعتي بالمراحل التاريخية؛ أي بنظام الرق، والإقطاع، والبورجوازية، والاشتراكية. وممّا لا شكّ فيه أنّ الأساس الفلسفي لهذا التقسيم التاريخي في علم الاجتماع، الذي ساد في القرن التاسع عشر، هو الفكر الهيجلي، والأهمية التي يحظى بها التاريخ ومراحله في أساس هذا الفكر. فكل شيء في هذا الفكر تاريخي، حتى التفكير، وكل شئ آخر ينبغي فهمه تاريخيّاً، وكل مرحلة تاريخية هي مجال لاستعراض أحد أنواع الأفكار.

[٧] المرجع السابق، ص٦٥-٦٦.

٢. اعتقاد شريعتي بوجود أربعة وجوه للتوحيد؛ فهو ينظر إلى التوحيد بوصفه رؤية عقدية، وبنية تحتية للمجتمع وللطبقة، ونظرة وفلسفة تاريخية، وبنية أساسية للأخلاق. وإذا دققنا النظر في هذه الأبعاد الأربعة، فإنّنا نلاحظ أنّ ثلاثة منها ترتبط بالعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع.

٣. إنّ المعيار الأخير الذي يدعم فكرة تضمين شريعتي منهج علم الاجتماع في معرفة الدين، إلى جانب موضوع التوحيد والشرك الاجتماعيين وأبعاد التوحيد، هو منهج الاعتراض في نظرته إلى الدين، لدرجة أنّه ينقل مقولة الأديب الفرنسي (ألبر كامو) "أنا اعترض، إذن أنا موجود"، ثمّ يقول: "إنّني اتخذت من كلمة (كامو) هذه درساً لحياتي على أساس نفس الرسالة والمسؤولية الصغيرة التي أحس بها بالنسبة لوعيي وإحساسي وعقيدتي."[٨]

يُقصَد بالمعرفة الدينية عند شريعتي فَهْم أنواع الإيمان، والنظرات المختلفة للدين، ومبادئها التصورية والتصديقية؛ وهي معرفة تتضمن موقفاً أبعد من إطار الدين والإيمان الديني، وتُعنى بتعرّف منهج المعرفة الدينية. لذا، فإنّ الحديث في هذا السياق يأخذ طابعاً وصفيّاً، وليس طابعاً قيميّاً فرضيّاً.

يرتكز منهج شريعتي في المعرفة الدينية على مبادئ علم الاجتماع التي يؤمن بها؛ إذ ينظر إلى الدين بوصفه كياناً اجتماعيّاً، وعنصراً فاعلاً في الحركات الاجتماعية، مركّزاً على أدائه العملي في المجتمع. ولعل السبب في هذا التركيز يكمن في الاتجاه المعاصر نحو تقويم دور الدين في الحياة. وانطلاقاً من هذا النهج، فقد تعرّض الدين لكثير من الهجمات والتساؤلات. وعلى الرغم من أنّ شريعتي حاول بسلوك هذا النهج أن يوضّح الدور الإيجابي للدين في المجتمع، إلاّ أنّه تعرّض للنقد اللاذع من ناقديه التقليديين بسبب منهجه الاجتماعي هذا.

وفي واقع الأمر، فإنّ إنتاج شريعتي الفكري حافل بكثير من المفاهيم التي ابتكرها، أو نقدها، أو نحتها من القرآن الكريم، وهي تحتاج إلى لفت انتباه القارئ لها، مثل:

[٨] المرجع السابق، ص٦٧.

الاستحمار، النموذج المعرفي، البروتستانية الإسلامية، جغرافية الكلمة، التشيع العلوي، التشيع الصفوي، علم الاجتماع الإسلامي، الأمة القطب، وغيرها من المفاهيم التي تستحق عناية الباحث في فكر شريعتي، وتجعله يمتلك مفاتيح فكره ورؤاه ومشروعه المعرفي.

ثالثاً: الفكر الديني عند مطهري (١٩٢٠م–١٩٧٩م)

تحركت جهود مرتضى مطهري في مشروعه الفكري الإصلاحي نحو استعادة الهوية من خلال جانبين أساسيين: أولهما المحافظة على المفاهيم الأصلية لهذه الهوية والدفاع عنها، كما ظهر في كتاباته عن مسألة الحجاب، أو "نظام حقوق المرأة في الإسلام"، و"إحياء الفكر الدينى"، و"المرجعية القرآنية"، وغيرها من الكتابات التي كان يهدف من خلالها إلى "إعادة تصويب المفاهيم المتصلة بهذه الجوانب من التشريع، وهي مفاهيم تم التركيز عليها من أجل مواجهة الآراء التي راحت تصورها كعقبات أمام التقدم."[٩]

أمّا الجانب الثاني، فقد تمثّل في مواجهة نزعات التغريب والتغرّب التي تغلغلت في المجتمع الإيراني آنذاك –شأنه في ذلك شأن باقي المجتمعات الإسلامية– وظهر ذلك جليًّا في تحريره دروس الطباطبائي وتعليقه عليها في "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي".

إلاّ أنّ التأثير المباشر للعلّامة محمد حسين الطباطبائي، الذي يرى مطهري نفسه مديناً له في كثير من دوافعه واتجاهاته ومبادئه المعرفية تمثّل في إصدار كتاب "أصول فلسفة وروش رئاليسم" (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، وتحرير هوامشه وتوضيحاته، وقد كان الدافع الرئيسي لتأليف هذا الكتاب، هو استعراض الأفكار المادية في تلك الفترة ونقدها، والدفاع عن الفكر الديني والفلسفة الإلهية (علم الكلام).[١٠]

---

[٩] حمية، خنجر. **الشيخ مرتضي مطهري: الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٢٨٤.

[١٠] محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، مرجع سابق، ص١١٢.

ومن مفاهيم الهوية التي انشغل بها مطهري وظهرت في كتاباته على نحو بارز، ما يتصل بـ"الرؤية التوحيدية"، أو "رؤية العالم"، أو ما بات يعرف بِـ"النموذج المعرفي"، وقد تناوله مجيد محمدي من خلال تحليله لستة كتب لمطهري، على النحو الآتي:[١١]

في الجزء الأول من هذه المجموعة؛ الذي عنوانه "الإنسان والإيمان"، يُقدِّم مطهري الإسلام، بعد إحصاء مميزات الإنسان عن الحيوان في مجال الرؤى والانتماءات؛ فيذكر فوائد الإيمان الديني وخصائصه، وجوانب الأداء العملي للإيمان التي لا تتأتى من العلم، ثمّ يصف الإسلام بأنّه أيديولوجية شاملة وكاملة، في محاولة منه لتقديم صورة أيديولوجية عن الإسلام، في زمن امتلأت فيه الساحة بأنواع الأيديولوجيات المختلفة.

وفي الجزء الثاني؛ الذي عنوانه "جهان بيني توحيدي" (الرؤية التوحيدية الشاملة)، يشير مطهري أولاً إلى نقائص الرؤية العلمية (التزلزل، وعدم الثبات وانعدام النظرة الكلية)، مُقدِّماً بذلك الرؤية الدينية بوصفها أفضل الرؤى الشاملة للكون والحياة. بعد ذلك، يذكر مطهري خمس خصائص ذاتية للكون، هي: المحدودية، والتغير، والتبعية، والحاجة للآخرين، والنسبية؛ ليصل إلى الله المنزه عن هذه النقائص، ثمّ يطرح بعد ذلك موضوعات: التوحيد، والشرك، والصفات الإلهية.

وقد تطرّق مطهري في الجزء الثالث إلى موضوع "الوحي والنبوة"؛ فأشار إلى خصائص الأنبياء، وهي من وجهة نظره: المعجزة، والعصمة، والقيادة، والإخلاص في النية، والبناء، والمواجهة، والنضال.

أمّا الجزء الرابع من هذه المجموعة "الإنسان في القرآن"، فقد أشار فيه إلى الإنسان الديني، أو علم الإنسان الديني. وكان مطهري يرى أنّ كثيراً من موضوعات الماركسية والوجودية تقوم على أساس نوع من علم الإنسان. لذا، فقد تناول بالبحث شخصية الإنسان وعرضها من النصوص الدينية. وبحسب رأيه، فإنّ القرآن قَدَّم الإنسان بصورة إيجابية، حين وصفه بأنّه خليفة الله في الأرض، وأنّه يتمتع بطاقة علمية فائقة، وبفطرة إلهية، وأنّه مركّب من المادة والروح، ومخلوق من غير عبث، وأنّ الله قد اصطفاه فجعله

[١١] المرجع السابق، ص١١٦-١١٧.

حرّاً مستقلاً، يتمتع بكرامة ذاتية وضمير أخلاقي، فضلاً عن تخير النعم جميعها له، واطمئنانه بذكر الله الذي خلقه للعبادة والطاعة.

ويحاول مطهري في الجزء الخامس من هذه المجموعة "المجتمع والتاريخ" أن ينقد – بنظرة فلسفية للمجتمع والتاريخ– علم الاجتماع الماركسي والمادية التاريخية. وفي سياق هذا النقد، ينساق إلى حث القرآن وتركيزه على الموضوعات الاجتماعية التاريخية أيضاً، وهي تُعَدّ توجهات جديدة في المباحث الكلامية المعاصرة.

ويدور الجزء الأخير من هذه المجموعة حول موضوعي: الإمامة، والمعاد؛ إذ يشير إلى الإمامة بوصفها قيادة المجتمع والسلطة، إلاّ أنّ سائر موضوعاته في هذا المجال لا تختلف كثيراً عن المعالجة التقليدية التراثية لموضوع الإمامة. أمّا بالنسبة إلى موضوع المعاد، فلم يطرأ عليه تغير من حيث الشكل، والهيكل، والمادة التقليدية التراثية؛ بسبب عدم وجود مواجهة مباشرة مع الخصوم في هذا المجال.[١٢]

وتأسيساً على ما سبق، يستخلص المؤلف موقف مطهري الأيديولوجي من الدين. فباعتقاده أنّ الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان يكمن في الأنشطة التدبيرية (الإرادية) للإنسان؛ ذلك لأنّهما (الإنسان، والحيوان) يشتركان في الأنشطة الالتذاذية (الغريزية). كما يرى "أنّ الإنسان يملك دائماً في أنشطته التدبيرية مشروعاً وخطة ونظرية يترجمها إلى الواقع في مرحلة العمل." و"لأنّ الأنشطة التدبيرية تقوم على محور مجموعة من الغايات والأهداف بعيدة المدى؛ فهي –شئْنا، أم أبينا– تتطلب تخطيط برنامج، ومنهجاً، ووسيلةً مختارة للوصول إلى الهدف. إلاّ أنّ الإنسان لا يملك ذاتياً هذا البرنامج والتخطيط والمنهج، رغم أنّ عقله يؤدي دوره في التدابير الجزئية والمحدودة في الحياة."[١٣]

رابعاً: التفسير العلمي للدين عند مهدي بازرگان (١٩٠٨م–١٩٩٥م)

إنّ التساؤلات الرئيسة التي أثّرت في فكر مهدي بازرگان الديني وتأثّر بها اجتهاده الفكري، هي: ما مدى قدرة الدين على الاستجابة لمتطلبات الحياة؟ وهل مظاهر الدين

[١٢] المرجع السابق، ص١١٩.
[١٣] المرجع السابق، ص١٤٢.

الموجودة في عصره كافية لتلبية تلك المتطلبات؟ وهل يحتاج النص الديني إلى إعادة تفسير لتحقيق هذه المتطلبات؟

لقد كان منشأ هذه الأسئلة هو السياقات الاجتماعية والثقافية التى عاش فيها "بازرگان" وأهمها بزوغ الأيديولوجيات التي ادّعت القدرة على تقديم منهج متكامل، يمكن من خلاله تلبية مختلف الاحتياجات الإنسانية وفقاً لرؤاها ومبادئها الوضعية. وفي ذلك يقول فردين قريشي: "إنّ المعطيات الأيديولوجية الجديدة كانت تدفع "بازرگان" للوصول إلى معانٍ جديدة للنص الديني. ولأنّ الأفكار المتداولة لدى الحركة الوطنية واليسارية كانت تنادي بالحياة العادلة؛ كان هو يستنتج من النص الديني الدعوة إلى الحياة العادلة إضافة إلى الحياة الآخرة. لذا، فإنّ دور الدين لديه كان تأمين الحياة الدنيا والآخرة للبشرية."[١٤]

ومن هنا، فإن سعي "بازرگان" صوب القراءة العلمية للنص الدينى كان بتأثير من هيمنة أفكار "الليبرالية" و"الاشتراكية العلمية" وأيديولوجياتهم من ناحية، وبيئته الفكرية والتعليمية من ناحية أخرى، "حيث نشأ بازرگان في أحضان العلوم التجريبية، وقضى سنوات طوال في تدريس هذه العلوم والاشتغال بالأمور التقنية القائمة عليها، وقد لمس ميدانياً الفوائد العملية والدنيوية لهذه العلوم وقدرتها على حل عقد الحياة، وذلك في فترة دراسته في الغرب وأثناء العمل في إيران. من هنا، فإنّه كان يواجه المسيرة الثقافية المنطلقة من العلوم التجريبية بتفاؤل أكبر بالنسبة إلى المناهج الفلسفية والعرفانية والفقهية الموجودة في المجتمع، وكان يؤمن بأنّ العلم لا يطور الحياة الدنيوية للإنسان نحو الأفضل فحسب."[١٥]

من جانب آخر تقوم رؤية بازرگان الفلسفية على علاقة العلم بالدين من خلال ما يسميه الخدمات المتبادلة التي يمكن للعلم أن يُقدّمها للدين "فالعلم استطاع —ويستطيع—

[١٤] قريشى، فردين. **تجديد الفكر الديني في إيران دراسة في علم اجتماع المعرفة**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص٢٢١.

[١٥] محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، مرجع سابق، ص٢٠١-٢٠٢.

إحياء مبدأ التوحيد؛ ذلك لأنّ العلم يقوم "صراحةً" أو "تلويحاً" على قبول مبدأ العلة والمعلول، ويرفض الاستقلال الذاتي أو نظرية الصدفة. فهو يعتقد بأنّ بإمكاننا الانتقال من وجود النظام في الكون الذي يثبته العلم إلى وجود المنظم (وهو الله). إنّ العالِم يعتقد بأنه لا شيء في الطبيعة دون أساس ومنشأ، بل هناك نظام واحد دقيق وأزلي في كل أرجاء الدنيا... لذلك فإنّ للدنيا كلها أساساً واحداً، ومنظماً واحداً أزلياً قادراً؛ وهو الله سبحانه الذي يهيمن على كل أرجاء الكون."[١٦]

وعلى هذا الأساس، فإنّه لا تعارض بين العلم والدين في المبدأ والأساس. كما أنّ ظهور العلوم الحديثة لم يكن بهدف مواجهة الأديان. وإذا وُجِد بعض التعارض، فإنّ علينا البحث عن أسباب ذلك والقضاء عليها. فبحسب رأي بازرگان، فإنّ أسباب هذا التعارض هي:

- المعارضة المستمرة للاكتشافات والمنجزات العلمية بوساطة رجال الدين.

- ظهور موضوعات واهتمامات جديدةٍ طفت على الأفكار والمؤسسات الدينية.

- اكتشاف كثير من الأمور التي كانت مجهولة من قبل، والتوصل إلى معالجة العديد من المشاكل، فضلاً عن التوصل إلى نتائج محيرة اعتماداً على العلوم فقط، ومن دون الاستعانة باسم الله والدين. وكل هذه الأسباب ممكنة العلاج. كما أنّ هذه المشاكل كانت خاصة بعصر خاص ودين معين.[١٧]

ويشير المؤلف بعد ذلك إلى خارطة فكرية طرحها "بازرگان" من أجل تجاوز مرحلة انحطاط الأمة وتراجعها، وذلك عبر تحقيق الآتي: الفهم الاجتماعي للدين، والدعوة إلى العمل، والاهتمام بالطبيعة، وإثارة اهتمام المسلمين بعلاقة الدنيا والآخرة، والدين والدنيا، والتوافقية بين العلم والدين، ومكافحة الخرافات، وإصلاح المؤسسة الدينية، والعودة إلى القرآن، وتعرّف الآفات، وبناء الشخصية المتحررة، والإنسانية.

---

[١٦] المرجع السابق، ص٢٤٩.

[١٧] المرجع السابق، ص٢٥٠.

خامساً: حسين نصر (١٩٣٣م–)

يحدّد المؤلف موقف حسين نصر من الدين في جملة من التساؤلات الفلسفية عن الدين، وهي: "كيف يرى نصر حقيقة الدين؟ وما منشأ ومخاطَب الدين برأيه؟ ولماذا يحتاج الإنسان إلى الدين؟ وما مهمة وهدف الدين؟ وما السر في بقاء الدين؟ وهل الأديان واحدة أم مختلفة؟ وهل الدين ثابت أم متغير؟ وإذا ختمت النبوة بنبي الإسلام ﷺ فما هو السر في هذه الخاتمية؟"[١٨]

يرى نصر أنّ للإسلام معنًى واحداً بثلاث درجات: "بإمكاننا القول بأنّ للإسلام – بمعناه العام– مفهوماً واحداً بثلاث درجات. أولاً: كل شيء في الكون مسلم؛ أي إنّه مستسلم لإرادة الله عز وجل... ثانياً: كل أبناء البشر الذين رضوا وآمنوا بقانون الوحي المقدس بمحض إرادتهم، هم مسلمون جميعاً؛ أي إنّهم رضخوا بإرادتهم لذلك القانون والشريعة... ثالثاً: الإسلام من جهة المعرفة والفهم الخالصين، وتلك هي المعرفة التأملية والعرفانية التي عُرفت عبر تاريخ الإسلام باعتبارها أعلى وأشمل معرفة. فالعارف مسلم بمعنى أنّ كل وجوده مستسلم لله، وليس له وجود فردي منفصل"، "وهو يؤكد أكثر شيء على هذه الدرجة الثالثة."[١٩]

إنّ منشأ الدين ومبدأه –حسب رؤية نصر– هو الحقيقة الإلهية التي لا تتغير، ومخاطب الدين هو الفطرة الإنسانية التي لا تتغير. وإنّ سر حاجة الإنسان إلى الدين هو حاجته إلى المعنويات، وهو لهذا السبب يرى في الحركات العرفانية دليلاً على حاجة الإنسان إلى الدين: "وفي العصر الحاضر، فإنّ أبعد مناطق الغرب؛ أي كاليفورنيا تعتبر مركزاً للحركات العرفانية. ولكن، وكما ذكرنا فيما سبق، فإنّ وجود هذا النوع من الحركات هو في حد ذاته دليل على حاجة الإنسان الدائمة، وفي جميع العصور وفي كل زمان ومكان، إلى الدين". كما يرى نصر أنّ ظهور الأديان الكاذبة في القرن العشرين (وليس من المعلوم أن يكون ما يشير إليها نصر ديناً أولاً، وأن تكون كاذبة ثانياً)، هي أيضاً دليل على حاجة الإنسان إلى الدين.[٢٠]

[١٨] المرجع السابق، ص٢٩٣.
[١٩] المرجع السابق، ص٢٩٤.
[٢٠] المرجع السابق، ص٢٩٤.

أمّا غاية الدين وهدفه –حسب رؤية نصر–، فهو الوصول بالإنسان من الشك إلى اليقين والإشراق: "إنّ الهدف النهائي للإسلام هو الوعي، والعلم، والإشراق إلى درجة تُمكِّن الإنسان من مشاهدة حقائق الملكوت بصورة مباشرة" وتكون مهمة الدين بالطبع تهيئة إمكانية المشاهدة والذوق: "إنّ القضية الأساسية للإسلام هي إزالة العقبات التي تضعها الشهوات والنفس الأمّارة بالسوء في طريق العقل، وتمنع عين القلب من مشاهدة حقائق عالم المجردات، والتعرّف على الحقيقة المطلقة". وهكذا، "فإنّ مهمة دين كالإسلام هي عبارة عن تحقيق كافة الحاجات الدينية والروحية للإنسان."[٢١]

وبسبب هذه النظرة إلى الدين وتحديده بإطار ربط الإنسان بالسماء، فإنّ نصراً لا يرى للدين أيّ دور في المجتمع والسياسة والشؤون الدنيوية، ولهذا السبب أيضاً، فإنّه قلّماً يتحدث في بحوثه عن القضايا الاجتماعية في إطار الدين. كما لم يكن له أيّ هاجس لطرح الدين بوصفه أيديولوجيا كما كان شأن أصحاب الاتجاهات الدينية في عصره (مثل: مطهري، وشريعتي). لذا، فإنّ بحوثه لم تستقطب اهتمام فئات الشباب.

وعن طريق تقليص الدور الدنيوي للدين أو إنكاره (خلافاً لما كان يدعو إليه الآخرون)، فإنّ نصراً يرى الأمور الأرضية (الدنيوية) عنصراً يتمتع بأصالة ذاتية، وليس بإمكان الدين إيجاده أو حذفه، بل إنّ الدين يُضفي عليه صبغته ولونه فقط: "بالإضافة إلى صورة وشكل الحضارة الإسلامية التي هي الوحي السماوي للإسلام، ينبغي أيضاً الأخذ بنظر الاعتبار مادة هذه الحضارة التي هي عبارة عن العنصر، واللغة، والأساس الروحي والنفسي والجسمي للناس الذين تتألف منهم الأمة الإسلامية."[٢٢]

ومن الاهتمامات الأساسية التي انشغل بها حسين نصر، اهتمامه بتأسيس "علوم إسلامية" تتواصل مع حركة الثقافة والحضارة الإسلامية التي انقطعت بسبب الجهل والجمود. وقد انتقد المؤلف مقولة حسين نصر التي مفادها بأنّ كل العلوم، بما فيها العلوم القديمة، "إسلامية"، وصادرة عن شجرة النبوة، ويرى "أنّ ذلك مجرد ادّعاء لم يُقدَّم لإثباته

[٢١] المرجع السابق، ص٢٩٥.
[٢٢] المرجع السابق، ص٢٩٦.

أيّ دليل سوى احتمال أن يكون هرمس هو النبي إدريس، مع أنّه لم يثبت –حتى الآن– أن تكون جميع العلوم نابعة منه، فليس من الواضح –حسب نظرية نصر– كيف أنّ الرياضيات البابلية، والعلم والفلسفة اليونانية تفرعت عن شجرة النبوة. إنّ مجرد تناقل هذا الموضوع في آثار السابقين لا يُشكِّل سبباً قوياً للتمسك به. ويبدو أنّ هذا الموضوع هو موضوع إيماني أكثر من أن يكون علميّاً وتاريخيّاً. وأيضاً لو كانت فلسفة أرسطو وأفلاطون تؤيد التوحيد، وهي ليست كذلك في كل أجزائها، لم تكن حاجة لإضفاء الصبغة الإسلامية عليها أولاً، ثمّ جذبها إلى الحضارة الإسلامية."[٢٣]

أمّا مدخل نصر الرئيس إلى الدين، فهو المدخل العرفاني، الباطني/ الرمزي، الذي استخلصه المؤلف وأوجزه في الآتي:

أولاً: طرح الإسلام من خلال ثلاث مراتب، هي: الشريعة، والطريقة، والحقيقة في تسلسل عمودي.

ثانياً: الأهمية التي يوليها نصر للمدرسة الهرمسية الفيثاغورية وتأثيرها في الثقافة الإسلامية.

ثالثاً: النظرة الرمزية إلى الطبيعة.

رابعاً: اعتماده –سواء في المدخل، أو في المنهج– على العرفاء والباحثين الدينيين الغربيين ذوي الاتجاهات العرفانية.

خامساً: التركيز على تعريف آراء المدرسة الهرمسية وسائر العرفاء وعرضها.

سادساً: إسناد الجانب المعنوي في الإسلام خاصة، وفي الدين بشكل عام إلى العرفان.

سابعاً: تفسيره الباطني–الرمزي للعلم في العالم الإسلامي.

---

[٢٣] المرجع السابق، ص٢٧٧.

سادساً: عبد الكريم سروش (١٩٤٥م–)

ظهرت أفكار سروش في نهاية حقبة الثمانينيات، ثمّ تبلورت في طرحه "نظرية القبض والبسط النظري للشريعة". وتدور أفكار هذه النظرية حول محاور أساسية عدة أهمها:[٢٤]

- الدين غير المعرفة الدينية.
- الشريعة صامتة ولا تتكلم إلاّ حين يطرح عليها البشر سؤالاً، ثمّ يطلبون منها الجواب.
- المعرفة الدينية معرفة بشرية تتصف بجميع الصفات والخصائص البشرية.
- الترابط والتغذية والتلاؤم بين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية.
- المعرفة الدينية نسبية وعصرية.

وقد لاقت هذه النظرية نقداً شديداً من الاتجاهات الدينية المحافظة في إيران، وتمحور هذا النقد حول منهجية سروش في إبداع هذه النظرية ومآلاتها في الفضاء المعرفي الديني والاجتماعي. وفي جانب من النقد الذي وجّهه صادق لاريجاني يرى "أنّ زعم صاحب النظرية أنّ الفهم الديني لكل شخص يأتي بالضبط على قدر أسئلته من الدين، وهذا زلل بيّن خطير، يضرب بجذوره في فكرة "صمت الشريعة". والصحيح أنّ الشريعة ليست صامتة بأيّ حال من الأحوال. إنّ نصوص الكتاب والسنة بحر هائل من المعارف، تبلور في حدود المقدور على شكل ألفاظ وعبارات معينة، فلماذا نعتبر مثل هذه الشريعة صامتة."[٢٥] "كما أن الأسئلة المتعلقة بنص معين لا تأتي دائماً من خارج ذلك النص، وإنما هي في كثير من الأحيان إبداعات ذهنية ترتبط بالنص وليست متمخضة عن باقي المعارف."[٢٦]

وعلى خط هذا النقد نفسه، سار المؤلف في تناوله لأفكار سروش، ولا سيّما فيما يتعلق بالفصل بين الدين والمعرفة الدينية؛ إذ يشير إلى أنّ الفصل بين الدين والمعرفة الدينية

[٢٤] نراقي، أرش. "خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية القبض والبسط النظري للشريعة"، **قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، ع١٥، ٢٠٠١م، ص٢٤١ — ٢٦٤ (باختصار).

[٢٥] لاريجاني، صادق. "نظرية القبض والبسط: مراجعة نقدية"، **قضايا إسلامية معاصرة**، مرجع سابق، ص٢٠.

[٢٦] المرجع السابق، ص٢٢.

هو منهج كانطي، بمعنى أنّه يتبع أنموذج كانط "في الفصل بين الشيء لذاته" و"الشيء لذاتنا". وقد كانت مشكلة (كانط) في كيفية إنقاذ ما وراء الطبيعة من المبالغات ومن المزاعم غير المبرهنة، والتقصّي حول إمكانية ذلك، وكان يرى نفسه في غضون ذلك مضطّراً لعدم إنكار ذاتية الأشياء؛ حتى لا يسقط في هوّة التشكيك، ومن ثمّ عدم حصر المعرفة بالحس فقط.

من هنا، فإنه احتفظ "الإيمان" بالشيء لذاته، وعمد في مجال الظواهر والأشياء لذاتنا إلى كل أنواع التصنيف والنقد والمعرفة. وبالنسبة إلى سروش، فقد عانى هذه المشكلة نفسها في مجال الدين والمعرفة الدينية؛ فهو من جهة لم يكن يريد وضع علامة سؤال على أصل الدين الثابت والمقدس، وإخضاعه لعملية النقد –حتى لا يخرج من جماعة المتدينين– وكان من جهة أخرى يجد إمكانية التحول والنقد بالنسبة إلى المعارف الدينية الموجودة، ولا يرتاح للمبالغات والمزاعم الباطلة. لذلك فإنه يلجأ في هذا الفصل – وفي أبحاثه كلها– إلى التأكيد على ثبات أصل الدين. والإيمان بالثبات هو الآخر مثل (إيمان) كانط بالذوات غير القابلة للتغيير، هو مجرد إيمان. ولا يمكن الحصول على هذا الإيمان عن طريق الاستدلال أو إقناع الآخرين به. فهذا الإيمان هو عقيدة فقط، وإنّ جوهر التمسك بالدين يستقيم بواسطة هذا الإيمان."[٢٧]

[٢٧] محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، مرجع سابق، ص٣١٧.

قراءة في كتاب
نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري*
جمع وتصنيف: مهدي جهرمي ومحمد باقري**

حسان عبد الله حسان***

تتضمن هذه المقالة قراءة في كتاب "نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري". وهو مجموعة من الدروس والمحاضرات والمقالات لهذا الشيخ، جمعها المُعِدّان مهدي جهرمي ومحمد باقري، واختارا لها هذا العنوان. يحتوي الكتاب على أحد عشر فصلاً، عناوينها: معرفة الله والنبوة، الإمامة، القرآن الكريم، العلم، تاريخ الحضارة الإنسانية، الخرافات والبدع، الحوزة العلمية، السلوكيات الاجتماعية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأسرة، شعائر الدين. فضلاً عن مقدمة للدكتور محمد عمارة.

وتتضمن هذه الموضوعات رؤى نقدية لمرتضى مطهري، تدخل ضمن الحركة الإصلاحية التي شهدها العالم الإسلامي عامة، والمدرسة الإمامية خاصة خلال القرنين الأخيرين.

مطهري وحركة الإصلاح: حضور التراث الإمامي وغيابه

كان للظرف السياسي والمذهبي الضيق دور أساسي في تغييب التراث الإمامي عن الخبرة المعرفية الإسلامية، الذى كان حضوره –بلا شك– يمثّل إضافة جوهرية إلى تلك الخبرة. هذه هي القضية الرئيسة التي ينبغي لقارئ هذا الكتاب أن يناقشها؛ فالمشروع

---

* جهرمى، مهدي. باقري، محمد (جمع وتصنيف). **نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م.

** باحثان إيرانيان.

*** باحث وأكاديمي مصري، حاصل على دكتوراه في الفكر التربوي الإمامي–إيران نموذجاً (١٩٧٩م–٢٠٠٦م). البريد الإلكتروني: hasnnaser@hotmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/٨/١٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/١٢/٨م.

النهضوي للأمة يلزم أن يشمل جميع فئات الأمة، وإن كنّا لا نتفق مع ما ذهب إليه إدريس هانئ فيما وصفه بنظرية المؤامرة على التراث الفكري الإمامي (وذلك في كتابه محنة التراث الآخر)، إلا أنّنا في الوقت نفسه، نؤكد على أنّ غياب هذا التراث عن العقل المسلم، يجعل هذا العقل لا يرى الصورة بجميع عناصرها. ومن ثمّ فإنّ الدعوة إلى استحضار الرؤية الإمامية المعرفية –ولا سيّما الإصلاحية منها– يُعدّ واجباً معرفيّاً للعقل المسلم.

يُعدّ مرتضى مطهري (١٩٢٠-١٩٧٩) أحد أهم الوجوه الإصلاحية في الفكر الإسلامي بإيران، وهو صاحب مشروع إصلاحي واضح الملامح، ومتعدد القسمات. وكما وُلِدت الحركة الإصلاحية الحديثة المعاصرة في الأمة تحت هيمنة الاستبداد والجمود، فقد نشأ مشروع مطهري أيضاً في ظل الاستبداد السياسي للشاه من ناحية، وجمود العقل الإمامي من ناحية أخرى. لذا، كان انشغاله الأساس بقضية تفعيل العقل والبحث عن مشغّلاته، انطلاقاً من العناصر الأساسية في اعتقاده الديني. "ومطهري لا يختلف بحال عن جملة المفكرين الإصلاحيين الذين أدركوا بعمق الهوة التي راحت تفصل هذا المبدأ العميق (التوحيد) والفاعل الجوهري في بنية الاعتقاد الإسلامي، وجملة عناصره، عن حراك الإنسان المسلم وحياته الشخصية، وعن جملة تكوينه الداخلي في وعيه وشعوره، وإدراكه وتبصره، وأبعاده وقواه. فاندفعوا إلى إعادة تكوين صيغة دينامية حية لهذا المبدأ، كفّ فيها عن أن يكون مجرد مفهوم فلسفي قائم على أدلة عقلية، وأصبح معها يعاني معاناة وجدانية."[١]

فلسفة النقد عند مطهري

ورث العقل الإمامي –والعقل المسلم عامة– عناصر الجمود، وتعرّض للتشويه والمغالطات والاستلاب، ممّا أدّى به إلى الانحراف عن رؤيته الأصيلة. لذا، انشغل مطهري بإعادة صياغة العقل الإمامي عن طريق تصحيح المفاهيم المكونة له، وتنقية التراث

[١] حمية، خنجر. **الشيخ مرتضى مطهري: الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٣٨٢.

الفكري ممّا علق به من شوائب أدّت إلى تشويه رؤيته، ومناهضة نظرة الانتقاء والتشويه والاستلاب التي تعرّض لها هذا التراث. وعليه فإنّ الرؤية النقدية لمطهري ترتكز على عنصرين، هما: الهدم، والبناء؛ الهدم لعناصر الانحراف الرؤيوي، والبناء لعقل ناهض يعتمد الواقعية، والعلمية، والإيجابية، والنقد، والحقيقة؛ بوصفها عناصر أصيلة في الشخصية المسلمة.

نقد المكون التاريخي

يقوم المكوّن التاريخي بدور أساس في بناء الشخصية؛ إذ يعتمد عليه العقل في بناء أحكامه وتصوراته عن ذاته وعن الآخر. وهنا ينتقد مطهري المكون التاريخي للعقل الإمامي من جانبين، أولهما: النظرة الانتقائية للحوادث التي أصابت الأمة، لا سيّما في القرن الأول، وهو القرن الذي شهد أبرز انقسامات الأمة. وثانيهما: هيمنة الأساطير والمغالطات والاستلاب الفكري في حادثة كربلاء، وهي أكثر الحوادث تأثيراً في تكوين الشخصية الإمامية عبر التاريخ.

ينتقد مطهري النظرة الانتقائية لما أسماه "الحوادث السلبية" في التاريخ الإسلامي، التي تتعلق بمسألة الخلافة والإمامة؛ ليس نافياً لها، ولكن معيباً على تكرارها حتى يُظَنّ أن هذه الحوادث تمثّل التاريخ الإسلامي كلّه. "...إنّ الحديث عن مسألة الخلافة والإمامة والتجربة السلبية في القرن الإسلامي الأول، وتكرار الوقائع السلبية في أكثر من مرحلة، ولا سيّما في العصر الحاضر؛ إذ يُواجه الجيل الجديد أزمة روحية في مجال الدين، يؤدي إلى ضعف الإيمان، والابتعاد عن الإسلام... إن تكرار هذه الأمور وتسليط الضوء عليها، يزلزل الأفكار بالنسبة إلى الأصول والجذور. فلماذا يعمل الآخرون على إخفاء سلبيات تاريخهم، بينما نحن المسلمين نعمل على العكس من ذلك؛ على اجترار السلبيات وتضخيمها أحياناً أكثر من الواقع."[٢]

بعد ذلك، يحدّد مطهري أماكن هيمنة الأساطير والمغالطات والاستلاب الفكري في حادثة كربلاء، وهي كما أسلفنا أكبر الحوادث التاريخية تأثيراً في العقل الإمامي: ثقافياً

[٢] جهرمي، باقري، **نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري**، مرجع سابق، ص٢٦.

وفكرياً واجتماعياً؛ إذ تظهر في الروايات التي تصور الحادثة تصويراً مبالغاً فيه، يتنافى مع التصديق العقلي، مثل: نزول سيف الإمام علي في الحادثة، ونزول الإمام علي نفسه. ويرتبط بهذه الذكرى التي تأتي في العاشر من محرم "ذكرى عاشوراء" مؤسسات بلاغية وإعلامية عديدة، أهمها ما يُعرَف عند الإمامية بـ"المنبر الحسيني"، أو "المأتم الحسيني"؛ وهو المسؤول عن التكوين التربوي (المعرفي، والوجداني، والسلوكي) في المجتمع الشيعي. ويرى مطهري أنّ الأحاديث والروايات التي تُذكَر في المنبر الحسيني "قد أفرغت العزاء الحسيني من محتواه... لقد تغيرت مراسم العزاء الحسيني التقليدية في عصرنا الحاضر من الحركة إلى الجمود... إنّ ما نشهده هو أنّ روح هذه المراسم وفلسفتها تُنسى شيئاً فشيئاً، ويُفرغ هذا الوعاء من محتوياته، وتتحول المسألة إلى نوع من "العادة"؛ إذ يجتمع الناس معاً، ويؤدون مراسم العزاء لمجرد كسب الثواب –ولا ثواب له حينئذ– دون أن يحمل مضموناً اجتماعيّاً خاصّاً، ودون أن يكون من وجهة النظر الاجتماعية عملاً، وذا محتوى؛ إنّهم يؤدّون هذه المراسم بعيداً عن المسؤوليات الاجتماعية، ودون أيّة علاقة بأمثال الحسين في هذا العصر، ودون أيّ موقف معارض لأمثال يزيد وابن زياد في الوقت الحاضر. لهذا السبب، فإنّ الحركة تتغير إلى جمود، وإلى عادة."[٣]

وقد امتلأت "المراسم" و"الطقوس" الخاصة بالذكرى بالأساطير التي انتقدها بعض المفكرين داخل المجتمع الإمامي نفسه؛[٤] وذلك لما دخل في مضامينها من اختلافات وأساطير ارتبط بعضها بالحادثة نفسها؛ حادثة استشهاد الإمام الحسين، وبعضها بالفضائل وأوجه الثواب التي تعود على الممارسين لهذه الشعائر، وارتبطت أخرى بشخص الإمام الحسين نفسه.

يتفق مطهري مع شريعتي –رغم ما بينهما من أوجه اختلافات فكرية– حول تسلل النظرة المسيحية لعيسى عليه السلام إلى النظرة الإمامية للحسين ﷺ ولا سيّما فيما يتصل بقضية "استشهاد الإمام الحسين وعلاقتها بغفران ذنوب الأمة"، التي تُشبه النظرة المسيحية إلى عيسى عليه السلام وهو ما يُنكِره مطهري جملةً وتفصيلاً. "إنّ عالم

[٣] المرجع السابق، ص٥٢–٥٣.

[٤] انظر: شمس الدين، محمد مهدي. **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٠م.

المسيحية إنّما يحتفل بهذه الشهادة انطلاقاً من العقيدة الخرافية التي تقول بأنّ عيسى قد قُتل حتى يُكفِّر عن ذنوب الأمة، ولـمّا رأت أنها قد خفت أثقالها بناءً على ذلك، فإنها ترى ضرورة الاحتفال بنجاتها وخلاصها وتحرّرها من محاسبة الضمير وتأنيب الذات! وهذه خرافة خرقاء."[٥]

وعليه، يدعو مطهري إلى قراءة جادة ومقصدية لهذه الحادثة من غير الركون إلى ما يلوكه خطباء "المنبر الحسيني"، أو ما يُسمعونه في مجالس العزاء، ويذكر في ذلك قوله: "...نحن إذا ما قرأنا الوجه المشرق للتاريخ الحسيني وطالعناه، فإنّنا عند ذلك نتمكن من الاستفادة من الوجه الرثائي للواقعة، وإلا فإنّ الوجه الرثائي وحده لا فائدة تُذكَر منه. فهل تتصورون أنّ الحسين بن علي جالس بانتظار مَنْ يأتي ليُشفق عليه؟ أو أنّ فاطمة الزهراء، وهي التي تسكن إلى جوار رحمة ربها، تنتظر مَنْ يأتيها من أمثالنا نحن صغار البشر ليواسيها، ويُخفّف من معاناتها بعزاء الحسين، بعد مرور أكثر من ألف وثلاثمائة عام على تلك الفاجعة."[٦]

الدرس القرآني

انشغل مطهري بالدرس القرآني، ولا سيّما نقد مكانته في الحوزة (مكان التعليم الديني عند الإمامية)، ورأى أنّ القرآن أُهمل في التعليم لصالح الفقه والفقاهة؛ إذ يقول: "لو درس شخصٌ عِلْم القرآن؛ أي تدبَّر في آياته كثيراً، وعرف تفسيرها بشكل كامل، فما حظُّ مثل هذا الشخص من الاحترام في أوساطنا؟ الجواب: لا شيء! أمّا لو درس شخص كتاب (كفاية الأصول)[٧] للشيخ كاظم الخراساني، فإنّ ذلك سيجعله شخصاً محترماً وجيهاً. إذن، فالقرآن مهجور فيما بيننا. وبسبب هذا الإعراض عن القرآن، أُصبنا بهذا التخلف والهوان. حتى لتشملنا شكوى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَـٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ (الفرقان: ٣٠)."[٨]

[٥] جهرمي، باقري، **نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري**، مرجع سابق، ص٤٤.

[٦] المرجع السابق، ص٤٣.

[٧] أحد الكتب القديمة في أصول الفقه، ما يزال يُدرَّس في الحوزة، وهو كتاب يتسم بالعبارات المعقدة، التي يبذل فيها الطلاب جهداً في فكّ رموزها وألغازها.

[٨] جهرمي، باقري، **نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري**، مرجع سابق، ص٧٧.

ويرى مطهري –أيضاً– أنّ من أهم عوامل ضعف العلاقة بالقرآن في الوسط الديني الإمامي، هو ضعف الاهتمام باللغة العربية، وهو الأمر الذي تمّ الالتفات إليه، ولو على نحو يسير، بعد الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م؛ إذ زادت الأقسام التي تُدرّس فيها اللغة العربية بالمعاهد والجامعات، وأخذت الحوزة تلتفت إليها على نحو أكثر علمية.

كما يؤكّد مطهري أيضاً أنّ مدخل اللغة هو أساس لفهم حركة القرآن وتدبره؛ إذ يقول: "إنّ اهتمامنا باللغة العربية لا يأتي من كونها لغة قومية معينة، بل ينبع من كونها لغة القرآن الكريم. ولكن، عليَّ أن أعترف بأنّنا (علماء الدين)، وبسبب انحراف المناهج التعليمية طوال تاريخ المدارس الدينية، فإنّنا نغرق في مجموعة من الأمور الهامشية التي تفصل بيننا وبين مسيرة التعرف على القرآن. حتى اللغة العربية لا ندرسها بشكل متقن، وما ندرسه من اللغة لا ينفعنا في فهم القرآن والتدبر فيه. فلو اتجه الطالب منذ بداية دراسته العلمية نحو مطالعة الكتب القديمة والحديثة حول معجزة القرآن –ككتاب صادق الرافعي[٩] من الكتب الحديثة، وما كتبه عبد القاهر الجرجاني، وأبو بكر الباقلاني من الكتب القديمة– ويتعرف منذ البداية على جوانب الإعجاز في القرآن الكريم، ثمّ يدخل بهذه الروح في مجال القرآن، ويبدأ بحفظه وضبطه، فهو يستوعب الجوانب الإعجازية في القرآن أكثر ما نفهمه نحن الذين لسنا كذلك."[١٠]

وبينما يؤكد مطهري –مثل غيره من المسلمين– على أنّ القرآن لم يتعرض للتحريف، وأنّه محفوظ ومُصان برعاية إلهية، فلا زيادة أو نقص فيه، إلا أنّه يرى أنّ القرآن تعرض لتحريف معنوي، وأبرز مظاهره تلك التفسيرات المدرسية والمذهبية التي تحاول تكييف القرآن مع رؤاها وأفكارها. وفي ذلك يقول: "وفي هذا التحريف، لا يتم التلاعب بالألفاظ زيادةً أو نقصاناً، وإنّما يذهب الشخص في التفسير والتحليل والتأويل بعيداً عن المعنى الحقيقي، وينحرف عنه انحراف مَنْ قام بتغيير الألفاظ. وهذا أيضاً نوع من الخيانة؛

[٩] يقصد مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠–١٩٣٧م)، وهو أديب وشاعر اشتهر بجمال لغته وبلاغتها، ألّف عدداً من الكتب في إعجاز القرآن والبلاغة والنبوية، واشتهر بمقالاته الأدبية الراقية التي جمعت في كتاب: وحي القلم من ثلاثة أجزاء.

[١٠] المرجع السابق، ص١٠٨–١٠٩.

فالخيانة قد تكون في المال، أو النفس، أو في كرامة الإنسان وشرفه، وقد تكون في الفكر، والرأي، والمعنى."[١١] كما "يعمد بعضهم، عندما يتعامل مع القرآن، على فرض مختلف التأويلات والتفسيرات حتى يجعله بصورة ما متطابقاً مع أحد المذاهب الغربية أو الشرقية. وقد أشرت مراراً إلى أنّ البعض عندما يجد كلمة الملائكة فإنّه يسعى -بأيّ أسلوب- إلى أن يُفسِّر معنى الكلمة ويُؤوِّلها. وأقول بصراحة إنّ هذا أسلوب خاطئ؛ فإذا لم تصلوا بعد إلى مستوى إدراك المفاهيم القرآنية، عليكم أن تعملوا وتجاهدوا حتى تفهموها؛ فسواء شئتم أم أبيتم، فإنّ القرآن يذكر العشرات من المعجزات. وهذه هي من مفاخر القرآن. ولو لم تكن هذه الأمور، فإنّ الدين كان يفقد نصف رسالته. فالدين جاء لكي يُوسِّع نظراتنا؛ إذ الأمور الحسية لا تحتاج إلى بعث الرسل."[١٢]

"إنّ مَنْ يُفكِّر في هذا المنهج؛ أي يحاول تكييف الإسلام مع المدارس الفكرية الأخرى، أو إقحام عناصر من تلك المدارس في الإسلام، فهو يخدم الاستعمار شاء أم أبى. وإنّ خدمة هؤلاء للاستعمار هي أكبر من خدمة عملاء الاستعمار سياسيّاً أو اقتصاديّاً، وبالدرجة نفسها، تكون خيانتهم للأمة أعظم. من هنا، ومع ملاحظة هذه التهديدات، فإنّ من أهم مسؤولياتنا لصيانة الثورة الإسلامية، هو الحفاظ على استقلالنا الرسالي والأيديولوجي."[١٣]

التكامل المعرفي

يناقش مطهري قضية مهمة، هي مصطلح "العلم الديني"، وهو ما انشغل به الفكر الديني في إيران طوال العقود الثلاثة الماضية؛ وذلك للظرف التاريخي الذي جعل الإسلام مُطالَباً بالحركة من جديد، وتقديم إجابات معرفية وحضارية بعد أن هُمِّش قروناً عدّة، فظهرت الكتابات التي تناولت "هويت علم الديني" (هوية العلم الدينى)، و"سأختار علم" (بناء العلم)، و"علم سكولار وعلم ديني" (العلم العلماني والعلم الدينى)، و"زبان دين وزبان علم" (لغة العلم ولغة الدين)، وغيرها من العناوين التي طرحت قضية نظرة

[١١] المرجع السابق، ص٧٩.
[١٢] المرجع السابق، ص٨٢.
[١٣] المرجع السابق، ص٨٣.

الدين إلى العلم، أو العلاقة بين الدين والعلم، ومدى الانقسام أو التكامل بينهما.[١٤] وقد انطلق مطهري من رؤية عميقة للقرآن تربط بين عالمي الغيب والشهود في صورة متكاملة، مشيراً إلى أنّ "إحدى المزايا الأساسية للقرآن، هي الدعوة إلى التدبر في عالم الطبيعة والشهود باعتباره من آيات الله. ولكن، لا تعني الدعوة إلى التدبر في الطبيعة، تحويلَ الأفكار عن الاهتمام بكل أمر غير طبيعي، بل العكس صحيح؛ فالدعوة إلى التدبر في الطبيعة باعتبارها "آيات"، هي بمعنى العبور إلى ما وراء الطبيعة. ففي المنظار القرآني، يمر طريق الغيب عبر الشهود، وطريق ما وراء الطبيعة عبر الطبيعة، وطريق المعقول عبر المحسوس."[١٥]

ومن ثمّ كان تطبيقه هذه الرؤية التي تنحاز للتكامل المعرفي في تصنيفه للعلوم، أو بالأحرى في نظرته التكاملية للعلوم بين ما بات يُعرَف في معاهد التعليم الديني عند المسلمين بالعلوم الدينية وغير الدينية؛ إذ يقول: "لقد تعودنا على أن نسمي بعض العلوم علوماً دينية، والبعض الآخر علوماً غير دينية. فالعلوم الدينية هي تلك العلوم التي ترتبط مباشرة بالقضايا العقائدية، أو الأخلاقية، أو العملية للدين، أو العلوم التي تُعدّ مقدمة لدراسة المعارف أو الأحكام الدينية، كعلوم اللغة العربية، والمنطق. وقد يتصور البعض أنّ العلوم الأخرى هي أجنبية عن الدين تماماً، وأنّ ما جاء في الإسلام حول فضيلة العلم وثواب وأجر التعلم إنّما ينحصر بما يُصطلح عليه اليوم بالعلوم الدينية، أو أنّ كلمة الرسول صلى الله عليه وسلم التي تَعتبر طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، تقصد هذه العلوم فقط... إذن، فكل علم يفيد الإسلام والمسلمين، ويكون ضرورياً لهم، ينبغي اعتباره علماً دينياً، ولو أخلص الطالب نيته لله -عزّ وجل- وطلب ذلك العلم بهدف خدمة الإسلام والمسلمين، فإنّه يكون مشمولاً بالأجر والثواب المذكور لطالب العلم؛

---

[١٤] انظر:

- حسان، عبد الله حسان. **العلاقة بين الدين والعلم في إيران كراسات تربوية(١)**، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٩م.
- حسان، عبد الله حسان. **الدين والعلوم الإنسانية إعادة إنتاج المعرفة، كراسات تربوية(٢)**، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠١٠م.

[١٥] جهرمي، باقري، **نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري**، مرجع سابق، ص٧٣.

كالحديث الشريف: "وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم". ولو لم يخلص نيته لله، فإنّ طلب أيّ علم لا يكون له أجر وثواب، حتى ولو كان تعلّم آيات القرآن الكريم. إنّ تقسيم العلوم إلى علوم دينية وعلوم غير دينية ليس تقسيماً صحيحاً؛ إذ يؤدّي إلى التصور بأنّ العلوم التي لا يُطلَق عليها مصطلح العلوم الدينية هي أجنبية عن الإسلام، بينما شمولية الإسلام وختم الأديان به يقتضي أن نعتبر كل علم مفيد ونافع وضروري للمجتمع الإسلامي علماً دينياً."[١٦]

معركة مطهري مع الإخباريين

يُمثّل الإخباريون في الواقع الفكري الإمامي أحد أركان مثلث المدارس الفكرية المشكِّلة للمشهد الفكري الإمامي، بالإضافة إلى المدرسة الأصولية، والمدرسة العرفانية. ويُطلق اسم (الإخباريون) على تلك المدرسة الفكرية التي لا تعتقد بالاجتهاد سبيلاً إلى معرفة الحكم الشرعي، وتقتصر على دليل واحد من أدلة الأحكام الشرعية؛ وهو "الأخبار"، أو "الروايات" التي وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة من بعده. وتنظر هذه الفئة في صحة هذه الروايات أو سقمها، ولا تعترف بعلم الجرح والتعديل؛ إذ تعتقد بصحة كل الروايات الواردة في كتب الحديث عند الإمامية؛ وهي: "الكافي"، و"مَنْ لا يحضره الفقيه"، و"تهذيب الأحكام"، و"الاستبصار"، رغم أنّ أصحاب هذه الكتب لا يدّعون تلك الصحة.

لقد واجه مطهري الإخباريين بناءً على مواجهته الجمود الذي أصاب مجالي الفقه والفكر في الواقع الإمامي، وأدّى إلى تخلفهما عن الحياة والمستجدات، بما يخالف تعاليم الإسلام ومقاصده. وفيما يأتي أبرز ملاحظاته النقدية:

١. كان الإخباريون أبرز مظاهر الجمود، وليتهم اكتفوا بذلك، ولكنّهم أبدوا تعصباً أعمى تجاه الأحاديث والأخبار، إضافة إلى ذلك فقد عارضوا حجية ثلاثة من الأدلة الأربعة: الكتاب، والسُّنة، والعقل، والإجماع، فقالوا: الإجماع من أدلة أهل السُّنة؛ إذ إنّ الإجماع كان وسيلة استخلاف أبي بكر وتنحية الإمام أمير المؤمنين عن الخلافة بعد

[١٦] المرجع السابق، ص٨٩-٩٠.

الرسول، فكيف تستدلون به؟ أجاب المجتهدون: أولاً، إنّ موضوع الخلافة لا يرتبط بالإجماع، فالخلافة بالنص القطعي من الرسول صلى الله عليه وسلم. وثانياً، لم يتحقق الإجماع حول أبي بكر؛ إذ إنّ الإجماع يعني اجتماع جميع أهل الحل والعقد على أمر معين، بينما في هذه القضية كان علي بن أبي طالب والزبير موجوديْن في المدينة، ولكنّهما لم يكونا ضمن المجتمعين؛ فقد اجتمع عدد قليل من المسلمين، وعقدوا أمراً معيناً، وسموه إجماعاً. ورفض الإخباريون هذا التوضيح. ثمّ قالوا عن العقل: إنّكم تُفسحون المجال للعقل في أمور الدين، بينما الدين ليس من مجالات تدخل العقل، فعلى الإنسان أن يُخطِّئ عقله؛ لأن العقل يُخطئ في أحكامه، ولا يحق له أن يتدخل في شؤون الدين، وإذا ما وجدنا رواية تخالف العقل، علينا أن نرفض العقل ولا نسمح له بالتدخل... وقد استغل بعض الدجالين هذه الحالة، فدسوا في الروايات ما شاؤوا من الأكاذيب دون أن يواجهوا أيّة معارضة من الإخباريين... وبسبب هذا الموقف جلب العار علينا حقاً، ولولا معارضة المجتهدين لهذا التيار لكان يثير المتاعب للمسلمين حتى يومنا هذا.:[١٧]

٢. أمّا بالنسبة إلى القرآن، فكيف يمكن إقصاؤه من الحجية والاستدلال لإثبات الحجية للأخبار وحدها؟ بالطبع، لم يكن بالإمكان إنكار أنّ القرآن هو كتاب الله؛ فقالوا: إنّ القرآن أرفع مرتبة من أن يفهمه البشر العاديون، بل لا يحق لأحد غير الأئمة أن يفهم القرآن، فالقرآن إنّما نزل لكي يفهمه الأئمة فقط، وعلينا أن نبحث عن الأحكام في الأخبار المروية عنهم... وهكذا أقصوا القرآن عن الناس وعن الاعتبار والحجية؛ وذلك لكي يتم التركيز تماماً على الأخبار فقط، وينتهي دور الاجتهاد؛ إذ إنّ الاجتهاد يعني استخدام الفكر والاستدلال، وهذا يعني أن نبحث عن حكم ما في القرآن، ثمّ في الأخبار بعد تمييز الصحيح منها عن غير الصحيح، ثمّ نلجأ إلى العقل لتفهم العلاقة بين ما يقوله القرآن وما تقوله الأخبار، ثمّ البحث فيما إذا كان هناك إجماع بين الفقهاء في المسألة أم لا، ولكنّ الإخباريين رفضوا كل هذه المراحل. وكانت النتيجة أنّ هناك في الأخبار والأحاديث ما يؤدّي إلى المساس باعتبار القرآن.[١٨]

---

[١٧] المرجع السابق، ص١٤١-١٤٢.

[١٨] المرجع السابق، ص١٤٣.

الاجتهاد في الفقه والفكر

طرح مطهري دعوته إلى الاجتهاد التي لم تقتصر على مجال الفقه فحسب، بل امتدت هذه الدعوة لتشمل كل مناشط الحياة الفكرية في الأمة، استناداً إلى أنّ حركة الاجتهاد هي السبيل لمعالجة حالة التأزم التي يعيشها العالم الإسلامي. وفي ذلك يقول: "فالعالم الإسلامي اليوم يحتاج أكثر من أيّ وقت آخر إلى حركة نشطة في مجال سنّ القوانين بمنظار جديد وواسع وشامل، انطلاقاً من عمق التعاليم الإسلامية؛ لكي يتم تحطيم كل الأغلال الفكرية الغربية الاستعمارية التى تُقيِّد أيدي المسلمين وأرجلهم."[١٩]

ولمطهري كتاب آخر عنوانه: "الإسلام ومتطلبات العصر"، وقد أصَّلَ فيه رؤيته للاجتهاد، علماً بأنّ المقالة المنشورة –في الكتاب الذي بين أيدينا– تناولت رؤية مطهري في الاجتهاد، وكيف أنّه رأى في مبدأ "المصلحة" الأساس الذي أوجد "الاجتهاد في الإسلام".

أمّا بالنسبة إلى شكل عملية الاجتهاد، فقد دعا مطهري إلى ما يمكن أن نُطلق عليه اسم "الاجتهاد الجماعي المؤسسي" وهي دعوة سادت أيضاً داخل الوسط السني في العقد الأخير؛[٢٠] نظراً لاتساع حاجات الدولة والمجتمع، وتعدّد المجالات التي تبرز فيها الحاجة إلى الاجتهاد.

ويشير مطهري إلى أهمية التعاون والعمل الجماعي في المجتمع المعاصر؛ إذ إنّه في "عالم اليوم لا قيمة للفكر الفردي والعمل الفردي، ولا تؤدّي الفردية دوراً، بل إنّ علماء كل مجال علمي ومفكريه يهتمون دائماً بتبادل الآراء والنظريات، وكل واحد منهم يضع آخر ما توصل إليه في متناول الآخرين، حتى إنّنا نجد أنّ علماء قارة من القارات يتعاونون ويتبادلون الأفكار مع علماء قارة أخرى. وإذا ما أدّت المساعي الفكرية والعلمية المشتركة بين كبار العلماء والمفكرين إلى التوصل لفكرة أو نظرية مفيدة وصحيحة، فإنّها سرعان ما

---

[١٩] المرجع السابق، ص١٣٧–١٣٨.

[٢٠] انظر على سبيل المثال:

– الريسوني، أحمد. الاجتهاد الجماعي: أصالته وضرورته، **جريدة التجديد المغربية**، بتاريخ ٢٠٠٩/٦/١٣.

– الشرفي، عبد المجيد. **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، قطر: كتاب الأمة، ع٦٢، ١٩٨٩م.

تنتشر، وتأخذ طريقها في كل مكان. وإذا ما تمّ التوصل إلى بطلان نظرية معينة، فإنّه يتضح للجميع، وتترك النظرية الباطلة جانباً، فلا يبقى تلاميذ تلك النظرية لسنوات طوال غارقين في الخطأ والبطلان."[٢١]

ثمّ يثير مطهري سؤالاً عن المركزية المرجعية الفردية في الواقع الإمامي: "ما هي الضرورة التي تستدعي أن يُقلِّد الناس في جميع شؤونهم مرجعاً دينياً واحداً؟ فالأفضل إيجاد أقسام تخصّصية في الفقه؛ أي أن تتجه كل مجموعة من طلبة العلوم الدينية، بعد دراسة عامة للفقه، نحو التخصّص في مجال معين، ومن ثمّ يُقلِّدهم الناس في ذلك المجال الذي تخصّصوا فيه، وكمثال: يتخصّص البعض في مجال العبادات، والبعض الآخر في مجال المعاملات، والبعض الثالث في السياسة، وآخرون في الأحكام (بالمعنى الفقهي) تماماً كما هو الحادث في الطب؛ إذ يتخصّص كل جماعة في حقل معين من حقول الطب المختلفة، فالبعض يتخصّص في القلب، وبعض في العيون. وإذا ما تم تطبيق هذا الاقتراح في الفقه، فإنّ كل متخصّص في مجال معين يستطيع التعمق في دراسة مجاله الخاص... إنّ الحاجة إلى توزيع المهام في الفقه واستحداث المجالات التخصّصية المختلفة في الاجتهاد، لا تفتأ تفرض نفسها علينا منذ أكثر من قرن مضى. وعلى الفقهاء حالياً، إمّا أن يوقفوا مسيرة التطور والتكامل في الفقه، وإما أن يأخذوا بهذا الاقتراح."[٢٢]

الغائب في نقد الفكر الديني عند مطهري

على الرغم من أنّ الكتاب يحتوي على مقالات ورؤوس موضوعات تُمثّل كثيراً ممّا يتضمنه الفكر الإصلاحي لمرتضى مطهري، إلا أنّ هناك إسهامين أساسيين لم يُشِر إليهما: أولهما: الإسهام الفلسفي. والثاني: النموذج المعرفي، أو "رؤية العالم".

وفيما يتعلق بالجانب الأول (الإسهام الفلسفي)، يمكن الإشارة إلى أهم تصنيفاته في هذا المجال؛ وهي: جمعه، وتحريره، وتعليقه على دروس العلامة محمد حسين الطباطبائي في

[٢١] جهرمي، باقري، **نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري**، مرجع سابق، ص١٤٨.
[٢٢] المرجع السابق، ص١٤٦.

الموسوعة الفلسفية الموسومة بـ"أسس الفلسفة والمذهب الواقعي؛"[٢٣] إذ واجه فيها هو وأستاذه الفلسفة المادية المطروحة من أصحاب النزعة التغريبية الذين تبنّوا الفلسفات الغربية، وراحوا يروّجون لها. وقد تضمنت هذه الموسوعة الفلسفية نقداً لمرتكزات الفلسفة المادية، وإحياءً للفلسفة الإسلامية والتراث الفلسفي الإسلامي وتنقيته، وتفنيد دعاوى تغلغُل الفلسفة الإغريقية فيه من دون أيّ تميّز وإضافة. كما واجه مطهري التيارات المادية الماركسية في فلسفتها الخاصة بالوجود والإنسان والمجتمع، وطرح بدائل قرآنية ومفاهيم إسلامية للرد على هذه الفلسفات الوضعية.

ولمطهري مصنّف آخر عنوانه "مدخل إلى العلوم الإسلامية."[٢٤] وهو يتضمن دروسه في المنطق، والفلسفة، والكلام، والعرفان، والحكمة العملية، والأصول، والفقه، التي ألقاها في جامعة طهران، وهي تُعدّ بحقّ مدخلاً للفلسفة الإسلامية.

أمّا بالنسبة إلى الإسهام الثاني (النموذج المعرفي، أو رؤية العالم)، فقد تضمن هذا الإسهام أهم مؤلفاته في مجال رؤية العالم أو النموذج المعرفي التوحيدي، مثل: التوحيد، والرؤية الكونية التوحيدية، والعالم في المنظور الإلهي والتطور المادي، والكون والتوحيد، والمفهوم التوحيدي للعالم، والله في حياة الإنسان. وممّا لا شكّ فيه أنّ النظر إلى هذه المؤلّفات نظرة فاحصة يؤدّي إلى إدراك تميّز رؤية مطهري تجاه النموذج المعرفي التوحيدي، التي تمزج بين العناصر الدينية والقرآنية الأصيلة، والعمق الفلسفي والفكري.[٢٥]

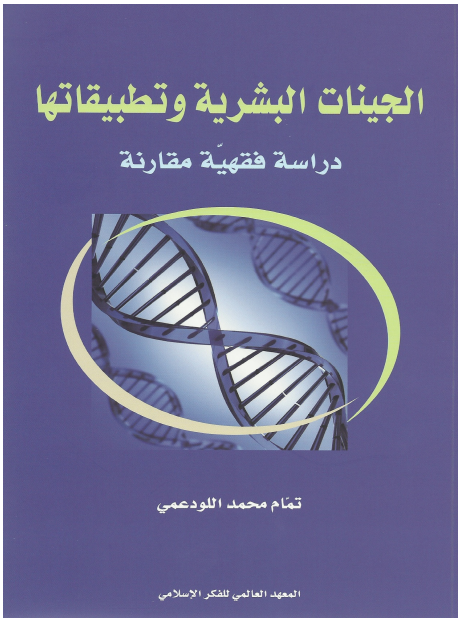
---

[٢٣] الطباطبائي، محمد حسين، ومطهري، مرتضى. **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١م.

[٢٤] مطهري، مرتضى. **مدخل إلى العلوم الإسلامية**، ترجمة: حسن على الهاشمي، قم: دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٦م.

[٢٥] مطهرى، مرتضى. **المفهوم التوحيدي للعلم**، بيروت: دار التيار الجديد، ١٩٨٥م.

صدر حديثاً



الجينات البشرية وتطبيقاتها

دراسة فقهية مقارنة

تمام محمد اللودعمي

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م

عدد الصفحات : ٤١٦

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يتناول هذا الكتاب التحدّيات التي تثيرها تطبيقات حقل الهندسة الوراثية في المجالات القانونيّة والطبيّة والإجتماعيّة، مثل إستنساخ الأنسجة والأعضاء البشريّة، وإستخدام الـ DNA قرينةً قانونيةً في الجرائم المختلفة، فيعرض بإختصار الجانب العلمي للموضوع وبشكلٍ مُبسَط، بعيداً عن التعقيد، ويستقصي في الكتاب والسنّة والفقه الإسلامي الأدلةَ المتعلقة بمسائل البحث ويناقشها، مستخلصاً الحكم الشرعي لكل مسألة منها.

ومن القضايا التي يتناولها الكتاب بإستفاضة ويبين حكم الشارع فيها، إستخدام البصمة الوراثية في إثبات النّسب أو نفيه، وجرائم الحدود والتعزيزات، وإستخدامها كذلك في العقود كعقود التأمين والتوظيف والزواج. كما يتناول الكتاب موضوع الإستنساخ، كإستنساخ الأنسجة والأعضاء، والتدخل العلاجي والتحسيني في الجينات، ومشروعية البحث العلمي في مجال الجينات وتطبيقاته على البشر.

تقارير مؤتمرات

تقرير عن مؤتمر علمي دولي بعنوان:
إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر

الأردن، ٢٧-٢٨ ذو الحجة ١٤٣٢هـ/ الموافق ٢٣-٢٤ نوفمبر ٢٠١١م

مكتب الأردن

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة اليرموك وجامعة العلوم الإسلامية العالمية/الأردن مؤتمراً علمياً بعنوان "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر". وقد عُقد المؤتمر في جامعة اليرموك في اليوم الأول، وفي جامعة العلوم الإسلامية العالمية في اليوم الثاني.

وهدف المؤتمر إلى تمكين الأجيال الجديدة من الأساتذة، والباحثين، وطلبة الدراسات العليا من التعرف على الإسهامات العلمية والعملية للعالم والمفكر إسماعيل الفاروقي، والاستفادة من جهود الفاروقي ومنهجه في عرض الحضارة الإسلامية، وإعادة علم التوحيد إلى مرجعيته القرآنية، وإسهاماته في التجديد والإصلاح الفكري الإسلامي، وبيان الآثار الإصلاحية النظرية والعملية لمدرسة إسلامية المعرفة التي أسهم الفاروقي في تأسيسها، وتطوير البرامج البحثية والعملية التي تسهم في استمرار الاجتهاد والتجديد.

وشارك في المؤتمر ستة عشر باحثاً، من سبع دول هي: الأردن والبحرين والعراق وقطر ومصر والمغرب والولايات المتحدة.

وافتتحت أعمال المؤتمر في يومه الأول في حرم جامعة اليرموك برعاية رئيس الجامعة الدكتور عبد الله الموسى بجلسة افتتاحية، تحدث فيها الدكتور رائد جميل عكاشة المستشار الأكاديمي للمعهد نيابة عن اللجنة التحضيرية؛ واستعرض الجهد المبذول في إعداد ورقة العمل للمؤتمر، ودور المعهد في التنسيق مع الجهات المتعاونة في عقد هذا النشاط، ومدى أهميته وأهدافه في قضايا الإصلاح الفكري المعاصر.

ثم تحدث المدير الإقليمي للمعهد، الدكتور فتحي حسن ملكاوي، عن أهداف المؤتمر، والتأشير على بعض المحطات من سيرة الشهيد إسماعيل الفاروقي، لا سيّما حرصه على التمكن من العلوم الإسلامية والفكر الغربي، وكتاباته الموسوعية في فلسفة الأديان وتاريخ الأديان وحوار الأديان والأديان المقارنة، والبعد الديني لقضية فلسطين، ومناهج التجديد في تدريس الإسلام، وودوره المتميز في إنشاء مؤسسات الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر. وأشار إلى رسالة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي أسهم المرحوم الفاروقي في تأسيسه، وطبيعة النشاطاته والبرامج العلمية التي يقوم المعهد بها.

ثم ألقى عميد كلية الشريعة في جامعة اليرموك، الدكتور محمد عقلة الإبراهيم كلمة تناول فيها المشاريع التي تهتم بها كلية الشريعة في جامعة اليرموك، ومن أهمها قضايا إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، والحرص على التعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومدى حاجة الجامعات العربية والإسلامية، للاستفادة من الإسهامات العلمية للمرحوم الفاورقي.

ثم تحدث ضيف الشرف الدكتور جمال البرزنجي، نائب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عن مسيرته الشخصية مع الفاروقي منذ عام ١٩٧٠ ولغاية وفاته في عام ١٩٨٦، بدءاً من مشاركاته في اتحاد الطلبة المسلمين، مروراً بإنشاء جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، ومؤسسة الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية، وانتهاءً بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، إضافة إلى إسهاماته في المؤسسات والمؤتمرات الفكرية والعلمية في كثير من بلدان العالم الإسلامي. وقد كان للمعلومات التي قدمها الدكتور البرزنجي، في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر دور مهم في الكشف عن تفاصيل دقيقة ومهمة في حياة الفاروقي، لا سيما فيما يتعلق بحمله هم الأمة في واقعها المتخلف، والأمل في النهوض الحضاري المنشود، وانشغاله بهم القضية الفلسطينية وبخاصة التأكيد على البعد الديني في هذه القضية، فضلا عن جديته وهمّته العالية، وحرصه على أن تتواصل جهود الإصلاح الإسلامي من خلال بناء المؤسسات وتأمين استمراريتها.

وتواصلت أعمال اليوم الأول في جلستين؛ إذ ترأس الدكتور فتحي ملكاوي الجلسة الأولى، التي عرضت فيها أربع أوراق، تحدث فيها كل من الدكتور السيد عمر، رئيس

قسم العلوم السياسية في جامعة العلوم التطبيقية بمملكة البحرين؛ إذ تطرق إلى موضوع: "النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي لدى الفاروقي". وكشفت الورقة عن الخطوط العريضة للطرح الفاروقي للتوحيد بصفته جوهر الخبرة الدينية، ومبدأ كل من: الحضارة، والتاريخ، والمعرفة، والغيب، والأخلاق، والنظام الاجتماعي، والأمة، والأسرة، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام المعرفي، والنظام الجمالي. وسلط الضوء على الوصف الذي قدمه الفاروقي لحال الأمة من مدخله التوحيدي، والوصفة التي طرحها لتعافيها من الوهن.

أما الدكتور محمد الجندي، من كلية دار العلوم (جامعة المينيا/مصر)، فتحدثت ورقته عن "التوحيد الإسلامي جوهر الحضارة العربية والإسلامية وأساس النظام المعرفي من خلال كتابات الفاروقي في مجلة المسلم المعاصر". وكشفت الورقة عن أن الفاروقي رأى أن جوهر الحضارة الإسلامية هو التوحيد. وفي التوحيد جانبان: يختص الأول بالأسلوب، ويتضمن عناصر الوحدة والتعقل والسعة، ويختص الثاني بالمحتوى، ويتضمن عرض التوحيد بوصفه مبدأ غيبياً، وأخلاقياً، وقيمياً، واجتماعياً، وجمالياً.

ثم قدم الأستاذ بلال التليدي، الباحث في مجال دراسة الحركات الإسلامية/المغرب، ورقة بعنوان: "النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي". تطرق فيها إلى المقولات التأسيسية التي أقام عليها الفاروقي نموذجه المعرفي، وموقفه من منهج التوقف وتجاوزه له، والمبادئ النظرية للفهم الديني في هذا النموذج المعرفي، والنموذج المعرفي في بعده التقويمي والنقدي، والعلاقة بين النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي، والنمط المثالي في دراسة الظواهر ومنها الظاهرة الدينية.

ثم اختتم الدكتور عيسى ربيح جوابرة، الباحث في الفكر الإسلامي من الأردن، أعمال الجلسة الأولى بورقة معنونة بـ: "التطور الفكري العقدي الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجاً." وكشفت ورقته عن الملامح التجديدية للفاروقي من خلال كتاب التوحيد، الذي أبرز إصرار الفاروقي على التجديد في الدرس العقدي، من خلال الربط الواضح بين المفهوم العقدي وأثره الفعلي، وتأكيده على الربط بين المفاهيم العقدية لكلمة التوحيد، وتجسيدها أخلاقياً من خلال الممارسات السلوكية للمسلم، وإصراره

كذلك على إبراز المقاصد العقدية السامية للأفكار العقدية؛ إذ يرى تفوق الإسلام في قيمه ومقاصده العقدية على سائر القيم والمقاصد الأخرى، وأن الإرادة الإنسانية تمثل الإرادة الإلهية في مختلف مضامين الفكر والحياة.

وفي الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور محمد عقلة الأبراهيم، قُدّمت أربع أوراق، كانت أولاها للدكتور حسان عبد الله حسان، أستاذ أصول التربية بجامعة المنصورة/مصر، وتحدث فيها عن "منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي." وبيّنت الورقة عناصر الوعي المنهجي للفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي، وحددت المنطلقات الفكرية لهذه القراءة المنهجية، وأدواتها. وقدّمت رصداً لبعض جوانب تعامل الفاروقي مع التحيزات الغربية، واستخلاص بعض جوانب منهجية الفاروقي في الدرس المعرفي للنموذج المعرفي الغربي، وتحليل أهم تجليات ذلك النموذج في ميدان المذاهب والأفكار، والفن، والاقتصاد، إلخ.

أما الورقة الثانية فقد كانت للدكتور عبد الله بركات، أستاذ مناهج اللغة الانجليزية بجامعة اليرموك/الأردن، وتحدث فيها عن "عناصر التمرد وبذور الأسلمة في فكر الفاروقي المبكر: دراسة في تبرير الخير وتفسير التغيير". وهدفت إلى الكشف عن جذور التمرد على الواقع العربي الإسلامي، والفكر الغربي، وبذور الأسلمة في فكر الفاروقي، بعد اتصاله المباشر بالحضارة الغربية، وذلك من خلال تحليل أطروحة الدكتوراه التي قدمها في وقت مبكر من حياته عام ١٩٨٢م. ولاحظ الباحث أن الفاروقي بدأ حياته مفتوناً بالفلسفة الغربية؛ ظاناً أن فيها الجواب الشافي لعلل وطنه وأمته. وعبّر عن ضيقه بالموروث الديني الذي أتى يحمله معه. ومع أن الفاروقي حاول في رسالته خلع هذا الموروث إلا أن صميم حضارته ودينه ظل يطل برأسه في ثنايا بحثه عن الحقيقة. وحاولت الورقة تلمس الإرهاصات التي توضح ما حصل للفاروقي لاحقاً، عندما أدرك أن الفلسفة الغربية لم تخرجه إلى النور من الظلمات. وكيف أن أقدمية القيمة وبدهيتها التي ظن أنه وجدها في الغرب، ما هي إلا دين الفطرة الذي طالما رتلّه في القرآن صغيراً.

ثم تحدث الدكتور أسامة الغنميين، أستاذ الفقه وأصوله في جامعة اليرموك/الأردن، عن: "الإسلام والفن في رأي إسماعيل الفاروقي: الأسس والمظاهر". وتناولت ورقته أسس

الفن الإسلامي ومظاهره، وفق رؤية الفاروقي؛ فجعل أولها: الأساس الروحي، ثم أساس اللا طبيعة الواضحة، ويقصد به أن الإسلام كان قوياً في المسعى الجمالي. كما كان قوياً في المسعى الديني. أما ثالث الأسس فهي عناصر التكوين التاريخي للإسلام، وهي: اللغة العربية، وفن الأدب، والشعر العربي. وقد بيّن الفاروقي بعض مظاهر الفن الإسلامي، فرأى أن القرآن الكريم كان أول تحفة إسلامية فنية رائعة، في الشكل والمضمون، وكانت الفنون البصرية؛ وهي الرسوم والتصويرات المرئية، ومنها: فن المنمنمات، والأرابيسك، وفن الخط العربي، من أهم ما تميز به الفن الإسلامي.

وانتهت الجلسة بورقة الدكتور أشرف محمود بني كنانة، أستاذ الفقه وأصوله في جامعة اليرموك/الأردن، وجاءت بعنوان: "الفكر المقاصدي عند الفاروقي". وحاولت الورقة إبراز العناوين المقاصديَّة التي يمكن أن تبيّن توجه الفاروقي المقاصدي، ومن أهمها: القواعد التي توضّح مقصد الخالق من الخلق، ومقصد الشارع من التشريع، ومقصد الشريعة من التقيد بفهم السلف لقطع احتمالات الأدلة، ثم استقلال الشخصية المسلمة وترك التقليد، والتوسط والاعتدال والحوار، وإيجاد المجددين دوماً، ونشر عالميَّة الإسلام، لإسعاد البشريَّة، وإيجاد الحلول لما يعترضها من أمراض. وأبانت الورقة أثر تلك القواعد في فكر الفاروقي المقاصدي بشكل جلي؛ من حيث معالجته للواقع الذي تعيشه الأمة الإسلاميَّة، ومن حيث معالجتة للمستجدات، ومن حيث محاولته لإعادة صياغة الموروثات الإسلاميَّة.

وعقدت أعمال اليوم الثاني في حرم جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، تحت رعاية رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور عبد الناصر أبو البصل؛ إذ بدأت بجلسة افتتاحية، تحدث فيها الدكتور رائد جميل عكاشة المستشار الاكاديمي للمعهد، مندوباً عن اللجنة التحضيرية، فكشف عن نشأة فكرة المؤتمر، والجهد المبذول في إعداد هذا المؤتمر منذ نشأة الفكرة إلى تنفيذها، ضمن جهود مشتركة بذلت لإنجاحه بشكل متميز، وركز على ضرورة العمل الجماعي التجميعي للقيام بفِعل الإصلاح. ثم تحدث الدكتور فتحي ملكاوي، المدير الإقليمي للمعهد، مشيراً إلى أهمية عرض الجهود الإصلاحية للشهيد إسماعيل الفاورقي، التي كانت تأسيساً لكثير من الجهود التي تواصلت من بعده، سواءً في أعماله الموسوعية في الأديان المقارنة، أو منهجه في إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، أو إسهامه في بناء المؤسسات الفكرية الإسلامية، في الولايات المتحدة والعالم الإسلامي. ثم تحدث

نائب رئيس الجامعة الدكتور علي القيسي، مندوب راعي المؤتمر، مرحباً بعقد مثل هذه النشاطات التي تغني العقول؛ لتقديم الأفضل لخدمة هذا الدين، وركز على دور الجامعة في عملية النهوض وتحقيق الإصلاح، والنمو، والازدهار.

ثم تحدث ضيف الشرف الدكتور جمال البرزنجي، نائب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عن مسيرته الشخصية والإدارية مع الشهيد الفاروقي. وتناول جوانب متعددة في الحياة الشخصية والعملية للفاروقي، ثم تطرق للمؤسسات التي كان للفاروقي دور كبير في نشأتها، وبرامج تدريس الإسلام في الجامعات الأمريكية، التي كان رائداً في تأسيسها بطريقة تضمن استمرارها، إضافة إلى إسهاماته في الاتصال والتشبيك بين المؤسسات والمشاريع الإصلاحية الإسلامية في العالم الإسلامي.

وعقدت الجلسة الأولى برئاسة الدكتور قحطان الدوري، أستاذ الفقه في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، وتحدث فيها الدكتور إدهام حنش، رئيس القسم الأكاديمي في كلية العمارة والفنون الإسلامية بجامعة العلوم الإسلامية العالمية/ الأردن؛ إذ جاءت ورقته بعنوان: "نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي"، وقدم فيها الباحث مراجعة نقدية لمشروع الفاروقي المعرفي في بناء نظرية الفن الإسلامي، مثيرة بعض الملحوظات حول فهم الفاروقي لمفهوم الفن؛ إذ يتبنى المفهوم اللغوي العام الذي يجمع الأدب والفن في سلة مفهومية واحدة، أكثر من المفهوم المعرفي الخاص، الذي يفرق بين الأدب والفن والعلم، على الرغم من العلاقات العضوية فيما بينها. وربما أدى هذا الفهم إلى عدم تمييز التداخل الجمالي عند الفاروقي بين ما هو (طبيعي) من صنع الله الخالق المبدع العظيم؛ وما هو (صناعي) من عمل الإنسان وإبداعه في الثقافة الفنية الاسلامية، وإلى عدم التوازن المعرفي بين الأدب والفن في استكشاف الميراث النقدي لكل منهما في نظرية الفن الاسلامي.

أما الدكتور جاسر عودة، أستاذ فلسفة التشريع الإسلامي بكلية الدراسات الإسلامية في قطر: فقام بـ "قراءة في أطروحة الدكتوراه للمرحوم إسماعيل الفاروقي (حول إثبات الخير)"؛ إذ تحدث عن الرسالة وكاتبها وموضوعها وأقسامها. وعرضت القراءة المغالطتين الرئيستين في تعريف قيمة الخير، اللتين تصدى لهما الفاروقي بالنقد والتحليل؛

وهما مغالطة الطبيعية، ومغالطة التعميم (أو الإزاحة). ثم قدمت الورقة تحليلاً لمجموعة الحجج المنطقية التي أثبتت بها هذه الرسالة قيم الخير عن طريق تعريف سماتها، ألا وهي أن القيمة قبْلية، ومدركة بالحدس الانفعالي، وحقيقية، وأنها ضمير الأمر، وأنها مطلقة وغير نسبيّة. وكشفت القراءة عن تأثر الفاروقي في تلك المرحلة المبكرة من حياته بالفيلسوف الألماني شيلر (١٨٧٤–١٩٢٨م)، خاصة في منهجه الظاهراتي، الذي استمر تأثيره عليه فيما بعد، وطبقه على دراسته للإسلام. ثم ختمت القراءة بملاحظات نقدية موجزة على منهج الرسالة، واقتراحات لكيفية الاستفادة منها في البحث الفلسفي المعاصر.

وقدم الدكتور عامر الحافي، أستاذ مقارنة الأديان في جامعة آل البيت/ الأردن، ورقة بعنوان: "نحو علم مسيحيات إسلامي: قراءة في كتاب الأخلاق المسيحية للفاروقي". أظهر فيها منهجية الفاروقي في السعي لتعرف أخلاق المسيح عليه السلام؛ إذ يعود الفاروقي إلى الأخلاق اليهودية، التي تمثل مقدمة تاريخية للواقع الأخلاقي الذي كان إبان ظهور المسيح؛ إذ كانت العنصرية العبرية ونصوصها المقدسة هي المظهر الأوضح لتلك الأخلاق. وهنا تظهر الأهمية الكبرى للاختراق الذي قام به المسيح للأخلاق اليهودية، من خلال تأكيده على البعد الداخلي للأخلاق "النية"، وتحقيق "التحول الذاتي"، والقيام بالترتيب الأخير للشريعة. ولتوضيح مدى التطور الذي حدث في الفكر المسيحي الأخلاقي، تعرّض الفاروقي لطبيعة الإنسان، ومكانته الدينية بوصفه صورة للإله في الفكر المسيحي، وتعرّض إلى أصول عقيدة الخطيئة الأصلية في اليهودية وتطورها في المسيحية، ومدى التأثير الذي أحدثه الفكر الهليني والغنوصي والزرادشتي والمانوي في مفهوم الخطيئة.

ثم عرض الدكتور محمد خليفة حسن، أستاذ تاريخ الأديان بكلية الآداب في جامعة القاهرة، والأستاذ الزائر في كلية الدراسات الإسلامية بقطر، وتلميذ المرحوم الفاروقي، ورقة بعنوان: "جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان في الغرب وعند المسلمين"، عرض فيها جهود الفاروقي في مجال تاريخ الأديان؛ بإظهار مساهمته في التأسيس المنهجي لهذا العلم على المستوى الدولي من ناحية، وجهوده في إحياء هذا العلم الإسلامي على مستوى المنهج والمضمون من ناحية أخرى. وبيّن مدى انخراط الفاروقي في الدرس الديني الحديث في الغرب، واستفادته من المناهج التي طورها الغرب في فهم الدين ودراسته،

وتطبيق هذه المنهجية على فهم الإسلام وتجربته الدينية، وبخاصة في كتابه الموسوعي: (الأطلس الحضاري للإسلام). وكشفت الورقة عن وجوه التشابه بين الفاروقي وبعض علماء الغرب، لا سيما في البعد الشخصي، والجمع بين الوعي الذاتي والموضوعي. وأبرزت الورقة دور الفاروقي في تطوير نظام من المبادئ الغيبية للدين؛ إذ يربط أديان التاريخ بالمصدر الإلهي. ويطالب الفاروقي أهل كل دين، أن يُخضعوا تراثهم الديني للفحص العقلي والنقدي، وأن تتعاون البشرية في إقامة دين الفطرة، الذي يُوحِّد كل الأديان.

أما الجلسة الثانية، فكانت برئاسة الدكتور عبد المقصود حامد، مستشار رئيس الجامعة للشؤون الدينية، واستهلت بورقة الدكتور ناصر ملا جاسم، أستاذ التاريخ في جامعة الموصل/العراق، بعنوان: "إسماعيل الفاروقي وجون اسبوزيتو: أنموذج على الحوار الإسلامي – المسيحي". وألقت الورقة نيابة عنه الدكتوره زينة الطباع، الباحثة في التعليم الديني. وتناولت الورقة إسهامات الفاروقي في مجال الحوار مع الآخر، ونجاحه في اختراق البنية الغربية، والنظر إليها من الداخل، مع التمسك بالثوابت القيمية الإسلامية. وأبرزت الورقة دعوات الفاروقي إلى ضرورة الانطلاق من أرضية مشتركة للحوار بين الأديان. وكشفت عن الإرث الذي خلَّفه الفاروقي لتلميذه اسبيوزيتو؛ أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة جورج تاون، سواء أكان ذلك على مستوى السلوك أم التفكير أم المنهج أم الرؤية؛ إذ رسخ في ذهن اسبيوزيتو مزية التعاطف مع موضوع الدراسة، وضرورة فهم التجربة الدينية والتاريخية الإسلامية من الداخل، وأن يتعامل مع الإسلام بوصفه ديناً لا خصماً سياسياً. كما ورث اسبيوزيتو عن الفاروقي الابتعاد عن القضايا الفقهية اللاهوتية، والتركيز على موضوعات الأخلاق والتعايش المشترك وتبادل الخبرات.

وتحدث الأستاذ عبد الرحمن أبوصعيليك، الباحث في قضايا العقيدة والفلسفة الإسلامية/الأردن، عن: "التنزيه في فكر الفاروقي: قراءة في كتاب التوحيد"؛ إذ بيّن الباحث كيف أبدع الفاروقي في استلهام التراث الكلامي للتنزيه في الفكر الإسلامي، وكيف عالجها في كتابه بشكل عصري. وذكر بعض النماذج التطبيقية لمعالجة الفاروقي للتنزيه. وبيّن مدى تضلّع الفاروقي في دراسة التراث الإسلامي، من خلال المقارنة بين معالجته لهذه القضية المتخصصة بأسلوب عصري، ومعالجة علماء الكلام الإسلامي لها،

إضافة إلى دراسة هذه القضية بوصفها مفصلاً جوهرياً بين الإسلام من جهة، واليهودية والنصرانية من جهة أخرى. ورأى الباحث أن الفاروقي عالج التنزيه من اتجاهين: بنائي وهدمي؛ فالبنائي من خلال تقرير التنزيه والبرهنة عليه، والهدمي من خلال نقده للأفكار التي عارضت التنزية.

ثم تحدث المهندس عمران نزال، الباحث في قضايا الفكر الإسلامي/الأردن، حول موضوع: "فلسفة إسماعيل راجي الفاروقي في التعامل مع التراث الإسلامي: دراسة مقارنة"، وبين أن الفاروقي عالج المشكلة التي أحدثها مفهوم التراث على الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال معالجته لمشكلة التقليد وإغلاق باب الاجتهاد، داعياً إلى الاجتهاد المطلق الشمولي، المتلازم مع إجماع المجتهدين المعاصرين، لضمان عصمة الأمة عن الضلالة، إذا لم يكن للاجتهاد الفردي ضوابط حافظة. وقرر الباحث منهجاً في التعامل مع الإجماع التطبيقي، وهو إجماع أشخاص مسلمين علماء على اجتهاد معين، فإجماعهم هو لعصرهم وعلاج مشاكلهم. وبيّنت الورقة أن الفاروقي كان حذراً في استعمال كلمة التراث، فهي في كتاباته أشبه بكلمة الثقافة، فلا مدح ولا مذمة بإطلاق لكلمة التراث، بل هي أقرب للمدح والاحترام عند الحديث عن التراث الإسلامي بإطلاق، وأحياناً يُدخِل الفاروقي القرآن والحديث في مكونات التراث، كونهما من مكونات الثقافة الإسلامية العامة، وما كان موضع الحذر هو المكونات التاريخية من الثقافة الإسلامية في أن تكون هي السائدة على العصر الحديث، فالفاروقي يميز بين الإسلام ومكوناته التاريخية، التي هي نتيجة الاستنباط والاجتهاد الإسلامي السابق، والمكونات التاريخية هي نفسها التراث في نظر المؤلفين الآخرين، ولكن للمجدد الفاروقي رؤيته الخاصة في استعمال هذا المصطلح.

واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية، تضمنت كلمات المؤسسات المنظمة للمؤتمر، وكلمة ضيف شرف المؤتمر، وكلمة المشاركين. ثم تلا الدكتور رائد عكاشة البيان الختامي، الذي تضمن التوصيات الآتية:

١. توظيف كتابات الفاروقي وأفكاره عن مقارنة الأديان وفلسفة الأديان وحوار الأديان في المساقات والمقررات الجامعية في العالم العربي والإسلامي.

٢. تحقيق تراث الفاروقي وترجمته–لا سيما ما كتب بالإنجليزية– وتحريره ونشره.

٣. الإفادة من تجارب الفاروقي في الإصلاح، لا سيما تلك المتعلقة بالإصلاح التعليمي والجامعي، ومحاولة إنشاء الجامعة الإسلامية القائمة على مبدأ التكامل المعرفي.

٤. إنشاء كرسي الفاروقي في عدد من الجامعات العربية والإسلامية، يهتم بمقارنة الأديان والفلسفة والفن، وغيرها من التخصصات التي كان للفاروقي فيها إسهام واضح وفاعل ومتفرد.

٥. حث الجامعات التي تهتم بقضايا الأسلمة والتأصيل، على تخصيص رسائل ماجستير ودكتوراه لدراسة فكر الفاروقي وجهوده الإصلاحية.

٦. استكتاب باحثين من ذوي الكفاءة المعرفية والدراية بجهود الفاروقي وتراثه، لتغطية باقي محاور المؤتمر التي لم تُستكمل.

٧. طباعة أعمال المؤتمر في كتاب يفيد منه طلبة العلم والمؤسسات الأكاديمية والبحثية. وذلك بعد إدخال الباحثين للملاحظات التي أبداها المعقبون والمتداخلون.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، جورج قرم، بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١م، ٤٤٧ صفحة.

دراسة نال عليها المؤلف جورج قرم دكتوراه دولة من جامعة باريس، ونُشرت بالفرنسية في باريس عام ١٩٧١ وبالعربية في طبعتها الأولى عام ١٩٧٨. وهي تُعنى بتواتر كُبريات ثقافة البحر المتوسط، وحضارات شعوب متعددة منذ آلاف السنين حتى اليوم. قُسّم الكتاب إلى ثلاثة فصول: يبحث الأول في المسائل الدينية والعلاقات بين الطوائف الدينية منذ القديم، مع تحليل عام، بدءاً من العائلة وانتهاءً بالقوميات والمجموعات المحلية والرئيسية. ويعالج الفصل الثاني العلاقات بين الطوائف داخل المجتمع المسيحي والنظرة المسيحية إلى الكون؛ وأهمية الفكر المسيحي تجاه العالم غير المسيحي. ويتناول الفصل الثالث: العلاقات بين الطوائف داخل المجتمع الإسلامي، مركّزاً على آيات القرآن الكريم والشرع الإسلامي، ومحللاً إياها بشكل تفصيلي، ودارساً، كذلك، تأثير الحداثة الأوروبية السياسية على مجمل العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في السلطنة العثمانية، ثم في الأوطان العربية التي نتجت عن انهيارها.

٢. **رد الحديث من جهة المتن: دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين**، معتز الخطيب، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م، ٤٩٤ صفحة.

يعالج هذا الكتاب "قضيةً شديدة الأهمّية والخطورة أيضاً؛ إذ إنّ "ردّ الحديث" من المسائل الوعِرَة التي من شأنها أن تُبطل القبول والعمل في جملةٍ من الأحاديث، التي ربما وقع قَبولها والعمل بها من بعض العلماء. وعليه فإنّ البحث يَشغَلُ شطرَ علوم الحديث (الردّ)، وجزءاً مهماً من أصول الفقه، وهو ما لا يُحتَجّ به من السنّة.

ويحاول الكتاب معالجة جملة من الإشكالات الكُلّية والإجابة على تساؤلات تدور في خلد المشتغلين بنقد المتون، من أهمها: ما طبيعة الخلاف بين المحدّث والأصولي في نقد المتون؟ وما أوجه الاختلاف بينهما في الحديث المردود وصفات الردّ؟ وما مقاييس كلٍّ منهما في رَدّ المتون؟

وبَحْثُ هذه التساؤلات الكليّة من شانه أن يُحرّر طبيعة النظرين: الحديثي والأصوليّ في مجال نقد الحديث النبوي، كما يوضح موقع المتن من صنعة المحدّث النقدية، بل إنّ البحث يَصِل إلى توضيح مدارك العلوم الدينية عند كلٍّ منهما، وكيفية حصول العلم، وثبوت الحُجَّة، ما يعني أنّ كثيراً من المسائل الفرعية والجزئيات تندرج ضمن تلك التساؤلات الكبرى.

٣. **مناهج المحدثين– الجزء الأول**، علي نايف بقاعي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١١م، ٢٢٢ صفحة.

يتكون هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء هي: تخريج الحديث الشريف، ودراسة أسانيد الحديث الشريف، ومناهج المحدثين في الصناعة الحديثية. الجزء الأول، الذي نعرض له، خصص للتخريج، الذي يقصد منه تيسير الوصول إلى الحديث. وجعل هذا الجزء في بابين، هما: في مبادئ التخريج، وفي طرق التخريج. وتضمن الباب الأول "مبادئ التخريج" أربعة فصول هي: التخريج: تعريفه وفوائده وصياغته وتاريخه، ومناهج تصنيف كتب الحديث، والتخريج: مدى التوسع فيه وماذا يستخدم في كل طريقة من طرقه، واستخدام الحاسوب في تخريج الحديث. أما فصول الباب الثاني "طرق تخريج الحديث الشريف" فحملت العناوين الآتية: تخريج الحديث بمعرفة موضوعه، تخريج الحديث بمعرفة راويه، تخريج الحديث بمعرفة طرفه الأول، تخريج الحديث بمعرفة إحدى صفات السند أو المتن، تخريج الحديث بمعرفة لفظة من ألفاظه، وثم ختم الباب بتتمات التخريج، وأُلحق بالكتاب قائمة المصادر والمراجع وفهرس للموضوعات.

٤. **اليقيني والظنّي من الأخبار: سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعري والمحدثين**، حاتم بن عارف العوني، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م، ١٤٢ صفحة.

من أكثر سجالات الفكر الشرعي على مرّ القرون الإسلامية شيوعاً وتشعُّباً وطولاً: مسائل الاحتجاج بالأخبار؛ لأنها متعلّقة بالمصدر الثاني من مصادر التشريع، وهو السنة النبويّة المشرّفة. ومن المسائل المتعلّقة بالأخبار، التي شغلت المنهج الحديثي والفكر الأصولي والبحث الكلامي، قضايا القطعي والظني في السنّة النبوية، وأقسام السنة باعتبارهما، وطريقة تمييز الخبر بأحدهما عن الآخر، بل لقد كانت هذه المسألة مثار معارك علمية، أثّرت (وما زالت تؤثر) في الساحة الشرعية. ولذلك أراد المؤلف أن يسهم بدراسة جانب من جوانب هذا الموضوع، بتسليط الضوء على مواقف الاتفاق والافتراق بين منهج الإمام أبي حسن الأشعري ومنهج المحدّثين، في التفريق بين اليقيني والظني من الأخبار، وفي منهجهم في الاحتجاج بهما. راغباً في درس مشكلته لمعرفة شيء من أصول تلك السجالات العلمية، وهل كان أبو الحسن الأشعري نقطةَ تحوّلٍ فيها؟ أو كان امتداداً لمنهج المحدثين من قبله؟

٥. **الموازنة بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين في قبول الأحاديث وردّها**، عدنان علي الخضر، الكويت: دار النوادر للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م، ٥٩٢ صفحة.

هيّأ الله تعالى لحفظ السنة رجالاً من سلَف الأمة وخَلَفها؛ وقفوا أنفسهم لخدمتها والذَّبّ عن حياضها. ولا نجد أمَّة من الأمم اهتمت بحديث نبيّها كاهتمام أمّة الإسلام بحديث النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم. غير أن المتتبع لمناهج العلماء وطرائق المحدثين والفقهاء، يلحظ ملامح منهجين متمايزين في نقد السنة، يمكن تسميتهما بمنهج المحدثين ومنهج الفقهاء؛ ذلك أن لكل منهما قواعد وخصائص تختلف في طبيعتها عن قواعد المنهج الآخر وخصائصه. من هنا كان تسليط الضوء على هذين المنهجين يعدّ أمراً ذا بال، بل جديراً بالبحث والدراسة. وبما أن فقهاء الحنفية هم من أكثر الفقهاء، الذين تمايز منهجهم في خصائصه عن منهج المحدثين، كان موضوع هذا الكتاب.

٦. **الأحاديث المنتقدة في الصحيحين– مجلدان**، أبو سفيان مصطفى باجو طنطا–مصر: دار الضياء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م، ٨٣٨ صفحة.

تنوعت مصنفات أئمة الحديث في تدوين مروياتهم وأحاديثهم على أصناف شتى وأنواع كثيرة؛ فمنها الصحاح، والسنن، والمستخرجات، والمستدركات، والموطآت، والجوامع، والمسانيد، والفوائد، والأمالي، والمصنفات، والأجزاء والعلل وغيرها. أما صحيحا البخاري ومسلم، فقد اختارا من الشروط أقواها، ومن المناهج أحسنها. غير أن جماعة من الحفاظ المتقدمين والمتأخرين تكلموا في أحاديث مخرجة فيهما أو في أحدهما، ولم يوافقوهما على صحتها، ورأوا أنها أنزلُ مرتبةً مما اشترطاه. ورأى المؤلف ان يجمعها في هذا الكتاب ويرتبها ترتيباً موضوعيا على الكتب الفقهية لصحيح البخاري، ويرتب أحاديث كل كتاب حسب تسلسل أرقام الأحاديث. ثم يجيب على تلك الاعتراضات، ويبيّن ما لها وما عليها، ويتتبع قدر الإمكان الشواهد والمتابعات التي تشهد للحديث المنتقد، وتقويه، وتدفع إيهام الضعف عنه.

يتضمن الكتاب فصلين؛ الأول في بيان صحة أحاديث الصحيحين وتلقي العلماء لهما بالقبول، وانتقادات بعض الحفاظ لأحاديث الصحيحين، وهو بمثابة ثمرة البحث. وقد تناول فيه المؤلف: الكتب المصنفة في انتقاد أحاديث الصحيحين، والكتب المصنفة في الأجوبة عن الأحاديث المنتقدة، وأصناف الأحاديث المنتقدة، سواء تلك التي لم يعثر لها إلا على أسانيد لينة، أو تلك التي لم يعثر لها على شواهد. أما الفصل الثاني، ففيه سرد للأحاديث المنتقدة على الصحيحين، والجواب عنها حديثاً حديثاً.

٧. **المرأة المسلمة بين إنصاف الدين وفهم المغالين**، محمد الرشيد، بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠١٠م، ٩٥ صفحة.

يحاول المؤلف توضيح أربعة أمور: أولها: أنَّ معظم ما في هذا الإصدار هو ما احتوته مقالاته الصحفية الأسبوعية حول المرأة في مجتمعنا المسلم، التي لم يتلق أي إعتراض على ما جاء فيها. ثانيها: أنَّ اهتمام المؤلف بهذا الشأن دعاه إلى الاطلاع على كثير من المراجع المتخصصه بهذا الأمر، وأهمها: المجلدات الستة لمؤلفها عبد الحليم أبو شقه بعنوان:

(تحرير المرأة في عصر الرسالة)، ودراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم، وصحيحي البخاري ومسلم. ثالثها: أنه لم يغب عن بال المؤلف (المقاصد الشرعية)، فبمعرفتها تقاس الأمور، وتتحدد معالم الحلال والحرام. وقد تقصّى المؤلف ذلك بعناية، وناقشه مع عدد من الفقهاء المعاصرين الذين يؤكدون قاعدة أصولية معروفة، هي أن الحكم يدور مع علَّتِه وجوداً وعدماً. رابعها: أن المؤلف فيما كتبه ليس مفتياً شرعياً، لكنه مسلم يبحث جاهداً مجتهداً في أمور الدين، راغباً في البحث عما هو حق يمكن أن نسير عليه في حياتنا، وإزالة ما قد يغطي على حقائق الدين الثابتة، نتيجة آراء أفراد لهم اجتهادات اقتبسوها من سلف، وربما لا تكون آراء هؤلاء السلف صحيحة، أو قائمة على برهان واضح جلي الحجة.

٨. **مقالات في المرأة المسلمة والمرأة في الغرب**، صلاح عبد الرزاق، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٠م، ١٤٤ صفحة.

ظلّت المرأة تحتل مساحة كبيرة في الفكر الإنساني، وفي النقاشات اليومية. وما زالت المرأة تجد اهتماماً ملموساً في الأديان، والاتفاقيات الدولية، والمنظمات الحقوقية والنسوية، ووثائق الأمم المتحدة. ولا تزال وسائل الإعلام الغربية، وقسم من العلمانيين ومنظمات تحرير المرأة في الدول العربية والإسلامية، تتخذ من وضعية المرأة في الإسلام هدفاً تصوب إليه سهامها، كي تصيب الإسلام نفسه، بحجة أن الإسلام يقمع المرأة ويضطهدها، ويمنع تكاملها الروحي والنفسي والعقلي والفكري والعلمي.

وانطلاقاً من ذلك، يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات التي سبق أن نشرها المؤلف، التي تمثل مجموعة من الأفكار والآراء والتفسيرات لما يتعلق بشؤون المرأة في الشريعة الإسلامية، وتضمنت متابعات لقوانين الأحوال الشخصية وقضايا فقهية واجتماعية، إضافة إلى تجارب نسائية في الانتقال من حياة الارتخاء والتبذل إلى حياة الالتزام والحشمة والمسؤولية. كما تناولت قراءة لكتاب يسلط الضوء على الأمريكيات اللاتي اعتنقن الإسلام، وهي دراسة اجتماعية وتحليلية.

9. *Women Under Islam: Gender, Justice and the Politics of Islamic Law (Library of Islamic Law)*, Chris Jones-Pauly (Author), Abir Dajani Tuqan (Author), London: I. B. Tauris (May 15, 2011), 232 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**المرأة في الإسلام: "الجندر" والعدالة والسياسة في الشريعة الإسلامية**". معاملة الإسلام للمرأة من أكثر المسائل سخونة في عصرنا الحالي. ولِنَقْل النقاش حول الشريعة الإسلامية وقضايا النوع الاجتماعي (الجندر) خطوة إلى الأمام، فمن الضروري تحديد كيفية عمل الشريعة الإسلامية على أرض الواقع، وهو ما قامت به كل من "كرس جونز بولي"، زميلة حقوق الإنسان في جامعة هارفارد، و "عبير دجاني توجان" وهي محامية من مملكة البحرين، من حيث استكشافهما الشروط اللازمة للحفاظ على أكثر التفسيرات الخاصة بقضايا المرأة ليبرالية، ودراستهما للتفسيرات المختلفة للشريعة الإسلامية وتاريخها وممارساتها في بلاد عديدة. ووجدت المؤلفتان أن الاستقلال السياسي للمؤسسات القضائية عامل يفوق في أهميته المجتمعات المحافظة في تأثيرها على قضايا المرأة المسلمة.

10. *Islam in the School Curriculum: Symbolic Pedagogy and Cultural Claims*, Shiraz Thobani, New York: Continuum; 1 edition (December 29, 2011), 288 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**الإسلام في المناهج المدرسية: التربية الرمزية والمزاعم الثقافية**". لشيراز ثوباني؛ الباحثة في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. يقدم الكتاب مشاركة متميزة جديدة في علم الاجتماع التربوي ودراسة التعليم الديني بوصفه موضوعاً مدرسياً في النظام التعليمي البريطاني، خاصة بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م؛ إذ شغل تدريس الإسلام أهمية جيوسياسية، ووضع تحت رقابة وثيقة دولياً، لا سيما في البلاد الإسلامية، بينما ظلّ تدريس الإسلام في السياقات المدرسية في الغرب في بقعة عمياء. ودعت المخاوف المتزايدة من (إرهابيي) الداخل في بريطانيا، إلى الحاجة لفهم أفضل للإسلام في المدارس الحكومية والدينية. في الكتاب عشرة فصول هي: سياقات السياسة والمعرفة المتنازع عليها، والبحث في المدارس المؤسسة-إسلامياً، والدولة والدين،

وترميم الثقافة، والسياسات الجزئية للتمثيل، والتصورات الرمزية في مدارس الدولة، وخلق المجتمع الجديد، وتسييس الإسلام، والمشاركة المدنية، وإعادة تشكيل الثقافة والآثار الاجتماعية.

11. *The Message and the Book: Sacred Texts of the World's Religions*, John Bowker, New Haven: CT –Yale University Press (March 27, 2012), 416 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**الرسالة والكتاب: نصوص مقدسة من ديانات العالم**". مؤلف الكتاب هو (جون بوكر) بريطاني، زميل سابق في كلية ترينيتي في جامعة كامبردج، وكلية (جريشام) في لندن. وهو كاتب معروف باهتمامه بديانات العالم. ألّف وحرّر أكثر من ثلاثين كتاباً في هذا المجال، من بينها كتاب "الله: لمحة تاريخية"، و"ديانات العالم: استكشاف الديانات الكبرى وشرحها"، و"العصب المقدس: اكتشافات استثنائية جديدة تربط العلم بالدين".

يَعرض الكتاب نصوصاً مقدسةً من كُبرى الديانات في العالم، بما يجعله مقدمة غنية للأفكار والمعتقدات التي بُنيت عليها كل من: اليهودية والمسيحية والإسلامية والهندوسية واليانية (Jain) والسيخية والبوذية والكونفوشيوسية والطاوية (Daoist)، والشنتوية. ويُتبعُ المؤلف عرضه لكل نص، مزيداً من التعليقات والشروح، مستعيناً بكتابات علماء الدين والفلاسفة والشعراء. ويضع النصوص المنتقاة في سياقاتها التاريخية والدينية، مُبيناً كيف أثّرت، وما زالت تؤثر في كثير من الحالات، على الفنون والموسيقى والآداب والتقاليد السياسية.

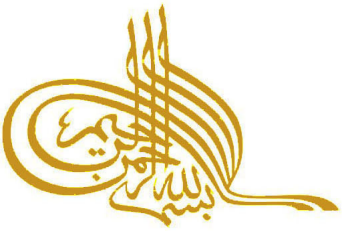
12. *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders,* Francis X. Clooney, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell; 1 edition (April 6, 2010), 200 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**اللاهوت المقارن: التعلّم المعمق عبر حدود الديانات**". مؤلف الكتاب هو (فرانسيس كلوني)، أستاذ الألهيات في جامعة هارفارد، وهو مُهتم بتطوير حقل اللاهوت المقارن، كان أول رئيس للجمعية الدولية لدراسات الهندوس والمسيحيين، عمل منسقاً للحوار بين الأديان من أجل اليسوعيين في الولايات

المتحدة، وهو مؤلف للعديد من المقالات. والكتاب مقدمة في اللاهوت ودراسة الأديان، ويتكون من ثلاثة أجزاء، توزعت عليها تسعة فصول هي: تنوّع الديانات واللاهوت المقارن، وفي الأجيال الماضية: اللاهوت المقارن من السلف إلى اليوم، واللاهوت المقارن اليوم، ومن النظرية إلى الممارسة، وعلى وجه الخصوص: الدراسات المسيحية الهندوسية، وتَعَلُّم الرؤية: الممارسة المقارنة واتساع الرؤية اللاهوتية، وعلم اللاهوت بعد المقارنة، و"الله لنا"، وكاتب مقارن قارئ مقارن.

13. *Why Religion is Natural and Science is Not*? Robert N. McCauley, NewYork: Oxford University Press, (November 1, 2011), 352 pages.

عنوان الكتاب باللّغة العربية: "**لماذا يكون الدين طبيعياً بينما لا يكون العلم كذلك؟**". مؤلف الكتاب (روبرت ماكولي) أستاذ جامعي ومدير مركز الدماغ والعقل والثقافة في جامعة إيموري الأمريكية، وأحد المؤسسين للعلوم الإدراكية للدين. يلاحظ الكتاب أن معركة احتدمت بين الدين والعلم، على مدى قرون عدة، لكن العلماء الآن يبحثون في الأسس الإدراكية للدين، وقد توصلوا إلى استنتاجات مدهشة. يرى المؤلف بأن عقولنا مهيئة لتناسب المعتقدات الدينية أكثر من البحث العلمي، بالاعتماد على نتائج أبحاثه المدعّمة بالأمثلة المنطقية. ويرى أنّ الدين موجود في كل المجتمعات، منذ آلاف السنين، لأن التفسيرات الدينية تأتي بشكل طبيعي (دون تكلّف) في العقول البشرية. بينما العلم، من جهة أخرى، يتطلب نوعاً من التفكير المجرد، الذي لا يوجد إلا في ظروف اجتماعية محدودة للغاية. فالدين يقدم منطقاً بدهياً بالنسبة لنا، بينما يتطلب العلم جهداً كثيراً من العمل. ويقدم ماكولي أكبر الآثار المترتبة على هذه النتائج، وهو أن "طبيعية= naturalness" الدين تعني أن العلم لا يشكل خطراً حقيقياً عليه، في حين أن "تصنّع = unnaturalness" العلم يضعه في موقف حرج للغاية.



المسلم المعاصر

في هذا العدد

- مقال في طبيعة السنة — د. عبد الحميد الإدريسي
- العبادةُ في الإسلام .. مفهوماً وغايةً — أ. محمّد حلمي عبد الوهّاب
- مقصد حفظ نظام الأمة - مقاربة مقاصدية - — د. عليان بوزيان
- العلمانية وتفكيك الجماعات العلمية العربية — د. أحمد عبد الجواد

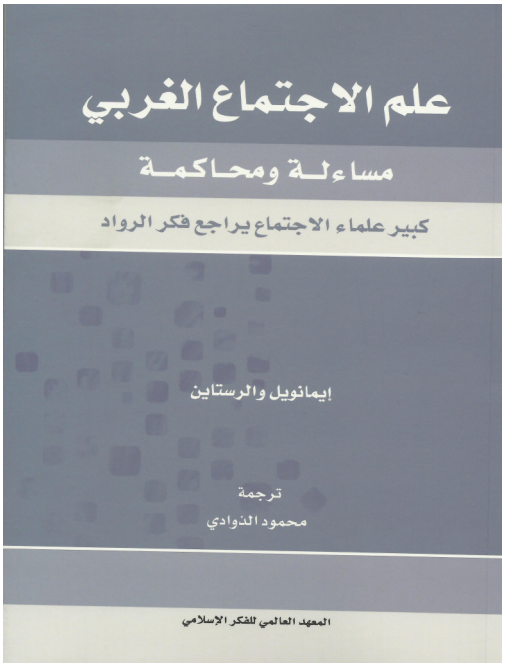
العدد (١٤٠) السنة الخامسة والثلاثون

المحرم - صفر - ربيع الأول ١٤٣٢ هـ
أبريل - مايو - يونية ٢٠١١ م

هاتف: ٠١٠٠ ٥٤٣٣٥٧٠

E-mail: con_muslim@yahoo.com

صدر حديثاً



علم الاجتماع الغربي

مساءلة ومحاكمة

إيمانويل والرستاين

ترجمة: محمود الذوادي

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م

عدد الصفحات : ٨٢

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يتناول هذا الكتاب مقولات معرفيّة سادت علم الاجتماع الغربي، أخذت صفة اليقينيات والمسلمات، ويحاكمها من منظور نقدي سوسيولوجي، ناقداً البنى المعرفية لثلاثة من رؤاد علم الاجتماع المعاصرين: دوركهايم، وماركس، وفايبر، الذين يمثلون مرجعيات علم الاجتماع التقليدي، وامتد تأثيرهم على علماء الاجتماع في الشرق والغرب .

ويدعو المؤلف –وهو من أشهر علماء الاجتماع في العالم اليوم– إلى ما أسماه "ثقافة علم الاجتماع" وصياغة جديدة للعلوم الاجتماعية، والطبيعية الإنسانية، تقوم على منهج معرفي توحيدي للعلوم والمعارف البشرية، وهو ما يتوافق مع الرؤية المعرفية للثقافية العربية الإسلامية، التي تؤكد على وحدة العلوم والمعارف، والكتاب قراءة ضرورية للمختصين وغير المختصين.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut

Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.