# إسلامية المعرفة

# مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي


## كلمة التحرير

- المنهج وما وراء المنهج: قولٌ على قولٍ — هيئة التحرير

## بحوث ودراسات

- المبادئ العامّة للفكر الأصول-فقهي الإسلامي في تعامله مع النّصّ — أيمن صالح
- إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومي نموذجاً — سعاد كوريم
- نحو صياغة الأصول النظرية للحسبة العلمية في الإسلام: دراسة في المفهوم وتطبيقاته — صالح بن طاهر مشوش وطارق لعجال
- مسألة تزاحم الأحكام في تقييم الشخصيات لدى ابن تيمية — بليل عبد الكريم

## قراءات ومراجعات

- الحضارة الإسلامية أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح. تأليف: محمد عمر شابرا — عبد الله عطا عمر
- الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية. تحرير: رائد جميل عكاشة، ومحمد علي الجندي، ومروه محمود خرمه — عيسى ربيح أمين



السنة العشرون — العدد 77 — صيف 1435هـ / 2014م

**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 العشرون | العدد ٧٧ | صيف ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م |
|---|---|---|

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


- المنهج وما وراء المنهج: قولٌ على قولٍ — هيئة التحرير — ٥


### بحوث ودراسات


- المبادئ العامّة للفكر الأصول-فقهي الإسلامي في تعامله مع النّصّ — أيمن صالح — ١٣
- إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومى نموذجاً — سعاد كوريم — ٤٥
- نحو صياغة الأصول النظرية للحسبة العلمية في الإسلام: دراسة في المفهوم وتطبيقاته — صالح بن طاهر مشوش وطارق لعجال — ٨٣
- مسألة تزاحم الأحكام في تقييم الشخصيات لدى ابن تيمية — بليل عبد الكريم — ١٢١


### قراءات ومراجعات


- الحضارة الإسلامية أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح. تأليف: محمد عمر شابرا — عبد الله عطا عمر — ١٥١
- الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية. تحرير: رائد جميل عكاشة، ومحمد علي الجندي، ومروه محمود خرمه — عيسى ربيح أمين — ١٧١


### تقارير علمية


- الإعلام المعاصر في الرؤية الحضارية — رائد جميل عكاشة — ١٩٣


### عروض مختصرة


أسماء حسين ملكاوي — ١٩٩

## كلمة التحرير

# المنهج وما وراء المنهج: قولٌ على قولٍ

ثمَّة مقاربة مألوفة لدى الباحثين ترى أنَّ المنهج يتصف بالموضوعية والحياد وعدم التّحيُّز، على أساس أنّه إجراءات عملية يَتَوسَّلُ بها الباحث إلى قصده وغايته، فهو بهذا المفهوم يشبه أدوات البناء التي يتصرَّف بها البنّاء، وفق التصميم الذي يضعه المهندس، ليتقيد به البنَّاء عند التنفيذ. فإذا كان التصميم يعبّر عن درجة من الانتماء لِهُوِيَّة ثقافية، والاستمداد من إرث حضاري معين، ومن ثَمَّ فهو يتّصف بالتحيّز، فإنَّ مواد البناء تبقي هي نفسُها مهما كان التصميم، ومن ثَمَّ فهي موضوعية حيادية غير متحيزة. وعلى هذا الأساس ترفض هذه المقاربة أن يوصف المنهج بأي وصف يحيل إلى عقيدة دينية، أو مذهب فكري، أو دائرة حضارية، فلا يقال منهج إسلامي، أو فلسفي، أو غربي!

وفي الجدل حول هذا الموضوع، يَرِدُ الحديث عن مناهج تَتَلبَّس بالتحيز بصورة لا يتطرق إليها الشك، من مثل المنهج الذي وظَّفه كثيرٌ من المستشرقين في دراسة التاريخ الإسلامي مثلاً، أو المنهج الذي يوظفه المحافظون الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية في دراسة قضايا العالم الإسلامي المعاصر، وغير ذلك من الأمثلة. وفي الرد على هذه المقولة، يقال إننا لا نتحدث في هذه الحالة عن المنهج وإنما نتحدث عما يطلق عليه "ما قبل المنهج" أو "ما بعد المنهج"، أو "ما وراء المنهج"، إلخ، وذلك تعبيراً عن العقيدة المذهبية أو المرجعية الفكرية التي ينتسب إليها الباحث وتُشكِّل قناعاته، ومن ثم ينتقل الجدل إلى التمييز بين المنهج والمذهب.

ويبدو أنَّ المفردات اللغوية التي تستعمل في هذا الجدل تؤثر في اتجاهات الجدل ونتائجه. فلننظر مثلاً إلى تشبيه المنهج بالطريق بدلاً من مواد البناء، لا سيما أنَّ الدلالة التي تعطيها معاجم اللغة، ومواقع ألفاظ المنهج والمنهاج والنهج في الاستعمال تجعلها إشارة مباشرة إلى الطريقة التي يُتَوَسَّل بها للوصول إلى الهدف المنشود. فإذا انتقلنا إلى التمثل العملي (المادي) للسير في الطريق، كما فعلنا بتصور علاقة مواد البناء بالتصميم الهندسي، فإنَّ للسير في الطريق نقطةَ بداية، ونقطةَ نهاية، وخطَّ سير له اتجاه محدد، وعندها سيكون السؤال عن مدى تأثير كلٍّ من نقطة البدء في المسير ونقطة الانتهاء

واتجاه خط السير، على فعل السير، وعلمية الانتقال نفسها! حيث يصعب أن نتخيل الطريق في هذه الحالة مستقلاً عن أي من العناصر الثلاثة المشار إليها؛ أي إنَّ المنهج لا يكون مستقلاً عن حالة الباحث أو المفكر الذي يستخدم المنهج وأهداف ذلك الباحث أو المفكر.

ثم إنَّ الجدل يمكن أن ينتقل من الحديث عن مفهوم المنهج بوصفه طريقاً أو وسيلة، إلى الحديث عن المنهج من مرجعية نظرية (فلسفية)، وعندها يصبح الموضوع أقرب إلى علم المنهجية methodology، أكثر مما هو حديث عن المنهج method. وفي هذه الحالة ندخل في مستوى آخر من الجدل، ينظر في التراتبية بين دوائر الانتماء المعرفية التي ينتسب إليها علم المنهجية، ولا سيما علم المعرفة epistemology، وعلم الوجود Ontology. فالمنهجية هي علم فرعي من علم المعرفة (نظرية المعرفة أو فلسفة العلم)، وعلم المعرفة هو علم فرعي يُدرس ضمن مبحث الوجود، ومبحث الوجود في الفلسفة يتضمن الإجابة عن الأسئلة النهائية حول الخالق، والخلق، وغاية وجود الإنسان ومصيره، واكتسابه للمعرفة، والقيم التي تحكم سلوكه، إلخ، وهو ما أصبح يطلق عليه في كثير من الكتابات "رؤية العالم: world view".[١]

وإذا أُخذ بالاعتبار هذا المستوى الفلسفي من الحديث عن المنهج والمنهجية، فإنّه يصبح من الملائم التمييز بين منهجية التفكير، ومنهجية البحث وما تتطلبة من أدوات وإجراءات، في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، من جهة، والمرجعيات الفلسفية التي ينطلق منها الباحثون ويختارون ما يناسبها من الأدوات والإجراءات، من جهة أخرى.

وفي هذا المجال نتذكر المعارك الفكرية التي دارت ولا تزال تدور حول التمييز بين المرجعيات الفلسفية التي تحكم مناهج البحث الكمي ومناهج البحث الكيفي، وأطلق عليها حروب النماذج المعرفية paradigm wars. والنموذج المعرفي وفقاً لما استعمله توماس كون هو رؤية العالم أو نظام الاعتقاد الذي يحكم عمل الباحث. وقد يوجد في

[١] يمكن للرغبين في مزيد من التوضيح والتفصيل حول المنهج والمنهجية والمفاهيم ذات الصلة، مراجعة كتاب:
– ملكاوي، فتحي. **منهجية التكامل المعرفي: أساسيات في المنهجية الإسلامية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م.

ساحة البحث نموذجان معرفيان يسود استعمال أحدهما نظراً لما يقدمه من نتائج، رغم أن الباحثين يلاحظون بأنه يعاني من بعض جوانب القصور، فيظهر في الساحة نموذج معرفي آخر يحاول معالجة هذه المشكلات، وقد يبدأ بإظهار نتائج أفضل من الأول، فيجري استخدامه بالتدريج، حتى يصبح هو السائد، ويحل محلَّ النموذج المعرفي الأول.

ومن المعروف أنّ مناهج البحث التجريبي التي مارسها العلماء في ميادين العلوم الطبيعية (الطريقة العلمية أو منهج البحث العلمي) قد نجحت على نطاق واسع في اكتشاف كثير من القوانين والنظريات والتطبيقات العملية، ولذلك بدأ الباحثون في العلوم الاجتماعية والسلوكية يستخدمون هذا المنهج التجريبي في البحث منذ مطلع القرن العشرين، وقد أطلق على هذا المنهج اسم المنهج الكميّ نظراً لاعتماده على القياس الكمي للظواهر والخصائص المدروسة، وتنظيم البيانات في جداول وتحليلها بأدوات واختبارات إحصائية. وبمرور الوقت أخذ الباحثون يكتشفون أن نجاح هذا المنهج في العلوم الطبيعية لا يعني بالضرورة نجاحه في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأخذوا يلاحظون أنَّ الظاهرة الإنسانية والاجتماعية ظاهرة أكثر تعقيداً، وأقل قدرة على الضبط التجريبي، إلى الحد الذي لا بدّ من تطوير مناهج بحثية جديدة. وبالفعل تطورت مناهج بحثية تعتمد الدراسة المعمقة للظاهرة عن طريق الرصد والملاحظة للمدة الزمنية اللازمة، والمقابلات المعمقة، وتحليل التسجيلات والوثائق، إلخ، مما ينتج بيانات كيفية تتصف بدرجة أعلى في الصدق مما تنتجه الأساليب والأدوات المستخدمة في البحث الكمي.

ولا ننسى في هذا المقام أن تحديد الأساليب والأدوات البحثية التي تكون أكثر ملاءمة من غيرها، يتأثر بصورة مباشرة بعدد من العوامل، منها طبيعة المشكلة البحثية والهدف من البحث وسؤاله الرئيسي، ونوعية البيانات اللازمة للإجابة عنه، وتفاصيل الموقف البحثي، زماناً ومكاناً وحالاً، والقرار الذي سوف يتخذ في ضوء نتائج البحث، وغير ذلك من العوامل. ومع ذلك فإنَّ هذه العوامل نفسها يمكن أن تشتبك مع الافتراضات النظرية الكامنة وراء المشروع البحثي، والتصورات المسبقة التي يحملها الباحث عن موضوع البحث، والتحيزات التي يحملها البحث بوعي أو دون وعي، وغير ذلك من المؤثرات التي تسمى في مصطلحات البحث: "مهددات الصدق الداخلي ومهددات

الصدق الخارجي"، وهي مؤثرات نالت اهتمام العلماء والباحثين في مناهج البحث لتطوير إجراءات لمعالجتها.

وقد وجد الباحثون أنَّ المنهج البحثي الكمي يعتمد على رؤية فلسفية سميت بالنموذج المعرفي الوضعي، وأن المنهج البحث الكيفي يعتمد على رؤية فلسفية أخرى سميت بالنموذج المعرفي البنائي. وأن "جدلية الكمي والكيفي في البحث" أخذت من الباحثين كثيراً من الجهد في المؤتمرات وتقارير البحوث والكتب الأكاديمية، وأخذت تسميات تشير إلى درجات متفاوتة من حِدَّة الجدل، مثل النماذج المعرفية المتنافسة competing paradigms،[٢] أو الصدام بين النماذج المعرفية clash of paradigms،[٣] أو حرب النماذج المعرفية paradigms wars،[٤] أو غير ذلك من التسميات. وقد استخدمت هذه المصطلحات في مراجع شملت علوماً مختلفة من التربية وعلم النفس والاقتصاد والعلاقات الدولية، إلخ. كما كانت ميادين المنافسة والصدام والحرب في قضايا مفاهيمية مهمة مثل طبيعة الحقيقة، والعلاقة السببية.

ولبيان عمق الاختلاف في المرجعية الفلسفية بين النموذجين الوضعي والبنائي، يمكن أن نشير إلى بعض الافتراضات التي تكمن خلف كل منهما؛ فالنموذج المعرفي الوضعي positivist paradigm، الذي يستند إليه منهج البحث الكمي، يفترض أن الحقيقة واحدة، وأن المعرفة مستقلة تماماً عن الشخص العارف، وأن منهج البحث لا يحمل بُعْداً قيمياً، وأن من الممكن تعميم نتائج البحث عبر الزمن والسياق، وأنَّ ثمة أسباباً تسبق النتائج أو تصاحبها. وقد طور الفلاسفة الوضعيون في النصف الثاني من القرن العشرين تعديلات على هذه الصورة الصلبة من الوضعية، سميت بالفلسفة ما بعد الوضعية postpositivism، لا سيما بعد النقد الشديد الذي وُجِّه إلى الوضعية المنطقية بعد الحرب العالمية الثانية.

---

[2] Peercy, Chavanne. *Local Leadership in Democratic Transition: Competing Paradigms in International Peace building*, Palgrave Macmillan, 2013

[3] Maiava, Susan L. A *Clash of Paradigms: Intervention, Response and Development in the South Pacific*, Ashgate Pub Ltd, 2001.

[4] Woodhouse, Mark. *Paradigm Wars: Worldviews for a New Age*, Frog Books, 1996.

وفي المقابل فإنَّ الافتراضات النظرية للنموذج المعرفي البنائي —الذي يستند إليه المنهج الكيفي– يفترض أن الحقيقة هي ما يبْنِيه فهْمُنا لها، وأنَّ مناهج البحث تتأثر بقيم الباحث، وأن نتائج البحث تتأثر بالنظرية أو الفرضية أو الإطار المرجعي الذي يستعمله الباحث.

إننا لا نجد مسوغاً لأن نحصر مفهوم المنهج في الطريقة أو العملية الإجرائية التي تتضمن الأدوات والوسائل المادية للبحث، ومن ثَمَّ نميل إلى القول إن المنهج يجب أن يتصف بالموضوعية والحياد، والاستقلال عن الأفكار والمعتقدات. ذلك أن منهج التفكير لا بدّ أن يحكم منهج البحث، فالبحث –في نهاية المطاف– جهد بشري عقلي وعملي، يستهدف الوصول إلى حل مشكلة، أو الإجابة عن سؤال، أو تطوير ممارسة، إلخ، والتفكير يسبق البحث عند وضع خطته، ويرافقه أثناء التنفيذ، ويتبعه بعد الوصول إلى النتائج. ولو استحضرنا مناهج التفكير لأدركنا صعوبة الحديث عن الموضوعية والحياد والاستقلال. فالمنهج بوصفه طريقة في التفكير، وطريقة في التفكير حول عمليات التفكير، وهي عمليات تتضمن الاستدلال العقلي من استقراء واستنتاج وتحليل وتركيب،... ولو استحضرنا خطوات العمل العلمي في التعامل مع القضية البحثية المعروضة، من وصف وتفسير وتنبؤ وتحكم، فإننا سنجد خطوات يزيد فيها احتمال الموضوعية والحيادية مثل الوصف الكيفي والكمي الذي يستخدام أدوات بحثية محددة يتم الانتباه إلى ضرورة اتصافها بالصدق والثبات والموضوعية، ولكننا عندما نأتي إلى التفسير فإننا سنجد أن احتمال توفر الموضوعية والحيادية، يكون أقل بكثير مما قد نجده في الخطوة الأولى.

ولنأخذ على ذلك مثلاً علم التاريخ فهناك المؤرخ الذي يدوِّن الأحداث كما وقعت، وهو في ذلك ربما يُضَمِّنُ تدوينه لها وصفاً موضوعياً دقيقاً، لكنه في الوقت نفسه قد يختار أحداثاً فيدوِّنُها أو يُدّوِّن جوانب منها، ويعرض عن أحداث أخرى فلا يدونها، أو يكتفي بجوانب من الحدث دون جوانب أخرى. وربما يكتشف عالم التاريخ بعض الثغرات في التدوين التاريخي. أما عندما نأتي إلى تفسير التاريخ، فلن يكون من الصعب اكتشاف الخلفية المذهبية (الإيديولوجية) لمن يضع نظريات في تفسير التاريخ. وهل نستطيع أن ننسى أن التفسير الوضعي للتاريخ الذي يدعي العلمية والموضوعية والحياد، قد أنجزته مدارس منهجية متنوعة كان منها المثالية عند جورج هيجل، والماركسية عند كارل ماركس

والتطورية البيولوجية عن أوزفلد شبنجلر، والحضارية عن أرنولد تُوينْبي؟! أليس هذا هو ما أشار إليه كثير من الباحثين في مسألة عجز مناهج البحث في العلوم الاجتماعية عن الوصول إلى ما تبنّوه من "انتماء مخلص ومطلق لمفهوم العقل باعتباره مجموعة من القواعد الضرورية والكافية من أجل معرفة المواد الاجتماعية والتعريف بها...لكن شيئاً من هذا لم يحدث، فبغض النظر عن الرأي المُعْلَن طبق كل عالِم اجتماع العقل العلمي بطريقة خاصة جداً به."[٥]؟!

ولنأخذ مثلاً آخر. في تفسيره لظاهرة عدم قيام الباحثين العرب بإنجاز دراسات مفصلة وشاملة عن المناهج الكيفية في البحث، يقترح أحد الباحثين العرب سبباً من الأسباب المحتملة، وهو: "أن ثقافة علم الاجتماع الأمريكي ومناهجه هي التي سادت في جامعاتنا، وكانت السبب في ذلك العقم المعرفي والمنهجي الذي نلاحظه في مؤسساتنا العلمية."[٦]

وكان يُتوقع من الباحث الكريم أن يؤكد خطورة استيراد الثقافة المنهجية الأمريكية، ويدعو إلى اعتماد ما لدى العرب من مرجعيات ذاتية؛ مرجعيات تتنزّل في واقع المجتمع العربي ومشكلاته وحاجاته، وتستفيد من السقف المعرفي المعاصر الذي بَنَتْهُ الأمم الأخرى، بدلاً من السقوط في الاستلاب الكامل لصالح مصادر مستوردة، والاستهلاك الرخيص لمناهج الفكر مثل استهلاك سائر الأشياء المادية المستوردة. ويتأكد هذا التوقع حين نجد الباحث قد أقام النكير كذلك على المنهج الوضعي الذي طوره أوجست كونت في فرنسا، ووصف الباحث ذلك المنهج بأنه قضى على الفكر بدلاً من إصلاحه حين دعا إلى اعتماد منهج العلوم الطبيعية في دراسة علم الاجتماع.

لكن المفاجأة هي أن الباحث نفسه الذي يرفض استيراد كل من الفكر المنهجي الأمريكي المعاصر، والفكر المنهجي الفرنسي المتوارث من عصر التنوير، يستورد الفكر المنهجي الألماني، ولذلك نجده يقول: "فإذا كانت المنهجية الوضعية قد ذهبت في معاداتها للفكر اللاهوتي والميتافيزيقي إلى حد رفضها لكل ما هو فكري، ولفلسفة عصر التنوير

---

[٥] بوسينو، جيوفاني. **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م، ص٢٣٤.

[٦] عرابي، عبد القادر عبد الله. **المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧م، ص٩.

ومشاريعه المتعلقة بالإنسان وحريته، من خلال دراستها لعالم الأشياء بدلاً من عالم الإنسان، فإنَّ الفكر الألماني ذا النزعة الفلسفية التاريخية، هو الذي تصدّى للمشروع الوضعي. ولعل السبب يكمن هنا في أن الفلسفة في ألمانية كانت هي حاملة لواء التنوير والتغير. الثورة في فرنسة، والفلسفة أو العقل في ألمانية هما النقيضان. لقد أنجز العقل في ألمانية، ما أنجزته الثورة في فرنسة. من هنا نستطيع التعميم بأن الفكر الألماني على اختلاف مشاربه، وعلى مدى القرنين التاسع عشر والعشرين قد رفض الوضعية الكونتية، وقدم رؤى منهجية بديلة."[٧]

كيف يمكن تفسير هذه النمط من الفكر؟! إذا علمنا أنّ الباحث العربي الكريم قد تخرج في جامعة ألمانية؟ وإذا علمنا أنّ باحثاً عربياً آخر مارس هذه القطيعة مع هويته الفكرية العربية لصالح الفكر الفرنسي، كونه تخرج في جامعة فرنسية؟ وباحثاً عربياً ثالثاً فعل الشيء نفسه عندما تخرج في جامعة أمريكية؟!

لماذا يقبل مثل هؤلاء هذا الهوان، حين يرون انتسابهم لأمة، أو تاريخ، عبئاً يثقل كاهلهم، فيخلعون عقولهم وقلوبهم من هذا النَّسَب، ويلبسون ثوب الهوان. ورحم الله أبا الطيب حين قال: من يَهُنْ يَسْهُلِ الهَوَانُ عَلَيهِ!

يتضمن هذا العدد بحوثاً تتصل بالمنهجية؛ إذ جاء البحث الأول بعنوان "المبادئ العامة للفكر الأصول–فقهي الإسلامي في تعامله مع النص" للدكتور أيمن صالح. وقام فيه المؤلف باستقراء منهجي للمبادئ الكُليّة التي حكمت علم أصول الفقه الإسلامي في تعامله مع النص الديني؛ إذ يمكن عدّها المعالم الرئيسة لمنهج الأصوليين في التّعامل مع النّص، ممَّا يمكِّن من إلقاء نظرةٍ إجماليّة عامّة على الفلسفة الأصوليّة في تصوّرها لمنهجيّة تلقي النّص والوصول إلى مكامنه.

وكشفت الدكتوره سعاد كوريم في بحثها الموسوم بـ"إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومي نموذجاً" عن العلاقة الجدلية بين المنهج والمذهب، وصعوبة تحديد مواضع الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية. وحاولت المؤلفة أن تستقرئ لفظ المنهج والمذهب في سياقاتهما المتنوعة: اللغوية

[٧] المرجع السابق، ص١٨–١٩.

والاصطلاحية، كاشفة عن أوجه الائتلاف والاختلاف بين معانيهما؛ استناداً إلى مؤشرات عدة. ولفتت الانتباه إلى بعض مفاتيح البحث في الإشكال المفهومي، وقدمت دراسة نموذجية لإحدى صوره، وأبرزت أهمية المقاربة الشمولية لكل بُعْدٍ من أبعاد كل صورة، في ضوء بقية أبعاد الصورة نفسها وفي ضوء أبعاد بقية الصور.

وسعى البحث الموسوم بـ"نحو صياغة الأصول النظرية للحسبة العلمية في الإسلام: دراسة في المفهوم وتطبيقاته" للدكتور صالح بن طاهر مشوش والدكتور طارق لعجال، إلى تحديد مفهوم "الحسبة العلمية"، وإبراز مبادئها الخاصة، ومجالاتها، ووسائلها، ومعالمها، وبعض تدابيرها. واعتمد البحث على قراءة نصوص مؤلفات الحسبة التي تخصّ مجالات العلم ومؤسساته وتحليلها، ثُمَّ استخراج جملة من التصورات، والضوابط، والقواعد العملية، ونماذج في إدارة المؤسسات العلمية، وفق منظومة الحسبة العلمية.

وقام الدكتور بليل عبد الكريم في بحثه المعنون بـ"مسألة تزاحم الأحكام في تقييم الشخصيات لدى ابن تيمية" بتحقيق القول عند توارد الخيرين أو ازدحام الشرين في زمن واحد لمسألة معيّنة. متخذاً من فقه ابن تيمية أنموذجاً في التعامل مع هذه المسألة. وتتبع مسألة تزاحم الأحكام من حيث مفهومها، وعلاقتها ببعض القواعد الشرعية المتصلة بالمنفعة والمضرّة والمصلحة والمفسدة إلخ، ذاكراً صوراً للتعارض في الأحكام لا سيما فيما يتصل بتقييم الشخصيات الإسلامية.

وتضمن العدد كذلك مراجعتين؛ كانت الأولى لكتاب: "الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح"، تأليف: الدكتور محمد عمر شابرا، وقدمها الدكتور عبد الله عطا عمر؛ أما المراجعة الثانية فكانت لكتاب: "الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية"، تحرير: الدكتور رائد جميل عكاشة وآخرون، وقدمها الدكتور عيسى ربيح أمين.

واحتوى العدد على تقرير لمؤتمر: الإعلام المعاصر في الرؤية الحضارية.

وفي العدد منتقيات لبعض المؤلفات الحديثة المتصلة ببحوث العدد ضمن باب عروض مختصرة.

والله ولي التوفيق.

## بحوث ودراسات

# المبادئ العامّة للفكر الأصول–فقهي الإسلامي في تعامله مع النّصّ

أيمن صالح*

**الملخص**

هدف هذا البحث إلى استقراء المبادئ الكلّيّة الّتي حكمت ولا تزال تحكم علم أصول الفقه الإسلامي في تعامله مع النّصّ الدينيّ، وتعيينها، وعرضها عرضاً موجزاً. هذا العلم الذي يرسم منهجيّة البحث بالنّسبة للعلوم الدّينيّة الأخرى والفكر الإسلاميّ بعامّة.

وقد استطاع الباحث أن يتوصّل إلى اثني عشر مبدأً، هي تقريباً محلّ اتّفاقٍ بين الأصوليّين. وهذه المبادئ هي: ١) الاحتكام إلى النّصّ. ٢) صِدْق النّصّ ومعقوليته. ٣) شمول النّصّ بلفظه ومعناه للوقائع. ٤) عموم النّصّ في الأشخاص إلى يوم القيامة. ٥) إعْمال مَقاصد النّصّ. ٦) انسجام النّصّ وتكامله. ٧) عربيَّة النّصّ. ٨) حمل النّصّ على ظاهِره إلا لدليل. ٩) إعْمال الحال في مقال النّصّ. ١٠) الاحتِجاج بالنّصّ الثّابت الدّالّ الْمُحكم الرّاجح. ١١) احترام تفسيرات المجتهدين للنّصّ. ١٢) اشتِراط أهليَّة المجتهد في النّصّ.

**الكلمات المفتاحية**: أصول الفقه، مبادئ أصول الفقه، النص الديني، التعامل مع النص، منهج فقه النص.

**Abstract**

General Principles of Islamic Jurisprudence (*Usul al Fiqh*) in Its Handling of the Holy Text

This study aimed at deducting and briefly demonstrating the general principles that dominated and still dominating the science of Islamic Jurisprudence (*Usul al Fiqh*), the branch of Islamic science, which dictates the methodology of dealing with the holy Islamic text to other branches of Islamic sciences and consequently to the Islamic thought in general.

The researcher managed to conclude twelve general principles, which are agreed upon by all the scholars of Islamic Jurisprudence (*Usul al Fiqh*) or the vast majority of them. These principles are: 1) the command of Text. 2) The Truthfulness and reasonability of the Text. 3) The comprehension of the Text to the events. 4) The comprehension of the text to the people until the judgment day. 5) The empowerment of the text aims. 6) The harmony and integration of the Text. 7) The arabisizm of the text. 8) Interpreting the text depending on the common meanings unless proven false. 9) Empowering the context of situation. 10) Using the proven true, to the point, unabrogated and superior Text in arguments. 11) Respecting the different scholars' interpretations of the text. 12) The necessity of being illegible to interpret the Text.

**Key Words**: *Usul al Fiqh*, Principles of Islamic Jurisprudence, Islamic text interpretation.

---

* دكتوراه فقه وأصوله– الجامعة الأردنية، أستاذ الفقه وأصوله المشارك، كلية الشريعة في جامعة قطر. البريد الإلكتروني: gotoayman@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٣/٨/٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١/١٥م.

**مقدِّمة:**

الحمد لله، والصّلاة والسلام على رسول الله، وآله ومن والاه، وبعد:

فـ"أصول الفقه هو الّذي يقضي ولا يُقضى عليه".

هذا ما قاله العلّامة المحقّق ابن دقيق العيد،[١] وقولُه هذا يصوِّر المنزلة التي يحتلُّها علم أصول الفقه بين العلوم الدّينية الأخرى بصفته العلم الحاكم أو القاضي أو قُلِ المهيمنَ على تلك العلوم؛ والسّبب في ذلك واضحٌ و"بسيط"، وهو أنّ العلوم الدينيّة كلَّها (الكلام، والفقه، والتفسير، والحديث، والسّير...الخ) تلتفّ حول النّصّ (=الكتاب والسّنّة)[٢] وتستمدّ منه. وفي استمدادها هذا لا بدّ أن تخضع لـ"قواعد التّعامل مع النّصّ"، تلك القواعد التي يصنعها ويهيِّئها ويمنحها الشّرعيّة علمُ أصول الفقه.

فعلم أصول الفقه، على هذا، يُعدّ الجسر الذي يربط بين النّصّ وكلّ العلوم التي تلتفّ حوله، بحيث لا تستطيع هذه العلوم أن تَرِدَ إلى النّصّ وتنهل منه إلا عَبْر ذلك الجسر. ومن هنا لا يُستغرب اشتراطُ أرباب العلوم الدينيّة على المشتغل فيها أن يكون عالماً بأصول الفقه لا سيّما إذا كان مفسّراً أو شارحاً للحديث أو فقيهاً.

و"قواعد التّعامل مع النّصّ" التي أنتجها الأصوليّون كثيرةٌ ومتنوّعة، فبعضها متّفقٌ عليه، وبعضها الآخر محلُّ جدالٍ وخلافٍ بين المدارس الأصوليّة المختلفة. وفي سبيل الوصول إلى نهضةٍ علميّةٍ على صعيد الفكر الإسلاميّ وأسلمة العلوم لا غنى عن استعمال هذه القواعد ومراعاتها –لا سيّما المتّفق عليه منها– لاستثمار النّصّ واستنطاقه، وإلا فَقَد الفكرُ المراد إنشاؤه، والعلومُ المراد أسلمتها، الشّرعيّة العِلميّة التي تمنحها هذه القواعد.

وممّا تتّصف به هذه القواعد في الطّرح الأصول–فقهي التّقليديّ أمران:

---

[١] الزّركشيّ، محمد بن بهادر. **البحر المحيط**، مصر: دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١، ص١٤.

[٢] للاطّلاع على معاني مصطلح "النّص" انظر:

– صالح، أيمن. "قراءة نقديّة في مُصطلح النّص في الفكر الأصولي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد٣٣–٣٤، س٩، صيف–خريف ٢٠٠٣م.

أحدهما: أنّها، في أكثرها، تتّسم بـ"الجزئيّة" بحيث تتعامل مع أنماطٍ معيّنةٍ من النّصوص، وتنطبق على فئة محدودةٍ منها، كالقواعد المتعلّقة بالأمر والنّهيّ، والعموم والخصوص، وسائر أنواع الألفاظ لفظاً لفظاً، والقواعد المتعلّقة بمباحث الأدلّة دليلاً دليلاً...إلخ. والأمر الآخر: أنّها متناثرةٌ في جميع مباحث أصول الفقه بدءاً من مباحث الحُكم، ومروراً بمباحث الأدلّة وكيفية الاستدلال، وانتهاءً بمباحث الاجتهاد والتّقليد.

ومن هنا فقد احتاجت هذه القواعد -الجزئية المتناثرة- إلى "استقراءٍ" ينظِمها على شكل مبادئ عامّةٍ عُليا، يمكن عدّها المعالم الرئيسة لمنهج الأصوليين في التّعامل مع النّصّ، ممَّا يمكِّن من إلقاء نظرةٍ إجماليّةٍ عامّةٍ على الفلسفة الأصوليّة في تصوّرها لمنهجيّة تلقي النّصّ والوصول إلى مكامنه. وفي هذا السّياق جاءت هذه الدّراسة لتقوم بهذه المهمّة.

ولا يدّعي الباحث لهذه الدّراسة "النّضج" فضلاً عن "الاحتراق"، وإنّما هي محاولة متواضعة يزجيها بين يدي الباحثين راجياً لها النّماء والتّطوّر والتشبُّع بمرور الوقت وتقدّم الزّمان. وقد راعيتُ في استقراء هذه المبادئ وانتقائها أمرين:

أولهما: أن تنطبق على كمٍّ هائلٍ من نصوص الكتاب والسّنّة، ربّما جميع هذه النّصوص، أو نصوص الأحكام جميعها، أو نصوص الأخبار جميعها، وهكذا...

ثانيهما: أن تكون هذه المبادئ محلَّ اتّفاقٍ بين كلّ الأصوليّين أو بين السّواد الأعظم منهم. والأصوليّون المقصودون في هذه الدراسة هم بالدرجة الأولى أصحاب الكتب الأصولية بمدارسها المختلفة الكلامية والفقهية والجامعة بينهما، وبالدرجة الثانية العلماء الذين سطّروا قواعد ومناهج للتعامل مع النّصّ، ولو لم يأتِ ذلك في سياق كتابات خاصّة بعلم أصول الفقه، كالشافعي في الأم، والطبري، وابن عبد البر، وابن تيميّة وغيرهم.

وهذه الدّراسة وَصفيةٌ بالأساس؛ لأنّها تهدف إلى استقراء "مبادئ التعامل مع النص" وعرضِها كما يراها الأصوليّون جميعُهم أو جمهورهم. وقد استلزم ذلك الإكثار من النُّقول التي تبرهن على التبنّي الأصولي للمبدأ محلّ البحث، لا سيّما ما أُشير فيه منها إلى ذكر

الإجماع على المبدأ المعروض. ولأنّ هذه الدّراسة لم تهدف إلى البرهنة والاستدلال على هذه المبادئ من نصوص الشّارع وآثار الصّحابة رضوان الله تعالى عليهم، فإنها لم تتطرّق إلى الاستدلال لها إلا ما ورد لماماً في ثنايا النّقول عن الأصوليّين، كما أنها لم تتوسّع في ذكر ما ينبني على المبادئ المعروضة من قواعد أُصوليّة فرعيّة.

ولا بد لنا من أن نشير إلى بعض الدراسات السابقة التي تتصل بموضوع الدراسة ومنها:

١. المبادئ العامّة للفكر الأصولي في تعامله مع النّص الديني، للدكتور أيمن صالح. وهي ورقة بحثية قصيرة قدّمها الباحث في المؤتمر الدولي للفكر الإسلامي المنعقد في ٦-١٢-٢٠٠٤م/ الموافق ٢٤ شوال ١٤٢٥هـ، الذي نظّمته الجامعة الوطنية الماليزيّة UKM في كوالالمبور. وهي في أقل من نصف حجم هذه الدّراسة واشتملت على ستّة مبادئ، وقد شكّلت الأصل الأوّلي لهذه الدّراسة، لكن مع تغييرات جذريّة وإضافات كبيرة في الشّكل والمضمون.

٢. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، للدكتور محمّد بن الحسن الجيزاني، (دار ابن الجوزي، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م). وهو كتابٌ هدف المؤلّف فيه إلى جملةٍ من الأغراض، منها: "تحرير القواعد الأصوليّة المتّفق عليها عند أهل السنّة والجماعة، وبيان القواعد الأصوليّة المختلف فيها". وقد قام المؤلّف بعرض جملةٍ كبيرة من هذه القواعد موزّعة على الأبواب الأُصوليّة المختلِفة، مركّزاً على بيان موقف "السّلَف" من هذه القواعد. وهذا الكتاب لا يلتقي مع دراستنا هذه لأمرين: أحدهما: أنّ الكتاب -بحكم أهدافه- لم يركّز على معالم الفِكر الأصولي جُملةً، الذي يمثّله قطاعٌ عريض من الأصوليين؛ متكلّمين وفقهاء من شتّى المذاهب والمدارس، بل كان انتقائياً مِعيارياً لا شاملاً وَصفياً، والثّاني: توسّعه في عرض القواعد دون التمييز بين ما يصلح منها أن يشكِّل مبدأً ذا آثار عريضةٍ وقواعدَ فرعيّة، وما لا يعدو كونه قاعدةً أصوليّة ذات آثار محدودة في باب من الأبواب.

٣. معلمة زايد للقواعد الأصولية والفقهية، وهي موسوعة للقواعد الأصوليّة والفقهيّة أعدّها مجموعة كبيرة من الباحثين على مدى سنين طويلة، بإشراف مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظّمة التّعاون الإسلامي، ونُشرت نشراً ورقياً وإلكترونياً في العام ١٣٣٤هـ الموافق ٢٠١٣م. وقد تطرّقتِ الموسوعة في المجلّد الثّالث منها إلى ما سُمِّي بـ"قواعد المبادئ العامّة في التّشريع الإسلامي"، وذكرت أربعة عشر مبدأً: أوّلها: "تكريم الإنسان مقصدٌ شرعي" وآخرها: "الشّريعة أجمَلت المتغيّرات وفصّلت الثوابت". وقد قام باحثو الموسوعة بذكر المبدأ وشرح المقصود به، ثم الاستدلال له من أدلّة الشرع، ثم بيان ما ينبني عليه من آثار تشريعية. وقد تقاطعت دراستنا هذه مع مبادئ الموسوعة الأربعة عشر في أربعةٍ منها، فقط هي: ١) "لا حكم إلا لله"، وهو في دراستنا بعنوان: "مبدأ الاحتكام إلى النّص"، و٢) "ما من حادثة إلا ولله فيها حكم"، وهو في دراستنا بعنوان: "مبدأ شمول النّص بلفظه ومعناه للوقائع"، و٣) "المسلَّمات العقليّة والحسّية معتبرة في الشرع"، وهو في دراستنا بعنوان "مبدأ صدق النّص ومعقوليته"، و٤) "الأصل عموم الأحكام وتساوي النّاس فيها"، وهو في دراستنا بعنوان "مبدأ عموم النّص في الأشخاص إلى يوم القيامة". وسببُ هذا القدْر المتواضع من التقاطع بين المبادئ الأربعة عشر المذكورة في الموسوعة والمبادئ الاثني عشر المذكورة في هذه الدّراسة هو اختلاف المجال المستقرأ في كلٍّ منهما، فالموسوعة استهدفت مبادئ التشريع عامّة، وهذه الدراسة استهدفت مبادئ التّعامل مع النّص خاصّة. وكما اختلفت الموسوعة عن هذه الدراسة في تحديد تلك المبادئ فقد اختلفت عنها أيضاً في طريقة عرضها، فالموسوعة ركّزت على الشّرح والاستدلال وبيان الآثار، ودراستنا ركّزت على الوصف والعرض وبيان حجم التبنّي الأصولي للمبدأ محلّ البحث.

وهذه الدّراسة رغم كونها نافعةً للمتخصّصين في علم أصول الفقه من حيث إنها تَنْظُم القواعد الفرعية للتّعامل مع النّص وتلخّصها في عددٍ محدود من المبادئ الكبرى، إلا أنّها أنفعُ بكثير لغير المتخصّصين في العلوم الشرعية، لا سيّما لأولئك المهتمّين بقضايا الفكر الإسلامي أو المعتنين بالعلوم اللّغوية الحديثة كعلم لغة النّص وعلم الدلالة؛ لأنّها توقفهم بإيجاز على المعالم الكبرى للمنهج الأصولي في تعامله مع النّص الدّيني، كما أنّها تصلح مقدّمةً عامّة للمبتدئين في دراسة علم أصول الفقه.

## أوّلاً: مبدأ الاحتكام إلى النّصّ

ويعني أنّ النّصّ، والنّصُّ وحدَه،[٣] هو المقرِّر النّهائي للأحكام. فـ"لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حُكم إلّا ما حَكَم به."[٤] قال الشافعي، رحمه الله: "لم أسمع أحداً نَسَبَه النّاس، أو نَسَب نفسه، إلى علمٍ، يخالف في أنّ فرض الله عزّ وجلّ اتّباع أمر رسول الله، ﷺ، والتسليمَ لحكمه بأنّ الله عزّ وجلّ لم يجعل لأحدٍ بعدَه إلا اتّباعَه، وأنّه لا يلزم قولٌ بكلِّ حال إلا بكتاب الله أو سنّة رسوله، ﷺ، وأنّ ما سواهما تبعٌ لهما."[٥] وأمّا العقل والرّأي والعُرف والمصلحة وغير ذلك من مسمّيات يذكرها كثيرون ضمن أدلة الأحكام أو مصادرها، فلها ثلاث حالات:

إحداها: أن تُقرّر أحكاماً تتّفق مع الأحكام التي قرّرها النّصّ، فالعبرة بما قرّره النّصّ، وهذه المصادر، في هذه الحال، إنّما هي مؤيّداتٌ ومؤكّداتٌ لا يضرّ الاستغناء عنها.

والثانية: أن تُقرّر أحكاماً تصطدم مع الأحكام التي يقرّرها النّصّ، وحينئذٍ فلا اعتبار لها.

والثّالثة: أن تُقرّر أحكاماً لم يتعرَّض لها النّصّ بلفظه أو معناه بطريقٍ مباشرة أو غير مباشرة. وهذا الفَرض غير واقع؛ لأنّه يتناقض مع مبدأ "شمول النّص" الذي سنبيّنه بعد قليلٍ.

نعم، قد يُحيل النّصّ على العقل أو الرأي أو العُرف أو الإجماع في تقرير الحكم، لكنّ هذا لا يعني انفراد هذه المصادر بتقرير الحكم دون النّصّ؛ لأنّها لولا الإحالة من النّصّ لما حقّ لها هذا التّقرير، فالمقرّر النّهائيّ إذن، هو النّصّ. قال الشّاطبي: "إذا تعاضد النّقل والعقل على المسائل الشّرعيّة، فعلى شرط أن يتقدّم النّقل فيكون متبوعاً، ويتأخّر

---

[٣] المقصود بالنص هو الكتاب والسنة بغض النظر عن الدلالة على أن تحكيم المقاصد والقرائن بشتى أنواعها في فهم المراد بالنص لا ينافي الاحتكام إلى النص، بل الذي ينفيه هو رفض النص والوحي مرجعيةً للحكم، والاحتكام إلى مصادر وضعية بشرية.

[٤] الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت، ج١، ص٧٩.

[٥] الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٧، ص٢٨٧.

العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النّظر إلا بقدر ما يسرّحه النّقل."[٦] وقال: "الأدلّة العقلية إذا استُعمِلت في هذا العلم فإنّما تُستعمل مركّبة على الأدلّة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلّة بالدّلالة؛ لأنّ النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع."[٧]

ولا يعكّر على هذا المبدأ سوى قولِ المعتزلة وغيرهم بالتّحسين والتّقبيح العقليّين؛ لأنّ مؤدّى هذا القول الإيمان باستقلال العقل بمعرفة الحكم دون دلالةٍ أو إحالة من النّصّ؛ أي إنّ النّصّ لا يتعيّن طريقاً وحيداً للوصول إلى الحكم. ولكنّ هذا القول كان ذا أثرٍ محدود جدّاً في الفقه الإسلامي، وذلك لسببين:

أحدهما: أنّ القائلين به يقصرون دور العقل في الوصول إلى الأحكام على الفترة قبل وُرود النّص؛ أي إنّ النّاس هل كانوا متعبَّدين بالعقل قبل ورود الشّرع أم لا؟ وهي مسألةٌ قليلة الجدوى والخلاف فيها ليس ذا شأن.

والثّاني: أنهم يعترفون بمحدوديّة العقل في مجال تقرير الأحكام؛ أي إنّهم يُقرِّون بأنّ الغالبية العظمى من الأحكام إنّما يمكن إثباتها بالنّصّ فقط دون العقل، وأنّ ما يثبته العقل من الأحكام كوجوب العدل، وحرمة الظلم، ووجوب شكر المنعم، وغير ذلك، قد جاء بها النص، وليست هي موضع خلاف بين أحد.

ومن هنا نجد أنّ المعتزلة، وإن خالفوا أهل السّنّة في الأصول والعقائد، فقد وافقوهم في الفروع والأحكام في الغالب. قال الأنصاريّ: "لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمّة، لا كما في كتب بعض المشايخ: إنّ هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل. فإنّ هذا ممّا لا يجترئ عليه أحدٌ ممَّن يدّعي الإسلام، بل إنّما يقولون: إنّ العقل معرِّفٌ لبعض الأحكام الإلهية، سواءٌ وَرَد به الشّرع أم لا. وهذا مأثورٌ عن أكابر مشايخنا أيضاً."[٨]

---

[٦] الشّاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي. **الموافقات**، تحقيق وشرح: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، (د.ت)، ج١، ص٨٧.

[٧] المرجع السابق، ج١، ص٣٥.

[٨] الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م، ج١، ص٢٥.

وقال ابن قاضي الجبل: "ليس مرادُ المعتزلة بأنّ الأحكام عقلية: أنّ الأوصاف مستقلّةٌ بالأحكام، ولا أنَّ العقل هو الموجب أو المحرِّم، بل معناه عندهم: أنَّ العقل أدرك أنَّ الله تعالى بحكمته البالغة كلَّف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم، لا أنَّه أوجب وحرَّم."[٩]

وقال الدكتور عبد العظيم الدِّيب: "وجدنا معظمَ الأصوليين -في مبحث الحكم- يقولون: (لا حاكم إلا الله، خلافاً للمعتزلة؛ فإنهم يحكِّمون العقل). وعندما قُمنا بتتبُّع نصوص المعتزلة في كتبهم الأصيلة لم نجد هذا صحيحاً بهذا الإطلاق، وإنّما هذا قول المعتزلة قبل ورود الشّرع، أمَّا بعد ورود الشّرع، فلا حكم إلا لله، ولا يوجد مسلمٌ يقول بغير هذا. وعلى ذلك تخرج هذه المسألة من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين."[١٠]

ومن أهم ما انبنى على هذا المبدأ إجماعُ الأصوليين على أنّ الاجتهاد بالرأي، بشتّى صُوره، لا يجوز في قضيةٍ دلّ النّصُّ الثابت على حكمها دلالةً صريحة. قال الشافعي: "ما كان لله فيه نصُّ حكمٍ، أو لرسوله سُنَّة، أو للمسلمين فيه إجماعٌ، لم يسع أحداً عَلِم من هذا واحداً أن يخالفه. وما لم يكن فيه من هذا واحدٌ كان لأهل العلم الاجتهاد فيه بطلب الشُّبْهة [أي: الشِّبَه] بأحد هذه الوجوه الثلاثة."[١١] وقال: "أجمع النّاس على أنَّ من استبانت له سنَّة عن رسول الله، ﷺ، لم يكن له أن يدعها لقول أحدٍ من النّاس."[١٢]

---

[٩] المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. **التحبير شرح التحرير**، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني وأحمد السراج، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٢، ص٧٢١.

[١٠] الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، المقدمة، ص٢٤٧. ومن الجدير ذكره أنّ قول المعتزلة بالتحسين والتقبيح في مجال الأحكام الشرعية متفرِّعٌ عن قولهم بالتحسين والتقبيح في مجال أفعال الباري سبحانه، وهي مسألة وجوب الصلاح والأصلح عليه سبحانه. والمسألة الأصل -أي التحسين والتقبيح العقلي في مجال الأفعال- ذات أثرٍ كبيرٍ في الخلاف بينهم وبين غيرهم في جملةٍ كبيرةٍ ومنتشرةٍ من المسائل الاعتقادية والأصولية، وهذا بخلاف المسألة الفرع -أي التحسين والتقبيح العقلي في مجال الأحكام- فهي ذات أثرٍ محدودٍ، ولم ينبنِ عليها إلا خلافٌ في مسائل معدودةٍ مثل الحكم قبل ورود الشّرع، ووجوب شكر الباري عقلا، وغيرها من المسائل التي لا يُعدّ الخلاف فيها ذا فائدة عَمَليّة ملموسة.

[١١] الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٠٠.

[١٢] نقله عنه ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج٢، ص٢٠١. ولم أجده في المطبوع من كتب الشافعي.

وقال زُفَرُ بن الهُذَيْل صاحب أبي حنيفة: "إنّما نأخذ بالرأي ما لم يجئ الأثر، فإذا جاء الأثر تركنا الرأي، وأخذنا بالأثر."[١٣] وقال الجصّاص: "المتوارث عن الصدر الأول، ومَن بعدَهم من فقهاء سائر الأعصار إذا ابتُلوا بحادثة طلبوا حكمها من النّص، ثم إذا عدموا النّص فزعوا إلى الاجتهاد والقياس، ولا يسوّغون لأحدٍ الاجتهاد واستعمال القياس مع النّص."[١٤] وقال: "لا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النّص."[١٥] وقال الغزالي: "القياس على خلاف النّص باطلٌ قطعاً."[١٦]

وقال الرازي: "الأمّة مجمعةٌ على أنّ من شرط القياس أن لا يردّه النّص."[١٧] وقال ابن القيم: "فصلٌ في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النّصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النّص، وذكرُ إجماع العلماء على ذلك."[١٨]

## ثانياً: مبدأ صِدْق النّصّ ومعقوليته

أي إنّ النّصّ الثّابت صادقٌ فيما أخبر به من العقائد، والقصص، والأحداث، الماضية والمستقبليّة. وصِدق النّص ناجمٌ عن صدق المخبِر به، وهو الرّسول، ﷺ، عن الله تعالى. قال ابن حزم: "قد وافَقَنا المعتزلةُ وكلُّ من يخالفنا في هذا المكان على أنّ خبر النّبيّ، ﷺ، في الشّريعة لا يجوز فيه الكذب، ولا الوهم؛ لقيام الدّليل على ذلك."[١٩] وقال الزركشي: "اتّفقوا على استحالة الكذب والخطأ فيه"[٢٠] أي في النَّص الذي بلَّغه النبي، صلى الله عليه سلم.

---

[١٣] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط٢، د.ت، ج١، ص٥١٠.

[١٤] الجصاص، أحمد بن علي الرازي. **الفصول في الأصول**، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٢، ص٣١٩.

[١٥] المرجع السابق، ج٤، ص٣٨.

[١٦] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٣٤١.

[١٧] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٣، ص١٠٠.

[١٨] ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٢.

[١٩] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت، ج١، ص١٢٠.

[٢٠] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٦، ص١٤.

وقال الغزالي: "ما أخبر الله تعالى عنه فهو صِدقٌ بدليل استحالة الكذب عليه. ويدلّ عليه دليلان: أقواهما: إخبار الرّسول ﷺ عن امتناع الكذب عليه تعالى. والثّاني: أنّ كلامه تعالى قائمٌ بنفسه، ويستحيل الكذب في كلام النّفس على من يستحيل عليه الجهل."[٢١]

ولذلك لم يجوِّز الأصوليّون نسخ الخبر؛ "لأنَّ نسخه والرّجوع عنه يُفضي إلى الكذب."[٢٢]

وبناءً على هذا المبدأ فليس بمقبولٍ أصولياً: منهج بعض الفلاسفة: "الذين يقولون: إنَّ الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنّة والنّار، بل وعن الملائكة، بأمورٍ غير مطابقةٍ للأمر في نفسه، ولكنَّهم خاطبوهم بما يتخيَّلون به، ويتوهَّمون به أنّ الله جسمٌ عظيم، وأنّ الأبدان تُعاد، وأنَّ لهم نعيماً محسوساً، وعقاباً محسوساً، وإنْ كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأنَّ من مصلحة الجمهور أن يُخاطبوا بما يتوهَّمون به، ويتخيَّلون أنَّ الأمر هكذا، وإنْ كان هذا كذباً فهو كذبٌ لمصلحة الجمهور؛ إذ كانت دعوتُهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطّريق. وقد وضع ابنُ سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل، كالقانون الذي ذكره في رسالته الأضحوية. وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرَها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظّواهر، وإن كانت الظّواهر في نفس الأمر كذباً وباطلاً ومخالفةً للحقّ، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة."[٢٣]

وكذلك ليس بمقبولٍ: منهج القائلين من بعض المعاصرين بأنّ النّصّ استخدم "الأسطورة"، والقَصّ الرّوائي (=غير الحقيقي)، مراعاةً لأحوال العرب وقت نزول النّصّ،

---

[٢١] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص١١٢.

[٢٢] أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف. **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، د.م: د.ن، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج٣، ص٨٢٥.

[٢٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩٢م، ج١، ص٨. انظر أيضاً:
– ابن رشد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الحفيد). **فصل المقال فيما بين الشّريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق: محمد عمارة، الرياض: دار المعارف، ط٢، د.ت، ص٤٨.

كما دندن حوله نصر أبو زيد[٢٤] وغيره. قال تعالى: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ (ص: ٨٤)، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٨٧)، وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١).

وقد انبنى على مبدأ صدق النص أنه معقول؛ أي إنّه لا يأتي بما تحيله أو تأباه العقولُ أبداً، ولا بما يصادم حقائق العلم أو الواقع أو التاريخ. وإذا وُجد ثَمَّ ما قد يعارض العقل البيِّن من النّصوص فهو: إمَّا ليس بثابتٍ، وإمّا المقصود به معنىً غيرُ ما ظهر منه.

قال ابن عقيل: "أجمع أرباب العقول من أهل الشّرائع أنّه لا يجوز أن يَرِد الشّرع بغير مُجوَّزات العقول."[٢٥] ولذلك قال تلميذُه ابنُ الجوزي: "كلُّ حديثٍ رأيتَه يخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنّه موضوع."[٢٦] وقال الجصّاص: "مِمّا يُرَدُّ به أخبار الآحاد من العِلل أن ينافيَ موجبات أحكام العقول؛ لأنَّ العقول حجّةٌ لله تعالى، وغيرُ جائزٍ انقلابُ ما دلَّت عليه وأوجبته. وكلُّ خبر يضادُّه حجّةٌ للعقل فهو فاسدٌ غير مقبول، وحجَّةُ العقل ثابتةٌ صحيحة، إلا أن يكون الخبر محتمِلاً لوجهٍ لا يخالف به أحكامَ العقول، فيكونَ محمولاً على ذلك الوجه."[٢٧] وذلك، كما يقول التفتازاني؛ "لأنّ النّقل يقبل التأويل بخلاف العقل، ولأنّه [أي النّقل] فرعُ العقل لاحتياجه إليه من غير عكس، فلا يجوز تكذيبُ الأصل لتصديق الفرع المتوقّفِ صِدقُه على صدق الأصل."[٢٨]

ورغم اتّفاق الأصوليّين، وأهل العلم عموماً، على هذا المبدأ من حيث الجملة، إلا أنّهم يتفاوتون فيما بينهم فيما يُعدّ ثابتاً بالعقل، وما لا يعدو كونَه ظنّاً أو حتّى وهماً،

[٢٤] انظر كتابه:
- أبو زيد، نصر. **النص، السّلطة، الحقيقة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م.

[٢٥] ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد. **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٢هـ/١٩٩٩م، ج٣، ص٣٧٧.

[٢٦] ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد. **الموضوعات**، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ط١، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، ج١، ص١٠٦.

[٢٧] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢١.

[٢٨] التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح**، مصر: مكتبة صبيح، د.ت، ج١، ص٢٤٧.

فبعضهم يتوسّع في تحكيم العقل في مجال النّظريات، وبعضُهم يضيّق، وتبعاً لهذا يبالغ المتوسّعون في تأويل النّصوص بدعوى التوفيق بينها وبين دلائل العقول، وينكر المضيّقون ذلك. ولذلك فإنَّ ابن تيمية، وهو من المضيّقين، يشترط في الدّليل العقلي الذي يُؤوّل أو يُردُّ به النّص أن يكون صريحاً أو بيّناً، لا ممّا يخفى ويشتبه، ويكونُ مَدعاةً للخلاف بين العقلاء، قال رحمه الله: "لا يُعلم حديثٌ واحدٌ يخالف العقل أو السّمع الصّحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف، بل موضوع...ولكنَّ عامَّة موارد التعارض هي من الأمور الخفيّة المشتبهة التي يحار فيها كثيرٌ من العقلاء، كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله، وما بعد الموت من الثّواب والعقاب والجنّة والنّار والعرش والكرسي، وعامَّة ذلك من أنباء الغيب التي تقصُر عقولُ أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرّد رأيهم، ولهذا كان عامَّة الخائضين فيها بمجرّد رأيهم: إمّا متنازعين مختلفين، وإمّا حيارى مُتَهوِّكين،"[٢٩] و"النّصوص الثابتة في الكتاب والسنّة لا يعارضها معقولٌ بَيِّنٌ قطّ."[٣٠]

## ثالثاً: مبدأ شمول النّصّ بلفظه ومعناه للوقائع

ويعنى ذلك أنّه ما من واقعةٍ حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة إلا والنّصّ متناولٌ لها بالحكم، سواءٌ بطريقٍ مباشرة أو غير مباشرة. فالنّصّ بلفظه ومعناه القريب والبعيد شاملٌ للوقائع كافٍ للحكم عليها، وهو صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكانٍ.

قال الشافعي، رحمه الله تعالى: "فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها."[٣١] وعنه أيضاً: "إنّا نعلم قطعاً أنّه لا تخلو واقعةٌ عن حكم الله تعالى معزوٌّ إلى شريعة محمّد، ﷺ."[٣٢]

---

[٢٩] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٠.

[٣٠] المرجع السابق، ج١، ص١٥٥.

[٣١] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، مصر: مكتبة الحلبي، ط١، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م، ص٢٠.

[٣٢] نقلاً عن:

– الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٢، ص١٦٢.

وقال ابن سريج: "ليس شيءٌ إلا ولله عزّ وجلّ فيه حكمٌ؛ لأنّه تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَسِيبًا﴾ (النساء: ٨٦)، ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقِيتًا﴾ (النساء: ٨٥)، وليس في الدّنيا شيءٌ يخلو من إطلاقٍ أو حظرٍ أو إيجابٍ؛ لأنّ جميع ما على الأرض من مطعمٍ أو مشربٍ أو ملبسٍ أو منكحٍ أو حكمٍ بين مُتَشاجِرين، أو غيره، لا يخلو من حكمٍ، ويستحيل في العقول غيرُ ذلك، وهذا ممّا لا خلاف فيه أعلمُه."[٣٣]

وقال ابن حزم: "صحَّ يقيناً بخبر الله تعالى الذي لا يُكَذِّبُه مؤمنٌ أنّه لم يفرِّط في الكتاب شيئاً، وأنّه قد بيَّن فيه كلَّ شيء، وأنَّ الدّين قد كَمُل، وأنَّ رسول الله،ﷺ، قد بيَّن للنّاس ما نُزِّل إليهم."[٣٤] وقال إمام الحرمين: "الرَّأي المبتوت المقطوع به عندنا أنَّه لا تخلو واقعةٌ عن حكم الله تعالى مُتلقَّىً من قاعدة الشرع."[٣٥]

ورغم اتفاق الأصوليين على شمول النصوص للوقائع بلفظها ومعناها المباشر وغير المباشر، فإنّهم اختلفوا في نسبة ما غطَّته النّصوص من الوقائع بلفظها ومعناها المباشر إلى ما غطَّته بمعناها غير المباشر كالقياس، والاستِحسان، والاستِصلاح. فقال بعضُهم: "معظمُ الشريعة صَدَر عن الاجتهاد، والنّصوص لا تفي بالعُشر من مِعشار الشريعة."[٣٦] وناقضَهم آخرون، فقالوا: "من المُحال المُمْتنع وجودُ نازلةٍ لا حكمَ لها في النّصوص؛"[٣٧] وذلك لأنّ "النّصوص قد استوعبت كلَّ ما اختلف النّاس فيه، وكلَّ نازلةٍ تنزل إلى يوم القيامة باسْمِها."[٣٨]

وتوسّط فريقٌ ثالث فقالوا: "الصّواب الذي عليه جمهور أئمّة المسلمين أنّ النّصوص وافيةٌ بجمهور أحكام أفعال العباد. ومنهم من يقول: إنّها وافية بجميع ذلك، وإنّما أنكر

---

[٣٣] نقله الزركشي عن كتابه إثبات القياس. ينظر:
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٧. وإثبات القياس لابن سريج مفقودٌ فيما أعلم.

[٣٤] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ، ص٦١.

[٣٥] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٣.

[٣٦] المرجع السابق، ج٢، ص٣٧. أي النصوص بألفاظها، لا بعللها ومعانيها المستنبطة، التي يقوم عليها الاجتهاد أصلاً.

[٣٧] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٣.

[٣٨] المرجع السابق، ج٨، ص١٧.

ذلك من أنكره؛ لأنّه لم يفهم معاني النّصوص العامّة التي هي أقوال اللهِ ورسوله وشمولَها لأحكام أفعال العباد، وذلك أنّ الله بعث محمّداً، ﷺ، بجوامع الكلِم، فيتكلّم بالكلمة الجامعة العامّة التي هي قضيّةٌ كلّيّة وقاعدة عامّة تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تُحصى، فبهذا الوجه تكون النّصوص محيطةً بأحكام أفعال العباد."[٣٩]

وعلى أيّة حال فإنّ الأصوليين، وفاءً بمبدأ الشمول، وسَّعوا من دلالة النّص اللفظية، بطريقين: إحداهما: تعميم النّص –حتى ما كان منه لفظُه خاصّاً– في الأشخاص والأزمنة والأمكنة. والأخرى: إعمال مقاصد النّص. وهما المبدآن اللّذان سنتناولهما فيما يلي:

## رابعاً: مبدأ عموم النّصّ في الأشخاص إلى يوم القيامة

ويعني أنّه ما من حكمٍ قرّره النّصّ في حقِّ شخصٍ أو أشخاصٍ زمنَ الرسالة إلا وهو ينسحب على جميع النّاس في ذلك الزمن، وعلى من بعدهم من النّاس إلى يوم القيامة إلا إذا قام دليلٌ على تخصيصه بمن خوطب به. فمثلاً قوله، ﷺ، لعُمَر بن أبي سلمة: "سمِّ الله، وكُلْ بيمينك، وكُل ممّا يليك،"[٤٠] وإن كان بلفظه خطاباً لواحدٍ مخصوص إلا أنّه في دلالته خطابٌ لجميع المسلمين زمنَ الرسالة، ولجميع الأمّة إلى يوم القيامة. قال ابن الصبّاغ: "خطابه ﷺ لواحدٍ خطابٌ للجماعة بالإجماع."[٤١] وقال الجصّاص: "كلّ حُكمٍ حَكَمَ اللهُ ورسوله به في شخصٍ أو على شخصٍ، من عبادةٍ أو غيرها، فذلك الحكم لازمٌ في سائر الأشخاص إلا إذا قام دليل التّخصيص فيه."[٤٢] وقال ابن حزم: "الأمّة كلُّها

[٣٩] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج١٩، ص٢٨٠.

[٤٠] البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: الأطعمة، باب: التسمية على الطعام والأكل باليمين، حديث رقم٥٣٧٦، ج٧، ص٦٨. انظر أيضاً:
– مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ)**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، كتاب: الأشربة، باب: آداب الطعام والشراب وأحكامهما، حديث رقم٢٠٢٢ ج٣، ص١٥٩٩.

[٤١] نقله عنه:
– الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٢.

[٤٢] الجصّاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٣٥٥.

مُجمعة على وجوب حكم النّص وتماديه إلى يوم القيامة، وكذلك حكمُه ﷺ على زانٍ أو سارقٍ هو حكمٌ منه على كلّ زانٍ أو سارقٍ إلى يوم القيامة، وهكذا كلُّ ما حَكَم به النَّص في عينٍ ما هو حكمٌ في نوع تلك العين أبداً، ولو كان خلافُ ذلك -ونعوذ بالله من هذا الظنّ- لبطلت لوازم نبوَّتِهِ، ﷺ، في الزمان الآتي بعدَه. وهذا كفرٌ من معتقدِه؛ فصحَّ أنَّ حكمَه ﷺ في زمانه حكمٌ باقٍ في كلّ زمانٍ أبَد الأَبد."[٤٣] وقال في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ (النساء: ٥٩): "الأمّة مُجمعةٌ على أنّ هذا الخطاب مُتوجّهٌ إلينا، وإلى كلّ من يُخلق ويُركَّب روحُه في جسده إلى يوم القيامة من الجِنّة والنّاس، كتوجُّهه إلى من كان على عهد رسول الله، ﷺ، وكلِّ من أتى بعده ﷺ وقبلَنا، ولا فرق."[٤٤]

وقال إمام الحرمين: "أجمع المُسلمون قاطبةً على أنّ ما سبق من الخطاب في عصر رسول الله، ﷺ، متوجّهٌ على أهل عصره كافّة، فَمَن بعدَهم مندرجون تحت قضيته. إذا لم نَقُلْ ذلك أدَّى ذلك إلى قصْر الشّرع على الذين انقرضوا، فلِدلالة الإجماع عدَّينا الخطاب من السّلف إلى الخَلف."[٤٥] وقال الزّركشيّ: "ممّا عُرف بالضّرورة من دينه ﷺ: أنّ كلَّ حُكمٍ تعلّق بأهل زمانه فهو شاملٌ لجميع الأمّة إلى يوم القيامة."[٤٦]

وبناءً على هذا المبدأ، تظهر مناقضة ما يدندن حوله كثيرٌ من العَلمانيين في قولهم بـ"تاريخيّة النّص الديني" -بمعنى ارتهانه وقصر دلالته على أسباب نزوله في الزّمان الذي نزل فيه-[٤٧] لما أجمع عليه أهل الإسلام على مرّ العصور. قال الفخر الرازي: "الأمّة

---

[٤٣] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٥، ص٥٩.

[٤٤] المرجع السابق، ج١، ص٩٧.

[٤٥] الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت، ج١، ص٤٢٨.

[٤٦] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٥١، انظر أيضاً:
- العلائي، صلاح الدين الكيكلدي. **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، تحقيق ونشر: عبد الله آل الشيخ، د.م، ط١، ١٤٠٣هـ، ص٣٩.

[٤٧] "التاريخية" أو "التاريخانية" مصطلحٌ وافدٌ إلى الساحة العربية والإسلامية من الغرب. وقد سُجِّل أَوَّلُ ظهور لهذا المصطلح في اللغة الفرنسية في القرن التاسع عشر الميلادي وبالتحديد عام ١٨٧٢م. ورغم أن المعاني الفلسفية والأيديولوجية التي أُلْبِست لهذا المفهوم في العصر الحديث هي أكثر من تُحصى، كما يقول الجابري، إلا أن من أقرب ما عُرِّفت به التاريخانية هو أنها: "العقيدة التي تقول: إن كل شيء أو كل حقيقة تتطوَّر مع التاريخ، وهي تهتم

مجمعةٌ على أنّ آية اللِّعان والظِّهار والسَّرقة وغيرها إنّما نزلت في أقوامٍ معينين مع أنّ الأمّة عمّمَوا حكمَها، ولم يقل أحدٌ: إنّ ذلك التعميم خلاف الأصل."[٤٨]

وقال ابن تيمية: "قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيّما إن كان المذكور شخصاً؛ كأسباب النّزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إنّ آية الظِّهار نزلت في امرأة أوس بن الصّامت، وإنّ آية اللّعان نزلت في عُويمر العَجْلاني أو هلال بن أميّة، وإنّ آية الكَلالة نزلت في جابر بن عبد الله... ونظائر هذا كثير مِمّا يذكرون أنّه نزل في قومٍ من المشركين بمكّة، أو في قومٍ من أهل الكتاب اليهود والنّصارى، أو في قومٍ من المؤمنين. فالذين قالوا ذلك لم يقصِدوا أنّ حكم الآية مختصٌّ بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإنّ هذا لا يقوله مسلمٌ ولا عاقلٌ على الإطلاق، والنّاس وإن تنازعوا في اللّفظ العامّ الوارد على سببٍ هل يختصُّ بسببه أم لا؟ فلم يقل أحدٌ من علماء المسلمين: إنّ عمومات الكتاب والسنّة تختصّ بالشّخص المعيّن، وإنما غايةُ ما يُقال: إنّها تختصّ بنوع ذلك الشّخص فيعمّ ما يشبهُه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآيةُ التي لها سببٌ معيَّن، إن كانت أمراً ونهياً فهي متناولةٌ لذلك الشّخص ولغيره ممّن كان بمنزلته، وإن كانت خبراً بمدحٍ أو ذمٍّ فهي متناولةٌ لذلك الشّخص وغيره مِمّن كان بمنزلته أيضاً."[٤٩]

### خامساً: مبدأ إعمال مَقاصد النّص

أي إنّ النّص، كما يدلّ على أحكامٍ بلفظه وعبارته، فإنّه يدلّ على أحكامٍ أخرى بمعقوله ومقصوده. ويُتوصّل إلى تلك الأحكام عن طريق إعمال آليات التعليل، والقياس، والاستصلاح. فالتعليل يهدف إلى الوصول إلى عِلَل الأحكام المنصوصة، وهي الحِكَم

= أيضا بدراسة الأشياء والأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية". من خلال هذا التعريف نلاحظ أن التاريخية مذهب فكري يؤمن بأنه لا ثبات للحقائق، بل هي في تغيُّر وتطوُّر دائمين. وهذا المذهب، على الصعيد المعرفي، موازٍ للنظرية الداروينية على الصعيد البيولوجي، التي تقول بتطور الكائنات الحية المستمر. انظر:

– الطحّان، أحمد إدريس. **العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النص**، الرياض: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م، ص٢٩٦.

[٤٨] الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٥.

[٤٩] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. **مقدّمة في أصول التفسير**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٠م، ص١٦.

والأغراض والمصالح التي شُرعت الأحكام لتحصيلها. والقياس يهدف إلى تَعدِية هذه الأحكام إلى وقائعَ أخرى غيرِ منصوصٍ على حكمها إذا كانت تشترك معها في عين علَّتها، أو في جنسها القريب، كاستعمال فرشاة الأسنان، فإنّه يُحكم عليها بمثل ما حُكِم على السِّواك الذي وردت النّصوص باستحبابه، والعلَّة المشتركة تطهير الفم والأسنان بكلٍّ منهما.

والاستصلاح يُعدّي الأحكام إلى وقائعَ غير منصوص على حكمها إذا اشتركت مع الوقائع المنصوص على حكمها في مقصدها الكلي، وهو جنس علّتها البعيد، كالالتزام بإشارات المرور فإنّه يُحكم بوجوبه شرعاً؛ لأنّه يؤدي إلى حفظ النفوس والأموال، وهو مقصدٌ شرعي دلّت عليه كثيرٌ من النصوص.

ويكاد يتّفق الأصوليون والفقهاء، ما خلا الظاهرية، على تعليل الأحكام بالمصالح، وعلى مشروعية القياس والاستصلاح حيث لا نصّ، وإن اختلفوا في شروط التعليل وشروط الأقيسة والمصالح المعتبرة.

قال الطّبري: "ما أمر الله بأمرٍ قطُّ إلا وهو أمرُ صلاحٍ في الدنيا والآخرة، ولا نهى الله عن أمرٍ قطُّ إلا وهو أمرُ فسادٍ في الدّنيا والدّين، والله أعلم بالذي يُصلح خَلقَه."[٥٠] وقال القرطبي: "لا خلاف بين العقلاء أنّ شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدّينية والدّنيوية."[٥١]

وقال إلكيا: "الذي عَرَفناه من الشّرائع أنّها وُضعت على الاستصلاح، دلّت آيات الكتاب والسّنة وإجماع الأمّة على ملاءمة الشّرع للعادات الجِبليّة والسّياسات الفاضلة، وأنّها لا تنفكّ عن مصلحةٍ عاجلة وآجلة."[٥٢] وقال ابن رحّال: "قال أصحابنا: الدّليل على أنّ الأحكام كلَّها شُرعت لمصالح العباد، إجماعُ الأمّة على ذلك: إمّا على جهة

[٥٠] الطبري، محمد بن جرير بن يزيد. **تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٣، ص٣٨٢.

[٥١] القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين. **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ/١٩٩٤م، ج٢، ص٦٤.

[٥٢] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٧، ص١٦١.

اللُّطف والفضل على أصلِنا، أو على جهة الوجوب على أصل المعتزلة."[٥٣] وقال الآمدي: "أئِمة الفقه مُجمعةٌ على أنّ أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمةٍ ومقصود."[٥٤] وقال الطّوفي: "أجمع، إلاّ من لا يُعتدّ به من جامدي الظّاهرية، على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد."[٥٥] وقال المزني: "الفقهاء من عصر رسول الله، ﷺ، إلى يومنا وهلمَّ جرّا، استعملوا المقاييسَ في الفقه، في جميع الأحكام في أمر دينهم. قال: وأجمعوا أنّ نظير الحقّ حقّ، وأنّ نظير الباطل باطل. قال: فلا يجوز لأحدٍ إنكارُ القياس؛ لأنّه التّشبيهُ بالأمور والتّمثيل عليها."[٥٦]

وقال الجصّاص: "قد صحَّ عن الصّحابة القول بالقياس والاجتهاد في أحكام الحوادث، بالأخبار المتواترة الموجِبة للعلم، بحيث لا مَساغَ للشكِّ فيه. كلُّ واحدٍ منهم يقول: أجتهد رأيي، فأقول فيها برأيي، ويستعملُ القياس، ويأمر به غيرَه، لا يتناكرونه، ولا يمنعون إنفاذَ القضايا والأحكام به. وكذلك حالُ التابعين وأتباعِهم مستفيضاً ذلك بينهم. وقد وقع العلم لنا بوجوده منهم."[٥٧]

## سادساً: مبدأ انسجام النّصّ وتكامله

المقصود بانسجام النَّصّ أنَّه غير مختلفٍ أو متناقضٍ في نفسه، كما قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢). وما قد يبدو من تعارضٍ وتناقضٍ بين بعض النّصوص الظّنّية، فهو تعارضٌ ظاهريٌ ينبغي على المجتهد رفعه عن طريق الجمع أو النّسخ أو التّرجيح. قال الشّاطبي: "اتّفق الجميع على أنّ الشّريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً."[٥٨]

---

[٥٣] المرجع السابق، ج٧، ص١٥٨.

[٥٤] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٥.

[٥٥] الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم. **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السّايح، د.م: الدار المصرية اللبنانية، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٣٠.

[٥٦] نقله عنه ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٧.

[٥٧] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ٥٢.

[٥٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨ بتصرف يسير.

وقد انبنى على انسجام النّص كونُه متكاملاً؛ أي إنّ النّصوص الشّرعيّة، عند الأصوليين، كلٌّ واحدٌ؛ إذ يكمّل بعضُها بعضاً. فالقرآن "من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة،"[٥٩] والقرآن والحديث "كلفظةٍ واحدةٍ، وخبرٍ واحدٍ، موصول بعضه ببعضٍ، ومضاف بعضه إلى بعض، ومبني بعضه على بعض."[٦٠] و"مأخذُ الأدلّة عند الأئمّة الراسخين إنّما هو على أن تُؤخذ الشّريعة كالصُّورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلِّياتها وجزئياتها المرتَّبة عليها، وعامّها المرتّب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيَّدها، ومجملها المفسَّر بِبَيِّنِها...وما مَثَلُها إلا مثل الإنسان الصّحيح السَّوي، فكما أنَّ الإنسان لا يكون إنساناً حتى يُستنطق،[٦١] فلا ينطق؛ لا باليد وحدها، ولا بالرِّجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللِّسان وحدَه، بل بجملته التي سُمِّي بها إنسانا، كذلك الشّريعة لا يُطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليلٍ منها أيِّ دليلٍ كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطقُ ذلك."[٦٢]

وعليه، فلا يجوز في المنهج الأصولي الاستدلالُ على حكمٍ أو قضية ما بالاقتصار على بعض النّصوص الواردة فيها دون بعضٍ، بل ينبغي اعتبار جميع النّصوص المتعلّقة بها اعتباراً واحداً. وثمّة مساحةٌ عريضةٌ من البحث الأصوليّ شغلها الوفاء بمتطلّبات هذه النّظرة التّكامليّة لنصوص الوحي. فمباحث التأويل والتّفسير والتّقييد والتّخصيص بالأدلّة المتّصلة والمنفصلة، ومباحث النّسخ، والتّرجيح، كلّها تصبُّ في خدمة الحفاظ على تكامل النّصوص، ويُستنتج منها أنّ نصوص الوحي لم تكن، في نظر الأصوليين، إلا سياقاً واحداً.

نعم، بعض المدارس الأصولية، كالحنفيّة، تشترط في نصوص السنّة حتى تتكامل مع القرآن الكريم شروطاً أشدّ مما يشترطه الجمهور، لكنَّ هذا لا ينفي أنهم يُقرّون بتكامل

---

[٥٩] الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **اللّمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م، ص٤٤.

[٦٠] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٢، ص٣٥.

[٦١] يشير بذلك إلى تعريف الحكماء للإنسان بأنه: حيوان ناطق، فصفة النطق له كُلاً، لا أجزاءً مستقلٌ بعضها عن بعض.

[٦٢] الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. **الاعتصام**، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج١، ص٣١١.

الكتاب والسنة من حيث المبدأ، وإنما يتشدَّدون في اعتبار خبر الواحد إذا كان في ظاهر الكتاب ما يدفعه؛ لقيام الشبهة، حينئذٍ، على ضعف الحديث وشذوذه، لا لأنّهم يرفضون مبدأ التكامل من حيث الأصل. ولذلك فهم يسمُّون تخصيص خبر الآحاد لعموم الكتاب وتقييده لمطلقه "نسخاً"، ويتطلَّبون في الحديث النّاسخ الشّهرة والاستفاضة.

## سابعاً: مبدأ عربيَّة النّصّ

أي إنّ النّصّ ورد بلسان العرب، فعلى سَنَن العرب ونهجهم في الخطاب والتخاطب يجب أن يُفهم.

قال الشافعي، رحمه الله تعالى: "إنَّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها."[٦٣] وقال الشاطبي: "إنَّ الله عز وجل أنزل القرآن عربياً لا عُجمة فيه، بمعنى أنه جاء في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣)، وقال تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ (الزمر: ٢٨). وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٥)، وكان المنزَّل عليه القرآن عربياً أفصح من نطق بالضَّاد، وهو محمّد بن عبد الله، ﷺ، وكان الذين بُعث فيهم عَرَباً أيضاً، فجرى الخطاب به على معتادهم في لسانهم، فليس فيه شيءٌ من الألفاظ والمعاني إلا وهو جارٍ على ما اعتادوه، ولم يداخله شيءٌ، بل نفى عنه أن يكون فيه شيءٌ أعجمي، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل:١٠٣)، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ﴾ (فصلت:٤٤). هذا، وإن كان بُعِث للنَّاس كافَّة، فإنَّ الله جعل جميع الأمم وعامّة الألسنة في هذا الأمر تبعاً للسان العرب، وإذا كان كذلك فلا يُفهم كتاب الله تعالى إلا من الطريق الذي نزل عليه، وهو اعتبار ألفاظها ومعانيها وأساليبها."[٦٤]

---

[٦٣] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٥٢.

[٦٤] الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٠٤.

ولهذا لم يكن عجباً أن قال القرافي عن أصول الفقه: "هو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام النّاشئة عن الألفاظ العربيّة خاصّة، وما يعرِض لتلك الألفاظ من النّسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب، والنّهي للتحريم، والصِّيغة الخاصّة للعموم، ونحو ذلك،"[٦٥] وأكّد ذلك الشاطبي بقوله: "غالب ما صُنِّف في أصول الفقه من الفنون إنّما هو المطالب العربية."[٦٦]

ومما تَرتَّب على هذا المبدأ أنّ للنّصّ -عند الأصوليين وغيرهم من أئمة الفقه والحديث والتفسير- ذاتاً وكينونةً وأُطُراً لغويةً قطعيّة لا يجوز لمتلقّيه تجاوزها بحال. ولذلك اشتدَّ نكيرهم على التّفسيرات الباطنيّة للنّصّ، وهي التي تخرج بالنّصّ عن إطاره اللّغوي بالكلّية.

قال الفخر الرازي: "يجب على المكلَّف تنزيل ألفاظ القرآن على المعاني التي هي موضوعةٌ لها بحسب اللّغة العربيّة. فأمّا حملُها على معانٍ أُخَر، لا بهذا الطريق، فهذا باطلٌ قطعاً، وذلك مثلُ الوجوه التي يذكرها أهل الباطن، مثل أنّهم تارةً يحمِلون الحُروف على حِساب الجُمَّل،[٦٧] وتارةً يحملون كلَّ حرفٍ على شيءٍ آخر. وللصّوفيّة طُرُقٌ كثيرةٌ في الباب ويُسمُّونها علم المكاشفة. والذي يدلّل على فساد تلك الوجوه بأسرها قولُه تعالى: {قُرْءاناً عَرَبِيّاً}، وإنّما سمّاه عربياً؛ لكونه دالّاً على هذه المعاني المخصوصة بوضع العرب وباصطلاحاتهم، وذلك يدلّ على أنّ دلالة هذه الألفاظ لم تحصل إلا على تلك المعاني المخصوصة، وأنّ ما سواه فهو باطل."[٦٨]

وقال عبد العزيز البخاري: "يُقبل كلُّ تأويل احتمَله ظاهر الكلام لغةً، ولا يردُّه الشرع، ولا يُقبل تأويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه التي يحتمِلها ظاهر اللّغة،

---

[٦٥] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**، القاهرة: عالم الكتب، د.ط، د.ت، ج١، ص٢.

[٦٦] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٧.

[٦٧] أي الدلالات الرقمية للحروف، فيجعلون مقابل كل حرف عدداً. ومن التفسيرات الرقمية المعاصرة ما تنبأ به بعضهم من زوال الكيان الإسرائيلي عام ٢٠٢٢م، بناء على بعض الحسابات الرقمية في حروف القرآن.

[٦٨] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. **مفاتح الغيب أو التفسير الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ، ج٢٧، ص٥٣٩.

وأكثرها مخالفةٌ للعقل والآيات المُحكمة؛ لأنّها تركٌ للقرآن لا تأويل."[٦٩] وقال ابن عبد البر: "جَلَّ الله عزَّ وجلَّ عن أن يُخاطِب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها مِمَّا يصحُّ معناه عند السّامعين."[٧٠]

وقال ابن تيميّة: "الكتاب والسنة وكلام السَّلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يرُاد بشيءٍ منه خلاف لسان العرب...وإلا فيُمكن كلُّ مُبطلٍ أن يفسِّر أيَّ لفظ بأيِّ معنىً سَنَح له، وإن لم يكن له أصلٌ في اللغة."[٧١]

## ثامناً: مبدأ حمل النّصّ على ظاهِره إلا لدليل

ويعني أنَّ النَّص إن احتمل وجوهاً في لغة العرب واستعمالهم فإنّه ينبغي حملُه على معانيه الجمهورية المتبادرة إلى فهم العرب، والشّائعة في استعمالهم، لا على المعاني البعيدة المؤوّلة غير المتبادرة لهم حتى لو ثبت استعمال اللفظ فيها عندهم في أحوالٍ قليلة إلا إذا دلَّ على ذلك دليل. قال الشافعي: "القرآن عربيٌّ، كما وصفت، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها ليس لأحدٍ أن يُحيلَ منها ظاهراً إلى باطن، ولا عامّاً إلى خاصٍّ إلا بدلالةٍ من كتاب الله، فإن لم تكن فسنّةُ رسولِ الله تدلّ على أنّه خاصٌّ دون عامّ، أو باطنٌ دون ظاهر، أو إجماعٌ من عامّة العلماء الذين لا يجهلون كلُّهم كتاباً ولا سنّة. وهكذا السنّة. ولو جاز في الحديث أن يُحال شيءٌ منه عن ظاهره إلى معنىً باطنٍ يحتمله كان أكثرُ الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحدٍ ذهب إلى معنىً منها حجّةٌ على أحدٍ ذهب إلى معنىً غيره، ولكنَّ الحقَّ فيها واحد؛ لأنّها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالةٍ عن رسول الله، أو قولِ عامّة أهل العلم، بأنّها على خاصّ دون عامّ، وباطنٍ دون ظاهر، إذا كانت إذا صُرفت إليه عن ظاهرها مُحتملةً للدُّخول في معناه."[٧٢]

---

[٦٩] البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت، ج١، ص٥٨.

[٧٠] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ، ج٧، ص١٣١.

[٧١] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٦٠.

[٧٢] الشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٦م، ص٤٨٠.

وقال أبو سعيد الدارمي: "لا يُحكم للأغرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى تأتوا ببرهانٍ أنّه عنى بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى العدل والإنصاف أقرب."[٧٣] وقال الطّبري: "غيرُ جائزٍ إحالةُ ظاهر التنزيل إلى باطنٍ من التأويل لا دلالة عليه من نصّ كتاب، ولا خبرٍ لرسول الله، ﷺ، ولا إجماعٍ من الأمّة، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه."[٧٤]

وقال ابن عبد البر: "إنَّما يُوجَّه كلام الله عزَّ وجلَّ إلى الأَشهر والأَظهر من وجوهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التَّسليم. ولو ساغ ادِّعاء المجاز لكلِّ مدَّعٍ ما ثبت شيءٌ من العبارات."[٧٥] وقال الشنقيطي: "قد أجمع جميعُ المسلمين على أنَّ العمل بالظاهر واجبٌ حتى يَرِد دليلٌ شرعي صارفٌ عنه إلى المحتمَل المرجوح، وعلى هذا كلُّ من تكلَّم في الأصول."[٧٦]

وهذا المبدأ، والذي قبلَه، يلخِّصان شروط الأصوليين في التأويل المقبول وهي:

أوّلاً: أن يكون المعنى الذي حُمل عليه اللّفظ سائِغاً لغة. وهذا ما يقرِّره "مبدأ عربية النص".

ثانياً: أن يدلَّ دليلٌ مقبولٌ على صرف اللفظ عن معناه الظّاهر إلى معناه المؤوَّل. وهذا ما يقرِّره مبدأ "حمل النّص على ظاهره إلا لدليل".

## تاسعاً: مبدأ إعْمال الحال في مَقال النّصّ

أي مراعاة الأصوليين لتأثّر دلالة النّصّ اللّفظية بالقرائن الحاليّة الّتي تحتفّ به، وهي: حال المتكلّم، وحال المخاطب، والظّرف الزّمانيّ والمكانيّ الذي قيل فيه، والسّبب الذي

---

[٧٣] الدارمي، عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد. **نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد**، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج٢، ص٨٥٥.

[٧٤] الطبري، **تفسير الطبري**، مرجع سابق، ج١٠، ص١٢.

[٧٥] ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مرجع سابق، ج٧، ص١٣١.

[٧٦] الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٧، ص٧٦٩.

أثاره، والغرض الذي استهدفه، والأعراف الجارية في المجتمع الذي قيل فيه، وغير ذلك. وتأثّر النّصّ بهذه القرائن يعني إمكانية تأكيد دلالته اللغوية أو تفسيرها أو تأويلها وصرفه عن ظاهره بها. قال الشّاطبي: "إنّ علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطَبين، وبحسب غير ذلك: كالاستفهام لفظه واحدٌ، ويدخله معانٍ أُخَر: من تقريرٍ وتوبيخٍ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتّهديد والتّعجيز وأشباهها، ولا يدلّ على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتُها مقتضيات الأحوال."[٧٧]

وهذا يعني أنّ النّص في المنهج الأصولي السّائد ليس دلالات لغوية فحسب، يُبحث عن معانيها في المعاجم وكتب النّحو واللّغة، بل هو ألفاظٌ حيّةٌ تنطبع على دلالتها بَصَماتُ حال المتكلّم بها وحال متلقّيها والبيئة التي قيلت فيها والسّبب الدّاعي لها.

وكما أبدع الأصوليّون في اعتبار السّياق المقالي للنّص وعدّوا نصوص الشّارع كلَّها سياقاً واحداً تؤثّر أجزاؤه بعضُها في بعض، كما أوضحناه في المبدأ السّابع، وهو "مبدأ انسجام النّص وتكامله"، فكذلك أبدعوا في اعتِبار السّياق الحالي للنّص، ودلّ على هذا كثيرٌ من مباحثهم الدّلالية، كبحثهم في أسباب النّزول والورود، ومدى تأثيرها في عموم النّص وخصوصه، وبحثهم في مدى تأثير علّة النّص في دلالته، وفي تخصيص العموم وتأويل الحقائق بحال المتكلّم وحال المخاطب والعادة الجارية زمن النّص، بل طرقوا أبحاثاً متقدِّمةً جدّاً في هذا الخصوص كتأثير استجابة المخاطَب للخِطاب وفهمه له في دلالته، وغير ذلك.[٧٨]

ونستطيع القول: إنّ المنهج الأصولي استطاع بكفاءة أن يوازن في هذه المباحث بين النّزعة العامّة في النّص العابرة للزّمان والمكان، كما يدلُّ عليه مبدأ "عموم النّص في

[٧٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٧.

[٧٨] النّقول عن الأصوليين في مجال القرائن الحاليّة كثيرة. انظر:
– صالح، أيمن. **القرائن والنّص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النّص**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م.

الأشخاص إلى يوم القيامة"، والنّزعة الخاصّة فيه من خلال تأثُّره بالسّياق التّاريخي الزّماني والمكاني الذي قيل فيه.

## عاشراً: مبدأ الاحتِجاج بالنّص الثّابت الدّالّ المُحكم الرّاجح

أي إنّه لا يصحّ الاحتِجاج بنصٍّ نُسِب إلى الشّارع على حكمٍ من الأحكام إلا أن يستجمع شروطاً، وهي، بحسب الاستقراء، أربعةُ شروط، تنضوي تحتها أكثرُ المباحث والقواعد الأصولية المتعلّقة بالنّص.

أولها: أن يكون النّص ثابتاً عن الشّارع:

وهذا الشرط يضمّ جميع المباحث الأصولية المتعلّقة بالأخبار وطرق ورودها وإفادتها القطع أو الظنّ والاحتجاج بالقراءات الشاذّة، وخبر الآحاد وشروط تصحيحه، وغير ذلك من المباحث.

وثانيها: أن يكون النّص دالّاً على المطلوب:

وهذا الشرط يضم جميع المباحث المتعلقة بأبواب الألفاظ وأنواعها، ودلالاتها كالعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والظّاهر، والمؤوّل والمجمل والمتشابه، والأمر والنّهي، والمفهوم الموافق والمخالف، ودلالة الاقتِضاء والإشارة، وغير ذلك من المباحث، وهي أكثر مباحث الأصول.

وثالثها: أن يكون النّص مُحْكَماً:

أي ألّا يكون منسوخاً بأن عارضه نصٌّ آخرُ متأخِّرٌ في التّاريخ عنه، فإنَّه حينئذٍ يُحكم للنّاسخ ويسقط الاحتجاج بالمنسوخ. وهذا الشّرط ينطوي على جميع مباحث النّسخ عند الأصوليين.

ورابعها: أن يكون النّص راجِحاً:

أي ألّا يعارضه نصٌّ آخر في خصوصِ المسألة أقوى منه، فإنّه حينئذٍ يُحكم للرّاجح، ويسقط الاحتجاج بالمرجوح. وهذا الشّرط ينطوي على جميع مباحث التّعارض والتّرجيح.

فتفاصيل هذه الشّروط الأربعة، عند التحقيق، تشمل معظم المباحث الأصولية. وقد بنى عليها الشّريف التلمساني كتابه الفريد في عرضه الأصولي: "مِفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول".

## أحد عشر: مبدأ احترام تفسيرات المجتهدين للنّصّ

وذلك بشرط مراعاة أصحاب هذه التفسيرات شروطَ التأويل المنبثقة عن المبادئ التي ذكرناها سابقاً لا سيما مبدأي: "عربية النّص" و"حمل النّص على ظاهره إلا لدليل"، فإذا كان كذلك فيجوز عند جماهير الأصوليين أن يُفهم النّص المحتمِل بطُرقٍ مختلفةٍ، وإن أفضى ذلك إلى نتائجَ متباينة.؛ وذلك لأنَّ الأصوليين ما بين قائلٍ بصحّة التفسيرات المتعدّدة للنّص جميعِها بشرط خضوعها للمبادئ العامّة في فهم النّص، وهو مذهب المصوِّبة، وقائلٍ بصحّة تفسير واحدٍ مع التماس العذْر لباقي التفسيرات، وهو مذهب المخطِّئة.[٧٩] وعلى كلا المذهبين لا ينبغي لأهل تفسير الإنكار على أصحاب التفسير الآخر ما دام صدر من أهله، ولم يخرج عن المبادئ العامّة في فهم النّصّ. ولكنَّ هذا لا يمنع من الترجيح والنّقاش حول أصحّ التفسيرات، وأيِّها أقرب إلى الصّواب ومقصود الشّرع.

قال إمام الحرمين: "المجتهد: إن كان كامل الآلة في الاجتهاد في الفُروع، فأصاب، فله أجران، وإن اجتهد وأخطأ، فله أجرٌ واحد. ومنهم من قال: كلُّ مجتهدٍ في الفروع مصيب."[٨٠]

وقال ابن رجب في شرح حديث اختلاف الصّحابة في فهم أمر النّبي، ﷺ، لهم بالصّلاة في بني قريظة:[٨١] "فيه دلالةٌ على أنَّ المجتهد، سواءٌ أصاب أو أخطأ، فإنَّه غير

---

[٧٩] الشّوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص٤٣٦.

[٨٠] الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **الورقات**، تحقيق: عبد اللطيف محمد العبد، د.م: د.ن، د.ت، ص٣١.

[٨١] عن ابن عمر، رضي الله عنهما، قال: "قال النبي ﷺ يومَ الأحزاب: لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضُهم العصر في الطريق، فقال: لا نصلِّي حتى نأتيهم، وقال بعضُهم: بل نصلّي لم يُرد منَّا ذلك. فذُكِر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعَنِّف واحداً منهم." انظر:

ملومٍ على اجتهاده، بل إن أصاب كان له أجران، وإن أخطأ فخطؤُه موضوعٌ عنه، وله أجرٌ على اجتهاده."[٨٢]

وقال الشّاطبي: "إنَّ العلماء الراسخين الأئمة المتّقين اختلفوا: هل كلُّ مجتهدٍ مصيب، أم المصيب واحد. والجميع سوَّغوا هذا الاختلاف، وهو دليلٌ على أنَّ له مساغاً في الشّريعة على الجملة."[٨٣]

وبناء على هذا المبدأ تأسَّست قواعد عتيدة عند الفقهاء والأصوليين في هذا الباب، منها: "لا إنكار في مسائل الاجتهاد"[٨٤] و"الاجتهاد لا يُنقض بمثله."[٨٥]

**اثنا عشر: مبدأ اشتِراط أهليَّة المجتهد في النّص:**

أي إنّه لا يُقبل اجتهادٌ في النّص من غير متأهِّلٍ لذلك.

تخصِّصُ أكثر كتب الأصول باباً في الاجتهاد والتقليد، تُذكر فيه الصّفات التي ينبغي توفّرها في الشّخص المؤهَّل لاستنباط الأحكام من أدلّة الشّرع. فالنّاس عند الأصوليين: "صِنفان: صنفٌ فَرْضُه التقليد، وهم العوامّ الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد... وصِنفٌ ثانٍ، وهم المجتهدون الذين كَمُلت لهم شروط الاجتهاد."[٨٦]

فمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد لا يحلّ له النّظر في النّصوص بقصد استنباط الأحكام للحوادث، سواءٌ لنفسه أو لغيره. قال إمام الحرمين: "أجمعوا أنَّه لا يحلُّ لكلّ من شدا

---

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: صلاة الخوف، باب: صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، حديث رقم٩٤٦، ج٢، ص١٥، واللفظ له.

- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو...، حديث رقم١٧٧٠، ج٣، ص١٣٩١.

[٨٢] ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمود بن شعبان وآخرون، المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج٨، ص٤١٠.

[٨٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٥.

[٨٤] المجمع الفقهي الإسلامي. **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، قاعدة رقم٢٢١٠، ج٣٣، ص٣١.

[٨٥] المرجع السابق، قاعدة رقم٢٢٠٩، ج٣٣، ص٢٣.

[٨٦] ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي (الحفيد). **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت-الرباط: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص١٤٤.

شيئاً من العلم أن يُفتي. وإنّما يحلّ له الفتوى، ويحلّ للغير قَبول قوله في الفتوى، إذا استجمع أوصافاً."[٨٧] وهذه الأوصاف هي: "أن يكون عارفاً بالكتاب. والذي يجب عليه أن يَعلم منه ما تعلَّق بذكر الأحكام من الحلال والحرام، فيعرف مُفصّله ومُجمله، ومُحكمَه وناسخه ومنسوخه... ويحفظ السُّنَن المرويّة عن النبي في ذلك من بيان الأحكام وناسخها ومنسوخها، ويعرف معاني الخطاب وموارد الكلام ومصادره، من الحقيقة والمجاز، والخاصّ والمفصّل والمطلق والمقيّد، والمنطوق والمفهوم، ويعرف من اللّسان ما يفهم به معاني الكلام، ويعرف أقاويل العلماء من الصّحابة والتابعين ومن بعدَهم من أئمّة المسلمين، وما اتّفقوا عليه مِمّا اختلفوا فيه، ويعرف وجه النُّطق والاجتهاد والقياس، ووضع الأدلّة في مواضعها والتّرجيح والتعليل."[٨٨]

فمن لم يتمتّع بهذه الأوصاف ينبغي عليه أن يعتمد على غيره ممّن استجمع شرائط الاجتهاد. قال الجصّاص: "إذا ابتُلي العامّي الذي ليس من أهل الاجتهاد بنازلة، فعليه مُساءلة أهل العلم عنها؛ وذلك لقول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٧)، وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢). فأَمَر من لا يعلم بقَبول قول أهل العلم فيما كان من أمر دينهم من النّوازل، وعلى ذلك نصّت الأمّة من لدن الصّدر الأول، ثمّ التّابعين، إلى يومنا هذا، إنّما يفزع العامّة إلى علمائِها في حوادث أمر دينها."[٨٩]

فإذا أبى غير المؤهّل السؤالَ والتقليد، وتكلّف النظّر في النّصوص، كالمجتهدين، فقد قرّر الأصوليون: إنّه لا يشمَله حديث "إذا حَكَم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر،"[٩٠] بل هو آثمٌ غير معذور، أصاب في اجتهاده أو

---

[٨٧] الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٥٧.

[٨٨] ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي (الجد). **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تحقيق: محمد حجّي وآخرون، بيروت–الرباط: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج١٧، ص١٢.

[٨٩] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨١.

[٩٠] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم٧٣٥٢، ج٩، ص١٠٨. انظر أيضاً:

أخطأ. قال الشافعي: "من تكلَّف ما جَهِل، وما لم تثبِته معرفتُه: كانت موافقتُه للصّواب -إنْ وافقَه من حيثُ لا يعرفه- غيرَ محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غيرَ معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمُه بالفرق بين الخطأ والصّواب فيه."[٩١]

وقال الخطّابي: "إنّما يُؤجر المخطِئ على اجتهاده في طلب الحقّ؛ لأنّ اجتهاده عبادة ولا يُؤجر على الخطأ، بل يُوضع عنه الإثم فقط. وهذا فيمن كان من المجتهدين جامعاً لآلة الاجتهاد، عارفاً بالأصول، وبوجوه القياس. فأمّا من لم يكن مَحلاً للاجتهاد فهو مُتكلِّف، ولا يُعذر بالخَطأ في الحكم، بل يُخاف عليه أعظمُ الوِزر."[٩٢] وقال ابن رشد: "إذا اجتهد الحاكم فله أجر الاجتهاد وإن أخطأ باجتهاده...وهذا إذا كان من أهل الاجتهاد، وأمّا إن لم يكن من أهل الاجتهاد، فهو آثمٌ، وإن أصاب باجتهاده؛ لتقحُّمِه، وجُرأته على الله في الحكم بغير علم."[٩٣]

ونتيجة لكونه متكلِّفا آثما باجتهاده فإنّه لا يعتدُّ بقوله، ولا قيمة له تُذكر في عداد أقوال أهل العلم. قال أبو يعلى: "الاعتبار في الإجماع بقول أهل العلم، ولا يُعتبر بخلاف العامّة لهم...دليلنا: أنّ العامّي ليس من أهل الاجتهاد في أحكام الشريعة؛ لأنّه لا يجوز أن يَعمل باجتهاده، ولا يجوز لغيره أن يَعمل به، فهو بمنزلة الصّبيان والمجانين."[٩٤]

وقال السّمعاني: "لا اعتبار أيضاً بمن ليس من أهل الاجتهاد في الأحكام، كالعامّة والمتكلِّمين الذين يدَّعون علمَ الأصول."[٩٥] وقال الزركشي: "من أَحْكمَ أكثر أدوات

---

- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم١٧١٦، ج٣، ص١٣٤٢.

[٩١] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ج١، ص٥٣.

[٩٢] الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي. **معالم السنن**، حلب: المطبعة العلمية، ط١، ١٣٥١هـ/١٩٣٢م، ج٤، ص١٦٠.

[٩٣] ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي (الجد). **المقدّمات الممهّدات**، بيروت-الرباط: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج٢، ص٢٦٢.

[٩٤] أبو يعلى الفراء، **العِدّة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٣٣.

[٩٥] السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م، ج١، ص٤٨٠.

الاجتهاد، حتّى لم يبق عليه إلا أداةٌ واحدة، كمن أحْكم علوم القرآن والسنّة، ولم يبق عليه إلا اللغة أو علم التفسير، فهل يُعتدُّ بخلافه؟ قال ابن برهان: ذهب كافّة العلماء إلى أنّه لا يُعتدُّ بخلافه، وينعقد الإجماع دونه."[٩٦]

وقال ابن تيميّة: "قد قال النّاس: أكثرُ ما يفسد الدّنيا: نصفُ متكلِّم، ونصف متفقِّه، ونصف متطبِّب، ونصف نحوي. هذا يفسد الأديان، وهذا يفسد البُلدان، وهذا يفسد الأبدان، وهذا يفسد اللِّسان."[٩٧]

**خاتمة:**

وبعد:

فقد هدفت هذه الدّراسة إلى استقراء المبادئ العامة للفكر الأصول-فقهي الإسلامي في تعامله مع النص (الكتاب والسنة) وتعيينها وعرضها عرضاً موجزاً. وقد توصّل الباحث إلى تحديد اثني عشر مبدأً هي محلّ اتفاق بين الأصوليين، أو بين السواد الأعظم منهم، يمكن عدّها المعالم الرئيسة لتعامل الأصوليين مع النّصّ، وهي مأخوذة من مباحث شتى في أصول الفقه بدءاً من مباحث الحكم وانتهاء بمباحث الاجتهاد.

وتكمن فائدة مثل هذا النوع من الاستقراء للمبادئ الكبرى (المتفق عليها) أن تمكّن الدارس من أخذ نظرة عامة إجمالية عن الفكر الأصولي في مجال تعامله مع النص، دون حاجة إلى الخوض في التفاصيل، كما تمكّنه من معرفة "المسلَّمات" و"الثوابت" في الفكر الأصولي بحيث يدرك متى يُعدُّ نظره، أو نظر غيره من الدارسين، في النَّص منافياً لهذه الثوابت أو يدور في فلكها.

---

[٩٦] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٢٨.

[٩٧] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. **الفتوى الحموية الكبرى**، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، الرياض: دار الصميعي، ط٢، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٥٥٤.

ولا يـدّعي الباحـث لاسـتقرائه هـذا التمـام، بـل يـدعو المتخصصـين للاسـتدراك والتصويب والتعديل، بحيث ينشأ في نهاية المطاف اتّفاق بين المعاصرين من الأصوليين على قائمة من المبادئ الأصولية الكبرى التي تُعدُّ الهيكل العظمي لهذا العلم الشريف، بحيث يكون أيُّ اجتهاد خارجاً عن مقتضيات هذه المبادئ بمثابة اعتداء على هذا الهيكل بكسره أو خرقه. وبعبارة أخرى، يمكن، بناءً على هذه المبادئ، تحديد الخلاف الأصولي "السائغ" والخلاف "غير السائغ"، الذي ينبغي أن يُوسم صاحبه بالشذوذ.

ومن جهة أخرى يمكن إعادة ترتيب المنهج الأصولي في فقه النص ليُعرض من خلال هذه المبادئ على طريقة القانونيين الذين يعرضون مباحث القانون على شكل نظريات كبرى، ينطلقون منها، بعد ذلك، للخوض في التفاصيل.

٨٣
السنة الحادية والعشرون
ربيع ٢٠١٤م/ ١٤٣٥هـ

# الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ الفكر الإسلامي بين مرحلتيه الحديثة والمعاصرة.. أطروحات ومناقشات
◆ الإسلاميون.. من آفاق الربيع العربي إلى إكراهات مآلاته
◆ من قضايا الدرس اللغوي العربي.. مدخل لقراءة جديدة
◆ الإعلام الجديد والهوية الثقافية والاجتماعية للشباب.. الشبكات الاجتماعية أنموذجاً
◆ طه عبدالرحمن مشروعه الفكري.. والهوية الموؤودة
◆ تأصيل العلوم الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر

◆ ندوات:
قضايا المرأة.. نحو اجتهاد إسلامي معاصر

◆ كتب:
النزعة الإنسانية
رؤية إسلامية.. من رصد الفكر إلى بعث الجمال

# إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومي نموذجاً

**سعاد كوريم***

**الملخص**

إنَّ تقييم إنتاجات الفكر الإسلامي وتقويمها رهين بتعيين حدود الوصل والفصل بين المنهجية والمذهبية. وتعترض طريق ذلك التعيين وتؤثر فيه جملة من الإشكالات، أبرزها الإشكال المفهومي النابع من عدم الدقة في تحديد معنيي المنهج والمذهب. يتخذ الإشكال المفهومي صوراً عديدة بعدد زوايا النظر إليها؛ أهمها الزاوية التي تدرس اللفظين بحسب حظيهما من خصيصتي الاتفاق والنضج المحددتين لمستوى الاصطلاح، وتبين أثر ذلك في توسيع أو تقليص إمكانات الوصل أو الفصل بينهما. هذه الزاوية هي التي يُعنى بها هذا البحث، ويستثمر في خدمتها بعض تعريفات المنهج والمذهب واستعمالاتهما، جامعاً في عمله بين التحليل والنقد.

**الكلمات المفتاحية:** منهجية، مذهبية، مصطلح، مفهوم، مذاهب علم الكلام، المذاهب الفقهية، الفكر الإسلامي.

**The conceptual confusion of connection and separation between methodology and doctrine in Islamic thought**

**Abstract**

The evaluation of products of Islamic thought passes through the delimitation of the boundaries between methodology and doctrine. That delimitation encounters, and is influenced by, a series of problems, most notably the conceptual confusion caused by the lack of precision in the definition of the concepts. The confusion takes several forms depending on what perspective one sees it from. This paper focuses on the view that studies the words “methodology” and “doctrine” according to their terminological level, which is defined by the amount of their maturity and the level of agreement upon their meaning. It also shows the impact of the terminological level on extending or reducing the possibilities of connection or separation between methodology and the doctrine. For this purpose the author has critically analyzed some definitions and uses of the two concepts; namely, methodology and doctrine.

**Keywords:** methodology, doctrine, ideology, term, concept, schools of theology, schools of Islamic jurisprudence, Islamic thought.

---

* دكتوراه في الدراسات القرآنية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب، باحثة في الدراسات القرآنية. البريد الإلكتروني: souadkourime@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٥/١٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٤/٢٤م.

**مقدمة:**

تعترض صعوبات عديدة طريق التطبيق المنهجي في مجالات الفكر الإسلامي، والتقييمَ الموضوعي لما ينتجه ذلك الفكر. ومنها صعوبة تحديد مواضع الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية. وتثير هذه الصعوبة إشكالات في غياب المعايير الصارمة التي تميز الالتزام المنهجي عن الانتماء المذهبي. ويزداد استفحال الإشكال بسبب:

– تداخل المنهجية والمذهبية أحياناً، لا سيما أنَّ المناهج في العلوم الإسلامية قد صاحبتها المذاهب منذ نشأتها، ولذلك يصعب الجزم بأسبقية المنهج على المذهب أو العكس. ومثاله المذاهبُ الفقهية؛ فهي وليدة اختيار منهجي في التعامل مع الخطاب الشرعي، مما يوحي بأسبقية المنهجية على المذهبية، وعدمِ انفكاك المذهب عن منهج يؤسسه. في المقابل، فمن مناهج أصول الفقه منهج الفقهاء الذي يُخَرِّج الأصول على الفروع المنقولة عن أئمة المذهب، مما يوحي بأسبقية المذهبية على المنهجية وعدمِ انفكاك المنهج عن مذهب يؤطره. وعدمُ الفصل في المنهج والمذهب، أيهما يسبق الآخر ويؤثر فيه، يحول دون التمييز التام بين المنهجية والمذهبية.

– تعدد معاني المنهجية والمذهبية تبعاً لتعدد معاني المنهج والمذهب. وتراوُح المعاني بين الحياد والإيحاء الإيجابي والسلبي حجر عثرة مركّب على سابقه. ففرق بين أن يكون المذهب نتيجة لإعمال أدوات إجرائية في الاستدلال، وأن يكون مجموعة مبادئ وآراء مسبقة يُطوَّع الاستدلال لنصرتها.

وعلى الرغم من هذه الصعوبات، فالفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي ضروري، فبفضله تتميز العلمية عن التعصب. فأين يلتقي المنهجي بالمذهبي وأين يفترقان؟

إنَّ الإجابة رهينة بمعالجة إشكالات المنهجية والمذهبية، سواء منها الإشكال التصوري المفهومي، أو التجريدي النظري، أو العملي التطبيقي. والنوع الأول هو مجال هذه الدراسة؛ لأنَّ المفاهيم تؤثر على الفعل في الواقع بمقتضاها. ولهذا التأثير بعدان هما:

– إنَّ صحة تصور المفهوم تُجَلِّي الأساس الذي تقوم عليه المواقف؛ لأنها تُمَكِّن من اتخاذ مواقف صحيحة من المفهوم وموضوعه ومجاله المعرفي.

– إنَّ صحة تصوّر المفهوم ترسم مسار ما يليها من خطوات؛ لأنها تضمن صحة التعامل النظري والعملي مع المفهوم وموضوعه ومجاله المعرفي.

ويَنتُج الإشكال المفهومي عن اختلاف العلاقة بين "المنهج" و"المذهب"، وله صور جزئية متعددة بعدد زوايا النظر إلى الإشكال نفسه. فيمكن دراسة اللفظين تبعاً للاختلافات الناتجة عن ترجمتهما،[١] أو عن موقعهما من الشبكة المفهومية،[٢] أو عن تفاوت مستواهما الاصطلاحي بحسب حظهما من الاتفاق والنضج،[٣] وهي الصورة المدروسة هنا من زاوية تحليلية. وتقترح هذه الدراسة حلّاً أولياً لهذه الصورة؛ لأنَّ تقديم حلٍّ نهائي لا يتأتَّى إلا باستحضار الصور الجزئية كافة وامتداداتها على المستويين النظري والتطبيقي.

## أولاً: حظ "المنهج" و"المذهب" من الاتفاق وأثره في الوصل والفصل بينهما

### ١. حظ "المنهج" و"المذهب" من الاتفاق:

إنَّ العنصر المحدِّد لقوة الاصطلاح هو حظ اللفظ من الاتفاق والنضج؛ فإذا كان اللفظ كامل النضج متَّفَقاً على دلالته ازدادت قوَّته وتحوّل إلى مصطلح. وإذا خفَّ نضجُ اللفظِ ولم يُتفق على دلالته ضعفت قوته وتحوّل إلى مفهوم.[٤]

وبحسب معاني "المنهج" و"المذهب" يظهر تفاوت حظيهما من خصيصة الاتفاق. ففي حين لم تحضر هذه الخصيصة في "المنهج" حضوراً تماماً، مما حال دون رقيه من

[١] كترجمة المنهج من (Method) و(Curriculum)، وترجمة المذهب من (Doctrine) و(Ideology).

[٢] يختلط المفهوم بغيره حين يتسع مجاله الدلالي، فيستعمل بتبادل مع ما يحاذيه من مفاهيم، كاختلاط المنهج بالموضوعية والحياد، واختلاط المذهب بالذاتية والتحيز.

[٣] عن هاتين الخصيصتين انظر:

– كوريم، سعاد. "الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية ومنهجية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س١٥، عدد٦٠، ربيع ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

[٤] المرجع السابق، ص٤٤ وما بعدها.

مستوى المفهوم،[٥] فإن "المذهب" حظي بهذه الخصيصة في بعض المجالات فصار مصطلحاً، ولم يحظ به في غيرها فبقي مفهوماً.

وقع تداول مصطلح "المذهب" في مجالي الفقه وعلم الكلام؛ إذ استعمل في الأول بمعنى "طريقة معينة في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية،"[٦] واستعمل في الثاني بمعنى "إيراد حجة للمطلوب على طريقة أهل الكلام."[٧] أي بوصفه اختياراً مُعَيناً في طريقة الاستدلال، يكون الموقف المذهبي من القضية المبحوث فيها نتيجةً له. ويتشابه التعريفان في أنَّ المذهب في الفقه طريقة معينة في الاستنباط، وأنه في علم الكلام طريقة معيّنة في الاستدلال.

أما التداول المفهومي لـ"المنهج" و"المذهب" فقد تعدد تعدداً يحول دون حصر استعمالاته. وتشترك تلك الاستعمالات المختلفة في عدم الإحالة بوضوح على مرجع معين، كما أنها لا تتخذ شكل تعريف جامع مانع يُنقل مضمونه إلى الأذهان بدقة. ويتأكد ذلك بتحليل بعض تعريفات المنهج والمذهب.

### أ. تعريفات المنهج:

ثمة تعريفات متعددة ومتنوعة للمنهج؛ فمنهم من يرى بأنه خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها.[٨] وثمة رأي يقول بأنه الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بوساطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة.[٩] وبعضهم يراه تقنية عمل في هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة البشرية؛ للكشف عن حقيقة ما أو

[٥] معنى (المفهوم) في هذه الدراسة ليس هو التصور الذهني بمعناه المتداول لدى المناطقة، وليس هو مضمون المصطلح، وإنما هو بيان لفظي يحيل على مجال دلالي عام، ويقع من حيث الاتفاق والنضج في منطقة وسط بين اللفظ اللغوي والمصطلح. انظر:
– كوريم، سعاد. "الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية ومنهجية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص٦٥.

[٦] قلعه جي، محمد رواس. **معجم لغة الفقهاء**، بيروت: دار النفائس، ١٩٩٦م، ج ٣، ص٢٥١.

[٧] التهانوي، محمد علي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م، ج٢، ص١٥٠٤.

[٨] مجمع اللغة العربية. **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٩٥.

[٩] بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣م، ص٣.

مقاربتها تحليلاً وتركيباً.[١٠] أو طرق البحث وإجراءاته في مجال معرفي.[١١] أو مفردات هنا أو هناك، وأدوات ووسائل، وقواعد وخطوات وإجراءات هي من مكونات المنهاجية.[١٢]

**ب. تعريفات المذهب:**

كما أنَّ للمنهج تعريفات متعددة، فللمذهب تعريفات كذلك؛ فمنهم من يرى بأنه الطريقة والمعتقد الذي تذهب إليه.[١٣] وذهب بعضهم إلى أنه مجموعة مبادئ وآراء متصلة ومنسقة لمفكر أو لمدرسة.[١٤] وثمة من يراه مجموعة من النظريات أو الآراء النظرية والعلمية، في مجال من مجالات الفكر أو الحياة، تكون في الغالب مترابطة متسقة فيما بينها، ولها ممثلون يقولون بصوابها، ويعملون على نشرها بين الآخرين والدفاع عنها.[١٥]

ومما سبق نلمح اختلافات بين تعريفات المنهج، وكذلك اختلافات في تعريفات المذهب، فمن أهم الاختلافات بين تعريفات المنهج ما يأتي:

– إنَّ التعريفات الثلاثة الأولى أدق لجمعها بين عنصري الوسيلة والغاية، بينما اقتصرت بقية التعريفات على الوسيلة. وكلما كثرت مكونات التعريف أضيفت محددات جديدة تجعل المفهوم أكثر دقة.

– إنَّ التعريف الخامس تجاوز بيان الوسائل إلى تحديد موقع المنهج ضمن نسق أكبر، هو المنظومة التي ينتمي إليها، وهي المنهاجية.

---

[١٠] خليل، عماد الدين. **المنهج العلمي والروح العلمية عند ابن خلدون**، ضمن: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، إعداد: أحمد فؤاد باشا وآخرون، تحرير: نصر محمد عارف، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص٢٦٥.

[١١] ملكاوي، فتحي حسن. "التفكير المنهجي وضرورته"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س٧، عدد ٢٨، ربيع ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص١٩.

[١٢] عبد الفتاح، سيف الدين. "حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات"، **مجلة المسلم المعاصر**، جمعية المسلم المعاصر، س٢٥، عدد١٠٠، أبريل–مايو–يونيه ٢٠٠١م، ص٥٥.

[١٣] صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ج٢، ص٣٦١.

[١٤] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٧٤.

[١٥] السيد أحمد، عزمي طه. "ثقافة التقريب بين المذاهب"، **مجلة رسالة التقريب**، عدد٤٨، ربيع الأول وربيع الثاني، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص١٨.

– إنَّ الوسيلة تنوعت بين أن تكون (قواعد، وتقنيات، وإجراءات، وأدوات، ووسائل، وخطوات) وأن تعتمد على العقل وحده أو تستعين معه بالحس. وقد تم التعبير عن أشكال الوسيلة بألفاظ متقاربة تحدد الإطار العام لاشتغال المنهج دون أن تضع الحدود الدقيقة التي يتطلبها الضبط المصطلحي. كما أنَّ تراوح الوسيلة بين الاستناد إلى العقل والحس أو إلى العقل وحده يحول دون الضبط المصطلحي للفظ المنهج؛ لأنه يفضي إلى الاختلاف حول مجال اشتغال المنهج.

– إنَّ الغاية من المنهج تتنوع بين الكشف عن الحقيقة ومقاربتها والبرهنة والاستدلال عليها. وجعلُ الغاية هي الكشف عن الحقيقة هدفٌ طموح يُكسب المنهج طابعاً وثوقياً، وجعلها هي مقاربة الحقيقة هدفٌ واقعي يكسب المنهج طابعاً نسبياً، وجعلها هي البرهنة على الحقيقة هدف تكميلي يدعم الهدفين السابقين ويُقنع بنتائجهما، ويكسب المنهج طابعاً موضوعياً. ويستفحل اختلاف الغايات حين يجعل التعريف الثاني مجال الحقيقة المبحوث عنها هو العلوم، بينما تفتح التعريفات الأخرى المجال ليحيط المنهج بمناحي الحياة كافة.

وهناك اختلافات بين تعريفات مفهوم المذهب هي:

– إنَّ التعريف الثاني والثالث يحتويان على ثلاثة عناصر، بينما يتضمن التعريف الأول عنصراً واحداً.

– إنَّ العنصر الأول مختلف فيه، هل هو (معتقد، أو مجموعة مبادئ وآراء، أو مجموعة نظريات وآراء نظرية وعلمية)؟ وهل يطلق عن أي تقييد أو يختص بمجالات الفكر أو الحياة؟

– إنَّ العنصر الثاني يصف طبيعة العنصر الأول. وقد اشترط التعريف الثاني أن تكون مكونات العنصر الأول متصلة ومنسقة، واشترط التعريف الثالث أن تكون مترابطة ومتسقة. ويوحي التنسيق بالتداخل الخارجي، بينما يوحي الاتساق بالانسجام الداخلي.

– إنَّ العنصر الثالث يبين الجهة الحاملة للعنصر الأول. ويختلف التعريفان الثاني والثالث في اعتبار شرط الكثرة في الجهة، فيؤكد التعريف الثالث على أهميته باستعمال

الجمع الصريح (ممثلون)، ولا يهتم التعريف الثاني به فيقرن بين لفظة (مفكر) المفردة ولفظة (مدرسة) المفيدة للجمع؛ لأن المدرسة تشمل منتمين إليها. ويختلف التعريفان أيضاً في تحديد الجهة ونشاطاتها؛ إذ تَرِد الجهة مبهمة في التعريف الثالث (ممثلون) ومفصّلة في التعريف الثاني (مفكر أو مدرسة)، ولا يذكر التعريف الثاني النشاطات، بينما يفصلها التعريف الثالث (القول بصواب مجموعة من الآراء والنظريات، والعمل على نشرها بين الآخرين والدفاع عنها).

## ٢. أثر اختلاف معاني "المنهج" و"المذهب" في الوصل والفصل بينهما:

يحول اختلاف معاني المنهج والمذهب دون وضوح العلاقة بينهما؛ متى تكون علاقة وصل أو فصل؟ فعلاقة مصطلح المذهب بمفهوم المنهج غير واضحة؛ لأنها تربط مصطلحاً منضبطاً بمفهوم لم تحدد دلالته بدقة، وعلاقة مفهومي المنهج والمذهب غير واضحة؛ لأنها تربط مفهومين لم تحدد دلالتهما بدقة. لكن العلاقة الأولى أوضح لتضمنها عنصراً متفقاً عليه، بينما تتضمن العلاقة الثانية عنصرين مختلفاً فيهما.

إذن، فالحل الأنسب لتحديد علاقة المنهج بالمذهب هو الاتفاق على دلالة للمفهومين ترفعهما إلى مرتبة مصطلح ملزم. يتحقق ذلك حين يغلب في الاتفاق الطابعُ الجماعي، بأن يشتغل على المفهومين فريق في مؤسسة تُلزم بحصيلة البحث. وهذه الدراسة عمل فردي لا يؤهلها للترجيح بين دلالات المفهومين.

وفي انتظار ارتقاء المفهومين إلى مرتبة المصطلح تقتضي الموضوعيةُ الاستقراءَ التام لمعانيهما، والبحث عن سائر إمكانات الوصل والفصل بينهما. وكون هذه الدراسة عملاً فردياً يجعلها تقصر عن تمام الاستقراء، نظراً لاتساع رقعة ما ينبغي جرده من استعمالات اللفظين. لذلك سأكتفي ببحث إمكانات الوصل والفصل انطلاقاً من التعريفات السابقة. ويتوقف تحديد إمكانات الوصل والفصل بين المنهج والمذهب على استثمار أوجه الائتلاف والاختلاف بين معانيهما؛ استناداً إلى مؤشرات هي: الوسيلة والغاية والمنظومة ومجال الاشتغال.

### أ. الاختلاف في مؤشر الوسيلة وأثره في الفصل والوصل بين "المنهج" و"المذهب":

تتخذ وسائل المنهج شكل خطة أو قواعد أو تقنية أو إجراءات أو أدوات أو خطوات. والنظر في هذا المؤشر بعيداً عن بقية المؤشرات يوحي بأن المنهج متجرد عن التحيزات وأحكام القيمة، فوسائل المنهج مجرد وسائل موصلة إلى هدف؛ مهمتها تأمين الانتقال من نقطة ابتداء البحث المنهجي إلى نهايته.

أما وسائل المذهب فتتخذ شكل استنباط أو استدلال أو معتقد أو مجموعة مبادئ وآراء أو مجموعة نظريات وآراء نظرية وعلمية. وإدراج الاستنباط والاستدلال ضمن الوسائل واضح؛ لأنهما يستعملان مجموعة من الأدوات بناء على تقنيات وترتيبات معينة. غير أنَّ المذهب حين ينصرف إلى المعتقد والرأي والمبدأ، فإن صفة الوسيلة قد لا تظهر فيه كظهورها في الأدوات والقواعد والإجراءات، ولكنها مع ذلك حاضرة؛ لأن تلك العناصر هي التي يعبّر بها المذهب عن نفسه ويتشكل في صورتها. وعناصر المذهب —عدا الاستنباط والاستدلال— أقرب إلى التحيز؛ لأنها تعكس مواقف أصحابها وخلفياتهم الفلسفية وقبلياتهم المعرفية.

إن مقارنة المنهج بالمذهب في مؤشر الوسيلة تعرفنا على إمكانات الوصل والفصل بينهما، فالمنهج محايد بحسب ما تقتضيه طبيعته الصورية، وحاله كحال أدوات البناء؛ فهي غير متحيزة في ذاتها، ولكن التصور المعماري منطلَق البناء، والإنجازَ المعماري منتهى البناء متحيزان؛ لأنهما ينتميان إلى نمط حضاري معين. إذن، فالمنهج وإن أعطانا انطباعاً بأنه غير محايد أحياناً، كمناهج العلوم الإنسانية، فإنه تامُّ الحياد، وما قد يظهر فيه من تحيز راجعٌ إلى ما قبل المنهج وما بعده؛ أي إلى التصورات التي ينطلق منها الباحث والقناعات التي يصل إليها.

ولعل ما فتح المجال للقول بتحيز المنهج هو عدم تحيزه. فالمنهج أدوات وتقنيات وإجراءات لا تحقق ذاتها خارج الاستعمال، تماماً كما هو الحال مع الأدوات في عالم

الأشياء. فهو ذو طابع وظيفي إضافة إلى طبيعته الصورية، ولا يُنظر إليه إلا بوصفه مستعملاً أو في طريقه إلى الاستعمال. وحين يستعمل فلا مناص من احتكاكه بالتحيزات؛ لأن الاستعمال يفرض عليه التعامل مع ما قبل المنهج وما بعده، وكلاهما متحيز.

وإذا نظرنا إلى إمكانات الوصل والفصل من زاوية المذهب يتبين أنَّ اعتبار الاستنباط والاستدلال من وسائل المذهب، وهما عملان منهجيان. يعني أنَّ المذهب يحتاج إلى المنهج، ويوحي بأن المذهب والمنهج في جزئهما المتعلق بالاستنباط والاستدلال متطابقان. وهذا الإيحاء صائب إذا كان المذهب دالّاً على مطلق الاستدلال والاستنباطِ، ولم يكن مجرد طريقة فيهما. ولما كانت إحالة المذهب على الطريقة هي مكمن التحيز، تبيَّن أنَّ الاستدلال والاستنباط المطلقين يحافظان على الطبيعة الصورية والمحايدة للمنهج، وأن مبعث التحيز عنصر خارجي يتعامل بانتقاء مع الوسائل. وبهذا يتضح أنَّ المذهب يؤثر في طريقة استعمال المنهج، وأن المنهج ضروري للمذهب؛ لأن كل مذهب يشتغل بناء على خطوات منهجية.

وهناك وجه آخر من علاقة المذهب بالمنهج يكشفه النظر في المذهب بوصفه معتقداً أو آراء أو مبادئ أو نظريات. فمن خلال هذه العناصر تتضح استحالة التطابق بين المنهج والمذهب، ويظهر مدى اختلاف طبيعتيهما. لكن ذلك لا ينفي وجود مواضع اتصال بين المفهومين، أبرزها أنَّ المذهب يمثل القَبْليات والمواقف والفرضيات التي ينطلق منها الباحث قبل استعماله للمنهج (أي ما قبل المنهج)، وما دام لا يشترط في المعتقد والآراء والمبادئ والنظريات أن تتخذ موضعاً معيناً في علاقتها بالمنهج، فإن المذهب قد ينصرف أيضاً إلى (ما بعد المنهج)؛ أي إلى النتيجة المتوصل إليها، خاصة إذا كانت آراء مبنية على إعمال المنهج لإكسابها مصداقية. ويمكن أيضاً توظيف عناصر المذهب (المعتقد، الآراء...) بوصفها أصولاً نظرية تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتوجه الباحث أثناء استعماله للمنهج.

وإذا كان الشكلان الأول والثاني من أشكال الاتصال؛ أي الخاص بما قبل المنهج والخاص بما بعده، يحفظان للمنهج تمايزه عن المذهب، فإن الشكل الأخير المتعلق

بالأصول النظرية يغيب فيه التمايز؛ لأن المنهج فيه "يرتبط بعناصر فلسفة كامنة، وهذه الفلسفة الكامنة تظل تمسك بخناق المنهج، وتظل كالطوق المحيط بالعنق، وهو بهذا المعنى منطقة بحثية تتفهم الأصول الفلسفية التي يستند إليها المنهج، فإن الوعي بها مقدمة أساسية للتعرف إلى كثير من تحيزات المنهج الكامنة فيه والظاهرة منه."[١٦] ومن هنا يظهر أنَّ الأصول النظرية تلتصق بالمنهج وتحسب تحيزاتها عليه؛ فالمنهج مجرد أدوات وخطوات وإجراءات وقواعد وتقنيات. وتدَخُّل الأصول في توجيه الباحث نحو التعامل مع هذه الوسائل بانتقائية يعكس تحيز الأصول لا تحيز الوسائل.

ومن خلال ما كشفت عنه المقارنة من إمكانات للفصل والوصل[١٧] يتبين أنَّ المنهج والمذهب متصلان ومنفصلان في الآن نفسه. ويرجع انفصالهما إلى أنَّ المنهج ذو طابع صوري وظيفي محايد لا يتحيز، بخلاف المذهب. وبموجب هذا الاختلاف يمكن لأية دراسة تحليلية نقدية جادة تنصب على عمل معين أن تحدد ما ينتمي منه إلى المنهج وما ينتمي إلى المذهب.

وأما الاتصال بين المنهج والمذهب فراجع إلى أنَّ أحدهما لا ينفك عن الآخر؛ فلا بدّ أن يستند المذهب إلى منهج، ليبرهن على نتائجه ويقنع بها. كما أنَّ تعريف مصطلح المذهب يصرح بحاجة المذهب إلى منهج، وذلك من خلال جعل بعض وسائل المنهج، كالاستنباط والاستدلال، مقومات لتحقيق أهدافه. ولا مناص للمنهج أيضاً من الاتصال

[١٦] عبد الفتاح، **حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**، مرجع سابق، ص٧٦-٧٧.

[١٧] النتائج المتوصل إليها هنا لا تستوعب سائر علاقات المنهج بالمذهب؛ لأنها نتائج مستخلصة من بعض تعريفاتهما. وللمنهج تعريفات أخرى تضيف معطيات جديدة منها، أنَّ "المنهج في جوهره مجموعة من مفاهيم يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، ويستعين بها على تتبعه وتحليله وتفسيره، بل وتقويمه." انظر:

– عبد الفتاح، **حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**، مرجع سابق، ص٦٨. وهذا المعطى يغير نظرتنا إلى علاقة المنهج بالمذهب، خاصة أنَّ المفاهيم غير محايدة. ويدعم اعتبار المنهج مجموعة من المفاهيم كونُ جملة من الأدوات والوسائل المنهجية هي مفاهيم أيضاً كما هو الحال في الاستحسان والاستصحاب مثلاً. وهذا ما دفع فتحي حسن ملكاوي إلى نعتها بالأدوات والمفاهيم في الآن نفسه، فرأى أنَّ "منهج أصول الفقه لم يتكشف ويدون ويضبط مرة واحدة، بل إنه اعتمد أساساً على منهج القياس لفترة طويلة، ثم طور العلماء مفاهيم وأدوات وآليات كان منها الإجماع والاستحسان والاستصحاب وسد الذريعة والمصالح المرسلة." انظر:

– ملكاوي، فتحي حسن. **المنهاج والمنهاجية: طبيعة المفهوم وأهميته والمفاهيم والمصطلحات ذات العلاقة**، ضمن: **المنهجية الإسلامية**، القاهرة: دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ج١، ص٦٩.

بالمذهب؛ إذ يستحيل أن ينطلق المنهج من فراغ، ويشتغل في فراغ ويصل إلى فراغ، بل لا بدّ من نقطة بداية تشكل أرضية العمل، ونقطة نهاية هي حصيلة ذلك العمل، وهذا مبعث التحيز.

### ب. الاختلاف في مؤشر الغاية وأثره في الفصل والوصل بين "المنهج" و"المذهب":

بالنظر إلى الغايات التي يسعى المنهج والمذهب إلى تحقيقها يتبين أنَّ لكل منهما أهدافاً يروم إدراكها، وجعلها واقعاً ملموساً على أرض الواقع، مما يعني اتسامهما بالغائية.

ويظهر من مقارنة المنهج بالمذهب حسب مؤشر الغاية أنهما منفصلان نظراً لتباين أهدافهما. فغاية المنهج هي الكشف عن الحقيقة أو مقاربتها أو البرهنة عليها، بينما يسعى المذهب إلى نشر النظريات والآراء والدفاع عنها والقول بصوابها. ويضاف إلى اختلاف الغايات اختلاف قيمتها؛ إذ يبدو أنَّ أهداف المنهج أكثر موضوعية وأرفع قيمة علمية من أهداف المذهب، مما يستتبع علو شأن المنهج والمنهجية على حساب المذهب والمذهبية، ويشكل موضع فصل بين مسارين، مسار يروم إدراك الحقائق وبيانها للآخرين والبرهنة عليها، ومسار يروم تبرير المواقف وكسب المزيد من الأتباع.

غير أنَّ الاختلاف بين غايات المنهج والمذهب لا ينبغي أن يحجب مواضع الوصل الممكنة بينهما، وأبرزها أنهما عمل اجتهادي. والمنهج عمل اجتهادي تبعاً لغاياته؛ فعلى الرغم من أنَّ بعضها ذو طابع وثوقي وبعضها الآخر ذو طابع موضوعي أو نسبي، فإنها تشترك في كونها عملاً اجتهادياً قد يصيب مقصوده أو يخطئه.

وأما المذهب فارتباطه بالاجتهاد ظاهر؛ فهو بمعناه الاصطلاحي الفقهي ذو غاية هي استنباط أحكام شرعية عملية من أدلة تفصيلية. والانتقالُ من النص إلى الحكم دليلُ غلبة الاجتهاد في العمل الفقهي. والمذهب بمعناه الاصطلاحي الكلامي اجتهاد من ناحيتين؛ ناحية البحث عن حجة لإثبات المطلوب، وهذا يحتاج إلى اجتهاد لإيجاد الحجة الوافية بالغرض، وناحية إحداث طريقة خاصة بأهل الكلام في إيراد تلك الحجة. أما

المذهب بمعناه المفهومي فيلتقي مع معنى الاجتهاد في احتماله للصواب والخطأ، وإمكان مطابقته للحقيقة أو ابتعاده عنها، خاصة حين يفيد معنى المعتقد والرأي والمبدأ والنظرية وما شابهه.

يفتح هذا التشابه بين المنهج والمذهب طريق البحث عن مواضع الوصل بينهما، ومنها أنَّ غايتين من غايات المنهج، هما الكشف عن الحقيقة أو مقاربتها، تلتقيان مع غاية المذهب الفقهي وهي الوصول إلى الأحكام الشرعية العملية انطلاقاً من أدلتها التفصيلية. فالمراد من ذلك الوصول هو معرفة حقيقة مراد الشارع من المكلفين على وجه التعيين أو التقريب وغلبة الظن؛ أي إن غرض المذهب هو الكشف عن الحقيقة أو مقاربتها في مجال الفقه.

ومن مواضع الوصل الممكنة أيضاً –كون أحد أهداف المنهج هو البرهنة على الحقيقة، وأحد أهداف المذهب– هو القول بصواب الآراء والنظريات والدفاع عنها لإقناع المتلقين، وهذا يستدعي البرهنة على صحتها. إذن، فهناك موضعان للوصل؛ أولهما أنَّ المنهج والمذهب كليهما يدافع عن شيء ما، والثاني أنَّ المدافَع عنه فيهما يكاد يكون واحداً. فالآراء والنظريات المبرهن عليها في المذهب تقع مقابل الحقيقة المبرهن عليها في المنهج؛ لأن من يدافع عن آرائه ونظرياته يفعل ذلك غالباً لاعتقاده أنها حقائق. وينطبق الوصل على مفهوم المنهج ومصطلح المذهب الكلامي أيضاً، لأن إيراد الحجة للمطلوب دفاعٌ عن ذلك المطلوب، والذي يدافع يفعل ذلك غالباً، لاعتقاده أنَّ مطلوبه يمثل الحقيقة.

ومن خلال ما كشفت عنه المقارنة من إمكانات للفصل والوصل بين المنهج والمذهب بحسب مؤشر الغاية، يتبين أنَّ ما يفصل بينهما هو سعي المنهج إلى تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والحياد؛ لأن ما يهمه هو الحقيقة بالدرجة الأولى، بخلاف المذهب الذي يتسم بالذاتية؛ لأنه يهتم أساساً بالدفاع عن نفسه من أجل تحقيق أكبر قدر من الانتشار. أما مواضع الوصل التي أمكن رصدها فهي:

– إنَّ كلّاً من المنهج والمذهب اجتهاد.

– إنَّ غاية المنهج، المتمثلة في كشف الحقيقة أو مقاربتها، تلتقي مع غاية المذهب الفقهي التي تؤول إلى معنى كشف الحقيقة أو مقاربتها في المجال الفقهي.

– إنَّ غاية المنهج المتمثلة في البرهنة على الحقيقة تلتقي مع معنيين من معاني المذهب، وهما معناه المفهومي الثالث[١٨] ومعناه الاصطلاحي الكلامي اللذان يدافع كل منهما بطريقته عما يراه هو الحقيقة.

## ت. الاختلاف في مؤشر المنظومة وأثره في الفصل والوصل بين "المنهج" و"المذهب":

إذا كان مؤشر الغاية يضمن قصدية المنهج والمذهب، فإن مؤشر المنظومة يضمن لهما النسقية والانتظام، لا سيما أنهما لا يوجدان بمعزل عن منظومة أو نسق؛ فالمنهج خطة منظمة، وهو من مكونات المنهاجية، ومكوناتُ المذهب متصلة ومنسقة ومترابطة ومتسقة. غير أنَّ حظ المنهج والمذهب من مؤشر المنظومة متفاوت؛ لأن مكونات المذهب تشكل منظومة ومكونات المنهج تشكل منظومة داخل منظومة. فللمنهج منظومتان؛ داخلية يَرصف ضمنها ما ينتمي إليه وخارجية يُرصف ضمنها وينتمي إليها، أما مكونات المذهب فتتسق في منظومة داخلية ولا ترتبط بمنظومة خارجية بحسب التعريفات المدروسة للمذهب.

تستخلص المنظومة الداخلية للمنهج من تعريفه؛ فهو "خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية"؛ أي إنه عمل يجمع في صعيد واحد مجموعة من العمليات، لتنتظم في إطار نسق منهجي يربط أجزاءها وفقاً لخطة معينة. ويعني ذلك أنَّ المنهج تنظيم وبناء يضم مكونات فرعية كالأدوات والقواعد والتقنيات والإجراءات وغيرها من الوسائل، ويستعملها وفق ترتيب يحدد أولويات ومستوى التعامل مع كل منها مع ملاحظة علاقته بالآخر.

أما المنظومة الداخلية للمذهب فوصف المنظومة حاضر فيها؛ لأن مفهوم المنظومة يصدق على أيّة مجموعة من المركبات المترابطة. وهذا الملحظ موجود في مفهوم المذهب،

[١٨] انظر تعريفات مفهوم المذهب، ص٤٩.

فقد نُعتت مكوناته بالاتصال والترابط والتنسيق والاتساق. ويؤكد ذلك كونُ المذهب يبني الآراء والمبادئ والنظريات مع تنظيمها وتركيبها على نحو يجعلها متصلة ومترابطة، إما لأنها متسقة ومنسجمة انسجاماً داخلياً يجعل بعضها يقود إلى بعض بانسياب، أو لأن يداً خارجية قامت بتنسيقها لضمان انسجامها.

ويتميز المنهج عن المذهب بانتمائه إلى منظومة خارجية أكبر هي منظومة المنهاجية التي ينتظم في إطارها ويشكل أحد عناصرها. وبخلاف ما يظهر من أنَّ المنهج والمنهاجية يحيلان على مدلول واحد، فإن جعل المنهج من مكونات المنهاجية يعني أنهما مفهومان متمايزان. ويتحدد موقع المنهج من المنهاجية بالنظر إلى أنها "علم دراسة الطرائق وتكوينها وبنائها وتفعيلها وتشغيلها، فهي منهج المناهج بهذا الاعتبار، أما المنهج أو المناهج ففيه مفردات هنا أو هناك، وأدوات ووسائل وقواعد وخطوات وإجراءات هي من مكونات المنهاجية، ولكن لا تستوعبها كمالاتها بكافة؛ ذلك أنَّ علم المنهاجية يتواصل في رؤية فيما قبل المنهج وفيما بعد المنهج، في سياق واصل ورابط بين هذه المنظومة والعناصر المنهاجية وعمليات التفعيل والتشغيل المرتبطة بها."[١٩]

وفي إطار تحديد مواضع الفصل والوصل بين المنهج والمذهب بحسب العلاقات الممكنة بين المنظومات الثلاث،[٢٠] يتبين أنَّ المنهج والمذهب يشتركان في أنَّ لهما منظومة داخلية، وأن المنهج ينفرد بالانتماء إلى منظومة خارجية. وقد يفهم من ذلك أنَّ المنظومة الخارجية هي موضع الفصل، وأن المنظومة الداخلية هي موضع الوصل، لا سيما وأن التنظيم الذي يتسم به المنهج والاتصال والترابط والاتساق والتنسيق الذي يتسم به المذهب سمات متقاربة.

غير أنَّ طبيعة المنظومات الثلاث تجعل علاقة المنهج والمذهب أعقد من هذا الفهم السطحي، فتقارب المنظومتين الداخليتين للمنهج والمذهب لا يعني تطابقهما، بل بينهما تمايز يكمن في أنَّ انتظام المنهج في منظومة، وما يكتسبه من خصائص بناءً على مؤشري

[١٩] عبد الفتاح، سيف الدين. **المنهجية وأدواتها من منظور إسلامي**، ضمن: **المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٤٣.

[٢٠] أي المنظومتين الداخلية والخارجية للمنهج، والمنظومة الداخلية للمذهب.

الوسيلة والغاية، يوفران له ضمانات ليكون سليماً. ومن أسباب عدم سلامة المنهج افتقارُه إلى الانتظام، وللافتقار وجهان؛ أحدهما إسقاط بعض خطوات المنهج اللازمة لسلامته أو تعويضها بخطوات غير سليمة. والوجه الثاني هو اختلال ترتيب الخطوات، واستعمال الوسائل بخلاف مقتضى سلّم الأولويات.

أما المذهب فانتظام مكوناته؛ (أي الآراء والمبادئ والنظريات) لا يضمن صوابه. فقد تنتظم هذه المكونات، ولكنها قد تجانب الصواب، كأن تكون غير صحيحة ولا يقينية. يرجع ذلك إلى أنها آراء ومبادئ ونظريات، مهما بلغت من الانتظام، فإنها تفتقر للمنهج، كي يضمن صواب النتائج وسلامة ترتبها على المقدمات، في حال كانت المقدمات صحيحة. كما أنَّ مكونات المذهب تحتاج إلى المنهج بوصفه لُحمة الاتصال والترابط والتناسق والاتساق وسداهم، فبغيابه يكون المذهب كلبنات مرصوصة دون تماسك يضمن قوة الإقناع. وحاجة المذهب للمنهج من هذه الجهة قائمة بصرف النظر عن مدى صحة مقدمات المذهب. إذن، فالمذهب يحتاج إلى المنهج؛ لأنه يضمن له قاعدة صلبة يبني عليها نتائجه ويقنع بصحتها.

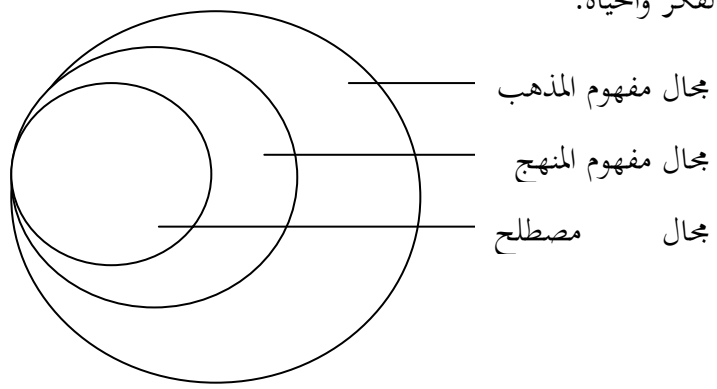
وتكرس المنظومة الخارجية للمنهج (المنهاجية) اختلافه عن المذهب. ولا مانع مبدئياً من انتماء المذهب إلى منظومة خارجية، لكن تعريفاته في هذه الدراسة لا تسعف في تأكيد ذلك. وفي انتظار الاستقراء يدل افتقار المذهب إلى منظومة خارجية على حاجته إلى الارتباط بالمنهج؛ لأنه ارتباط يكفل للمذهب الاتصال بمنظومة المنهاجية، مما قد يكسب نتائج المذهب مصداقية، ويفتح له آفاق الانتقال من منظومة معزولة إلى منظومة تحتويها منظومة أكبر.

إذن، فالمذهب يحتاج إلى المنهج مرتين؛ مرة لكون المنهج قاعدة صلبة يبني عليها المذهب نتائجه ويضمن الإقناع بصحتها، ومرة لكون المنهج ينتمي إلى منظومة أكبر تصحح مساره باستمرار، وهي منظومة يحتاجها المذهب ليصحح مقدماته ويضمن صحة نتائجه. يلزم من ذلك أنَّ التمسك بالمذهب دون وصله بالمنظومتين الداخلية والخارجية للمنهج هو مذهبية مذمومة ومتعصبة.

وحين ينفصل المذهب عن المنظومة الداخلية للمنهج لا تقوم مكوناته الفرعية بأنشطتها اللازمة لإخراج المنتج النهائي للمذهب وتحقيق هدفه الرئيس؛ لأن تلك الأنشطة تحتاج إلى وسائل اشتغال وخطة تنظمها، وهذا يكفله المنهج. وانفصال المذهب عن المنظومة الخارجية للمنهج يبخسه قيمته المعرفية ووزنه العلمي، ولذلك سببان؛ أولهما افتقار مكونات المذهب إلى الصحة، في حين تضمن المنهاجية صحة مقدمات ونتائج المذهب المستند إلى المنهج لاهتمامها بما قبل وبعد المنهج. والسبب الثاني هو افتقار أنشطة المذهب إلى التسديد، في حين تكفل المنهاجية تصحيح مسار المنهج والمذهب المستند إليه لكونها علم المناهج.

### ث. الاختلاف في مؤشر المجال وأثره في الفصل والوصل بين "المنهج" و"المذهب":

تفيد المقارنة بين مجالي المنهج والمذهب وجودَ اختلافات وائتلافات بينهما، سببها عدم الاتفاق في تحديد مجالات اشتغال كل من المنهج والمذهب. ولكل ذلك تأثيره في احتمالات الوصل والفصل بين المنهج والمذهب. وينتج الاختلاف بين مجالات المنهج والمذهب عن كون بعض التعريفات تجعل مفهوم المنهج مرتبطاً بالعقل والعلوم، وبعيداً عن مجال الممارسة والحياة اليومية، وتجعل المذهب في صيغته المصطلحية مرتبطاً بعلمي الفقه والكلام، ومنفتحاً في صيغته المفهومية على سائر مجالات الفكر والحياة. وبذلك ينضوي مجال المذهب بمعناه الاصطلاحي تحت مجال المنهج؛ لأن الفقه وعلم الكلام علمان من العلوم، وينضوي المنهج تحت مجال المذهب بمعناه المفهومي؛ لأن العلوم بُعدٌ واحدٌ من أبعاد الفكر والحياة.



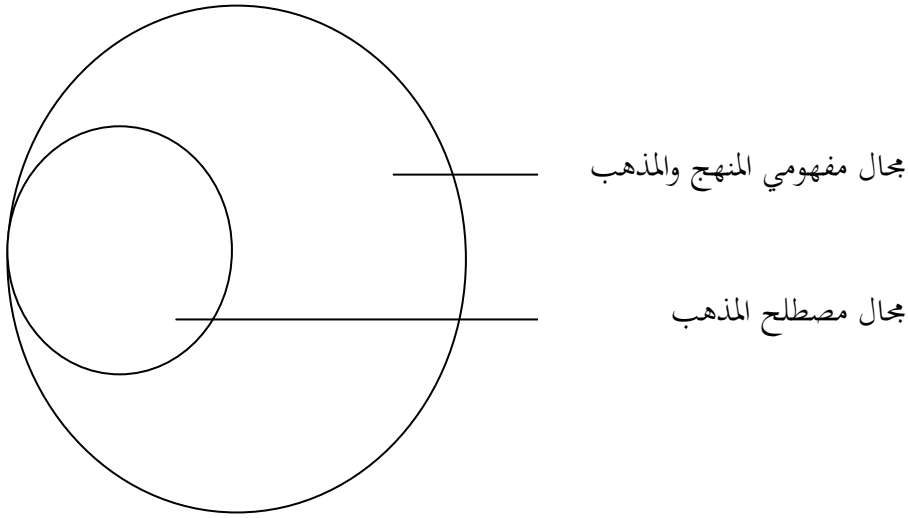
وبحسب هذين النوعين من العلاقة يمكن القول: إنَّ مجالي المنهج والمذهب غير متطابقين، وهذا يؤثر في تحديد مواضع الفصل والوصل. فحين يستوعب مجال المنهج مجال المذهب يمكن الوصل، ويهيئ اتحادُ حيز الاشتغال أرضيةً ملائمة لتأطير المنهج للمذهب وإمداده بوسائل تخدم نهاياته المعرفية المنشودة. كما يمهد ذلك لتفعيل معيارية المنهج وصيرورته أداة نقد يُحتكم إليها في تقييم المذاهب وتقويمها. وحين يستوعب مجالُ المذهب مجالَ المنهج ينحصر الوصل في موضع تقاطع المجالين، واتحاد حيز اشتغالهما. ويتمثل الوصل في حاجة المذهب إلى وسائل المنهج، ومعيارية المنهج في نقد المذهب. وخارج موضع تقاطع المجالين، يبقى المذهب عارياً من المظلة المنهجية، ويكون بمثابة خلفيات فلسفية لا سبيل إلى التحقق من صحتها وتطبيق المنهج عليها.

وأما الائتلاف بين مجالات المنهج والمذهب فينتج عن توسيع بعض التعريفات مجالَ مفهوم المنهج ليتمتع بنفس سعة وإطلاق مجال مفهوم المذهب. فقد أوردت بعض التعريفات محددات المنهج خالية من ذكر المجال، مما يعني استيعابه لمناحي الحياة كافة. واقترن المنهج في أحد التعريفات بالذهن والحس، والجمعُ بين الذهن والحس يجعل دائرة مجالات المنهج تستوعب كل ما هو عقلي وذهني ينطبق على عالم الأفكار، وكل ما يدرَك ويتعامل معه بالحواس، وبذلك تصير العلوم أحد مواضع اشتغال المنهج، وليست موضع اشتغاله الوحيد، ويصير المنهج مستوعباً مناحي الحياة كافة.

ويترجح المعنى الثاني الموسع لمجال المنهج على المعنى الأول الذي يحصره في مجال العلوم بما ذكره سيف الدين عبد الفتاح من أنَّ المعنى الأول إنما روّجت له الكتابات الغربية؛ فهي تميل إلى حصر مفهوم المنهج، في نطاق النشاط الذهني والفكري، وتستبعده من مجال الممارسة والحياة اليومية، وتعبّر عن هذا المجال الثاني باصطلاح آخر غير method وهو way of life، لذا غالباً ما توضع دراسات المنهج في إطار الدراسات النظرية أو الكتابات الفلسفية. بينما تؤكد معظم كتابات التراث الإسلامي المهتمة بالمنهج أو المنهاج على شموله لجانبي التنظير والحركة،[٢١] إيذاناً منها بأن المنهج يشتغل على الحقائق المعرفية المختلفة في مجالاتها المتعددة.

[٢١] عبد الفتاح، **حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**، مرجع سابق، ص٦٩.

ولما كانت هذه الدراسة تعنى بمقاربة المنهجية والمذهبية في المجال التداولي العربي الإسلامي، فقد ترجّحت إحاطة المنهج بمجالات الحياة كافة. وبذلك يكون مجال مفهوم المنهج مستوعباً لمجال مصطلح المذهب ومطابقاً لمجال مفهوم المذهب.




ويؤثر ائتلاف مجالات المنهج والمذهب في إمكانات الفصل والوصل بينهما. فمطابقة مجال المنهج لمجال مفهوم المذهب وتَضَمُّنُه لمجال مصطلح المذهب يجعلان الوصل قابلاً ليكون تاماً. وإذا أضيف إلى ذلك ارتباط المجالات بمناحي الحياة كافة تبين أنَّ الوصل قابل للاستمرار باستمرار الحياة وتطورها.

ويُرَدُّ تمام الوصل إلى أنَّ اتحاد حيز الاشتغال يضمن لكل مذهب منهجاً يقابله، ويمدّه بالمنهجية اللازمة لتحقيق غاياته، ويُمَكن من نقده وتقييمه وتقويمه؛ ضماناً لصحته وللإقناع به. ومن هذا المنظور يَلزَم كل مذهب أن يستند إلى منهج يضمن صوابه إذا كانت منطلقاته صحيحة، ويضمن تصويبه إذا كانت منطلقاته فاسدة.

أما استمرار الوصل بين المنهج والمذهب فتابع لتطور الحياة باستمرار، فارتباط المنهج والمذهب بمجالات الحياة التي تتطور يخضعهما لتطور يواكبان به ركب الحياة. غير أنَّ المنهج، وإن تطور، يحتفظ بثوابت ومسلّمات تشكل بنيته الأساس. وعنصر الثبات فيه

إضافة إلى قدرته على مواكبة المستجدات يمكنانه من ضبط تطورات العلاقة بين الذات الباحثة، وموضوعات البحث التي تطرقها المذاهب.

## ثانياً: حظ "المنهج" و"المذهب" من النضج وأثره في الوصل والفصل بينهما:

### ١. حظ "المنهج" و"المذهب" من النضج:

النضج معيار إضافي لقياس اصطلاحية المفردات؛ فإذا كان اللفظ غير تام النضج فهو مفهوم، وإذا كان كامل النضج فهو مصطلح. غير أنَّ خصيصة النضج ليست معطى ملموساً لمعاينة درجة اصطلاحية الألفاظ، مما يستدعي الاستعانة بمظاهر النضج ومؤشراته لرصد الاختلافات بين "المنهج" و"المذهب" واستثمارها في الفصل والوصل بينهما. ومؤشرات النضج هي مستوى ضبط الدلالة، ومدى التفرد بها، وحدود تأثير السياق فيها.[٢٢]

#### أ. مؤشر الضبط الدلالي وفائدته في الوصل والفصل:

بموجب الضبط الدلالي يقع المصطلح في أعلى درجات الانضباط؛ فتعريفه لا يقبل الزيادة والنقصان، وكل لفظ فيه ركن من المصطلح ولبنة في بنائه، وإذا أضيف إليه لفظ فإنه يحيل على ضابط جديد، ومن ثَمَّ على مصطلح جديد. وقد حضر النضج في المعنيين الفقهي والكلامي للمذهب فجعلهما مصطلحين.

يحضر النضج في تكوين المفهوم بشكل أخف من حضوره في تكوين المصطلح، لتعذر الإحاطة بمعنى المفهوم. فالمفهوم يحيل على معانٍ عِدّة يستعصي حصرها في لفظ محدد، مما ينعكس على تعريفه ويجعله قابلا للزيادة والنقصان والتعدد، غير أنَّ تعريفات مفهوم معين تلتقي في نقاط مشتركة هي إطاره العام.

إن هذه المعطيات الجديدة المستفادة من مؤشر الضبط الدلالي لا تضيف إلى معرفتنا جديداً عن إمكانات الوصل والفصل، فهي محض تأكيد للإمكانات الناتجة عن تفاوت

[٢٢] للتفصيل في المؤشرات انظر:
- كوريم، **الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية ومنهجية**، مرجع سابق، ص٤٩-٥٢.

حظ اللفظين من خصيصة الاتفاق، ذلك أنَّ انضباط دلالة مصطلح المذهب وعدم انضباط دلالة مفهومي المنهج والمذهب يؤول إلى القول بعدم الاتفاق في دلالة المفهومين، وطبيعة علاقتهما ببعضهما وبمصطلح المذهب؛ لأن ما لم يكن منضبطاً يتعذر أن يكون محل اتفاق. ومن ثم فالفائدة المعرفية المرجوة من استثمار مؤشر الضبط الدلالي قد أداها استثمار خصيصة الاتفاق.

### ب. مؤشر التفرد الدلالي وفائدته في الوصل والفصل:

يعني التفرد الدلالي أن يكون المصطلح متفرداً بالدلالة الدقيقة على معناه، فيُستعمل الدّال بإزاء مدلول واحد، ويرفض المصطلح الترادف والاشتراك. وتنطبق هذه المواصفات على "المذهب" حين يكون مصطلحاً، وخاصة بمعناه الفقهي؛ إذ يتبادر مدلوله إلى الذهن بمجرد التلفظ به.

يحضر هذا المؤشر في تكوين المفهوم أقل من حضوره في تكوين المصطلح؛ لأن المفهوم يحيل على مجال دلالي عام لا ينحصر في معنى معين. ولا ينفي ذلك دقة دلالة المفهوم على مجاله، ولهذا تتمايز المفاهيم مهما تقاربت ولا تقبل الترادف والاشتراك حسب مستوى تفردها الدلالي. وعدم انحصار دلالة المفهوم يسمح بالتجاوز في الاستعمال على نحو يوهم بالترادف أو الاشتراك. من هذا المنظور يمكن مقاربة مفهومي المنهج والمذهب من جهة ما يترادف ويشترك معهما، وجهة الترادف والاشتراك الممكن بينهما.

إن الجهة الأولى لن تستثمر في هذه الدراسة؛ لأن مجالها الدقيق ليس هو مؤشر التفرد الدلالي، وإنما هو صورة جزئية أخرى من صور الإشكال المفهومي، لا سيما بالشبكة المفهومية للمنهج والمذهب وأثرها في علاقتهما، وتَدْرس المجال الدلالي للمفهوم لمعرفة مدى اتساعه واحتمال اختلاطه بغيره.

أما الجهة الثانية ففيها ينبغي بحث علاقة اللفظين عبر بيان أثر التجاوز في الاستعمال على القول بالترادف والاشتراك، فالاستعمال المنضبط لا يُوقِع في الترادف

والاشتراك؛ لأنه يحترم كون الأصل في المصطلحات هو تفردها بالدلالة على معنى معين، وكونَ الأصل في المفاهيم هو تفردها بمجالها الدلالي.[٢٣] ولما كان الترادف والاشتراك ناتجين عن التجاوز في الاستعمال، لم يكن الموضع الطبيعي لمناقشة الجهة الثانية هو مؤشر التفرد بالدلالة، بل مؤشر تأثير السياق؛ لأن الاستعمالَ وضعٌ للفظٍ في سياق.

### ت. مؤشر تأثير السياق وفائدته في الوصل والفصل:

بموجب هذا المؤشر يكون معنى المصطلح مؤثراً في السياق وغير متأثر به، وذلك بفضل ثبات معنى المصطلح الناتج عن اتفاق المشتغلين به، وكمال الضبط والتفرد الدلاليين اللذين يضمنان اكتفاءَ المصطلح بذاته وأحاديةَ معناه قبل أن يوظف في الخطاب، وتأثيرَه في مبنى النص ومعنى الخطاب. وما دام المذهب يستعمل في الفقه وعلم الكلام بصفته مصطلحاً، فهو يحمل تصوراً محدداً بدقة تكفل لمعناه الاستقرار والثبات.

أما المفهوم فإن عدم الاتفاق حوله وقلة ضبطه الدلالي يجعلانه عرضة لتأثير السياق، بينما يخفف تفرده الدلالي من ذلك التأثير. فمقدار التفرد الدلالي للمفهوم يقضي بإحالته على مجال دلالي معين، ولكنه لا يسعف في ربط المفهوم بمعنى محدد ضمن ذلك المجال، وبذلك تتعدد استعمالات المفهوم وتتأثر بمفعول السياق تأثراً مفيداً أو مضراً.

يؤثر السياق في المفهوم تأثيراً مفيداً حين تُستثمر إحالة المفهوم على مجال دلالي معين، فيتم الوقوف عند حدود معينة تفرضها طبيعته. ونفهم المراد بالسياق وحدوده هنا إذا علمنا أنَّ المفهوم لا يوجد منعزلاً، وإنما ينتمي إلى منظومة ويرتبط فيها بمفاهيم؛ مما يضفي عليه معنى علاقياً جديداً، يوسع مشمولاته أو يُضيِّقها، ويضيف إلى عناصره أو يحذف، فيحدث تغييراً طفيفاً أو جوهرياً على المجال الدلالي للمفهوم، ويُكسِبه دلالة أدق من دلالته قبل الانتظام في سياقه الجديد.

ويؤثر السياق في المفهوم تأثيراً مضراً حين يُستثمر عدم إحالة المفهوم على معنى محدد، ويُتخذ ذلك مطية للتجاوز في الاستعمال، فتُستعمل ألفاظ تزاحم المفهوم في

---

[٢٣] قد يستعمل المنهج والمذهب مترادفين كأن "يقال: منهج الشافعي في الأصول أو منهج المعتزلة في الكلام، ويقصد به المذهب." انظر:

– ملكاوي، **التفكير المنهجي وضرورته**، مرجع سابق، ص١٧.

الإحالة على مضمونه، أو يُستعمل المفهوم على نحو يتجاوز حدود مجاله الدلالي فيفتحها، لتقترب من حدود مجالات أخرى قد تشارك مجال المفهوم في الانتماء إلى المنظومة نفسها.[٢٤]

وعلى الرغم من أنَّ دراسة المنهج والمذهب من زاوية تأثرهما بالسياق تفتح آفاقاً جديدة لإمكانات الوصل والفصل بينهما، فلن تشتغل هذه الدراسة على التأثر بالسياق من هذا الوجه، لأنه وإن كان متصلاً بتفاوت مستوى الاصطلاح، فإن المجال الدقيق لمعالجته هو صورة أخرى من صور الإشكال المفهومي ترتبط بالشبكة المفهومية الخاصة بكل مفهوم.

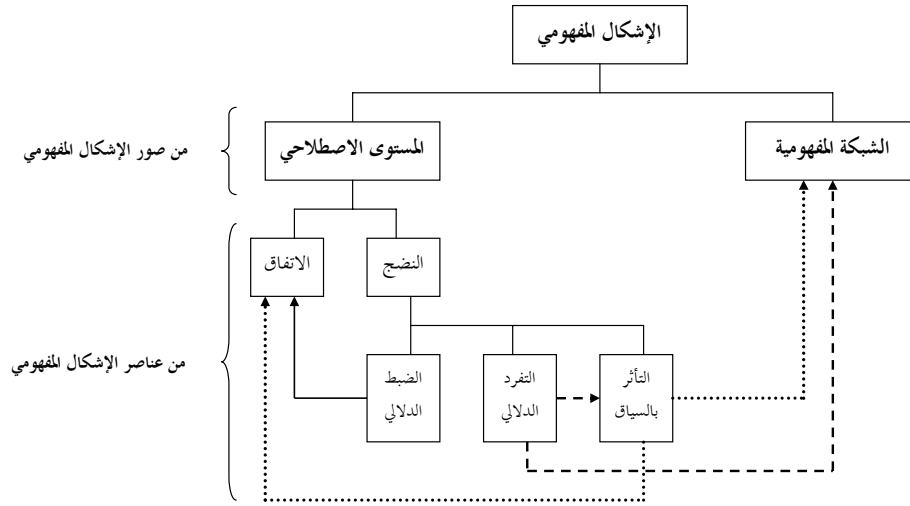
وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنَّ كل عناصر الإشكال المفهومي مترابطة، وتصنيفها ضمن صور جزئية ذو وظيفة تنظيمية فحسب. وقد يكون ترابط العناصر خارجياً بين عنصر ينتمي إلى صورة جزئية من صور الإشكال المفهومي وصورة جزئية أخرى، كارتباط كل من تأثير السياق والتفرد الدلالي بالشبكة المفهومية رغم أنهما ينتميان إلى خصيصة النضج المحددة للمستوى الاصطلاحي للألفاظ. وقد يكون ترابط العناصر داخلياً بين عنصر ينتمي إلى صورة جزئية من صور الإشكال المفهومي وعنصر آخر ينتمي إلى الصورة نفسها، كارتباط التفرد الدلالي بتأثير السياق، وارتباط تأثير السياق والضبط الدلالي بخصيصة الاتفاق، وارتباطُ الضبط الدلالي بخصيصة الاتفاق تبين عند دراسة المؤشر الأول وفائدته للوصل والفصل، وارتباط التفرد الدلالي بتأثير السياق تبين عند دراسة المؤشر الثاني وفائدته للوصل والفصل. أما وجه الارتباط بين التأثر بالسياق وخصيصة الاتفاق فيرجع إلى أنَّ الاختلاف في دلالة المفهوم هو أحد نتائج عدم الاتفاق، فكلما كان الاتفاق حاصلاً كانت الحظوظ أوفر، لاستقرار دلالة اللفظ وثباتها مهما كان السياق الذي وضع فيه اللفظ.

---

[٢٤] حصل ذلك مع مفهوم الحضارة، إذ "يُعَد مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم التي أُخضعت لعملية متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات، بصورة أدت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفتقد الماهية والماصدقات، بحيث أصبح المفهوم يُطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق أفكار متعارضة مختلفة ليس في مقاصدها ونتائجها وغاياتها فحسب، وإنما في عناصرها أيضاً ومكوناتها؛ مما اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة، والتقدم، والرقي." انظر:

– عارف، نصر محمد. **الحضارة– الثقافة– المدنية "دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم"**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، سلسلة المفاهيم والمصطلحات(١)، ص١٥.

وفيما يلي رسم توضيحي لترابط عناصر الإشكال المفهومي:




ويمكن دراسة مؤشر التأثر بالسياق من وجه آخر يصب في الاختلاف الناتج عن تفاوت مستوى الاصطلاح، وهو مدى استجابة المنهج والمذهب لعلاقتهما السياقية ببعض وأثره في الوصل والفصل. فتفاوُتُ حظ المنهج والمذهب من الاتفاق والنضج يجعل العلاقة السياقية بينهما مأثرة في دلالتيهما بالزيادة والنقصان، مما ينعكس على مساحة المجال الدلالي للمفهوم، وحدود الفصل والوصل بين المنهج والمذهب.

ومن الناحية النظرية، فإمكانات الوصل والفصل الناتجة عن استثمار العلاقة السياقية بين المنهج والمذهب مفيدة؛ فهي إما تؤكد صحة نتائج تحليل تعريفات المنهج والمذهب بناء على حظيهما من خصيصة الاتفاق، أو تثبت خطأ تلك النتائج، أو تفتح المجال لإيجاد نتائج جديدة.

## ٢. أثر استجابة المنهج والمذهب لعلاقتهما السياقية ببعض في الوصل والفصل بينهما:

إن استجابة معاني الألفاظ لتأثير السياق مُسلّمة لسانية، لكن شكل التفاعل مع السياق يختلف تبعاً لطبيعة اللفظ؛ فمستوى استجابة المصطلحات والمفاهيم لعلاقاتها السياقية ببعض هو أعمق من مستوى علاقات الألفاظ اللغوية حين ينتظمها السياق؛

ففيه تحدث علاقات تأثير وتأثر أعقد من التي تربط بين ألفاظ ليست لها حمولة مفهومية أو مصطلحية.

إن تناول المنهج والمذهب من هذه الزاوية ليس دراسة سياقية فحسب، وإنما هو من صميم دراسة المفاهيم والمصطلحات. وقد يتبادر أنَّ المفاهيم والمصطلحات جزء من الألفاظ التي تحللها الدراسة السياقية، فالعلاقة السياقية لمفهوم بمفاهيم أخرى يَؤول إلى فكرة تأثير السياق على دلالات الألفاظ؛ لأن المفاهيم الأخرى من مكونات السياق. لكن هذه النظرة التي تطمس ملامح خصوصية المقاربة السياقية للمصطلحات والمفاهيم ليست دقيقة؛ لأن السياق مؤشر للتمييز بين المصطلحات والمفاهيم وتحديد طبيعتها، ومدخل لتناولها بالدراسة، مما يستلزم الانتقال من التعامل مع السياق بوصفه فكرة عامة تخدم دلالة الألفاظ إلى التعامل معه بوصفه فكرة تستثمر في قضية الاصطلاح وتُكَيَّف بحسب مقاساتها.

ومن منطلق اختلاف تفاعل المصطلح مع السياق عن تفاعل المفهوم معه، يكون طبيعياً أن ننظر إلى العلاقة السياقية بين مصطلح المذهب ومفهوم المنهج بوصفها مختلفة عن العلاقة السياقية بين مفهومي المنهج والمذهب، مستثمرين بذلك بُعداً جديداً من أبعاد معاني اللفظين هو المعنى العلاقي الناتج عن دخول المنهج والمذهب في علاقة سياقية ببعضهما. وتناولُهما من هذه الزاوية ذو إضافة معرفية؛ فهو يَبني على المعنى الأساسي[٢٥] الملازم للمصطلح أو المفهوم معنى علاقياً.[٢٦]

إن مفتاح الوصول إلى المعنى العلاقي هو قياس مدى استجابة "المنهج" و"المذهب" للسياق، مع مراعاة الفرق بين تأثير السياق في المفهوم حين يدخل في علاقة سياقية بالمصطلح، وتأثيره فيه حين يدخل في علاقة سياقية بمفهوم آخر.

فحين تربط المفهومَ علاقة سياقية بمفاهيم يصير منتمياً إلى منظومة تكسبه معنى علاقياً جديداً يضاف إلى معناه الأساسي، ويحدث تغييرات فيه. وقد تتخذ التغييرات

[٢٥] المعنى الأساسي يستفاد من تحليل الدلالة المصطلحية أو المفهومية للفظ حسب حظه من الاتفاق.

[٢٦] المعنى العلاقي يضاف إلى المعنى الأساسي بعد أنَّ يأخذ المصطلح أو المفهوم موقعه ضمن علاقة سياقية بمصطلح أو مفهوم غيره.

أشكالا عديدة تحكمها خصوصيات المفاهيم المترابطة بعلاقة سياقية. وتؤثر تلك التغييرات في المجال الدلالي للمفهوم، وتُكِسبه حمولة دلالية أدق من دلالته قبل الانتظام في سياقه المفهومي الجديد. أما حين تربط المفهوم علاقة سياقية بالمصطلح فإن دلالة المصطلح لا تتغير، وإنما يكتسب المفهوم معنى علاقياً جديداً أقوى تأثيراً من المعنى الناتج عن الارتباط بين مفهومين. وقوة تأثير المعنى العلاقي (وهي نابعة من قوة الاصطلاح في المصطلح وضعفها في المفهوم) تجعل المفهوم أدق وأوضح، وتجعل مجاله الدلالي أكثر تخصيصاً. وبموجبها أيضاً تؤثر المفاهيم في بعضها، ويؤثر المصطلح في المفهوم ولا يتأثر به.

يتبين إذن، أنَّ المفاهيم تكون متكافئة ومتعادلة فيما بينها، من حيث الانتماء إلى مستوى اصطلاحي دون مستوى المصطلح وفوق مستوى اللفظ اللغوي. أما المفهوم والمصطلح فعلاقتهما متراجحة بالضرورة؛ لأن كفة المصطلح ترجح على كفة المفهوم في ميزان الاصطلاح.

ويبقى تعادل المفاهيم والتراجح بين المفاهيم والمصطلحات حكماً أولياً يحتاج إلى تدقيق، وخاصة فيما يتعلق بتكافؤ المفاهيم، فهو ليس تاماً من جهتين؛ جهة أنَّ نقص قوتها الاصطلاحية لا يعني تساويها في درجات الضعف الاصطلاحي، بل قد يكون بعضها أقوى من بعض. والجهة الثانية هي أنَّ المفاهيم تنخرط غالباً في منظومة أو شبكة مفهومية، فتتصل ببعضها عمودياً أو أفقياً، وتكون كلية أو جزئية، إلى غير ذلك مما يمليه موقع المفهوم ضمن مجاله المعرفي.

ويصدق الأمر نفسه على المصطلحات، ولكن من الجهة الثانية فحسب؛ فالمصطلحات تتمتع جميعها من الجهة الأولى بالاتفاق والنضج الذي يؤهلها، لتندرج ضمن مسمى المصطلح. أما من الجهة الثانية فقيمتها تختلف بحسب تراتبيتها وموقعها داخل مجالها المعرفي؛ فقد تكون خادمة أو مخدومة، أساسية أو ثانوية، كلية أو جزئية، أصلية أو فرعية، وقد ترتبط ببعضها عمودياً أو أفقياً.

إذن، فكفة المصطلح لا ترجح على كفة المفهوم إلا باعتبار تفاوت مستوى الاصطلاح. أما باعتبار اختلاف مستويات المصطلحات والمفاهيم ومواقعها ضمن

مجالاتها المعرفية، فالباب يبقى مفتوحاً أمام إمكانات من العلاقة بين المصطلح والمفهوم يحددها موقعهما من بعضهما حين يجمعهما السياق نفسه والمجال المعرفي. فمن الممكن اجتماع مفهوم كلي ومصطلح جزئي في مقام واحد كاجتماع مفهوم المقاصد ومصطلح القياس، وبالاستناد إلى ملحظ الكلية والجزئية وحده يكون الرجحان والقوة هنا للمفهوم على حساب المصطلح.

إذن، فالعلاقة بين المفاهيم أعقد من التبسيط الذي يعدها متكافئة ومتعادلة لمجرد أنها لا تنعم قوة المصطلحات بنفسها. كما أنَّ العلاقة بين المفهوم والمصطلح أعقد من التبسيط الذي يعدّ المصطلحات راجحة الكفة على المفاهيم لمجرد أنها تفوقها في خصيصتي الاتفاق والنضج.

غير أننا في هذا المستوى من الدراسة سنتناول علاقة المنهج والمذهب من الزاوية التبسيطية، لأن المعالجة الدقيقة تنتمي لصورة جزئية أخرى من صور الإشكال المفهومي؛ وهي الصورة المتعلقة بالشبكة المفهومية. فهي الموضع الأنسب لبحث تفاوت المفاهيم في قوة الاصطلاح، وتراتبية المفاهيم والمصطلحات تبعاً لمواقعها ضمن منظومتها أو شبكتها المفهومية وضمن مجالها المعرفي.

قد يبدو أنَّ الحكم بتكافؤ المفاهيم وبرجحان المصطلحات في ميزان الاصطلاح يقضي بنمطية علاقة المفاهيم ببعضها وبنمطية علاقتها بالمصطلحات، مما يقلص إمكانات الوصل والفصل بدل إغنائها. ولكن ذلك لا ينفي تضمن هذين النوعين العامين من العلاقات التكافؤية والتراجحية لأصناف فرعية عديدة. يتضح ذلك بالنظر إلى هذه العلاقات من زاوية شَبَه حياة الألفاظ بحياة الأفراد. وهي مقاربة يساندها علم اللغة الاجتماعي،[٢٧] وبحسبها يمكن تشبيه المفاهيم المتكافئة بأشخاص لهم مقدار القوة

[٢٧] قام هذا العلم على فكرة شبه حياة اللغة بحياة الإنسان، ويسانده واقع الممارسة اللغوية الذي يفيد أنَّ اللغة وعاء لسلوك الإنسان وتجاربه، انظر:

– حسان، تمام. **اللغة بين الوصفية والمعيارية**، القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٢٢. وأن استعمالها محكوم بالإطار الاجتماعي. انظر:

– نمر، هادي. **علم اللغة الاجتماعي عند العرب**، بغداد: الجامعة المستنصرية، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص١٨٩.

البدنية أو العقلية نفسها،[٢٨] ولكن اتحادهم في أصل القوة لا يكفي لتحديد أصناف العلاقة كافة والممكنة بينهم؛ فقد يتعاونون لتحقيق الهدف نفسه، وقد يختلفون اختلاف تنوع أو تضاد. ويمكن تشبيه رجحان المصطلحات على المفاهيم بأشخاص يتفاوتون في مقدار القوة البدنية أو العقلية؛ فقد تربطهم علاقة صراع يغلِب فيها القوي، كما قد يحصل بينهم توافق فيعين القوي الضعيف.

المعنى العلاقي – إذن– لا ينحصر في علاقتي التكافؤ والتراجح، ولكنه يتضمن الأصناف المندرجة ضمنهما أيضاً. وفيما يلي تحليل لبعض الاستعمالات السياقية التي اقترن فيها "المنهج" و"المذهب" لتتضح قضية تعدد العلاقات الممكنة بين اللفظين وتعدد المعاني العلاقية المتولدة عنها، وأثر ذلك في إغناء إمكانات الوصل والفصل.

**الاستعمال الأول:**

وهو مستفاد من قول محمد أبو زهرة في المذهب: "المذهب يقتضي أن يتكون من منهاج علمي لفريق من الدارسين الباحثين يبنون فيه أصولاً لتفكيرهم متميزة واضحة، ثم يكون لكل منهاج طائفة أو مدرسة تعتنق هذه الأصول، وتدافع عنها وتقويها بموالاة البحث والدراسة. وإن هذه المناهج أو هذه المذاهب أو الفرق لم تتكون عن أول

وهذا التشبيه حاضر في المباحث التنظيرية والتطبيقية لهذا العلم، ويظهر في:

– التنظير أثناء دراسة اكتساب اللغة والتطور الدلالي والعلاقة بين اللغات؛ فاكتساب اللغة يشبه اكتساب العادات الإنسانية. انظر:

– حسان، **اللغة بين الوصفية والمعيارية**، مرجع سابق، ص٧٥. والتطور الدلالي جريان تاريخي وطبيعي للغة بوصفها كائناً حياً يتطور. انظر:

– نهر، **علم اللغة الاجتماعي عند العرب**، مرجع سابق، ص١١٣–١١٤. واللغات كائنات تتفاعل وتتصارع على البناء والغلبة كالمجتمعات. انظر:

– نهر، **علم اللغة الاجتماعي عند العرب**، مرجع سابق، ص١٢٧. التطبيق عند معالجة بعض القضايا اللغوية؛ كتشبيه أنظمة اللغة بأجهزة الجسم، انظر:

– حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٩٤م، ص١٨٥. واعتبارِ المشتقات مرتبطة بصلة رحم قوامها الاشتراك في أصول معينة. انظر:

– المرجع السابق، ص١٦٦.

[٢٨] هذا التشبيه تبسيطي؛ لأن الاشتراك في مقدار القوة البدنية أو العقلية لا يصل حد التطابق؛ فالمتشابهان يتفردان بخصائص مميزة تعود على التساوي التام بالإبطال.

خلاف، بل إنَّ الخلاف يبتدئ، ثم بعد ذلك تتبلور الأفكار المختلفة، ويؤصل كل رأي، ويتعرف أتباع كل واحد من هذه الآراء، فتتكون حينئذ المذاهب."[٢٩] ويستفاد أيضاً مما قاله فتحي حسن ملكاوي عن المنهج: "ويقال: منهج الشافعي في الأصول أو منهج المعتزلة في الكلام، ويقصد به المذهب."[٣٠]

يتبين من النصين أنَّ المذهب جاء في صيغة المصطلح بمعنيي المذهب الفقهي والكلامي، وأن المنهج جاء في صيغة المفهوم. إذن، فالعلاقة بين المنهج والمذهب علاقة تراجح؛ لأن المذهب رجحت قوته في ميزان الاصطلاح. ويبدو من النص الثاني أنَّ استجابة مفهوم المنهج للتأثير السياقي لمصطلح المذهب كانت من القوة بحيث انجذب المفهوم للتعبير عن مضمون المصطلح نفسه.

يقضي التراجح بانجراف المفهوم نحو المصطلح إلى حد مطابقة معنى المنهج لمعنى المذهب، مما يوحي بضعف قيمة المنهج وتواري خصوصيته الدلالية، وقد يؤثر ذلك سلباً على حدود الوصل والفصل بين اللفظين، غير أنَّ المنهج والمذهب ينخرطان في صنف من العلاقة، ضمن نوع التراجح، يقلب هذه الصورة. ويتمثل هذا الصنف في أنَّ ما يقع عليه مسمى مصطلح المذهب يعتمد كلياً على المنهج. ويستدعي فهم ذلك تفصيل القول في ثلاث قضايا هي: كيفية اعتماد راجح القوة على مرجوحها، وكيفية اعتماد المذهب على المنهج منذ أولى مراحل تكوينه، ومدى اعتماد المذهب على المنهج بصرف النظر عن أحكام القيمة المرتبطة بالمذهب.

تتضح القضية الأولى بمقارنة حياة الألفاظ بحياة الأفراد؛ فعلو درجة المصطلح على المفهوم في سلم الاصطلاح لا يمنع استناد مصطلح المذهب على مفهوم المنهج. ومثاله من حياة البشر أنَّ الإنسان خلق ضعيفاً، لكن أنيط به الاستخلاف، وأن المرأة تنشأ في الحلية ولا تبين في الخصام، لكن أنيطت بها الأمومة. فالضعيف من ناحية قد تسند إليه وظيفة تبرز قوته من ناحية مختلفة، وبهذا يرتفع التعارض الظاهر بين رجحان المصطلح على المفهوم واعتماد المصطلح على المفهوم.

[٢٩] أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ج١، ص٢٣.

[٣٠] ملكاوي، **التفكير المنهجي وضرورته**، مرجع سابق، ص١٧.

وأما القضية الثانية فبيانها أنَّ المذهب لا يستغني عن المنهج في سائر مراحله، وتتضح ضرورة المنهج للمذهب في مرحلة التأسيس من خلال توظيف محمد أبو زهرة لعبارات مثل (يقتضي، يتكون، يبنون، تعتنق)، التي تؤكد أنه لا مناص للمذهب من منهج يمده بأسباب الوجود. فأول ما يسبق المذهبَ ويدخل في تكوينه هو منهج يتبعه فريق من الدارسين أثناء تعاملهم مع قضايا بحثهم، ويبنون فيه أصولاً لطريقة تفكيرهم وانتقائهم الأدوات المناسبة لحل الإشكالات والبرهنة على النتائج، بعد ذلك تقوم جهة معينة (طائفة أو مدرسة) باعتناق هذا المنهج، مؤرخة بذلك لميلاد المذهب.

والمنهج مهم بالنسبة للمذهب من أجل استمراره والإقناع بنتائجه، ويظهر ذلك من قول محمد أبو زهرة: "ثم يكون لكل منهاج طائفة أو مدرسة تعتنق هذه الأصول وتدافع عنها وتقويها بموالاة البحث والدراسة."[٣١] فالدفاع عن المذهب يمر عبر الدفاع عن المنهج الذي بني عليه، وتقوية المذهب تمر عبر الاستمرار في البحث والدراسة مع استعمال المنهج أثناء ذلك. إذن، فاستمرار المذهب رهين باستثمار المنهج، وقوة المذهب تحددها قوة ما يرتكز عليه المنهج من أصول.

وأما القضية الثالثة فبيانها أنَّ المذهب يعتمد على المنهج سواء أكان المذهب مقبولاً أم مردوداً، ويعني ذلك أنَّ المذهب يعتمد على المنهج بما هو أدوات إجرائية وأصول للتفكير اعتماداً كلياً، ولا تعارض بين كون المذهب مردوداً ومعتمِداً على منهج؛ فعلاقة المنهج بالمذهب ليست حبيسة صورة نمطية يفضي فيها الاعتماد على المنهج إلى صحة المذهب والتسليم بنتائجه. فقد يُرد المذهب المعتمِد على المنهج لأسباب منها: خطأ مقدمات المذهب، الفشل في استثمار المنهج، إلحاق بعض القضايا بالمذهب دون مرورها عبر مصفاة المنهج، اعتماد المذهب على منهج غير سليم.

ويؤكد هذا الاستنتاجَ عبارات تضمنها النصان المُبَيِّنان للاستعمال الأول، وهي: (المذاهب والفرق)، (الشافعي والمعتزلة)، وتفيد أنَّ المذهب ينصرف إلى المذهب الفقهي

[٣١] أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣.

والكلامي؛ أي إنَّ ما قيل عن المذهب في علاقته بالمنهج يصدق عليهما. كما أنَّ إيراد لفظي المذاهب والفرق عامين يفيد عموم المذهب على كل ما يجوز أن يقع عليه لفظه اصطلاحاً، ويؤكد ذلك إيرادُ لفظي (الشافعي والمعتزلة)؛ فالأول مذهب فقهي لقيه المسلمون بالقبول، والثاني مذهب كلامي أثار مواقف متباينة.

واستثمار استجابة المنهج والمذهب لعلاقتهما السياقية ببعض أكّد النتائجَ التي أوصل إليها تحليل تعريفات المنهج والمذهب في المبحث الخاص بحظيهما من الاتفاق. كما أضاف ذلك الاستثمار فوائد أخرى للفصل والوصل، منها:

– إنَّ اعتماد المذهب على المنهج يبلغ أقصى درجاته، وهي درجة إطلاق أحد اللفظين وإرادة الآخر، وهذه الدرجة تستدعي درجة مماثلة من الوصل بين المنهج والمذهب تصل حد خرق التراتبية بين المصطلح والمفهوم، وجعلِ مفهوم المنهج دعامة يرتكز عليها المذهب ارتكازاً كاملاً.

– إنَّ وجود المنهج يسبق وجود المذهب ويشكل المرحلة الأولى من تكوينه؛ أي إنَّ الوصل بين المنهج والمذهب حاصل في حياة المذهب بالضرورة، فكما لا يتصور وجود إنسان بلا ولادة، لا يتصور وجود مذهب بلا منهج.[٣٢]

وسبب اختيار المنهج ليَكون من حياة المذهب بمثابة مرحلة الولادة، بدل اختيار الرأي مثلاً، هو أنَّ المنهج محدِّد أساس يميز بين المذاهب، فالمذاهب تتميز بمناهجها قبل التميز بأتباعها ونتائجها، والرأي بلا منهج أعزلٌ وإن اعتنقته مائة مدرسة. وإذا كان للرأي منهج يسنده فهو مذهب بالقوة، وإن لم تعتنقه مدرسة بالفعل؛ لأنه وإن كان مجرد اجتهاد، فإنه يحمل في طياته نواة مذهب.

– إنَّ بالإمكان تحديد العلاقة بين مفهومي المنهج والمذهب ومصطلح المذهب من خلال قول محمد أبو زهرة: "وإن هذه المناهج أو هذه المذاهب أو الفرق لم تتكون عن أول خلاف، بل إنَّ الخلاف يبتدئ، ثم بعد ذلك تتبلور الأفكار المختلفة، ويؤصل كل

[٣٢] لا يتعارض سبق المنهج للمذهب مع مواكبته لمسيرته. وقد اتضحت تلك المواكبة في تحليل الاستعمال الأول، وتحليل تعريفات المنهج والمذهب في المبحث الخاص بحظ اللفظين من الاتفاق.

رأي."[٣٣] بموجب هذا الكلام تمر حياة المذهب بمرحلة تسبق ولادته، وتشبه المرحلة الجنينية عند الإنسان، وهي مرحلة اختلاف الآراء، إنها مرحلة قبل اكتمال المذهب (بمعناه الاصطلاحي) وتَبلورِ أصوله المنهجية. ولما كان معنى هذه الآراء هو معنى مفهوم المذهب، أمكن القول: إنَّ المذهب قبل أن يتخذ معناه الاصطلاحي يكون مذهباً بمعناه المفهومي، وإن الفيصل بين هاتين المرحلتين هو وجود المنهج، فالانضباط بالمنهج يرتقي بالمذهب من مستوى المفهوم إلى المصطلح.

**الاستعمال الثاني:**

وهو مستفاد من قول نور الدين زمام: "يتضمن المدخل المنهجي (...) جانبين متكاملين، يتمثل الشق الأول في الجانب التصوري، أي الأيديولوجي والمذهبي.[٣٤] أما الشق الثاني فيتعلق بالإجراءات والخطوات المنهجية العملية التي تتوافق وهذا المدخل، فلكل مدخل مقتضيات منهجية تتسق مع أسسه ومنطقه الخاص في رؤية الأشياء."[٣٥]

ويستفاد هذا الاستعمال أيضاً من قول صلاح عبد المتعال: "وإذا كانت المنهجية قد ارتبطت بالإطار الحضاري، فإن وشجها بمذهبيات هذه الحضارة أوثق وأشد. وهذا ما يؤدي إلى تطويع منهج الفكر لتحقيق الغايات المذهبية التي تدعو إليها ويبشر[٣٦] بها، ولا يقتصر ذلك فقط على الحدود النظرية للمنهج، بل يمتد إلى المنهجية التطبيقية لنتائج العلم؛ مما أدى إلى تسخير هذه النتائج للمصالح المذهبية، وغالباً ما يصطدم هذا التسخير بالمعايير الأخلاقية والإنسانية المصطلح عليها."[٣٧]

---

[٣٣] أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣.

[٣٤] المراد به الجانب المذهبي، وهو عبارة عن تصور ومنطق خاص في رؤية الأشياء، بصرف النظر عن إيجابيته أو سلبيته. وعطف "المذهبي" على "الإيديولوجي" لا يكسبه صبغة سلبية، لأن نور الدين زمام يستعمل مفهوم الإيديولوجيا بوصفه نسقاً من المعتقدات والقناعات الفكرية. انظر:

– زمام، نور الدين. **إشكالية المدخل المنهجي الإسلامي في حقل السوسيولوجيا**، في الرابط التالي:
http://knol.google.com/k

[٣٥] المرجع السابق.

[٣٦] ولعل الصواب: "تبشر".

[٣٧] عبد المتعال، صلاح. **المنهجية الإسلامية والمعايير الأخلاقية للبحث**، ضمن: **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، سلسلة المنهجية الإسلامية(٢)، ج١، ص٢٣٦-٢٣٧.

يبرز النصان العلاقة المتكافئة بين مفهومي المنهج والمذهب، فالمنهج مفهوم معناه مجموعة إجراءات وخطوات عملية، والمذهب مفهوم معناه تصور ومنطق خاص في رؤية الأشياء. ويوضح نور الدين زمام هذا التكافؤ حين يبين أنَّ استجابة المفهومين لتأثيرهما السياقي على بعضهما كانت من التساوي بحيث يمثلان شقين متكاملين لمدخل واحد. وإذا أُخذ نوع العلاقة (التكافؤ) على عمومه فهو يقضي بتعادل المفهومين في ميزان الاصطلاح، وفي التأثيرِ والتأثر، مما يوحي بنِديتهما والاعتمادِ المتبادل والمتساوي بينهما. وينتج عن ذلك وسم علاقة المفهومين بالتوسُّط، أي جعلها علاقة يتماثل فيها عدد مواضع الوصل والفصل.

وعلى الرغم من ذلك، فإن المنهج والمذهب ينخرطان في صنف من العلاقة (ضمن نوع التكافؤ) يقلب هذه الصورة ويخرج عن نمطيتها، ذلك الصنف هو اعتماد أحد المتكافئين (المنهج) على الآخر (المذهب) وتأثره به.

ينسجم هذا الصنف من العلاقة مع ما خلص إليه تحليل الاستعمال الأول من أنَّ البداية تكون مع المذهب (بمعناه المفهومي)؛ إذ يأتي المنهج لتأصيله وتزويده بالأدوات والإجراءات، ثم تجد هذه الأصول المنهجية من يعتنقها ويدافع عنها، فتتحول إلى مذهب بمعناه الاصطلاحي. إذن، فالمذهب بمعناه الاصطلاحي يعتمد في وجوده على المنهج، والمذهب بمعناه المفهومي يؤثر في تشكيل أصول المنهج.

وتتضح بتحليل الاستعمال الثاني للمنهج والمذهب أربع قضايا هي: كيفية تبعية أحد المتكافئين للآخر وتأثره به، وكيفية تأثر المنهج بالمذهب في مراحل تكوينه كافة، ومدى تأثير المذهب في المنهج أيّاً كانت قيمة المذهب، ووجه حاجة المذهب للمنهج على الرغم من تأثر المنهج بالمذهب وتبعيته:

– القضية الأولى يوضحها قول نور الدين زمام: "فلكل مدخل مقتضيات منهجية تتسق مع أسسه ومنطقه الخاص في رؤية الأشياء."[٣٨] ولما كان مراده بالمقتضيات المنهجية هو المنهج، ومراده بالأسس والمنطق الخاص في رؤية الأشياء هو المذهب، تبين أنَّ المنهج لا بدّ أن يكون منسجماً ومتسقاً مع المذهب.

[٣٨] زمام، **إشكالية المدخل المنهجي الإسلامي في حقل السوسيولوجيا**، مرجع سابق.

ونفهم كيفية تبعية أحد المتكافئين للآخر بمماثلة حياة الألفاظ لحياة الأفراد؛ فأبناء الأسرة الواحدة متكافئون في نوع صلتهم بأصولهم، ولا يمنع ذلك تبعيتهم لبعضهم في السلوك وغيره. ووقوع المفهومين في الدرجة نفسها من سلم الاصطلاح لا يقتضي نِدِّيتهما ولا يمنع تأثر أحدهما بالآخر. إذن، فتَساوي الأفراد أو الألفاظ في جهة لا يمنع اختلافَهم وتفاوتَ إمكانات التأثير والتأثر بينهم. وبهذا يرتفع التعارض بين تكافؤ مفهومي المنهج والمذهب في درجة الاصطلاح، وتبعية المنهج للمذهب وتأثره به.

– القضية الثانية تتعلق بكيفية تأثر المنهج بالمذهب منذ بداية تكوينه، وبيانها أنَّ المنهج لا بدّ أن يرتبط بمفهوم المذهب؛ فالمنهج أدوات وإجراءات لا تشتغل في فراغ، ولذلك تلزمه قضايا يعالجها ويُعمَل فيها، والمعالجة والإعمال تتولاهما جهة لها رأيها بإزاء القضية المدروسة، وذلك الرأي هو المذهب بمعناه المفهومي. إذن، فالمحددات المتحكمة في المنهج تفرضها طبيعة الموضوع المدروس ورؤية دارسه، وتُبرز نصوص الاستعمال الثاني تأثر المنهج بمذهبية الباحثين عبر عبارات مثل (تتوافق)، (تتسق)، (تطويع)، (تسخير).

إنَّ جعل العنصر المؤثر في المنهج هو الأسس والمنطق الخاص في الرؤية يفيد أنَّ المنهج تابع للمذهب في سائر مراحل تكوينه واشتغاله، فالأسس ومنطق الرؤية هما السِّكة التي تحكم مسار المنهج. ويصرح النصان الخاصان بالاستعمال الثاني بتبعية المنهج للمذهب في الأصول النظرية، والجانب العملي، والمنهجية التطبيقية لنتائج العلم التي تُطوَّع للمصالح المذهبية.

– القضية الثالثة تتعلق بتأثير المذهب في المنهج أيّاً كانت قيمة المذهب. وبيانها أنَّ مذهبية الدارس ورؤيته للموضوع تتحكم في اختيار مفردات المنهج، ويتأكد ذلك التأثر بالنظر إلى حياد المنهج وموضوعيته، فهو غير متحيز بطبيعته، ولو لم يكن محايداً لما أمكن لجميع المذاهب أن تعتمد على المناهج وتطوعها لخدمتها.

يؤكد النصان الخاصان بالاستعمال الثاني تأثر المنهج بالمذهب في سائر أشكاله؛ إذ يَرْبِطُ النص الأول بين المنهج والمذهب دون تعيين لقيمة المذهب، فالمذهب هو الجانب التصوري والأيديولوجي الذي لا بدّ من وجود شق منهجي يتكامل معه وينسجم مع

نظرته للموضوع. وإذا علمنا أنَّ التصور قد يقارب الحقيقة أو يبتعد عنها تبين أنَّ ارتباط المنهج بالتصور يصله بالمذهب الحامل للتصور.

ويَرْبِطُ النصُّ الثاني المنهجَ بالمذهب في معناه السلبي المخالف للمعايير الأخلاقية، فالمنهج يرتبط بالإطار الحضاري الذي لا ينفك عن مذهبيات الحضارة، وهذا يفضي إلى تسخير المنهج للمذهب في معناه السلبي، لأنَّ مذهبيات الحضارة ليست جميعها إيجابية وصائبة.

إنَّ ربط المنهج بالمعنى السلبي للمذهب يبين أنَّ علاقة المنهج بالمذهب ليست دائماً علاقة مذهب صحيح بمنهج سليم. والسؤال المتبادر هو: هل يفضي تأثير المذهب السلبي في المنهج إلى جعل المنهج غير سليم أو لا يفضي إليه؟

وجواب هذا السؤال هو أنَّ الاحتمال الثاني وارد حين ينحصر المنهج في الأدوات والخطوات والوسائل، فبهذا المعنى قد لا يكون المذهب صحيحاً ويكون المنهج الذي يخدمه سليماً، وبموجبه نفهم معنى القول بأن المذهب الفاسد لا يؤثر في المنهج، وأن خطأ النتائج تابع لخطأ مقدمات المذهب، وأن المنهج المتبع في نصرة المذهب غير مسؤول عن الخطأ إلا إذا كان غير سليم أيضاً. لكن هذا المنهج لا يوصل إلى إدراك الحقيقة، ليس لخلل فيه، وإنما لأن النتائج تابعة للمقدمات والمخرجات متأثرة بالمدخلات.

ويفضي الأخذ بالاحتمال الثاني إلى الفصل بين حال المنهج وحال المذهب؛ فمدى سلامة المنهج غير متأثر بمدى صحة المذهب. وقد يختار المستدِلُّ منهجاً سليماً أو غير سليم للإقناع بمذهب صحيح أو فاسد. والنتيجة هي حاصل الجمع بين قيمتي المذهب والمنهج.

الاحتمال الأول هو الراجح، لأنَّ نصوص الاستعمالين الأول والثاني جعلت المنهج يشمل الأصول النظرية والجانب العملي والمنهجية التطبيقية، مما يحول دون سلامة المنهج إذا كانت المقدمات التي ينطلق منها المذهب خاطئة. فالأصول النظرية تؤصل للأفكار المحورية في المذهب، ولا تكون سليمة إلا إذا كانت الأفكار المحورية سليمة. والمنهجية التطبيقية لا تعطي نتائج سليمة إلا إذا كانت الأصول النظرية سليمة. والجانب الإجرائي

يتشكل (في حال خطأ مقدمات المذهب) من خطوات إجرائية غير معتبرة، أو من خطوات إجرائية معتبرة مسخرة لخدمة أهداف مغرضة.

إنَّ الاحتمال الأول ينحو بمسألة الوصل والفصل منحى مخالفاً للاحتمال الثاني، فهو لا يفصل بين حالي المنهج والمذهب، بل يحكم بحتمية تأثير المذهب غير الصحيح في المنهج. أما المذهب الصحيح فهو يفضي إلى استعمال صحيح للمنهج، إلا حين يخطئ الممارِس للاستدلال. إذن، فالمذهب الصحيح يمكنه الارتباط بمنهج سليم أو غير سليم، والمذهب الفاسد لا يرتبط إلا بمنهج غير سليم. والنتيجة هي حاصل جمع قيمتي المذهب والمنهج حين يكون المذهب صحيحاً، قيمة المذهب نفسها حين يكون فاسداً.

– القضية الرابعة تبين أنَّ المذهب بمعناه المفهومي يحتاج للمنهج مثلما احتاجه المذهب بمعناه الاصطلاحي، يعني ذلك أنَّ العنصر المتأثر (وهو المنهج) يصبح محدِّداً لمصير المذهب. فلا بدّ من وجود منهج للفكر يستند إليه المذهب، ليحقق الغايات التي يدعو إليها ويبشر بها،[٣٩] ومن دونه يبقى المذهب رأياً فحسب تدافع عنه جهة معينة، دون أن تمتلك المؤهلات المنهجية لذلك.

**خاتمة:**

إن تقديم حل نهائي لأي إشكال يتطلب دراسته باستفاضة، ومن كل الزوايا حتى تلتحم جزئيات صورته كافة. ولما كانت الصورة التي اشتغلت عليها هذه الدراسة جزءاً من الصورة العامة للإشكال المفهومي، فإنها تقصُر عن تقديم تصور كامل لذلك الإشكال، ولا تصدر أحكاما نهائية عنه.

والصورة الجزئية التي ركزت عليها هذه الدراسة هي الكشف عن تفاوت حظ المنهج والمذهب من الاصطلاح، وأثره على إمكانات الوصل والفصل. لكن الدراسة لم تستوف أبعاد تلك الصورة كافة، وإنما حلَّلت بعض تعريفات اللفظين واستعمالاتهما لاستخلاصِ حظهما من الاتفاق والنضج وتتبعِ أثر ذلك في الوصل والفصل.

[٣٩] انظر النص الثاني من الاستعمال الثاني.

لم تقدم هذه الدراسة حلا نهائيا للإشكال المفهومي في صورته الجزئية التي اشتغلت عليها، لأن القضايا التي عالجتها لها امتداداتها في صور أخرى من صور الإشكال المفهومي. ثم إنَّ الحل النهائي لإشكالات هذه الصورة يحتاج إلى استقراء تام لتعريفات واستعمالات المنهج والمذهب، واستقراء كهذا ينبغي أن تنهض به المؤسسات والأعمال الجماعية، نظرا لكثرة تعريفات اللفظين واستعمالاتهما في الفكر الإسلامي. وعدم اعتماد هذه الدراسة على الاستقراء التام يجعل ما خلصت إليه من حدود للوصل والفصل نسبيا؛ لأن كل تعريف أو استعمال جديد يتضمن معطيات إضافية تؤكد نتائج هذه الدراسة وتطورها أو تفندها وتغيرها.

ومن النتائج الإيجابية لهذه الدراسة أنها لفتت الانتباه إلى بعض مفاتيح البحث في الإشكال المفهومي، وقدمت دراسة نموذجية لإحدى صوره، وأبرزت أهمية المقاربة الشمولية لكل بعد من أبعاد كل صورة في ضوء بقية أبعاد الصورة نفسها وفي ضوء أبعاد بقية الصور. كما نبهت الدراسة إلى صور جزئية إضافية ينبغي أن تُدرس، كالصورة المتعلقة بترجمة لفظي المنهج والمذهب، والصورة المتعلقة بالشبكة المفهومية التي تربط كلا من المنهج والمذهب بمفاهيم ومصطلحات أخرى في إطار منظومة ونسق. غير أنَّ حل الإشكال المفهومي لا يكفي وحده في التعيين النهائي لحدود الوصل والفصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي، بل لا بد من محاصرة إشكالات الوصل والفصل كافة انطلاقا مما أسفر عنه حل الإشكال المفهومي من نتائج.

ومن بين الإشكالات الإضافية التي ينبغي دراستها، تلك التي تتعلق بالجوانب النظرية والعملية المعيقة لتعيين حدود الوصل والفصل. ومنها ما يأتي:

– إنَّ أحكام القيمة التي تعتري المنهج والمذهب تكون أحيانا نسبية، مما يفضي إلى الاختلاف في تقديرها باختلاف زوايا النظر.

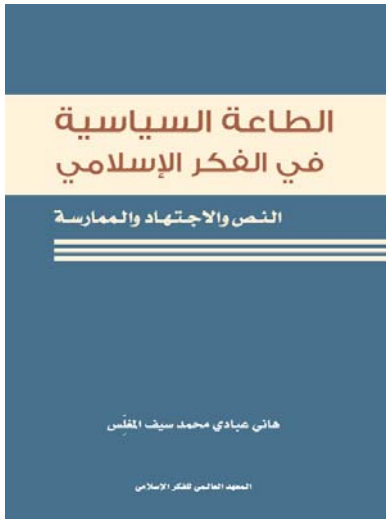
– إنَّ بعض مفردات المنهج وخطواته الإجرائية قد لا تحتفظ بمعياريتها المطلقة، بل يمكن أن تفقدها أثناء الممارسة العملية التي تُثبت أنَّ العلم خطأ وملاءمة.

– إنَّ المنهجية تقتضي أن يسبق الاستدلالُ الاعتقادَ في جو مستقل عن المصالح المذهبية، بينما تقتضي المذهبية أن يخدم الاستدلال الاعتقاد، ويُطَوَّع المنهج لتلك المصالح. وإذا مكَّن هذا التفريق النظري من التعرف إلى المنهجية البينة والمذهبية البينة، فإنه لا يتيح، من الناحية العملية، التفريق بينهما في حالة المتشابه بينهما؛ إذ ليس كل عمل يستعمل "منهجا" عملا يتسم بالالتزام المنهجي الذي يجعله فوق كل شك وريبة، وليس كل عمل يدافع عن "مذهب" عملا يتسم بالانحراف المذهبي الذي يجعله موضع شك وريبة.

– إنَّ الظاهرة الإنسانية معقدة يختلط فيها الذاتي بالموضوعي، ويستفحل هذا الإشكال في الفكر الإسلامي؛ لأن الباحث يستعمل عقله وينطلق من واقعه لدراسة نص يخصه. وقد لا توجد مسافة كافية بين الذات والموضوع، أي بين الباحث والنص، وبين الباحث والواقع، مما يجعل الإنسان مصدرَ الدراسة وموضوعَها. ويحول ذلك أحيانا دون التمييز في عمل الباحث بين التحيز المقبول والمذهبية المغرضة.

– إنَّ كل ممارسة علمية أو عملية تخضع للقبليات المعرفية، سواء أكانت أغراض الممارسة منهجية أم مذهبية، ولا تخرج أبحاث الفكر الإسلامي عن هذه القاعدة. والإشكال الذي تثيره القبليات هو صعوبة تقييمها ومعرفة مدى تأثيرها؛ لأن تشكيلها محكوم بثلاثة متغيرات هي: إطلاقيةُ النص الشرعي، ونسبيةُ التعقل البشري، وتحددُ الواقع على نحو يؤثر في فهمنا للنص، ونظرتنا لحدود صلاحيات العقل في ذلك الفهم.

# صدر حديثاً




**الطاعة السياسية**

**في الفكر الإسلامي**

**النص والاجتهاد والممارسة**

**هاني عبادي محمد سيف المغلّس**

**الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م**

**٥٦٠ صفحة**

هذا الكتاب هو قراءة تاريخية، ومعرفية لمفهوم الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، يناقش الوضعية العامة للمفهوم في إطار المرجعية القرآنية الحاضنة له، ويحدد معالمها الأصلية وفقا لها، ثم يتعقب بالتحليل تطور المفهوم في البيئة التاريخية الإسلامية، بغية التعرف إلى ما لحق به من تغيرات، وبيان ما أخذ منه، وما أضيف إليه نتيجة للممارسة التاريخية بجوانبها المعرفية والسياسية المختلفة.

إن تحليل البنية المعرفية التاريخية لمفهوم الطاعة –التي أطلق عليها هذا الكتاب وصف "فقه الطاعة السياسية" بمفهومه الواسع– وإخضاعها للنقاش يسمح بتحييد الأثر التاريخي، وعزل الثابت عن المتغير، وتمييز الطاعة الدينية عن السياسية في البناء المعاصر للمفهوم، كما يقدم مقاربة أوسع لإشكالية الطاعة والعلاقة بالسلطة، تقوم على تنوع أنماط الطاعة السياسية، وحق الأمة في تطوير "قيود تعاقدية" أوسع من قيد المعصية بمفهومه الديني، وصياغة علاقة تكاملية بين الطاعة وحق الأمة في الخروج الشرعي (الثورة) خارج بعض المقولات التي يلح عليها فقه الطاعة السياسية، وذلك كله يقع ضمن إعادة بناء مفهوم الطاعة السياسية التي يقدمها هذا الكتاب.

# نحو صياغة الأصول النظرية للحسبة العلمية في الإسلام: دراسة في المفهوم وتطبيقاته

**صالح بن طاهر مشوش***

**طارق لعجال****

**الملخص**

الحسبة العلمية فرع من الحسبة العامة التي اجتهد المسلمون في تشكيل هيئاتها، وإدارة أمورها لخدمة المجتمع، ومحاربة الفساد، بهدف السعي لجلب المصالح المعنوية، والمادية العامة المقصودة في الشرع الإسلامي. ويركز البحث على إبراز أصول الحسبة العلمية ونماذجها، وبعض معالمها، معتمدين على قراءة مؤلفات الحسبة التي تخص مجالات العلم؛ لاستخراج جملة من التصورات، والضوابط، والقواعد العملية، ونماذج من ممارسات الحسبة على النشاط العلمي ومؤسساته. وتوصل البحث إلى أنَّ الحسبة العامة تتضمن جملة من الوظائف العمرانية تضم تحتها تخصصات إدارية، وعلمية متعددة، من بينها "الحسبة العلمية" التي حظيت باهتمام كبير في تراثنا الحضاري العريق، وسوف يسهم إحياؤها وتطويرها في تحسين أداء المؤسسات العلمية، والاجتماعية الأخرى في المجتمع، والدولة، والعمران الإسلامي المعاصر.

**الكلمات المفتاحية:** الحسبة، الحسبة العلمية، النشاط العلمي، الوظائف العمرانية، المؤسسات العلمية.

**Towards the formulation of the theoretical bases of academic accountability in Islam: A Study of its concept and implications**

**Abstract**

Academic accountability *(hisbah)* is a branch of the general accountability that Muslims has evdeavored to establish its boards, and run its affairs to serve society, to fight corruption, and to bring materialistic and moral interests intended by Islamic law. The paper focuses on identifying oringins of academic accountability, its models and landmiles, through reading literature of academic accountability and its institutions, so as to extract the perceptions, measures, practical rules and models of practice. The paper has found that academic accountability in its broadest sense encompasses a wide range of civilizational functions of specialized administrative, scientific and educational concerns that have had great care in Islamic heritage. Efforts to revive such historical experience and develop its practices would improve the performance of academic and social institutions of contemporary Muslim society, sate and civilization.

**Keywords**: Accountability, Academic Accountability, Academic activity, Civilizational functions, Academic institutions.

---

* أستاذ مساعد، قسم الدراسات العامة، كلية علوم الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية–ماليزيا. بريد إلكتروني: (btahar75@gmail.com) (bentahar@iiu.edu.my)

** أستاذ مساعد، قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، ماليزيا. البريد الإلكتروني: tarekladjal@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/٣/٢٩م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١٢/١٧م.

**مقدمة:**

لم تكن إسهامات الحضارة الإسلامية مقتصرةً على مجالات المعرفة العلمية البحتة، بل امتدت كذلك إلى تشييد المؤسسات التي تضمن إنتاج تلك المعرفة، واستعمالها وفق ما تقتضيه قيم الإسلام في سد حاجات المجتمع في مختلف مراحل تطوره. إن إسهام المسلمين في هذا الجانب اتسع، ليشمل كذلك إدراة التعليم، والمعرفة، وتحديد السياسات العملية؛ لخدمة المجتمع ومقاصده. وتمثل جهود المسلمين في تأسيس مؤسسة الحسبة أحد جوانب هذا الإسهام. لقد اتجه الباحثون إلى دراسة هذا الجانب، ولا سيّما من كانت اهتماماتهم موجهة تجاه مجال السياسة الشرعية؛ إذ يحتل موضوع الحسبة فيها موقع المركز. وبإمعان النظر في مؤلفات العلماء في مباحث الحسبة، يستنتج أن حصر مجال الحسبة في المجال القضائي والاقتصادي فحسب أمر غير سليم، فالحسبة كما تناولتها مؤلفات المتقدمين، والمتأخرين تتسع؛ لتشمل كل الجوانب التي تكوّن حياة العمران، سواء تعلّق ذلك بالفرد أو بالجماعة. ويحاول البحث بيان جانبٍ من شمولية الحسبة للعلم، ومؤسساته، وإدارتها، وهي المجالات التي أبدع المسلمون فيها، وقاموا بتطويرها؛ ضماناً لجودة التعليم، والتربية وفق ما يقتضيه الدين. ويعتمد البحث على قراءة نصوص مؤلفات الحسبة التي تخصّ مجالات العلم ومؤسساته وتحليلها، ثم يتم استخراج جملة من التصورات، والضوابط، والقواعد العملية، ونماذج في إدارة المؤسسات العلمية، وفق منظومة الحسبة العلمية. وفي النهاية يتطلع الباحثان إلى وضع تعريف للحسبة العلمية، وتحديد مجالاتها، ووسائلها، ومعاييرها، وتطبيقاتها على المؤسسات العلمية.

## أولاً: مفهوم "الحسبة العلمية" وأدبياتها في التراث الإسلامي

لا شك في أن كل ما أنتجه المسلمون من العلوم والمؤسسات تعود جذوره إلى مصادر الوحي، فالعلوم الإسلامية كلها؛ الشرعية منها أو الإنسانية يعود أصلها إلى تلك المصادر العليا. والحسبة العامة أو العلمية لا تنفلت من هذا الحكم، فهي كذلك صادرة منها، فالآيات التي تحثّ على "الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر" هي اللبّ الذي

يشكل ولاية الحسبة العامة. أما الحسبة العلمية التي نسعى إلى إثباتها واستخراجها من النصوص التراثية وفق شرط التخصيص، فهي كذلك تدخل ضمن تلك المأمورات، والمنهيات، مع وجود آيات كثيرة أخرى تبرز اتجاهها التخصصي؛ ونعني بذلك ممارسة الحسبة وتطبيقها على مجال العلم، وبالعلم التخصصي. ففي القرآن الكريم جاء خطاب محاسبة أعمال الحواس والقلب (الوظائف والقدرات الذهنية، والإدراكية، والعقلية) للإنسان مباشراً في الآيات: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء: ٣٦)؛ "أي ولا تتبع، ولا تقتف ما لا علم لك به من قول أو فعل، وحاصله يرجع إلى النهي عن الحكم بما لا يكون معلوماً. وهذه قضية كلية يندرج تحتها أنواع كثيرة."[١] كما قال ابن عباس فيما ذكره فخر الدين الرازي (توفي ٦٠٦هـ) في تفسيره لمعنى الآية: "لا تشهد إلا بما رأته عيناك، وسمعته أذناك، ووعاه قلبك."[٢] وكذلك في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ (الحجرات: ١٢) وفي الحديث: "إياكم والظن؛ فإن الظن أكذبُ الحديث."٣ ولا شك في أن التفريع في صنوف العلم، والتخصص فيه يكون أحد تلك الأنواع التي عناها ابن عباس، إن لم يكن أولها وأولاها.

لقد تضمّن القرآن الكريم مجموعة من المفاهيم التي تدخل في تشكيل الأصول النظرية للحسبة العلمية، تشمل هذه المجموعة كلاً من مصطلحات: البرهان، والسلطان، والعلم، والقوة، والحكمة، والبيّنات، والأمانة، والمقدار، والميزان، والإحسان، والمعروف، والإصلاح، والرقابة، والحساب،...وغيرها من المفاهيم المفتاحية التي تنتمي إلى جنس هذه المجموعة التي تنصبّ على تصنيف الفعل الإنساني، والحكم عليه. وهذا خلافاً لما ذهب إليه أحمد صبحي منصور حين ادّعى أن الحسبة العامة "ليست من مصطلحات القرآن، ولم ترد فيه مطلقاً، وهي إنما تنتمي إلى حضارة المسلمين، وجاءت استجابة

[١] الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، لبنان: دار الفكر، ط١، ١٩٨١م، ج٢٠، ص٢٠٨.

[٢] المرجع السابق، ج٢٠، ص٢٠٩.

[٣] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، الرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر، ١٩٩٨م، كتاب: النكاح، باب: لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، حديث رقم٥١٤٣، ص١٠١٩. انظر أيضاً:
– ابن الحجاج القشيري، مسلم. **صحيح مسلم**، الرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر، ١٩٩٨م، كتاب: البر والصلة الآداب، باب: تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجس، حديث رقم٢٥٦٣.

لظروفهم الاجتماعية، والسياسية."[٤] إلا أن محض التمعن في القرآن الكريم يقف بنا على خلاف الزعم السابق، فمادة "حسب" ومشتقاتها و"يحاسب" ومشتقاتها وردت في عشرات الآيات القرآنية (١٠٠ آية قرآنية)، كما أن المصطلحات التخصصية لكل فرع من فروع الحسبة العامة ورد لها ذكر في القرآن الكريم والسنة المطهرة، كما هو الحال مع الحسبة العلمية التي أوردنا جانباً من مفاهيمها القرآنية سالفاً.

كما أن المؤسسات الإسلامية عموماً تسعى إلى تحقيق أهداف اجتماعية بالمقام الأول؛ لأن مفهوم الجماعة، والحفاظ على كيانها وقوتها من المحاور الكبرى التي اعتنى بها الإسلام، لكن مع ذلك تبقى غايتها القصوى هي خدمة الدين، ولذلك يصبح التوقّف عند ظروف الاجتماع وحده في تفسير جذور مؤسسة الحسبة أمراً غير سليم، وهذا علاوة على ما قدمه القرآن من المفاهيم المفتاحية، والنظم التي شكّلت أصول الحسبة، وأطرها الكلية، ووسائلها العلمية والعملية.

قبل بيان ما تعنيه الحسبة العلمية، لا بدّ من الوقوف قليلاً عند تعريف الحسبة العامة التي بدأ المسلمون الاهتمام بها، والتأليف فيها منذ القرون الأولى من تاريخ الأمة الإسلامية التي كان موضوعها عند علماء الحسبة "التحدث في الأمر، والنهي، والتحدّث على المعايش، والصنائع، والأخذ على يد الخارج عن طريق الصلاح في معيشته وصناعته."[٥] وعدّها طاش كبري زاده (توفي ٩٦٨ هـ) علماً ينظر في "أمور أهل المدينة بإجراء ما رسم في الرياسة الإصطلاحية ونهي ما يخالفها، أو بتنفيذ ما تقرر في الشرع من الأمر بالمعروف."[٦] أما صديق حسن القنوجي، فقد عرّف الاحتساب نقلاً عن كشف الظنون بأنّه "علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم التي لا يتم التمدّن بدونها من حيث إجراؤها على قانون العدل، بحيث يتم التراضي بين المتعاملين، وعن سياسة العباد بنهي المنكر، وأمر المعروف بحيث لا يؤدّي إلى مشاجرات، وتفاخر

[٤] منصور، أحمد صبحي. **الحسبة دراسة أصولية تاريخية**، القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، ط١، ١٩٩٥م، ص٨.

[٥] القلقشندي، أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، تحقيق: يوسف علي طويل، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٧م، ج٤، ص٣٨.

[٦] طاش كبري زاده. **موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، تحقيق: علي دحروج، لبنان: مكتبة لبنان الناشرون، ط١، ١٩٩٨م، ص٨٧.

بين العباد بحسب ما رآه الخليفة من الزجر والمنع، ومبادئه بعضها فقهي، وبعضها أمور استحسانيّة ناشئة من رأي الخليفة، والغرض منه تحصيل الملكة في تلك الأمور، وفائدته إجراء أمور المدن في المجاري على الوجه الأتم."[٧] فالمتمعن في هذه التعريفات، والأخرى التي لم يتم ذكرها يرى أنها تحمل مجموعة من المفاهيم المفتاحية التي تؤطر الأطر النظرية للحسبة، وهذه تتمثل في: العلم، والمدينة، والشرع، والمعروف، والصنائع، والمعايش، والرياسة، والمنكر، وهي كلها تندرج في الأحوال المعنوية والمادية للإنسان المسلم ضمن العمران البشري.

إلا أن الملاحظ في التراث الحسبوي؛ التركيز غير المحدود على مراقبة أهم القطاعات الحيوية للدولة الإسلامية، وهي الحالة الاقتصادية "فيمنع [المحتسب على إثرها] الاحتكار، والغش، ويحدد الأسعار، ويراقب مالية الدولة. وله أن يصدر الأحكام وينفذها بما يحقق مصلحة الجماعة."[٨] وهي الوظيفة التي لخّصتها كتب المتقدّمين بـ"أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله."[٩] وأضاف إليها ابن الأخوة (توفي ٧٢٩هـ) المتأخر نوعاً ما بنداً آخر هو "إصلاح بين الناس،"[١٠] مما يشير إلى نزعة توسيعية لمقاصد الحسبة. لكن على الرغم من ذلك، فدلالة الجذر اللغوي "ح-س-ب" يسمح بكل تأكيد من تمديد دائرة الحسبة إلى مجالات أكثر تخصيصاً؛ لما تسمح به معان أخرى يضمّها: العدّ والحساب، وطلب الأجر والثواب من الله، والاكتفاء به، وحسن التدبير في الأمور، والنظر في مآلاتها، والإنكار، والجودة، والمستوى، وحسن النية والمقصد، والتنشئة، والاختبار، والسبر.[١١] وهي التخصيصات التي لا تسمح للحسبة العلمية التي نحاول إبرازها، وتجلية

[٧] القنوجي، صديق بن حسن. **أبجد العلوم**، إعداد: عبد الجبار زكار، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م، ص٢٦.

[٨] الكفراوي، عوف محمود. **الرقابة القضائية على مالية الدولة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة الانتصار لطباعة الأوفست، ١٩٩٨م، ص٦٨.

[٩] ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد. **معالم القربة في أحكام الحسبة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ص١٣.

[١٠] المرجع السابق، ص١٣.

[١١] إمام، محمد كمال الدين. **أصول الحسبة في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة**، القاهرة: دار الهداية، ط١، ١٩٨٦م، ص١٤. انظر أيضاً:

– عثمان، إدريس محمد. "الحسبة في النظام الإسلامي: أصولها الشرعية وتطبيقاتها العملية"، (رسالة ماجيستير، منشورة الكترونياً www.achabibah.com/kutub/alhisbah.doc )، ص٦١-٦٢.

اتجاهها في هذا المقال، إلا أن تكون فرعاً أساسياً في الحسبة العامة التي تقع على العمران الإنساني.

إن الشروع في التخصيص، وتفريد الحسبة العلمية بالبحث، والاعتناء لم يكن موضوعاً جديداً كفكرة عامة، فالذي يطّلع على ما كتبه الماوردي (توفي ٤٥٠هـ)، والفراء (توفي ٤٥٨هـ) في "الأحكام السلطانية" في أبواب الحسبة، يدرك جيّداً حضور هذا الوعي العلمي الدقيق عندهما من خلال الإجابات التي عرضاها لأسئلة جدّ دقيقة، تدخل في التأسيس الأصولي لعلم الحسبة. فتمييزهما بين "المحتسب" و"المتطوّع" في تسعة أوجه من الفروق، أهمّها حق المحتسب في الاجتهاد في العرف دون الشرع،[١٢] ومقارنتهما بين ولاية المظالم والحسبة...،[١٣] وكذلك بعض الفصول التي وردت في مصنفات الشيزري، وابن الأخوة وغيرهما كالحسبة على مؤدبي الصبيان، والحسبة على القومة والمؤذنين، والحسبة على الوعاظ، والحسبة على الأطباء، ...كلها تمهيدات أصيلة في اتجاه صياغة هذا التخصص العلمي في الحسبة العامة.

فقد احتلت الحسبة العلمية مجالاً واسعاً في كتب الحسبة، ولئن لم تعلُ مكانتها إلى مكانة الحسبة على الصناعات والحرف، نظراً لجملة من العوامل، أهمّها: التعدد والتنوع في الثانية، بينما انحصرت المجالات العلمية في عدد محصور من الأنشطة. ونعرض هنا إلى جرد إحصائي لأبواب الحسبة العلمية في كتب الحسبة المعتمدة، لبيان حجم التداول، والتنظير اللذيْن أخذتهما في كتب التراث. ونبدأ بكتاب "الرتبة في طلب الحسبة" للماوردي، الذي قسّمه إلى سبعة وستين باباً، خصّص الباب الثالث والأربعين للحسبة على مؤدبي الصبيان، والباب الخامس والأربعين للحسبة على الوعاظ، والباب السادس والأربعين في الحسبة على المنجمين، وكتاب الرسائل، والباب الثاني والستين للحسبة على القرائين.[١٤] بينما قسّم صاحب أشهر كتب الحسبة عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله

[١٢] الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**، تصحيح: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٨٥. انظر أيضاً:
– الماوردي، أبو الحسن علي محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار القتيبة، ط١، ١٩٨٩م، ص٣١٥-٣١٦.

[١٣] الفراء، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٨٧.

[١٤] الماوردي، أبو الحسن علي محمد بن حبيب. **الرتبة في طلب الحسبة**، بيروت: دار الرسالة، ٢٠٠١م.

العدوي الشيزري (توفي ٥٨٩هـ)كتابه: "نهاية الرتبة في طلب الحسبة" الشيرازي، إلى أربعين باباً، وخصّص منه باباً واحداً فقط للحسبة العلمية، وهو الباب الثامن والثلاثون منه للحسبة على مؤدبي الصبيان.[١٥]

ولا ننسى ابن رفعة (توفي ٧١٠ هـ) والذي كان أول من تنبه إلى أهمية كتاب الماوردي في الحسبة، وتأثر به ونقل عنه، وقد قسم كتابه "الرتبة في الحسبة" إلى سبعين باباً، تناول الحسبة العلمية في ثلاثة أبواب منها، فقد خصّص الباب السادس والأربعين منها للحسبة على مؤدبي الصبيان، وخصّص الباب الثامن والأربعين للحسبة على الوعاظ، والباب التاسع والأربعين للحسبة على المنجمين وكتاب الرسائل.[١٦] ويليه من حيث الترتيب الزمني كتاب "معالم القربى في أحكام الحسبة" لابن الأخوة محمد بن محمد بن أحمد ضياء الدين (توفي ٧٢٩هـ)، الذي قسّمه إلى سبعين باباً، خصّص الباب السادس والأربعين للحسبة على مؤدبي الصبيان، والباب الثامن والأربعين للحسبة على الوعاظ، وكذا خصّص الباب التاسع والأربعين للحسبة على المنجمين وكتاب الرسائل، وخصّص الباب الخامس والستين، للحسبة على القرائين.[١٧]

بينما اختلف عمر بن محمد بن عوض السنامي (ق ٨هـ) في كتابه: "نصاب الاحتساب" عن طريقة كتابة سابقيه وتقسيماتهم من ناحية ترتيب الأبواب، والموضوعات، وبدا التوجه الحنبلي واضحاً في تفاصيل كتابه، الذي قسّمه إلى أربعة وستين باباً؛ خصّص الباب الخامس عشر للاحتساب في المسجد، والسابع عشر للاحتساب على الخطباء، وخصّص الباب الثالث والأربعين للحسبة في باب العلم والمعلم، والباب الرابع و الأربعين للاحتساب على السحرة والزنادقة والسوقة، والباب السابع والخمسين في الاحتساب على الطيرة والتكهن والتنجيم.[١٨]

وفي الختام يأتي كتاب "نهاية الرتبة في طلب الحسبة" لابن بسام المحتسب (ق ٩هـ) الذي أفاد بعمق من كتابي الشيرزي، وابن الأخوة، وقد قسّم كتابه إلى مائة وثمانية عشر

---

[١٥] الشيزري، عبد الرحمن بن نصر. **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، بيروت: دار الثقافة، ١٩٨١م.

[١٦] ابن رفعة، أبو العباس أحمد بن محمد. **الرتبة في الحسبة**، تحقيق: طبري بلال، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

[١٧] ابن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، مرجع سابق.

[١٨] السنامي، عمر بن محمد. **نصاب الاحتساب**، الرياض: دار العلوم، ١٩٨٢م.

باباً، خصّص الباب الخامس والسبعون للحسبة على معلمي الصبيان ومعلمات البنات، كما خصّص الباب الثاني والثمانين في الحسبة على الوراقين والمهرجين، وهو أول من أفرد للوراقين باباً خاصاً بهم، وتحدث عن الأخطاء التي يقعون فيها، وهو باب كبير من أبواب الحسبة كما سنذكر. والباب الثالث والثمانين للحسبة على من يكتب الرسائل في الطريق والرقاع، كما خصّص الباب السابع والثمانين للحسبة في إصلاح الجوامع والمساجد، وكذا خصّص الباب التسعين للحسبة في المراصد والمراقب.[١٩] هذا بالإضافة إلى المباحث والفصول التي خصّصت في كتب الفقه، والسياسة الشرعية للاحتساب، والتي لم تخل في مجملها من تخصيص الكلام في الحسبة على المعلمين، والمدراس، والمساجد. ولعل من القلة الذين أكثروا من التفريع، والتطرق لقضايا الحسبة العلمية في غير ما باب، وفي مسائل دقيقة هو العقباني التلمساني (توفي٨٧١هـ) في كتابه "تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر"[٢٠] الذي أطّر في كثير من موضوعات كتابه لما نصطلح عليها في بحثنا هذا بالحسبة العلمية.

ويضاف إلى ذلك الآراء التي منحت المحتسب وظائف مميزة تفصله عن باقي الولايات، كما أشار إلى ذلك ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ)، حين أكد على أن المحتسب له "من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة، والقضاة، وأهل الديوان، ونحوهم."[٢١] وكذلك القنوجي في تعريفه حين قال: "وهذا العلم من أدق العلوم، ولا يدركه إلاّ من له فهم ثاقب، وحدس صائب؛ إذ الأشخاص، والأزمان، والأحوال ليست على وتيرة واحدة، فلا بدّ لكل واحد من الأزمان، والأحوال سياسة خاصّة، وذلك من أصعب الأمور، فلذلك لا يليق بمنصب الاحتساب إلاّ من له قوّة قدسيّة مجرّدة عن الهوى."[٢٢]

---

[١٩] ابن بسام، محمد بن أحمد. **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، بيروت: دار المعارف، د.ت.

[٢٠] التلمساني، أبو عبد الله العقباني. **تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر**، تحقيق: على الشنوفي، دمشق: المعهد الثقافي الفرنسي، ١٩٦٧.

[٢١] ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **الحسبة في الإسلام**، تحقيق: سيد محمد بن سعدة، الكويت: مكتبة دار الأرقم، ط١، ١٩٨٣م، ص١٦.

[٢٢] القنوجي، **أبجد العلوم**، مرجع سابق، ص٢٦.

إن ما قام به هؤلاء العلماء وآخرون أمثال حاجي خليفة (توفي ١٠٦٨هـ)، ومحمد علي التهانوي (توفي ١١٥٨هـ)، وغيرهما هو نقل الحسبة من مجرد فعل، وموقف إنسان مسلم من وضع يخالف تعاليم الدين عقيدةً، وشريعةً، وأخلاقاً إلى علم مستقل له من الشروط الأصولية ما للعلوم الأخرى المتداولة في العالم الإسلامي، سواء كانت تنتمي إلى مجموعة العلوم الشرعية، أو علوم العمران البشري أو علوم العمران الطبيعي. لكن، مع ذلك، تبقى بعض الصعوبات واردة في معرفة جزئيات أُخر حول تطور الحسبة، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مواقف علماء آخرين كابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ) الذي لم يعط موضوع الحسبة حقه في التوسيع والتطوير، بالرغم من دفعه إياها (الحسبة) إلى مستوى أعلى، وذلك بإدراجها في قائمة العلوم التي أرَّخ لها، وناقش نظريتها، وفسّر تطورها، وبيّن مجالاتها، وعلاقتها بالعلوم الأخرى الشرعية، والعمرانية على سواء، وأثرها في نمو العلوم، وتوجهاتها العملية على غرار العلوم الأخرى. لقد اكتفى ابن خلدون بعرضها في ما لم يزد عن سبعة عشر سطراً ضمن كلامه عن "الخطط الدينية الخلافية" نسبة إلى نظام الخلافة،[٢٣] في حين نجد أنه عقد فصولاً كاملة لأشباه المعارف كـ"السحر والطلمسات" و"أسرار الحروف". وأما مؤرخ العلوم العثماني، طاش كبري زاده، فقد عدّ الاحتساب علماً، لكنه أشار إلى أن علم السياسة المدنية اشتمل على بعض لوازم منصب الحسبة، وهو السبب الذي عدّه وراء عدم توفر مصنّف خاص بمسألة الاحتساب.[٢٤]

والحسبة العلمية، مقارنة إلى الحسبة العامة، التي كثيراً ما تركز على أداء الوظائف المهنية، وولايات الملك التي يقوم بها الإنسان المسلم فرداً وجماعة، لسد حاجاته في المعيشة، وتوابعها، تظهر مجالاً أكثر اتساعاً، وتعقيداً لإدارته؛ لأن المحتسب فيها تلزمه شروط تخصصية إضافية تجعله أكثر وعياً ومعرفة ودراية بتلك المجالات العلمية التي يحتسب عليها. إذن، فالفرق الأساسي بين الحسبة العامة، والحسبة العلمية هي تلك الشروط العلمية، والتعليمية التقنية التي تُحمل على المحتسب فيها حتى يؤدي دوره وفق

[٢٣] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلزم الآداب، ٢٠٠٥م، ج١، ص٣٧٩-٣٨٠.

[٢٤] طاش كبري زاده، **موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، مرجع سابق، ص٨٧-٨٨.

مقاييس الإتقان، والإحكام، والفعالية. وكما أن الحسبة العامة تسعى إلى طرد كل المنكرات في حياة المسلم الفردية والجماعية، فكذلك الحسبة العلمية تسعى إلى تطهير مجال العلوم، وتطبيقاتها من المخالفات العقائدية، والتصورية، والتربوية، والتقنية، والعملية الممارسة، والتوظيفية عن طريق هيئات ومؤسسات منظمة، إلى جانب الجهود الفردية الحرة التي تساهم نظرياً في صياغة خطاب الحسبة العلمية الموجّه إلى مجالاتها المحددة.

## ثانياً: شروط ممارسة "الحسبة العلمية"

### أ. العقدية الصحيحة:

إن الذي يجعل الحسبة العلمية مختلفة عن غيرها من التنظيمات العلمانية، هو ارتباطها بالعقيدة الدينية، ونظامها، وأحكامها، ومقاصدها. ولهذا السبب يكون أول شرط تنبني عليه، هو تحقيق الوعي، والمعرفة، والتأسي بجانب العقيدة، وأصل ذلك كما قال ابن تيمية: "أن تعلم أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا. فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخَلْق لذلك، وبه أنزل الكتاب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول ﷺ والمؤمنون."[٢٥] وقاعدة هذا الأصل تحقيق الإيمان، والتركيز على تنميته؛ لأنّه الشرط الأكبر للأداء الجيد لهيئة الحسبة العلمية، وهذا الإيمان كما أشار إلى ذلك حبنكة الميداني "هو الركن الأساس الذي بدأ به الإسلام في تكوين شخصية المسلم؛ لأنه هو الجذر الأول في بناء شخصيته، وهو العنصر الأساسي المحرك لعواطفه، والموجه لإرادته. ومتى صحّت عناصر الإيمان في الإنسان، استقامت الأساسات الكبرى لديه، وكان أطوع للاستقامة على طريق الحق، والخير، والرشاد، وأقدر على التحكم بأنواع سلوكه، وضبطها فيما يدفع عنه الضر، والألم، والمفسدة، العاجل من كل ذلك والآجل، وفيما يجلب له النفع، واللذة، والمصلحة العاجل من كل ذلك والآجل."[٢٦] وإلا أصبح الأمر لا أصالة فيه، ولا فائدة أن تنسب

[٢٥] ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٨.

[٢٦] الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، دمشق-بيروت: دار القلم، ط٢، ١٩٧٩م، ص٣١.

تلك الخطة أو الولاية إلى الإسلام. والسؤال المطروح هو لماذا يكون شرط العقيدة هو الأساس للحسبة العلمية بصفة خاصة؟

إن الناظر في حياة العمران البشري يجد أن المجالات التي تكون من اهتمامات الحسبة، والمنتسبين إليها هي التي تكون فيها النسبة المتوقعة لحدوث الأضرار على الإنسان مرتفعة، فالذين يقعون أو يمارسون أو يسببون تلك الأضرار لا شك في أن كثيراً منهم تحت ظروف نفسية، وروحية، ومرضية، مستعدّين للدفاع عن أفعالهم بشتى الوسائل، وبأي ثمن ما دام المقابل قسطه الأكبر مصلحة خاصة، فلهذا نجد مثلاً أن المنتسبين إلى الحسبة، ممن يغريهم أصحاب الصنائع بالأموال، والمكتسبات المادية التي تجعلهم في أقل تقديرٍ، أقل فعالية في أداء واجب الحسبة إنْ لم يرتكبوا المحرمات، في الوقت الذي كان المطلوب منهم هو أداء الواجب الديني الذي يحتسب أجره عند الله، ولا سيّما أن ولاية المحتسب لها درجة عالية من التحرر، والاعتماد على النفس، وفجوات الفراغ، وفرص الانفلات، والخلوة.[٢٧]

إن العامل المانع الأقوم الذي يستطيع مقاومة هذه الظروف المؤثرة على النفوس الضعيفة، والتي ترفع دوافع ارتكاب المخالفة، لا يكون إلا العقيدة التي تجعل المحتسب دائماً وأبداً تحت الشعور الحقيقي بمراقبة الله عزّ وجل، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد: ٤) وفي حديث الإحسان أن رسول الله ﷺ قال: "...قَالَ مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ."[٢٨]

فالعقيدة التي تشترط لأداء ولاية الحسبة، يتعدى مدلولها ذلك الاكتساب الوراثي الديني من الآباء، الذي غالباً ما يجعل استيعاب العقيدة تجزيئيا سطحياً، يغلب عليه قلة الوعي والمعرفة، وضعف التأسي والممارسة، وانفصال الفكر عن العمل. إن العقيدة التي تدخل في شرط الحسبة العملية تكون كاملة حاضرة في شخصية المحتسب بوصفها مبادئ

[٢٧] في هذا المضمار يذكر صاحب "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" أن بعض المحتسبين تقلدوا مناصبهم بالرشوة، والمحسوبية مما هزّ من جوهرية دور الحسبة في مكافحة الفساد في مراحل عدة في التاريخ الإسلامي. انظر:
– ابن العماد، عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦م، ج٧، ص١٣٢.

[٢٨] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، باب: سؤال جبريل عليه السلام رسول الله (ﷺ)، حديث رقم٤٨.

وحقائق إلهية يقينية مقدّسة، ونظاماً كونياً شاملاً، وأحكاماً ثابتة، وعدالة مطلقة، ونظام عمل وإحكام. هذه الشروط لا يمكن للمحتسب أن يجنيها من ذلك "التدين الوراثي"، ولهذا فهو يحتاج إلى التكوين وفق برامج دينية مناسبة، تتمكن من غرس هذا الفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية في شخصيته. وهنا يمكن أن نشير إلى الأمر الذي يسهّل تحقيق هذا الشرط، وهو فهم الرابط الذي يجمع العقيدة ومقاصد الشريعة الإسلامية. فجوهر فعل المنتسب إلى هيئة الحسبة العلمية يجب عليه أن يستوعب العلاقات التي تجمع بين الصنائع التي ينظر فيها والحفاظ على تلك المقاصد الكلية التي تشمل الدين، والنفس وما يتعلق بها من الروح، والعقل، والعرض، والمال، والكون. إن نجاح هيئة الحسبة العلمية مقدّر بتوجيه القطاعات، والصنائع إلى خدمة هذه المقاصد والحفاظ عليها، فأيّة مخالفة أو فعل يسبب إضراراً بها، فلا بدّ أن يزال ويرفع.

### ب. الكفاءة العلمية:

وهذه الشروط هي التي تعطي عمل الحسبة مادته الخارجية التي يمكن إخضاعها للتقويم والمحاسبة. وقد كان شرط المحتسب أن يكون عالما سنياً ضليعاً في الدين؛ ليستبين الحلال من الحرام، ويذكر التاريخ أمثلة عن بعضهم بلغوا شأنا عالياً في العلم. يذكر ابن حجر في حوادث سنة (٧٨١هـ) أن المحتسب جمال الدين أحضر بعض المشايخ المشهورين في عهده إلى منزله، ليقرأ عليهم الحديث، وقد كان ضليعاً فيه.[٢٩]

واللافت للنظر فيما تركه العلماء المسلمون من تراثٍ حول تحديد المقاييس الخارجية المقابلة للذاتية، لاستحقاق ولاية الحسبة في أي مجال يخص حياة المسلمين، هو نظام تقدير تلك الشروط وترتيبها وفق أصول منطق عمراني متزن، كالاعتماد على نظام القيم الثلاثي الذي يقوم على الضروري، والحاجي، والتحسيني، وهو النظام الذي اعتمدت عليه نظرية المقاصد كثيراً في أصول الفقه. كما تمكن العلماء المسلمون من وضع نظام الأفضلية الذي يعتمد على تحديد المتغير الحاسم في مجال معين من الحسبة، ثم يقيّم المعني وفقه، فالذي يتوفر فيه ذلك الشرط يُقَدَّم على غيره، وفي حالة التكافؤ يلجؤون إلى

[٢٩] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **إنباء الغمر بأبناء العمر**، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٦٩م، ج١، ص١٩٦.

وسائل الحسم الأخرى كالقرعة، ونظام الأفضلية. هذا ما نجده واضحاً على سبيل المثال في كتاب العز بن عبد السلام (توفي ٦٦٠ هـ) في كلامه عن "في من يُقدَّم في الولايات،"[٣٠] فقد استهل عبد السلام تحديده لمقاييس الحسبة في تحديد الرجل الكفؤ للقيام بالولايات باعتبار متغير "المعرفة"، وفي نظام الأفضلية يجب أن يعين "الأعرف"، لهذا قال: "يقدم في كلٍّ: الأعرف بأركانها، وشرائطها، وسننها، وآدابها، وسائر مصالحها، ومفاسدها، مع القدرة على جلب مصالحها، ودرء مفاسدها. فإن استوى اثنان في مقاصد الولايات أُقْرِع بينهما. وقد يقدّم بغير قرعة."[٣١]

### ت. مهارات الإدارة والتوجيه:

كثيراً ما تميل الدراسات، والبحوث في الحسبة إلى التركيز على مفهوم "المراقبة"، ودفع الضرر الظاهر وفق الطرق التي وضعها الشرع الإسلامي، وأخذه بعين النظر الاتجاه الوظيفي لها، لكن الناظر المتمعن فيها، يجد أن ثمة دوراً آخر، لا يقل أهمية، يدخل في مجال مهام الحسبة العلمية، وهو الإدارة، والتوجيه، والتقويم، وهذا الدور –كما هو واضح– يقع مباشرة على طرق التعليم، ومناهجه، وسبل اكتساب الصناعات وأدائها وقيامها، والمقاصد العمرانية التي تتجه إليها لخدمة الإنسان. وهذا المعنى يوافق المدلول اللغوي للجذر "ح–س–ب"؛ ففي لسان العرب لابن منظور (توفي٧١١هـ) جاء معنى "الحَسنُ الحِسْبةِ في الأَمْر" بمعنى "حَسَنُ التدبير النَّظَرِ فيه"[٣٢] وكذلك في القاموس المحيط للفيروزآبادي (توفي ٨١٧هـ).[٣٣] وهذا كله ينصب على عملية التخطيط، وممارسة الاستشراف، وهي كلها أدوار تعكس وتفسر درجة الإتقان، والإحكام في أداء ولاية الحسبة العلمية. وتتجلى أهميته بوضوح في النتائج التي يتحصّل عليها في تقليص حالات المخالفات، ودرجة الأضرار التي كثيراً ما تقع بغير قصد أو عن جهل بما تقتضيه

[٣٠] ابن عبد السلام، العز. **الفوائد في اختصار المقاصد (القواعد الصغرى)**، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م، ص٨٠–٨٥.

[٣١] المرجع السابق، ص٨٠.

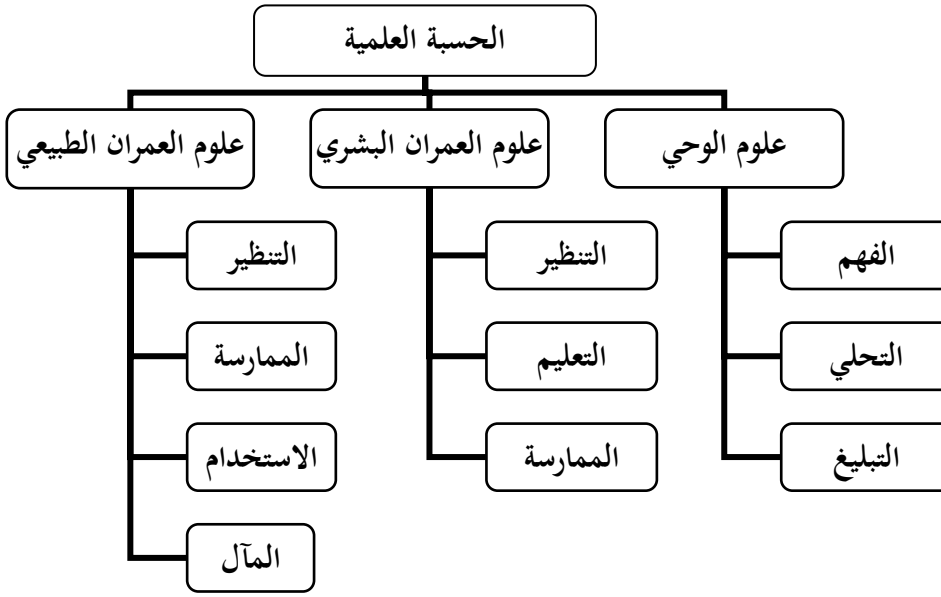
[٣٢] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، د. ت، مادة: حسب، ج١، ص٣١٤.

[٣٣] الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٧، ٢٠٠٣م، مادة: حسب، ص٧٤.

الصناعات من مآلات لا يعرفها إلا صاحب معرفة راسخة في ذلك المجال، وهذا يساهم في ظهور ظروف، وأحوال عمرانية؛ أي اجتماعية إيجابية تنطبق على المجتمع الذي تكون فيه "حالة الديانة" صحية وقوية، حين يكون الإنسان سَلِيماً في عقيدته، ومعتدلاً، وقوياً في فكره، ومستقيماً في سلوكه.

### ثالثاً: مجالات الحسبة العلمية التطبيقية وخواصها

لا شك في أن ارتباط هذا النوع من الحسبة بالعلوم، يجعلها تتشكل على الصور التي تتخذها، والمجالات التي تستغرقها. فتاريخ العلوم والمعرفة في الإسلام يشير إلى أنها تنقسم إلى ثلاث مجموعات كبرى تتمثل في: علوم الوحي، وعلوم العمران البشري، وعلوم العمران الطبيعي أو الكوني؛ وكلها تقع تحت العقيدة التوحيدية الكلية الشاملة والثابتة. فهذه الصورة لبنية المعرفة العلمية في الإسلام، تجعلنا نحدد مجالات الحسبة العلمية بتلك الدوائر الكبرى التي يفرزها التصنيف الأساسي للعلوم، وشروطه المعنوية والمادية في الإسلام. ويضاف إلى ذلك الدوائر البشرية الأساسية التي تشمل: الأمة، والجماعة العامة، والجماعة العلمية، والجماعة المهنية أو الصنائعية، والمؤسسة الاجتماعية، والفرد وقدراته الذهنية (العلم والملكات)، والمهنية (الصناعة). فكل هذه المجالات تمثل المجال الحيوي الذي تتحرك فيه الحسبة العلمية وفق رؤيتها ومناهجها، ووسائلها.



وهذا التصنيف تترتب عليه جملة من الأمور، تجعل من الحسبة العلمية ليست عملية عفوية أو فوضوية أو سطحية، بل نظاماً واجتهاداً وتدبيراً واستشرافاً لأحوال العمران البشري للأمة الإسلامية. ومن الأمور التي يجب ذكرها في هذا المقام ما يأتي:

### ١. الكليات القَبْلِية الأساسية الثابتة:

إن جذور الحسبة العلمية لا تترك شكاً في قيامها على مبدأ كلي ديني، وهو إرضاء الله، وتحسّب أجره. وهذا الهدف الأسمى يقوم على جملة من القواعد العقدية، والمبادئ الكلية التي تتعلق بالله، والعالم المشاهد، والغيب، والإنسان، والحياة، والمجتمع، والعلوم، وكل حركة يقوم بها الإنسان فرداً وجماعة؛ وهي المبادئ التي تشكل الجذور الميتافيزيقيا للحسبة العلمية في الإسلام، بحيث إن كل ما يناقضها يسقط عنها بالضرورة. وهذه المبادئ ليست خارجية عن صاحب ولاية الحسبة العلمية، فهي تمثل شخصيته، وعقيدته، وتصوّره للعالم والعلم وكل ما يتعلق بحياته.

### ٢. التخصص العلمي:

يجعل هذا المبدأ الحسبة العلمية أكثر عمقاً، وأكثر تنظيماً، وأكثر مرونةً؛ فبحكم اختلاف مجالات المعرفة العلمية فلا بدّ من وجود اختلاف للمناهج، والوسائل، والقواعد العلمية والعملية، وتطبيقات المعرفة العلمية، وما ينتج عنه من أثر في حياة الإنسان والمجتمع. بحيث كلما استطاعت هيئة الحسبة العلمية التوغّل في التخصّصات كانت لها الرؤى أدق في احتساب، وإدارة المعرفة الناتجة عنها، وإلا حدثت انفلاتات خطيرة على الإنسان والمجتمع. إن مبدأ التخصّص لا يمنح المحتسب القدرة على التحكم فحسب، بل يفتح أمامه آفاق التوسع، والنماء، والتطور، والتنوع، وتحقيق الوجود، ومعرفة البدائل المناسبة؛ لسد ما يتطلبه العمران البشري من الوسائل المادية لعمارة الأرض، وتحقيق العبودية لله وحده.

### ٣. الوجهة العمرانية العملية:

الاتجاه نحو العمران وجهةٌ إسلامية أصيلة، فالعلم الذي لا ينبني عنه عمل، غير معتبر عند العلماء المسلمين أمثال أبي إسحاق الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) وفق قاعدته الخامسة في الأصول، التي تنص على أن "كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي؛ وأعني بالعمل: عمل القلب، وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً."[٣٤] وهذا الشرط يبعد الحسبة العلمية عن الجدال العقيم، والفلسفات المجردة التي لا تمت بالصلة إلى الواقع الذي يعيشه الناس. إن الحسبة العلمية وفق هذا الشرط تدل على فكر، واجتهاد، وفعل إيجابي يهدف إلى البناء والإصلاح، لا الهدم والفساد أو تحقيق أغراض أخرى تخل بالتوازن والاعتدال الذي يجب على كل مسلم تحريه، والسعي إلى تحقيقه في الحياة، بل أكثر من ذلك فالحسبة العلمية تأخذ موقع دور علم الهندسة في البناء والتشييد، فكلما كانت دقيقة كان بناؤها أقوى وأدوم. هنا يمكن أن نشير إلى شكوى أطلقها أبو إسحاق الشاطبي حين بدأ مشروعه العلمي في التصحيح، والحسبة، والنقد قال فيها: "وكنت في أثناء ذلك قد دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة، والإمامة ونحوها، فلما أردت الاستقامة على طريق؛ وجدت نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت؛ لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد، ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد."[٣٥]

وبهذا المعنى تكون الحسبة العلمية نظاماً مقنناً وفق مقاصد الدين، والقواعد الشرعية في تحقيق المصالح، التي أتقن الفقهاء والعلماء بصفة عامة بيان معالمها. إن فعالية مؤسسة الحسبة العلمية تقاس بقدر ما تحققه من الأثر الإيجابي في التعمير، وحماية المسلم من العوارض والعوائق المادية التي تقف أمامه، وتقعده عن تحقيق ذلك القصد الأسمى الذي خلق من أجله. وهذا الشرط، كذلك، يساعد الحسبة العلمية على توفير شروطها المادية

---

[٣٤] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، ضبط: عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت، ج١، ص٤٦.

[٣٥] الشاطبي، أبو إسحاق. **الاعتصام**، ضبط: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، المنامة: مكتبة التوحيد، ٢٠٠٠م، مج١، ص١٥.

وتطويرها في التوفيق والنجاح، كتطوير فروعها على سبيل المثال، وأساليب التدبير، وبناء المهارات المناسبة لأداء الواجب.

### ٤. التكامل المعرفي والوظيفي:

إن التقسيم الثلاثي لمجال الحسبة العلمية، لا يعني استقلال تلك الدوائر بعضها عن بعض، بل تمثل مجموعات وظيفية لا غير؛ يتكامل بعضها ببعض وفقاً للنظام المعرفي الإسلامي (Islamic epistemology)، وهكذا يكون الأصل في العلاقة بين تلك الدوائر التكامل لا الانفراد، والتقارب لا التباعد. وأهم من هذا كله هو النظام الذي يقوّم هذا التكامل، والذي يعطي بلا شك الإمامة العلمية لعلوم الوحي، ثم علوم العمران البشري، وأخيراً تأتي علوم العمران الطبيعي، وهذه هي الصيغة الوحيدة للتوازن، والاستقامة العلمية. فالحسبة العلمية التي أعطت أولوية للعلوم الطبيعية، أصبحت الآن تعاني مشكلات أعمق من المعرفة ذاتها؛ لأنها أنست الخالق، واستغربت الإنسان، وجعلته تابعاً للعالم المادي الذي صنعته معرفة العمران الطبيعي حتى بات موقعه في الكون ليس أكثر من جملة الأشياء التي تكوّن العالم المادي.

### ٥. التقويم الثلاثي للحسبة العلمية:

من المعاني الأساسية للحسبة هو الحفاظ على مستويات عالية في أداء الوظائف العلمية، وما ينتج عنها من الخدمات العمرانية التي تعود على الإنسان بالفائدة، وإحداث التغيير الإيجابي باستمرار، وفق ما يطلبه معيار الجودة في مختلف المجالات. لكن لتحقيق هذا القصد الشامل، لا بدّ من مراعاة التدرّج، والأخذ بعين النظر طبيعة الوظائف العلمية، والشروط العمرانية التي تحيط بها. فهذا يلزم عنه تقسيم عمل الحسبة العلمية إلى مستويات بعضها فوق بعض. وقد يكون ما ذكره الفرّاء (توفي٤٠٧هـ) في المقاييس الثلاثة، ومضاداتها المعتمدة في محاسبة أهل الصنائع في الأسواق، وهي ذاتها يمكن اعتمادها في المجالات الأخرى التي تخضع للحسبة العلمية، وهي تتمثل في: الوفاء والتقصير، والأمانة والخيانة، والجودة والرّداءة.[٣٦] ولكي تكون هذه المقاييس أكثر شمولية

[٣٦] الفراء، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣٠٢.

نضيف إليها إحداثية أخرى هي (الخطأ، والصواب)، وبذلك يظهر عمل الحسبة العلمية ودورها في أربعة مستويات متميزة، تبدأ بتحقيق الصواب وتجنب الخطأ، ثم تقدير نسبة الجهد (الوفاء والتقصير)، ثم النظر في التدابير المحافظة (الأمانة والخيانة)، وأخيراً تصل إلى مستوى تقويم عناصر الإحكام والإتقان، وما يخلّ بها؛ أي الجودة والرّداءة.

## رابعاً: "الحسبة العلمية": المنهجية والضوابط

### ١. منهجية التعليم والتربية (التلقي):

أدت الحضارة الإسلامية أدواراً علمية مختلفة في نقل المعرفة الإنسانية وإنمائها وتمحيصها، وتمكّنت من تحقيق إسهامات عالمية من قبيل اكتشاف علوم جديدة كالجبر،[٣٧] والبصريات،[٣٨] والجراحة في الطب،[٣٩] وعلم العمران البشري،[٤٠] كما أسهمت في تطوير العلوم الموروثة أو علوم الأوائل كما سماها المسلمون كالفلك، والكيمياء، والرياضيات، والهندسة، وتصحيح النظريات، ونقدها وفق معطيات جديدة حصل عليها المسلمون باستخدام المنهج التجريبي، كما حدث في علم الفلك،[٤١] والطّب،[٤٢] وأخيراً تمكن المسلمون من إبعاد نمط من المعارف كانت تعدّ علوماً عند غيرهم أو "أشباه العلوم" (pseudo-sciences)، بناءً على مقاييس أصولية مبنية على مرجعية الوحي، وهي تتمثل في "السحر"، "والكيمياء السحرية"، و"أسرار الحروف"، والمعارف العُرافية أو السحرية الخفية الأخرى التي تندرج تحتها، إضافة إلى ردّ معارف أُخر تحمل خصوصيات حضارات أُخر لا تتناسب مع الروح الإسلامية كالفلسفة الإلهية المتجذرة في الإلهيات اليونانية، والإغريقية الوثنية.

[٣٧] أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي (توفي ٢٣٢هـ)، في كتابه "الجبر والمقابلة".

[٣٨] أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم (توفي ٤٣٠هـ)، "البصريات".

[٣٩] أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي (توفي ٤٠٤هـ)، "التصريف لمن عجز عن التأليف".

[٤٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق.

[٤١] راجع على سبيل المثال:

– إسهامات أبي عبد الله محمد بن جابر بن سنان البتاني (توفي ٣١٧).

[٤٢] لمعرفة تفاصيل أكثر الإسهامات المذكورة، قم بزيارة الموقع الأكاديمي (muslimheritage.com)، فهو ينشر عشرات من الدراسات العلمية القيمة في مختلف المجالات.

بالإضافة إلى كل هذا، فإن المسلمين شيّدوا مؤسسات انحدرت كلها من المؤسسة الربانية، وهي المسجد الذي كان أوّل أمر قام به الرسول ﷺ عندما هاجر إلى المدينة؛[٤٣] وهي المؤسسة الأم التي انبثقت منها المؤسسات الأُخر التعليمية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والإدارية. فظهرت المدرسة، والمكتبة، والخزانة، ودار العلوم، والجامعة، وديوان الإنشاء، وبيت المال، والدستور أو الصحيفة، ونظام الوقف، وولاية الحسبة، والقضاء، والمستشفى،...وكل ما تعلّق بمكونات المجتمع والأمة الإسلامية، وهي الحالة التي تناقض تماماً وضعنا الحالي الذي يعاني من سقم في المفاهيم، وانفصالية فصامية عن وحي السماء، ومفهوم الاستخلاف.

إنَّ الذي يهمنا هنا بالقدر الأكبر، هو السعي لعرض حالات القوة، والوعي، والنظام، والريادة، والصلاح التي عاشتها الأمة الإسلامية في الأزمنة المختلفة من تاريخها، بداية من العصر الذهبي الذي كان فيه رسول الله ﷺ هو القائد، ومن جاء من بعده من الخلفاء الراشدين، ومن صلح من بعدهم من الولاة والأمراء السلاطين. لكن قبل أن نعرض أنموذجاً للإدارة، والرقابة السليمة لشؤون المسلمين في التعليم، يجب أن نشير إلى أن أنماط الإسهامات التي أشرنا إليها، لا يمكن أن تتحقق إلا إذا وجد نظام شامل دقيق يدير، وينظم البحث العلمي، وينشر المعرفة في المجتمع بكل أبعاده. فلا يمكن تصور ذلك الإنجاز دون وجود القاعدة التنظيمية التي تفرزه.

إنَّ الحسبة العلمية في هذا المجال تمثلها مجهودات مختلفة، قد تبدأ بمجرد وصفٍ للأحوال التعليمية وظروفها، ثم نقد اتجاهاتها، وقد ترتقي في كمالها إلى طرح نظرية كاملة، ووضع نظام عملي يحققها في ذلك الواقع المعني. هذه الخطوات نجدها واضحة المعالم في إسهامات ابن خلدون في هذا المجال؛ ففي فصل "في تعليم الولدان، واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه"، يعرض لطرق تعليم الولدان القرآن في العالم الإسلامي، وأجرى مقارنة بين المشرق الإسلامي، والمغرب الإسلامي (المغرب، الأندلس، وإفريقية)،

[٤٣] راجع أحوال التربية والتعليم في عهد الرسول (ﷺ) في:
- الأنصاري، ناجي محمد حسن عبد القادر. **التعليم في المدينة المنورة من العام الهجري الأول إلى ١٤١٢هـ**، المدينة المنورة: دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣م، ص٩٧-١٣٨.

فوجد أن أهل المغرب دون الأندلس في تعليم الولدان؛ إذ يقتصرون على تعليم القرآن فقط، ولا يدرجون إلى ذلك أي شيء من حديث أو فقه أو شعر أو كلام العرب، على خلاف ذلك، فأهل الأندلس جعلوا أصل تعليمهم القرآن، لكن أعطوا اهتماماً كبيراً لتعليم القراءة والكتاب، وما تفرع عنها من مبادئ العلوم. وكذلك كان أهل المشرق، فقد كانوا "يخلطون في التعليم" على حد توصيف ابن خلدون.[٤٤]

إنَّ المقياس النظري الذي اعتمد عليه ابن خلدون في وصف هذا الواقع التعليمي في البلاد الإسلامية، هو تحصيل المَلَكات لدى الطلبة، ولهذا أخذ على أهل المغرب طريقتهم التعليمية؛ لأن حصر تعليم الأولاد في القرآن وحده، مع النقائص التعليمية التي ذكرها كعدم فهم النصوص، لا يساعد في إظهار المَلَكات، وتطويرها لدى الولدان. فرأيه في المسألة هو اعتماد أصل القرآن في التعليم، مع إدراج المواد الأخرى التي تساعد الولدان على اكتساب مَلَكات ومهارات تساعدهم على الانتقال إلى مرحلة أعلى من التحصيل بأقل معاناة وصعوبات؛ ولهذا السبب نجد ابن خلدون يشيد بمحاولة أبي بكر بن العربي (توفي ٥٤٣هـ) في كتابه "الرحلة" الذي دعا فيه لتقديم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم، ونهى أن يخلط في تعليم الغلمان إلا بشرط توفر "جودة الذهن والنشاط."[٤٥] ووصف ابن خلدون طريقته بـ"مذهب حسن"، وإن عارضته العوائد التي جعلت المباشرة بتعليم القرآن إيثاراً لغرض التبرك والثواب، وانتهاز الفرصة، لتحصين الولد قبل وقوع الآفات، والقواطع التي تحيل بينه وبين تعلم القرآن.[٤٦] إنَّ ما يتعلّق بالحسبة العلمية في هذا التحليل هو إثارة ابن خلدون لمقياس "الملكة" ومعرقل "العادة"، وهي عناصر تشكل المسائل التي تخوض فيها الحسبة العلمية.

المرحلة التالية التي يأخذنا إليها ابن خلدون في موضوع الحسبة العلمية، هي مرحلة النقد والتوجيه، وهو ما قام به بالفعل في الفصل الذي ذكرناه أعلاه، وهو الذي عنونه بـ"في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم" ورغم صغر حجمه (أربع فقرات فقط)[٤٧] إلا

[٤٤] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٠-٢٢٣.
[٤٥] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٣.
[٤٦] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٣.
[٤٧] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٤-٢٢٥.

أنه ذكر مسائل دقيقة غاية في الأهمية. وتمكن في هذا الفصل من عرض جملة من مقاييس الحسبة العلمية بصنفين من المفاهيم؛ إيجابية وتتمثل في: "انبساط النفس"، و"النشاط"، و"الخلق"، و"معاني الإنسانية"، و"الاجتماع"، و"التمدن"، و"العادة"، و"الحمية"، و"المدافعة"، و"صون النفس". وسلبية تتمثل في: "إرهاف الحد في التأديب"، و"سوء الملكة"، و"العسف والقهر"، و"الكسل"، و"الكذب"، و"الخبث"، و"المكر"، و"الخديعة"، و "الخرج". ولم يكتف ابن خلدون بعرض وجهة نظره في هذا الاحتساب العلمي فحسب، بل دعمها بالرسالة التي بعثها الرشيد (توفي ١٩٣هـ) لمعلم ولده خَلَف ابن الأحمر التي نصّها ما يأتي: "إنَّ أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه، فصيّر يدك عليه مبسوطة، وطاعته لك واجبة، فكن له حيث وضعك أمير المؤمنين: أقرئه القرآن، وعرّفه بالأخبار، وروّه الأشعار، وعلّمه السنن، وبصّره بمواقع الكلام وبدئه، وامنعه من الضحك إلا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه ورفْع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه، ولا تمرّن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه، فتميت ذهنه، ولا تمعن في مسامحته، فيستجلي الفراغ ويألفه، وقوّمه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإنْ أبَاهُما فعليك بالشدة والغِلْظَة."[٤٨]

الخطوة الأخيرة التي شملتها الحسبة العلمية في هذه المسألة جاءت على شكل توجيه وتحفيز على الإحكام، واستكمال شروطه في طلب العلم. وكان ذلك في الفصل التالي الذي كان موضوعه حول "الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة" وأثره على زيادة الكمال في العلم.[٤٩] وأردف ذلك إلى أن المحاكاة والتلقين المباشر تنتج عنه ملكات "أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً،"[٥٠] ويرى أنه "على قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكة ورسوخها."[٥١] كما أن هذه المحاكاة تفيد الطالب في معرفة المصطلحات في التعليم، والتمييز بينها وبين العلم الحقيقي ذاته. لأن تلك المصطلحات في رأي ابن خلدون ليست إلا "أنحاء التعليم وطرق التوصيل".[٥٢] هذا النموذج من الحسبة العلمية يطلعنا على ثلاثة

[٤٨] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٥.
[٤٩] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٦.
[٥٠] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٦.
[٥١] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٦.
[٥٢] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٦.

ألوان من العمليات كما عرضناها بالتمثيل، وهي: "الوصف، والمقارنة لوضع تربوي معين" وهي عبارة عما يسمونه في اصطلاحات البحث العلمي "دراسة حالة"، ثم ممارسة التنظير، وبناء النظم البديلة لمعالجة ذلك الوضع، وأخيراً التحفيز والتوجيه، لتحقيق أهداف البدائل النظرية. على أن الخطوات المنهجية في هذا المضمار تمتد إلى مجالات تخصصية أخرى لا نرى بداً من ذكرها هنا حفاظاً على الوحدة الموضوعية للبحث.

## ٢. منهجية التأليف العلمي (الإنتاج) وضوابطه:

إنَّ نظرية ابن خلدون في الحسبة العلمية لم تتوقف عند الخطوات المذكورة، بل اتسعت أكثر لتشمل عملية التأليف وجودة المؤلفات، وهو مجال حيوي يشكل الأصول، والصور المعرفية التي يعتمد عليها الفرد والجماعة في التفكير، وتحديد مقاصد الاجتماع وأسلوبه. لقد أثار ابن خلدون من هذه القضية الجانب المنهجي البحت، في فصل من مقدمته عنونه بـ"في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها."[٥٣] فقد بيّن أنَّ التأليف عملية طبيعية، وضرورية ترتبط بالنفس الإنسانية التي عدّها خزانة العلوم البشرية "بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصّل لها، ذلك بالتصوّر للحقائق أولاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً، إما بغير وسط أو بوسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعنى بإثباتها أو نفيها. فإذا استقرت من ذلك صورة علمية في الضمير، فلا بدّ من بيانها لآخر، إما على وجه التعليم، أو على وجه المفاوضة، تصقل الأفكار في تصحيحها."[٥٤] وهذا إقرار من ابن خلدون على طبيعية وجود الخلاف بين الأمم في اختيار الوسائط اللغوية في التأليف، وكذا الخلاف الناتج عن اختلاف الملل الذي يؤدي حتماً إلى اختلاف في التأليف حول تلك المسائل التي تخصها، كما أشار إلى وجود قواسم مشتركة في دوائر أخرى كالتأليف الفلسفي الذي قال فيه: "وأما العلوم الفلسفية، فلا اختلاف فيها، لأنها إنما تأتي على نهج واحد فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية، في تصور الموجودات على ما هي عليه، جسمانيها، وروحانيها، وفلكيها، وعنصريها، ومجردها، ومادتها. فإن هذه العلوم لا تختلف."[٥٥]

---

[٥٣] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٤.

[٥٤] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٤.

[٥٥] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٥.

لقد عرض ابن خلدون مقاصد التأليف، فقال إنَّ "الناس قد حصروها،"[٥٦] وهو الأمر الذي يجعلنا نفهم المقصود من تلك المقاصد فهي مقاييس عامة، صالحة لأيّة أمة بغض النظر عن تركيبها الحضاري والثقافي، وينبغي مراعاتها، لأنه ينبني عليها تحقيق الجودة، وهو مقصد من مقاصد الحسبة العلمية كذلك. وتتمثل هذه المقاصد التي وصفها بـ"جامعة" فيما يأتي: أولها: استنباط واكتشاف علم جديد بأصوله، وفروعه، ومسائله التفصيلية، مع الحرص على إيصاله بغيره، لتعم المنفعة به، ثانياً: التفهيم، والإبانة، والتوضيح، ثالثاً: التصحيح بالبرهان والتوثيق، رابعاً: الإتمام والإضافة، خامساً: التنظيم، والترتيب، والتبويب، سادساً: الجمع، والإظهار، والاستخراج، سابعاً: التلخيص والاختصار والإيجاز.[٥٧]

لم يكتفِ ابن خلدون بهذا القطع في التأكيد على تلك المقاييس المتعارف عليها عند كثير من الأمم، بل أشار إلى أصناف التواليف التي يجب على الحسبة العلمية أن تضع لها حدّاً؛ لأنها ليست إلا مظهراً من مظاهر الجهل، والوقاحة أو كما قال: "فهذا شأن الجهل والقحة."[٥٨] وهذه تتمثل في "انتحال ما تقدم لغيره من التواليف أن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبيس من تبديل الألفاظ، وتقديم المتأخر وعكسه، أو يحذف ما يحتاج إليه في الفن، أو يأتي بما لا يحتاج إليه، أو يبدل الصواب بالخطأ، أو يأتي بما لا فائدة فيه."[٥٩] وفي ختام فصله حول مقاصد التأليف أكّد ابن خلدون أنَّ التواليف التي تفشل في تحقيق تلك المقاييس "فِعْل غير محتاج إليه، وخطأ عن الجادة التي يتعيّن سلوكها في نظر العقلاء."[٦٠]

### ٣. الرقابة والتنظيم المدرسي:

تهتم مؤسسة الحسبة العلمية بطرق التسيير الحضاري والعمراني للمنهجيتين السابقتين؛ إذ تتولى سبل التسيير الأفضل، والطريق الأكثر توفيقاً للحصول على أكمل

[٥٦] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٦.
[٥٧] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٦-٢٠٨.
[٥٨] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٨.
[٥٩] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٨.
[٦٠] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٨.

نتيجة منتظرة من العملية التعليمية. وتاريخياً ظهر –وتحت إشراف مؤسسة الحسبة، ومع تطور النظام التعليمي في الحضارة الإسلامية– تنظيم جديد لشؤون المدارس والهيئات التعليمية، وهو نظام كان يطبّق تحت إشراف المحتسب، وسمي هذا المنصب الرقابي –في المدارس الإسلامية– بـ"العريف". وقد تحدّث عنه السبكي (توفي ٧٧١هـ) بإطناب في "معيد النعم ومبيد النقم"، وهو منصب ظهر في القرن السابع الهجري ويسمى "نقيب الطلاب". ووصفه السبكي بأنه المساعد الذي يحفظ النظام في الصف، ويُجلِس الزوار بحسب منازلهم، ويوقظ النيام، ويحذر الطلاب من ارتكاب الخطأ أو التقصير في أداء الواجب، ويحثهم على الإنصات لما يقال. ومن واجباته أيضاً إمساك السِّجِل، لتسجيل حضور الطلاب، فهو في الحقيقة طالب، لكن له أدوار منوطة به زيادة على جلوسه للتدريس.[٦١]

كما ظهر منصب آخر سمي بـ"كاتب الغيبة"، وهو صنفان: كاتب الغيبة على الفقهاء، وآخر كاتب غيبة السامعين، فالأول كما يقول السبكي يختص بإثبات الطلاب المتغيبين عن المجلس، ويجب أن يكون صادقاً، وألا يثبّت غياب أحد الطلاب إلا إذا لم يكن لديه عذر مقبول. أما الثاني فمهمته أن يسجل الغائبين، كما من واجبه أن يقيّد من لا يكتبون إملاء الشيخ رغم وجودهم في المجلس.[٦٢] وهاتان الوظيفتان عدتا مهمتين في النظام التعليمي الإسلامي؛ لأن الطالب المتغيّب دون عذر مقبول لا يجوز له شرعاً أن يعطى حصته من غَلّة وَقْف المدرسة. كما كان هناك منصب كاتب الغيبة للعدد الكبير من المتصدرين العاملين في المسجد الأموي بدمشق، الذين كان يجري عزل كثير منهم على الأرجح لبقائهم في بيوتم، وعدم حضورهم إلى الجامع لأداء أعمالهم.[٦٣]

واتسع مفهوم الحسبة العلمية في المغرب الإسلامي، ليستغرق كثيراً من تفاصيل الحياة التعليمية، فقد كان المحتسب يشرف على المدارس والكتاتيب بشكل مباشر، وكان يزور

---

[٦١] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **الدرر الكامنة في أعلام المائة الثامنة**، حيدر آباد: مطبعة مجلس داشرة المعارف، ١٩٣١م، ج٣، ص٤١.

[٦٢] السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **معيد النعم ومبيد النقم**، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥م، ص٢١١. انظر أيضاً:

– ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعلام المائة الثامنة**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٦.

[٦٣] ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٢.

المدراس بين الحين والآخر؛ ليتأكد من سلامة البنايات، والمحلات، ومراعاة قوانين الاعتدال في تأديب الصبيان، ومراعاة قواعد الشريعة في تعليمهم. وكان يمنع أدعياء العلم من التصدي لتعليم الناس أو علاجهم أو الفتوى لهم في الأحكام أو الجلوس للنظر في قضاياهم، وربما كانت جولاته أيضاً تتضمن حضور بعض الدروس والاطلاع على مناهج الدراسة وكتبها.[٦٤] ويعجّ كتاب الحسبة "تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر" للعقباني التلمساني بالعشرات من صور الحسبة على المؤسسات التعليمية، ونشاط المحتسبين في صيانة الجودة والانضباط في التحصيل العلمي، والتنظيم التعليمي.[٦٥]

ولم يقتصر دور الحسبة العلمية على مراقبة شؤون الطلبة والمتعلمين ومراعاتها، بل تعدّاه إلى النظر في شؤون الشيوخ والمعلمين، وفحص مستوياتهم ومؤهلاتهم العلمية. يحكي ابن حجر قصة توضح بجلاء دور المحتسب في هذا المضمار؛ ففي سنة ٧٨١هـ في جمادى الآخرة منه عُقد مجلس بسبب عز الدين الرازي حين ولي تدريس الحديث في المدرسة المنصورية، فقام في ذلك الشيخ برهان الدين الأنباسي، والشيخ زين الدين العراقي وغيرهما وقالوا: "إن هذا لا يعرف شيئاً من الحديث" واحتكموا للمحتسب، الذي جمع المدّعين والمدّعى عليه في جلسة امتحان مفتوح، وأعطى عز الدين الرازي جزءاً من صحيح البخاري، ليقرأ فيه بالحاضر، فقرأ شيئاً، فصحّف في مواضع واضحة، فافتضح. وانفصل المجلس على ذلك، فأراد جمال الدين المحتسب ستر القضية فأخذ التدريس لنفسه من الناظر، واستمر في تدريس الحديث بنفسه، ثم استقر فيه ولده بعده إلى أن صار إلى كاتبه وهو ابن حجر نفسه.[٦٦] على أن المحتسب كان مسؤولاً وبشكل مباشر عن رفع التقارير للخليفة أو السلطان عن صيرورة العمل التدريسي، وإذا حدث وترامى إلى سمع السلطان إخفاق المدرس الذي عينه في مقام بأعباء مسؤولياته كاملة، تم إحضار المدرس للتحقق في الأمر بحضور المحتسب.[٦٧]

---

[٦٤] لقبال، موسى. **الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧١م، ص٧١.

[٦٥] التلمساني، **تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر**، مرجع سابق، ص٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦،٢٥٨، ٢٦١.

[٦٦] ابن حجر العسقلاني، **أنباء الغمر بأبناء العمر**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٦.

[٦٧] ابن تغري بردي، يوسف. **حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور**، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٠م، ص١٢. انظر أيضاً:

شملت آليات اختبار المعلمين والمدرسين أصحاب المهن الدقيقة ومدرسيها أيضاً مثل الطب. فقد طلب الخليفة العباسي المعتضد (توفي ٢٧٩هـ) من سنان بن ثابت رئيس الأطباء امتحان جميع الأطباء ببغداد، وكانوا حوالي ٨٦٠ طبيباً، وأمر المحتسب بعدم السماح لأي طبيب أن يُمارس مهنته إلا بعد اجتياز الامتحان.[٦٨] وقبل المعتضد كان هارون الرشيد أكثر شمولاً في فرض معايير الجودة والإتقان في صنوف المهن والصنائع، فقد ورد في مخطوطة "الذخائر والتحف في بير الصنائع والحرف" مجهولة المؤلف أن هارون الرشيد أمر بامتحان شيوخ الأصناف كشيخ العطارين، والحاكة، والجراحين، والأطباء، وغيرهم، وكانوا نحو من ثلاثة وسبعين شيخاً، فمن ثبتت جدارته أبقاه ومن ثبت جهله عزل.[٦٩]

### ٤. رقابة العمل المكتبي والحياة الثقافية:

لم يقتصر أمر مراقبة الحياة العلمية على مناهج التدريس، وآلياته، ومراقبة عملية الإنتاج المعرفي والثقافي، بل تعداه إلى المهن المرافقة لهذا الإنتاج والقائمة به، كحرفة الوراقة، كونها ممارسة وإنتاجاً للإبداع؛ فقد تصدى الفقيه عبد الباسط بن موسى بن محمد العلموي (توفي ٩٨١هـ) لموضوع منهجية الوِراقة، ضمن الرؤية الإسلامية، وذلك في كتابه المعروف بـ"المعيد في أدب المفيد والمستفيد" وتحديداً في الباب السادس من الكتاب، وظلت هذه المقالة من أبرز ما كتب في الموضوع الوراقي، في الثقافة العربية — الإسلامية، وباتت أساساً للمحتسبين في تعاملهم مع مهنة الوراقة والوراقين.[٧٠] وكانت المؤسسة السياسية والدينية في العصر العباسي قد اهتمت بمراقبة تجارة الكتب، والإشراف على

– السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. **التبر المسبوك في ذيل السلوك**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٢م، ص٢١٩.

[٦٨] ابن أبي أصيبعة، أبو العباس موفق الدين أحمد بن سديد الدين. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٧م، ج١، ص١١٢.

[٦٩] معتوق، رشاد عباس. **نظام الحسبة في العراق حتى عصر المأمون نشأته وتطوره**، السعودية: دار تهامة، ١٩٨٢م، ص١٤٣.

[٧٠] سعيد، خير الدين. **موسوعة الوراقة والوراقين في الحضارة الإسلامية**، بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠١١م، ج١، ص٤٣.

حوانيت الوراقين ودهاليزهم، وتجار الكتب، لا سيما أن الإنفاق بسخاء على الكتب كان عادة جُبل عليها العرب المسلمون؛ لأنها كانت في اعتقادهم دليلاً على شرف النفس، وسلامتها. وأوكلت مهمة الإشراف على حوانيت الكتب وعلى تجارها إلى المحتسب للتدخل المباشر، وفرض العقوبات في حالة حدوث تدليس أو غش أو عند الخروج عن القواعد المتبعة في السوق. فقد ورد عند ابن بسام في باب الحسبة على الوراقين أنه ينبغي أن يُمنع المتطفلون على المهنة ولا يسامحوا بذلك، وأن يسترزقوا الله من وجوه غير هذه الوجوه؛ لأنه كذب، ومحال، وحرام. كما حذر ابن عبدون من شراء الكتب من اليهود والنصارى فقال: "يجب أن لا يباع من اليهود، ولا من النصارى، كتابُ عِلْمٍ، إلا ما كان من شريعتهم؛ فإنهم يترجمون كتب العلوم، وينسبونها إلى أهلهم، وأساقفتهم، وهي من تواليف المسلمين."[٧١]

### ٥. إقامة الدين ورعاية التدين والجماعة:

إن الحفاظ على الدين في المجتمع من أهم الواجبات التي يجب على كل مسلم أن يؤدي القسط منها على نسبة القدرة، والاستطاعة، والعلم، ومهارات التعامل مع الناس، والدراية، والوعظ، والنصيحة، والنصرة، والتعاون؛ وذلك لأن سلامة ممارسة الدين، والدخول تحت شريعته وآدابه، تحفظ المجتمع من المشكلات التي تظهر فيه لضعف تمسك الناس به. إن الدين هو بمثابة نظام المناعة الأول والأخير في المجتمع، فالفساد الذي يحدث في العمران البشري سببه الرئيس ليس إلا بُعْد الناس عن تعاليم الدين الإلهي. ولمّا كان الدين شاملاً لكل مجالات الحياة وإدارتها، وهو الأسلوب الصحيح في التفكير، والعمل، والتعامل، يلزم عن ذلك أن كل المشكلات التي يعاني منها الإنسان فرداً وجماعةً، حلّها الأصلي يعود إلى إقامة الدين.

ثمة جملة من مجالات تدخّل الحسبة العلمية في جانب حفظ الدين والديانة، كون الدين مبدأ للتصور الذي تنبني عليه المعارف الكونية، والرؤية العامة الممتدة منها. ويندرج تحت هذا التخصص من أبواب الحسبة العلمية فروع نوردها كالآتي:

---

[٧١] ابن عبدون، محمد بن أحمد. **رسالة في الحسبة**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٩م، ص٥٤.

### أ. حفظ العقيدة والتصور الكلي للحياة والكون:

أشار العلماء إلى عدد من المظاهر التي يجب على المحتسب أن يعالجها ضمن الظروف المرَضِيَّة التي تأتي على المجتمع المسلم من حين إلى آخر؛ إذ تكثر الشبهات، ويخاف على العقيدة من سوء الفهم، أو من دعوة منتحلة، وهذا الجانب سماه بعضهم "الغش والتدليس في الديانات."[٧٢] وهذه المظاهر تضم كثيراً من الانحرافات التي حدث جلّها بسبب مخالفة الكتاب والسُّنة، وإجماع سلف الأمة من الأقوال والأفعال، وقد عرض بعضها ابن تيمية بقوله: "إظهار المُكاء والتصدية في مساجد المسلمين، ومثل سبّ جمهور الصحابة وجمهور المسلمين أو سبّ أئمة المسلمين، ومشايخهم، وولاة أمورهم المشهورين عند عموم الأمة بالخير. ومثل التكذيب بأحاديث النبي ﷺ التي تلقاه أهل العلم بالقبول، ومثل رواية الأحاديث الموضوعة المفتراة على رسول الله ﷺ، ومثل الغلو في الدين، بأن ينزل البشر منزلة الإله، ومثل تجويز الخروج عن شريعة النبي ﷺ، ومثل الإلحاد في أسماء الله وآياته، وتحريف الكلم عن مواضعه، والتكذيب بقدر الله، ومعارضة أمره، ونهيه بقضائه وقدره، ومثل إظهار الخزعبلات السحرية، والشعبذية الطبيعية وغيرها التي يضاهى بها ما للأنبياء، والأولياء من المعجزات، والكرامات، ليصد بها عن سبيل الله، أو يظن بها الخير فيمن ليس من أهله... فمن ظهر منه شيء من هذه المنكرات وجب منعه."[٧٣]

يُعد امتداد الحسبة العلمية في الدين في غاية من الشمول، والعمق، والقرب من أحوال الناس. ويكفي هنا أن نعطي مثالاً واحداً يبين هذه الصفة، فقد ألّف أبو علي بن محمد بن خليل السّكوني (توفي ٧١٧هـ) من فقهاء المالكية كتاباً سماه "المختار في كتاب لحن العامة والخاصة في المعتقدات"، وهو كتاب يمثل أنموذجاً قيّماً للحكمة العلمية المطبقة على حالة الديانة، والتديّن عند الناس، فبعد أن استدل بالآية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠) انتقل مباشرة إلى القول: "مما علم بالدلائل: إنَّ الحسن ما حسّنه الشرع، فالإلحاد في أسمائه تعالى هو الخروج فيها عن الشرع، ولا خلاف بين علماء أهل السنة في منع كل

[٧٢] ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٤٩.

[٧٣] المرجع السابق، ص٤٩-٥٠.

إطلاق لم يرد به توقيف شرعي إذا كان يقتضي ما يستحيل في حق الله تعالى أو يمتنع في حق الأنبياء ورسله عليهم الصلاة والسلام، وفي حق دينه أو يوهم ذلك."[٧٤] لقد عالج هذا الكتاب الانحرافات العقائدية التي تحدث في اللحن الذي يمارسه الناس في دعائهم. ولهذا الغرض جاءت فصوله عبارة عن تحذيرات، وتصحيحات لأخطاء الناس في ممارسة الدعاء، فعلى سبيل المثال جاء التحذير من قول العامة "ياساكن السماء.."، "من يرى ولا يرى..."، "يا سيد كل سيد..."، "يا عماد من لا عماد له..."، "يا من لا يوصف ولا يعرف..."، إلى غير ذلك. كما جاءت تحذيرات أخرى ضد بعض القصائد، والأشعار، كتحذيره عليه الصلاة والسلام من أبيات قالها إبراهيم بن سهل اليهودي، وابن خميس فيها تعريض بالدين ومعنى ذلك.[٧٥] ولم يكتف صاحب الكتاب بعرض حالات الإلحاد في القول، والحكم عليها بتوفير الدليل فحسب، بل استطاع كذلك أن يبتكر أسلوباً علمياً هادئاً في الحوار، يقوم على عرض الأسئلة والردود الافتراضية التي قد يستعملها المعني للدفاع عن فعله المنحرف، ومثال ذلك الذي ينطق بدعائه بعبارة "يا من يَرى ولا يُرى"، فبعد أن ردّ هذا اللحن بدليل القرآن والسنة النبوية، انتقل إلى مرحلة النقاش، والحوار العلمي بافتراض أن صاحب العبارة سيردّ عليه بقوله: "أردت أني لا أراه في الدنيا"، فردّ عليه بقوله: "أتيت بلفظ مطلق في موضع تقييد، فكان إطلاقك ممتنعاً، وإنما ذلك للشارع فقط، كقوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)."[٧٦]

ومن الأمثلة العملية على هذا المجال ما حكاه ابن حجر أنه في أوائل ذي القعدة من سنة (٧٨١ هـ) ادُّعي على الشيخ زين الدين عمر بن مسلم القرشي أنه مجسّم، وشهد عليه جماعة بكلام قاله يتعلق بالصفات، فرسم عليه جمال الدين المحتسب واختبره حتى تبين له وجوب سجنه، فقام القاضي برهان الدين بن جماعة في أمره إلى أن أُطلق بعد ستة أشهر.[٧٧]

---

[٧٤] السّكوني، أبو علي بن محمد بن خليل. **المختار في كتاب لحن العامة والخاصة في المعتقدات**، بيروت: شركة دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥م، ص٤-٥.

[٧٥] المرجع السابق، ص١٣-١٤.

[٧٦] المرجع السابق، ص٤-٥.

[٧٧] ابن حجر العسقلاني، **أنباء الغمر بأبناء العمر**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٧.

كما تدخل الخليفة المعتضد سنة (٢٧٩ هـ)، فأمر المحتسب بوضع حد للمناظرات العلمية التي احتدمت بين الفرق والمذاهب الإسلامية حمايةً للنسيج العام، وأمر بحظر المناظرات العامة، وأمر كذلك بأن لا يقعد على الطريق قاص، ولا صاحب نجوم، ولا زاجر. وحلف الوراقون أن لا يبيعوا كتب علم الكلام، والجدل والفلسفة.[٧٨] وبعد خمس سنوات عاد الخليفة ليحض الناس على نبذ التشيع الحماسي، ومنع الوعاظ من الوعظ في المساجد والطرقات العامة، كما منع باعة الكتب من عرض بضاعتهم في الساحات العامة، ومنع رؤساء حلقات الفتوى في المساجد وغيرها من عقد المناظرات، وأمر بمنع الاجتماعات من أي نوع، وفرض عقوبة الجلد على كل من أجمع لعقد المناظرات.[٧٩] كما نودي في زمن المعتضد بأن لا يجلس في المسجد الجامع قاضٍ أو منجِّم.[٨٠] كما أصدر الخليفة القادر بالله بيانه الشهير الذي حمل اسم "الاعتقاد القادري"، الذي وكّل للمحتسب أمر تطبيقه، والإشراف على تعميمه، وقد تمحور حول حفظ التصوّر الكلي للمسلمين، ووحدة الصف، وتحصين الذهنية المسلمة مما يحيف بها.[٨١] فقد تدخلت الحسبة العلمية حتى في حفظ الثقافة العامة، والمستوى العقدي العام. يتحدث السنامي في كتابه "نصاب الاحتساب" عن مجال من مجالات الحسبة، متعلق بمن مسّه الشيطان باللمم؛ إذ يجب منعه من الكلام بالغيب، واجتماع الناس حوله زاعمين أنه صادق، كي لا يحدث فتنة، ويؤثر في المستوى الفكري للعامة.[٨٢]

كما دخلت الحسبة العلمية على خط الصراع الساخن، لصدّ المد الشيعي الذي تدعمه دوله عبر التاريخ الإسلامي، فقد وظفت مؤسسة الحسبة للدفاع عن الإسلام ضد الفكر الطائفي في تأويل مضامين الدين، وتحريف أصوله ناهيك عن تفاصيله. فقد قام

---

[٧٨] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ج٥، ص١٢٢. انظر أيضاً:
– ابن الأثير، علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**، بيروت: دار صادر، ١٩٦٥م، ج٧، ص٤٥٣.

[٧٩] ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، مرجع سابق، ج٥، ص١٧١.

[٨٠] ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، ج٧، ص٤٥٣.

[٨١] ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٣٣.

[٨٢] السنامي، **نصاب الاحتساب**، مرجع سابق، ص٨٤-٩٢.

محتسبو العهد الأيوبي، والمملوكي في مصر بإحياء السُّنة، وتتبُّع بقايا التشيع في المجتمع المصري والشامي، وتطهيره مما فرضه الفاطميون.[٨٣]

### ب. حفظ كيفيات العبادة الشرعية:

الامتداد الثاني للحسبة العلمية الذي من الواجب أن يجد له مكاناً من الاهتمام، هو حفظ العبادات، وأعمال التعبد؛ نظراً لارتباطها الوثيق بالتصور الكلي للمسلم لحقيقته ورسالته في هذا الوجود، ولا نجد حاجة ملحة للتدليل على وثاقة العبادة بمجال الحسبة العلمية، نظراً لكونها ركناً رئيسياً من الدين الذي يقوم عليه وبه العلم والتعلم، كما أن الفقه بها؛ أي العبادات يدخل في صلب عملية التعلّم، وقد وعى المسلمون الأوائل هذه الأهمية لها، فحرصوا على متابعة أداء المسلمين لعباداتهم، وعملوا على تقويمها، وتوجيهها؛ لتحقيق المقصود. ونعرض هنا أمثلة على ذلك: فمن شدة محافظة المحتسب على الصلاة، ووعيه لدورها الحضاري، وترغيبا للناس بآدائها، رتّب نجم الدين الطنبدي المحتسب من فقراء الفقهاء من يعلّم أصحاب الدكاكين من العامة الفاتحة، وفرائض الصلاة وذلك في سنة (٧٩٠هـ) على ما ذكر ابن حجر؛[٨٤] وحرصاً على التأطير الواعي للحس الديني، كان من مهام المحتسب الرقابة على الوعاظ والقراء، فلا يمكّن من ممارستها إلا من اشتهر بين الناس بالدين والخير والفضيلة، ومن يكون عالماً بالعلوم الشرعية وعلم الأدب، وأن يكون حافظاً لكتاب الله. وكان المحتسب يمتحن الوعاظ في هذه الأمور، فمن أجابها أجاز له العمل، ومن لم يجبها منع من ذلك، وإذا نهاه المحتسب عن ذلك وعاد إلى عمله عُزِّر.[٨٥]

ومن مسؤولية المحتسب متابعة قرّاء القرآن الكريم، فيأمرهم بقراءته مرتلاً كما أمر الله -عز وجل- وينهاهم عن تلحينه كما تلحن الأغاني والأشعار، فقد نهى عن ذلك

[٨٣] الشيرزي، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، مرجع سابق، ص٨. انظر أيضاً:
- المقريزي، أحمد بن علي. **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: زيادة محمد مصطفى، القاهرة: دار الكتب، ١٩٧٠م، ج١، ص٩٤٠.

[٨٤] المرجع السابق، ج١، ص٣٥٢.

[٨٥] ابن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، مرجع سابق، ص١٧٩، ١٨٢.

الشرع.[٨٦] وللدلالة على مكانة المحتسب العلمية، وحرص الدولة على إشرافهم على الجوانب الفكرية، والدينية العبادية، فقد حدث في سنة (٧٨٨هـ) أن أنشأ السلطان برقوق الملقب بالظاهر مدرسة، وعيّن لها المدرسين، ثم أقيمت فيها خطبة في العاشر من شهر رمضان، وفوّض السلطان الخطابة والرقابة عليها إلى جمال الدين المحتسب.[٨٧] كما كان للمحتسب دور منهجي في ترتيب عملية الوعظ والإرشاد، فقد نهى المحتسب نجم الدين الطنبدي في سنة (٧٩٠هـ) قرّاء المواعيد والمواعظ عن التهتك، وذكر الناس وأصحاب المعاصي، وأمرهم أن يبدلوا به الصلاة والسلام على النبي ﷺ،[٨٨] حفاظاً على مستوى مجلس الوعظ والتعليم. وإتماماً لهذه المهمة، كان على المحتسب أن يتدخّل في عمل قَوَمَة المساجد؛ إذ أوجب عليهم عدم السماح للصعاليك بالدخول للمسجد أيام الجمعات نظراً لتشويشهم على الناس، ولا سيمّا الذين يحكون أخباراً، وقصصاً، ويشغلون الناس بسماع كلامهم عن ما حضروا لأجله. وكان المحتسب يرسل أعوانه لمساعدة قَوَمَة المساجد في هذه الأمور.[٨٩]

والمثال الأخير الذي نختم به هذا المبحث يتعلق بمؤلفات العلماء التي كان محورها محاربة "البدعة" في العبادات بأشكالها المختلفة، بالرغم من كل الشروط الموضوعية التي تكفل الله بتوفيرها للإنسان، ليجد طريقه إلى الدين الصحيح، ويفقه طريقة الامتثال والتأسي، إلا أن حكمة الله في الخلق تظهر أن تلك الأصناف من الشروط (الكتاب، والرسول، والقدرات، والتقويم) لم يعمل كثيراً على اتخاذها وسائل ربانية تقربهم إلى الخالق. فظهرت مصيبة البدعة، وهي عبارة عن "طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبُّد لله سبحانه."[٩٠] فالكتب التي تمثل الحسبة العلمية المتجهة إلى محاربة هذه الآفة كثيرة، حسبنا في هذا المطلب الإشارة إلى ما ألفه أبو إسحاق

[٨٦] ابن بسام، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، مرجع سابق، ص٢٦. انظر أيضاً:
– ابن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، مرجع سابق، ص١٧٨-١٧٩.

[٨٧] ابن حجر العسقلاني، **أنباء الغمر بأبناء العمر**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٣-٣١٤.

[٨٨] المرجع السابق، ج١، ص٣٥٢.

[٨٩] الشيرزي، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، مرجع سابق، ص١١٧. انظر أيضاً:
– ابن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، مرجع سابق، ص١٧٢.

[٩٠] الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣.

الشاطبي، وهو كتاب "الاعتصام". إنَّ الذي يطّلع على هذا الكتاب يجده غنياً بالمعلومات، ومتمكناً في تشخيص الظاهرة وتتبع مآلاتها، والخوض في العالم النفسي في التدين لدى الإنسان، والدخول في الحوار، ومقارعة البدعيين بالحجة والدليل.

### ت. حفظ السلوك الفردي والجماعي:

الامتداد الثالث للحسبة العلمية الذي يجب التعرض له، هو اعتناؤها بالنشأة الروحية والعلمية واستحقاقاتها، وما تسببه من الأثر على الحياة الاجتماعية. ولبيان هذه المسائل، نعتمد على كتاب ألّفه العالم الجزائري عبد الكريم الفكون (توفي ١٠٧٣هـ)، الذي سمّاه "منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية"، وكما يشير إليه العنوان فإن الفكون قصد إصلاح طائفتين من الناس وفق ما يقتضيه نظام الحسبة العلمية؛ وهما: طائفة المتشبهين بالعلماء، وأصحاب الولايات الكاذبة التي لا يزال المتصوفة المنتحلة يدَّعونها. وفي عرضه لأشكال الإصلاح أتقن صاحب الكتاب وصف وتشخيص حالة الديانة، والحالة العلمية للمجتمع المسلم في شمال إفريقية في القرن الحادي عشر الهجري. وهذا التشخيص الذي يشكل بحد ذاته الدافع السياسي الذي جرّه إلى تأليف الكتاب من خلال عباراته، ويفهم الباحث درجة تعقد الوضع الذي يحتاج –حقاً– إلى جهود العلماء المنضمّين تحت مظلة "الحسبة العلمية"، للقيام بالواجب الديني والعمراني، خدمة للدين والمجتمع المسلم. ومما جاء في ذلك الوصف ما يأتي: "فلما رأيت الزمان بأهله تعثّر، وسفائن النجاة من أمواج البدع تتكسر، وسحائب الجهل قد أظلت، وأسواق العلم قد كسدت، فصار الجاهل رئيساً، والعالم في منزلة يدعى من أجلها خسيساً، وصاحب أهل الطريقة قد أصبح وأعلام الزندقة على رأسه لائحة، وروايح السلب والطرد من المولى عليه فائحة، إلاّ أنهم –أعني الطائفتين– تمسكوا من دنياهم بمناصب شرعية، وحالات كانت قِدْماً للسادة الصوفية، فموّهوا على العامة بأسماء ذهبت مسمّياتها، وأوصاف تلاشى أهلها منذ زمان، لبّسوا بانتحالهم لها على أهل العصر أنهم من أهلها، فما راقبوا المولى أن يعالجهم، ولا خافوا فجأة الموت فما بعدها تصادمهم، لولا حلم من سبقت رحمتُه غضبَه، فاغْتَرُّوا وما نظروا، واستهونوا وما استبصروا. كل ذلك والمولى يمهل لهم، ويجري أسباب

المنُىَ كيف ما أحبّوا...، فزادوا به تمرداً وطغياناً، وأظهروا به أن لهم نصيباً وافراً، ولعمري لقد نالوا به حِرْمَاناً وخُسْراناً."[٩١]

كما أحسن الفكون تصميم فصول كتابه بما تقتضيه روح "الحسبة العلمية" ومقاصدها التي تقوم أساساً على الإعلام، والإصلاح الجدي، والإحسان، وليس الدخول في الصراعات عن طريق الجدل، والتجريح، والظلم، والفوضى، والسطحية، وقصور النظر، وغياب الحكمة؛ إذ اختار المسلك المباشر في مواجة الفساد الذي قصده. لكن قبل ذلك استهل كتابه بالكلام على النموذج السليم للفئات التي قصدها بالإصلاح، وهم العلماء والصوفية، وذلك في فصل عنونه بـ"في من لقيناه من العلماء، والصلحاء المقتدى بهم، ومن قبل زمنهم ممن نقلت إلينا أحوالهم، وصفاتهم تواتراً، أردنا التنبيه عليهم، وذكر ما كانوا عليه، وزمانهم، وتواريخ وفاتهم". ثم انتقل في الفصل الثاني إلى المتشبهين بالعلماء، وهم الفئة التي يبدو أن فسادها أقل تعقيداً من الفئة الثالثة التي عالجها في الفصل الثالث، وهم كما نعتهم يمثلون "المبتدعة الدجاجلة الكذابين على طريق الصوفية المرضية".

وعلى الرغم من أن كتّاب الحسبة الأوائل لم يعرضوا لهذا الفرع من الحسبة العلمية إلا ما قل في فصول الحسبة على الوعاظ كما فعل ابن بسام، وابن المحتسب، إلا أنّ التمحص في أخبار التاريخ الإسلامي، تشير إلى تقدم زمني مبكر لهذا النوع، فقد مارسه عمر بن الخطاب في مسجد رسول الله ﷺ حين رأى رجلاً مظهراً للنُّسك متماوتاً فخفقه بالدرة، وقال: "لا تمت علينا ديننا أماتك الله"، وفي رواية: ارْفَعْ رأسَك فإن الإسلام ليس بِمَرِيض. وبعده قال سفيان الثوري: سيأتي أقوام يخشعون رياء وسمعة، وهم كالذئاب الضواري، غايتهم الدنيا، وجمع الدراهم من الحلال والحرام."[٩٢]

وفي هذا المجال اتجهت الحسبة العلمية إلى المكونات النفسية للشخصية الإنسانية بكشف الأسرار الدقيقة التي تبين الحقائق المخفية، إما إيجابية بنّاءة أو سلبية هدامة. هذا النموذج نجده على سبيل المثال في مؤلفات العلماء الذين أخذوا على عاتقهم الإبحار في دراسة النفس البشرية، وما يشكل ظروفها، وأثر ذلك على التَّدَيُّن والاستقامة في شؤون

[٩١] الفكون، عبد الكريم. **منشورات الهداية في كشف حال من ادّعى العلم والولاية**، تحقيق: أبو القاسم سعد الله، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٧م، ص٣١-٣٢.

[٩٢] السيوطي، جلال الدين. **الأمر بالإتباع والنهي عن الابتداع**، القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٧م، ص٢٠.

الحياة. وأحسن ما كُتب في هذا المجال كتاب "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) الذي اعتمد إلى حد ما الأسلوب التربوي المتجه إلى تزكية النفس وتطهيرها. والكتاب الآخر لصاحبه ابن الجوزي (توفي ٥٩٢هـ) "تلبيس إبليس"، الذي أتقن فيه تصنيف الفئات التي تشكل المجتمع من العلماء، والولاة، والسلاطين، والزهاد، والصوفية، والعوام، وجميع الناس، وهو الأمر الذي يجعله أكثر قرباً إلى أحوالها ومعرفتها، وهذا بلا شك يساعد على تقديم العلاج المناسب لمشكلة تلبيس إبليس في العبادات مع مراعات فروق كل فئة. وفي مقابل هذه الفئات تطرق إلى فئات أُخر دخيلة وقع عليها حتماً التلبيس، وهي بدورها تؤثر سلباً على الناس وتصوراتهم، وهذه تتمثل في المذاهب الفكرية والفلسفية كالسوفسطائية، والدهرية، والطبائعيين، والثنوية، والفلاسفة وأتباعهم. ففي العهد العباسي عين المهدي محتسباً مكلفاً بالزنادقة، وذكر الطبري في أحداث عام (١٦٤هـ) "أرسل عبد الجبار المحتسب لجلب الزنادقة من أرض الجزيرة فأتاه بهم، وهو بدابق فقتل جماعة منهم وصلبهم."[٩٣]

فقد أشار ابن الجوزي على سبيل المثال إلى المعضلة التبليسية التي يعاني منها بعض المسلمين؛ أتباع فلاسفة اليونان والإغريق. وهذه المعضلة في رأيه يعود سببها إلى الوقوع في صنف من التخليط هو عدم التسليم بأن "قوى البشر لا تدرك العلوم إلا جملة، والرجوع فيها إلى الشرائع. وقد حكي لهؤلاء المتأخرين في أمتنا أن أولئك الحكماء كانوا ينكرون الصانع، ويدفعون الشرائع، ويعتقدونها نواميس وحِيَلاً، فصدّقوا ما حكي لهم عنهم، فرفضوا شعار الدين، وأهملوا الصلوات، ولابسوا المحظورات، واستهانوا بحدود الشرع، وخلعوا ربقة الإسلام."[٩٤]

### ث. حفظ المؤسسات ونظم التدبير الإسلامية:

تعد المؤسسات بمثابة الأجهزة الصلبة (hardware) التي يقوم عليها المجتمع بأسره؛ إذ كلما كانت أقوى في مواجهة المشكلات، وأنسب لتحقيق لوازم العمران البشري، كان

[٩٣] الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الطبري**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠م، ج٨، ص١٤٨.

[٩٤] ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **تلبيس إبليس**، دراسة وتحقيق: أحمد بن عثمان المزيد، د.م: دار الوطن للنشر، ١٤٢٢هـ، مج٢، ص٣٣٤.

رسوخ المجتمع وتمكينه أعلى وأشمل. فهذه الحقيقة كانت جزءاً من التعاليم التي أتى بها الوحي، وأنجزها الرسول ﷺ) قبل وفاته؛ فبناء المسجد، وإقامة رابطة الأخوة الإسلامية، والقضاء، والتعليم، والشوري، وبيت المال، والعلاقات الخارجية والمعاهدات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأسرة، والسوق، ... كلها مثال للمؤسسات الإسلامية الأنموذجية للمرحلة النبوية، التي يجب أن تُشيَّد وتتطور بقدر تطور العمران البشري للمجتمع المسلم. هذه الرؤية كانت واضحة تماماً في وعي السلف، لذا كان اهتمامهم بها كبيراً. فلو نظر أحد إلى إدارة الشؤون السياسية على سبيل المثال، لوجد رصيداً هائلاً من العلوم التي تعنى بهذا الجانب في جانبها النظري والتطبيقي، ومعه علوم نوعية أخرى تقوم خلفها، وهي التي نعني بها بـ"الحسبة العلمية".

ومعظم الكتب التي ألّفها العلماء في علم السياسة الشرعية، يدخل في هذا الصنف مع اختلاف الفوائد، والخدمات التي تقدمها موادها للحسبة العلمية. لكن في هذا المقام حسبنا أن نقدم مثالاً واحداً لغرض إظهار أهمية هذا التراث العلمي الذي أهمل المسلمون تفعيله لمواجهة كثيرٍ من المشكلات العويصة التي يعاني منها المجتمع المسلم في الوقت الراهن. هذا المثال هو كتاب "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" لصاحبه أبي القاسم بن رضوان المالقي (توفي ٧٨٣هـ). ونقتصر هنا على عرض ما يحويه فصل "في التدبير، والرأي، والمشاورة، والمذاكرة وما يلحق بذلك"[٩٥] من عناصر تدخل في أدوات ووسائل النظرية للحسبة العلمية. والفصل لم يتجاوز اثنتين وعشرين صفحة، لكن مادته العلمية كانت كثيفة جداً؛ اعتمدت على مسالك عديدة في الاستدلال، والبيان، والتفسير، والإقناع تتمثل في ما يأتي: مصادر الوحي: القرآن والسنة النبوية، وتجربة الصحابة، والعلماء، والحكماء، وأسلوب النصح، والتحذير، والأمر، والتقرير، والبيان والشرح، وتحليل أحوال النفس الإنسانية، والمعرفة العلمية، وسنن العمران، وتشخيص العبرة وعرضها، والتقدير، والترتيب والتصنيف، والمقارنة، والشعر والنثر، والمصادر غير الإسلامية.

[٩٥] المالقي، أبو القاسم ابن رضوان. **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق: علي سامي النشار، المغرب–الدار البيضاء: دار الثقافة، ط١، ١٩٨٤م، ص١٤٩–١٦٣.

**خاتمة:**

تبدو الحسبة على خلاف الاعتقاد السائد من أنها مؤسسة تاريخية أبرزتها معطيات سياسية في الملك والاجتماع والصراع. فهي امتداد ديني عقدي واجتماعي على السواء لتعاليم الوحي؛ من قرآن وسنة. فالحسبة بوصفها مؤسسة إسلامية متميزة بنظرتها، وأحكامها، ووسائلها، ومقاصدها تشكل مناعة المجتمع ضدّ الفساد، وكل مظاهر التخلّف، وما يترتب عنهما من الضعف. لقد ضمّ التراث الإسلامي في موضوع الحسبة مواد كثيرة ومتنوعة تبرز الاتجاهات العامة التي كانت تمارس في حقب تاريخية محددة، وهي تعكس تداخل العلوم المختلفة، لتشكيل الوسيلة المناسبة للمحتسب، بالرغم من اشتهار الحسبة بارتباطها بدائرة الملك والسياسة والمعاش، إلا أن تراثها العلمي يضم دوائر أخرى لا تقل أهمية، كالتي حاولنا استخراجها في هذا البحث، ألا وهي مجال الحسبة العلمية.

لقد اجتهد وأبدع المسلمون الأوائل في دراسة الأبعاد التطبيقية للحسبة، وما يجب أن يتحلى به المحاسب من أحوال الإيمان والنفس، والقدرات، والمهارات، والمعرفة للأشخاص المؤهلين للقيام بهذه الولاية النبيلة، واستعانوا في ذلك بجملة من العلوم لإدارة مؤسسة الحسبة؛ تنتمي في عمومها إلى ثلاثة أنماط من المعرفة هي: العلوم الشرعية كالفقه، والعلوم العمرانية كالمعاش، والعلوم الطبيعية كالحساب. وهذا دليل على أن الحسبة لم تكن أبداً نشاطاً عفوياً، بل هو وعي بنائي، وحكمة إدارية، وتنظيم محكم يقوم على العلم وأدواته، للقيام بأمر ديني يتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإحكامٍ ونجاحٍ في مختلف المجالات، وتحت أي ظرف تعيشه الأمة الإسلامية. فالحسبة كما عرضها التراث العلمي الإسلامي مؤسسة غير تقليدية، اضطلعت بمهام حفظ السلامة، وبناء الجودة في كلا القطاعين: الاقتصادي والعلمي على حد سواء، ولئن كان حظ التنظير للحسبة على المهن والصناعات أوسع وأحوط من التنظير للحسبة على مجالس العلم ومؤسساته، فإن ذلك يعود إلى سببين في رأينا، هما: عموم الأولى وتفرعها ودخولها في تفاصيل الإنسان المعاشية اليومية كافة، على عكس مجالس العلم التي تقتصر على جملة من الأنشطة المحدودة، والسبب الثاني أنها تقتصر على نخبة من المجتمع، وهي فئة المتعلمين، والمعلمين،

والمثقفين، على خلاف الأولى التي تتعلق بالعامة والعموم، مما يسهل من أمر التغرير والتدليس عليهم، بخلاف أهل العلم وطلبته.

وفي ختام هذه المحاولة العلمية للبرهنة على فرادة فن الحسبة العلمية من بين فنون الحسبة الأخرى في كتب التراث، ومحاولة الوقوف على تخصصاتها ومجالاتها، تبرز بعض التساؤلات المهمة التي ممكن أن تتطور في شكل مشاريع علمية تخدم فكرة الحسبة العلمية من قبيل: ما هي الحدود الممارساتية للحسبة العلمية على النشاط العلمي؟ وما أثرها على حرية الإبداع والفكر؟ وهل من الممكن المقاربة بين ما تم بناؤه من تصوّر وما هو واقع في حالنا المعاصر؟ وهل يمكن الإفادة من تراث الحسبة العلمية في التعامل مع غدنا وقضاياه الفكرية؟

# مسألة تزاحم الأحكام في تقييم الشخصيات لدى ابن تيمية

**بليل عبد الكريم•**

**الملخص**

تهدف هذه الدراسة إلى فهم مسألة "تزاحم الأحكام" حال توارد الخيريْنِ وازدحام الشرَّيْنِ في زمن واحد على معين واحد. وهي من مسائل الفقه النادرة التي، امتاز بها الشرع الإسلامي، فأكسبته مرونة وصلابة في النظر إلى النوازل المكانية والزمانية في الأفراد والجماعات.

وقليل من الباحثين من سبر أغوار هذا الموضوع، لأنه صعب على غير أولي النهى من مثل ابن تيمية، الذي أعمل قاعدة التزاحم في العمليات والعلميات، وأعمل القاعدة في تقييم الأشخاص والعلوم. ومع أن دفاع ابن تيمية عن التوحيد الخالص والعقيدة الصافية أمر معروف، لكن، قَلَّ مَنْ بيَّن منهجَه في النقد، وأبرز تعاملَه بقاعدة الموازنة التي يقتضيها تزاحم الأحكام في نقد الفرد المُعيَّن، أو الجماعة المُعيَّنة.

**الكلمات المفتاحية:** تزاحم الأحكام، التعارض، النقد، الموازنة.

**Rivalry of Judgments in the the Evaluation of individuals as perceived by Ibn Taymiyah**

**Abstract**

This study aims to understand the issue of judgments rivalry when two goods and two evils come on one issue at the same time. It is a unique issue, which has characterized Islamic law, and gave it flexibility and rigor in looking at the emerging issues in time and space, whether regarding individuals or groups.

Few people have studied this issue, as it is a difficult one expect for those thinkers like Ibn Taymiyyah who applied the rule of rivalry in the academic and theoretical aspects, and also in evaluating individuals and disciplines. Although his defense of straight tawhid and pure cread is well known, but very few have illustrated his methodology of criticism, and uncover his approach in dealing with the balance needed to settle the rivalry of judgments, regarding a certain individual or certain group.

**Keywords**: Rivalry of judgments, Opposing ideas, Criticism, Balance.

• دكتوراه في العقيدة ومقارنة الأديان؛ تخصص فلسفة إسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة الجزائر. كاتب بعدة مواقع إلكترونية. البريد الإلكتروني:bellil.krimo@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/٤/٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٩/١٥م.

**مقدمة:**

تتناول هذه الدراسة جزئية من قضية تشغل الرأي العامّ للدعاة وطلبة العلم والمفكّرين؛ هي تصنيف العلماء والدعاة والفضلاء، ونقد المشاريع الإصلاحية والأفكار والمذاهب وأتباعها، بين مَنْ (وما) يؤتمن على دين الله، ومَنْ يحذر منه أو ممّا معه من أفكار.

ومَنْ حوى خبراً من أيام الله بعد ظهور الاختلاف بين المسلمين، يدري دواعي بروز طوائف الباطنية، ونشوء الفرق، فصار الناس بين أهل سنّة وأهل بدعة، وبين الطائفتين أقوام يتجاذبهم الاتّباع والابتداع، حتى تشابه الأمر في العصور التي تلت، فعسر امتياز الخبيث من الطيب؛ لكثرة المتشابه. والله أخذ العهد على علماء الأمة أن يبيِّنوا دينه، ويحموا شريعته، فيأمروا بالمعروف، وينهوا عن المنكر، وكان ذا هدياً للنقد العلمي؛ لبيان المحجة البيضاء، ومراقبة العمليات الإصلاحية، وترشيد الإبداع الفكري.

وتروم الدراسة بيان أنّ تقييم الأفراد أو الجماعات خاضعٌ لثبوتِ شروطٍ وانتفاءِ موانعَ، وهي من المسائل الاجتهادية الدقيقة؛ لأنّ ذي أعراض مسلمين، والخطأ فيها أو الغلوّ يؤدي إلى تشتيت الصف، وتهوين العزائم، وإضعافٍ لجهود الإصلاح.

وأيامنا هذه كثر فيها مُصابنا، وتكاثر الأكلة من علينا، حرباً على مقوّماتنا وهويتنا وديننا، ممّا استوجب الاجتماع للدفاع عن حياض المِلّة، فكان من أهمية الموضوع تجلية أهمّ قواعد نقد الغير؛ فرداً، أو طائفةً، أو فرقةً، أو حزباً؛ لأنّ ثمة مَنْ يخوض في نقد الشخصيات والجماعات يحذر من كلّ الجهود الإسلامية ما لم تكن تحت شعار طائفته، بل لا يقبل منهم جهاداً بلسان أو سنان ما لم يوالوا على ما هو عليه، حتى كثر الشقاق، وتفشّى تعطيل المشاريع الإسلامية من الإسلاميين أنفسهم.

وطبيعة الدراسة تدور حول بيان أنّ المِلّة الإسلامية شريعة مقاصدية، تخدم الصالح العامّ، ويُراعى فيها حال بناء الأحكام؛ الحال والزمان. وإذ تلك؛ من المتغيّرات؛ كانت الفتاوى تتغاير وتختلف في المُعيَّن، ويقع فيها ازدحام في النوازل الطارئة، بين أحكام راتبة،

وأُخر طارئة عارضة. وازدحامها يفرِز تزاحماً في إصدار الحكم الواحد في حال ضيق الزمن؛ إذ ما من بُدّ من حكمٍ وقت الحاجة، وهنا تعرض الأحكام المزدحمة في مسألة واحدة معيّنة، فيُعمل الناظرُ الموازنةَ بينها، تحت أصل "تكميل المصالح وتقليل المفاسد"، وهاته الموازنة تكون في تصنيف المقالات والكتب وأصحابها؛ لبيان الأساليب الشرعية في التعامل معهم.

## أولاً: مفهوم تزاحم الأحكام

حالما تتعكّر الأجواء الإسلامية، تتدافع أقضية، تورد معها إشكالات في الحكم عليها، بوصفها نوازل طارئة، تتجاذبها ملابسات الزمان والمكان وحال الفرد المُعيَّن. لأجل ذلك؛ تصدّى العلماء لتقعيد تلكم الأحكام الطارئة، وضبطها هي وصورها ومثيلاتها، وكانت مراعاتهم بأدلة وأصول شرعية، فتراكمت مباحثها عبر الزمن، من اجتهادات علماء كلّ عصر في عصرهم؛ لحلّ مسائل الأحكام الشرعية العارضة، والتوسّط فيها، بين طرفي الإغفال المهلِك، والشدّة المفرِطة.

وبيان قاعدة "تزاحم الأحكام" يتطلّب إلماماً بالنصوص، ودقّةً في استيعاب معانيها، وتبصّراً بأقوال العلماء والأئمة. ويزيد من تكاملها، كثرة العوارض التي تكسب خبرة وملكة في التنظير والتقعيد.

ومفهوم "تزاحم الأحكام" يَتبيَّن من خلال استيعاب مقاصد الشرع المنزل، وفي مقدّمتها "جلب النفع ودفع الضرر" المنضوي تحت قاعدة "تحصيل المصالح ودرء المفاسد"؛ أي إنّ التزاحم يُفكّ بجلب الأصلح ودفع الأضرّ، غير أنّ الإشكال الأول ينتج منه ثانٍ؛ هو ماهية المصلحة والمفسدة، وأهليّة مَنْ يحدِّدها. كما أنّ المصالح إذا تعارضت يكمن التزاحم فيها في تقديم واحدة وتأخير أخرى أو تركها، وكذا العكس في المفاسد. أو إسقاط وجوب الواجب لمفسدة، وتحريم المحرَّم لمصلحة، وهنا يكمن التعارض في الأحكام في صورة مسألة ما؛ فمفهوم "تزاحم الأحكام" يَتبيَّن في عناصر، هي:

- تقديم المصلحة على المفسدة.

- معرفة تفاوت مراتب النفع والضرر.
- دراية المسائل التي قد تتعارض فيها الأحكام.

### ١. تقرير قاعدة تحصيل المصالح ودرء المفاسد:

مقاصد التشريع هي تحصيل الخير، فالدين نزل لخدمة الإنسان، وصلاح بني آدم في الدنيا والآخرة، وهو رحمة للعالمين. وهدي الرسالة؛ الأمر بتحصيل المصالح، وطلب الصلاح ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ (هود: ٨٨). والمصلحة مقصد تشريعي في أفعال الإنسان، يقدّر قدرها المنصوص عليه في الشرع، "والأدلاء على تقدير المصلحة في مثل ذلك هم علماء المسلمين."[١]

وأصل تزاحم الأحكام الشرعية أنّ "الشرائع جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها. فهي تأمر بما تترجح مصلحته، وإن كان فيه مفسدة مرجوحة؛ كالجهاد. وتنهى عما ترجحت مفسدته، وإن كان فيه مصلحة مرجوحة؛ كتناول المحرَّمات من الخمر وغيره. ولهذا أمر تعالى أن نأخذ بأحسن ما أنزل إلينا من ربنا، فالأحسن إما واجب؛ و إما مستحب. قال تعالى: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ (الأعراف: ١٤٥). وقال: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ (الزمر: ٥٥).

فأمر باتّباع الأحسن والأخذ به... ونظائر هذا كثيرة؛ مما يذكر فيه أن المأمور به خير وأحسن من المنهي عنه، وإن كان الأول واجباً، والثاني محرماً. وذلك لأن المأمور به قد يشتمل على مفسدة مرجوحة، والمنهي عنه قد يشتمل على مصلحة مرجوحة، فيكون باعتبار ذلك في هذا خير وحسن، وفي هذا شر وسيء، لكن هذا خير وأحسن. فقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ (الزمر: ٥٥) هو أمر بالأحسن، من فعل المأمور، أو ترك المحظور. وهو يتناول الأمر بالواجب والمستحب، فإن كليهما أحسن من المحرّم والمكروه، لكن يكون الأمر؛ أمر إيجاب، وأمر استحباب، كما أمر بالإحسان

[١] احميدان، إبراهيم بن صالح. **أسلوب المناظرة في دعوة النصارى إلى الإسلام**، الرياض: دار الإمام، ط١، ١٩٩٤م، ص٨٩.

في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ١٩٥)، "والإحسان منه واجب، ومنه مستحب."[٢]

فالشرع جاء لتحصيل مصلحة خير الخيريْنِ إذا تواردا، وتعطيل مفسدة أشرّ الشرّيْنِ إذا تدافعا، فبنى العلماء من ذاك قواعد الأخذ في الأمور برفق؛ نظراً لتشابك المصالح، واختلاط المفاسد بشيء من الخير، فيُعمل بقاعدة التقليل والتكميل، بحيث يُكمل الخير ويُؤخذ بأكمل الطرفين، ويُقلل الشرّ والمفسدة ويُدفع بأضرّ الجانبيْنِ. ولم يترك العلماء تقرير المصلحة والمفسدة لأهواء الناس، فلو اتُّبع ذاك لفسدت السموات والأرضون؛ إذ إنّ أهواءهم متضادة ومتنافرة.

والتزاحم الشرعي هو أن تتلازم في حال فرد معيّن أو جماعة معيّنة الحسنةُ والسيئةُ، الخيرُ والشرُّ، المصلحةُ والمفسدةُ، بحيث إن عُمل بالأُولى لازمتها الثانية، وإن دُفع بالثانية تبعتها الأولى، فلا يمكن فعل الأصلح إلّا مع مفسدة، ولا دفع الأفسد إلّا مع ترك مصلحة. وقد تتزاحم حسنتان معاً؛ كالفاضل والمفضول، أو سيئتان معاً؛ كالسيء والأسوء منه، ويلزم من فعل إحدى الحَسَنَتين ترك الأخرى، ومن ترك إحدى السّيئتين فعل الثانية؛ لازدحام الزمن والحال. وذا يقع في الأحوال العارضة غالباً، أمّا الأحوال الراتبة فالأصل ثابت على فعل المعروف المأمور به، وترك المنكر المنهيّ عنه. "وجماع ذلك داخل في القاعدة العامة: فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات، أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها؛ فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد. فإن الأمر والنهي؛ وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة؛ ودفع مفسدة؛ فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر؛ لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته. لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتّباع النصوص لم يعدل عنها. وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالتها على الأحكام."[٣]

[٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي بن حسن وآخرون، الرياض: دار العاصمة، ط٢، ١٩٩٩م. ج٦، ص١٧.

[٣] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ١٤١٨هـ، ص٤.

وبناءً على ذلك؛ قد يجتمع في المُعيَّن معروفٌ ومنكرٌ، حيث لا سبيل لفصلهما؛ فإمّا إتيانهما معاً، وإمّا تركهما معاً. فهنا الأصل أن لا يُفتى بفِعْلٍ ولا تَرْكٍ، بل يُنظر: إن غلب المعروفُ فُعل، ولو اختلط بمنكر. والنهي عن منكر يَسِيرٍ بتعطيلِ معروفٍ أعظم، فيه جهالةٌ بشرع الله تعالى، وقصورُ نظر، وسعيٌ لزوال طاعته وطاعة رسوله، وزوالُ فعلِ الحسنات؛ إذ غالب أفعال الناس يشوبها شيء من المنكر أو التقصير، واشتراط الكمال في قبول الأعمال فيه سعي لزوالها.

وإن كان المنكر أغلب نُهي عنه، ولم يُلتفت إلى المعروف الذي به لقلّته، وإن تكافأ المتلازمان لم يكن أمرٌ ولا نهي، بل يصلح الأمر تارة، والنهي تارة. وأحياناً لا يصلح لا أمرٌ ولا نهي؛ للاشتباه وتقارب الضرر والنفع؛ إذ كان المعروف والمنكر متلازميْنِ؛ وذلك في الأمور المُعيَّنة الواقعة في شؤون الناس ومصالحهم. وأمّا من جهة النوع فيُؤمر بالمعروف مطلقاً، ويُنهى عن المنكر مطلقاً.

ومراتب المقاصد تُباين بين الوجوب بالأهمية، فيُقدّم وجوب حفظ النفس على غيره، وحال تزاحمها مع ما دونها يكون ترك الواجب محرَّماً، ولو إلى وجوب آخر، "فمن ترك مسلماً يغرق وهو يقدر على إنقاذه، واستمر في صلاته فقد ارتكب أعظم المنكرات، وترك أهم المعروفات، فلا هو عمل بالأدلة الواردة في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ولا عمل بما ورد في حق المسلم على المسلم."[٤]

فالحاصل أنّ هذا المصلّي قد ترك إنقاذ نفس مؤمنة بحُجَّة واجبٍ هو دون وجوب الصلاة، فحرمة النفس أعظم، ومَنْ أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً. كما أنّ تأخير الصلاة، بل الخروج منها جائز فيما هو دون إنقاذ نفس من الموت. وما يكون في جلب النفع يكون في دفع الضرر، مثل ترك واجب لإنكار منكر؛ كأن يحول دون سرقة أو فاحشة، مع علمه أنّه بذلك قد يفوته واجب لضيق الزمن، مثل عدم إدراكه صلاة الجماعة أو صلاة العيد. والحاصل أنّ شرعة الإسلام شُرعت لجلب المصالح ودفع المفاسد، والموازنة بين المصالح والمفاسد، وتقديم الأهمّ منها على ما هو دونه.

[٤] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٨٥م، ج١، ص١٤٩.

ومن الباب، تزاحم الحكم على فرد أو طائفة؛ إذ التقييم هنا تزدحم فيه الأحكام، وتتلازم فيه الأفعال. فأن يكون الفرد المُعيَّن، أو الجماعة المقصودة؛ ممّن يحق لهم مسمّى الإسلام، ما من بُدّ وقد خلطوا عملاً سيئاً بآخر طيب، ونقدهم يكتنفه ملابسات الزمن والمحلّ، "وفي الفاعل الواحد، والطائفة الواحدة؛ يؤمر بمعروفها، وينهى عن منكرها، ويحمد محمودها، ويذم مذمومها، بحيث لا يتضمن الأمر بمعروف فوات أكثر منه، أو حصول منكر فوقه، ولا يتضمن النهي عن المنكر حصول أنكر منه، أو فوات معروف أرجح منه. وإذا اشتبه الأمر استبان المؤمن حتى يتبين له الحق، فلا يقدم على الطاعة إلا بعلم ونية. وإذا تركها كان عاصياً، فَتَرْكُ الأمرِ الواجب معصيةٌ، وفِعْلُ ما نهى عنه من الأمر معصيةٌ."[٥] مثل ترك النبي ﷺ عقوبةَ المنافقين؛ لإسرارهم الكفر، ولو جهروا به لحوسبوا، كما اتّقى النبي بذلك شرّ الإشاعات التي قد تنفِّر من دعوته؛ أن يُقال: "إنّ محمداً يقتل أصحابه،" فمقتضيات الحرب بين الكفر والإيمان، والصراع القائم بين المسلمين والمشركين، يفرض التنبّه للمعارك الإعلامية، خاصّة أنّ قنوات الأعداء الإعلامية متكاثرة، وهم ذوو خبرة وحنكة في التضليل الإعلامي، وللأحزاب من حولهم أبواق صوتها عالٍ، ففلتة واحدة؛ ويبلغ مسمعها بُعْد المشرقيْنِ، فتُتلقَّف حبّة؛ وتُرسَل قُبّة.

وأصل المعروف ما تعارف الناس على صلاحه في الشرع، ممّا عرّفه الله ورسوله وسلف الأمة من أئمة الهدى أنّه خير وصلاح، والمنكر ما أُنكر في الشريعة، غير أنّ بينهما برزخاً في قضايا يتجاذبها الطرفان، فلا يُدرى أمعروف هو أم منكر، أو يختلط المعروف بالمنكر؛ فيكون الفعل من جهة له صورة معروف، ومن أخرى له صورة منكر، فيجتمع الحسن والسيء في فعل واحد، ومسألة واحدة. فإمّا أن يكون كلاهما معاً؛ المعروف والمنكر، وإمّا ينتفيان معاً.

فما من بُدّ لضابط يميز دقيق المعروف من شوائب المنكر، "وأصل هذا أن تكون محبة الإنسان للمعروف وبغضه للمنكر، وإرادته لهذا، وكراهته لهذا: موافقة لحب الله وبغضه، وإرادته وكراهته الشرعيين. وأن يكون فعله للمحبوب، ودفعه للمكروه بحسب قوته وقدرته، فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، وقد قال: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ ( التغابن: ١٦). فأما حُب القلب وبغضه، وإرادته وكراهيته؛ فينبغي أن تكون كاملة جازمة، لا

[٥] ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، مرجع سابق، ص٦.

يوجب نقص ذلك إلا نقص الإيمان. وأما فعل البدن فهو بحسب قدرته، ومتى كانت إرادة القلب وكراهته كاملة تامة؛ وفعل العبد معها بحسب قدرته: فإنه يعطى ثواب الفاعل الكامل."[٦]

## ٢. تفاوت مراتب النفع والضرر:

من السنن الكونية الاختلاف والتباين. وتتباين الأجناس لعموم الناس، وإن قَلَّ منهم مَنْ يفرّق بين مفردات كلّ جنس؛ للتباين الحاصل في القدرات المعرفية لكلّ فرد، وللتباين الأصلي داخل الجنس نفسه، بين الدقة المتناهية والوضوح البيّن. فيمكن تمييز المصلحة في كثير من أمور المعاد، وتحديد المفسدة في مجمل القضايا، غير أنّ ممّا يطرأ على الفرد أو الجماعة ما يلتبس صالحه بفاسده، أو تتعارض فيه طاعتان؛ الإتيان بإحداهما يفوّت الأخرى لتداخل الزمن، أو تزدحم مفسدتان؛ ترك الأولى يستلزم فعل الثانية، والعكس مثله. فليس المُشكِل في الأمر التفريق بين الخير والشرّ، والمصلحة والمفسدة، بل عويص كنه المسألة في تمييز أفضل الخيريْنِ، وتمييز أشرّ الشرّيْنِ. ويسري التفاضل في تقييم الناس والتعامل معهم، كلّ حسب درجاته، ومعيار الدرجة؛ القُرْب والبُعْد من دين الله وتقواه، ويشمل التفاضل الصالح والطالح من الأمّة، بل يتعدّى ذلك إلى الأنبياء، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣). وقد فاضل الله بين المؤمنين، فقال عَزّ من قائل: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (الحديد: ١٠). ثمّ فاوت الله بين أهل الكفر وأهل المعاصي، فليسوا سواء حتى في أفرادهم. فكما أنّ الصلاح درجات؛ فالفساد دركات، وبينهما أمور متشابهات، والشريعة فرّقت بين سُبُل السلام، وفاضلت بين مدارج السالكين، وفاوتت بين مدارك الهالكين، فلكلّ حسنة وزنها، ولكلّ سيئة مثقالها.

وترتيباً على ذلك؛ لا يُنظر إلى أهل الكفر أو البدع، أو المعاصي، أو الأخطاء على سواء، ولا يُساوى في الحكم على الفاعلين؛ لانتفاء التساوي في درجات أفعالهم، وذا ممّا يوجِب على المتكلّم في تفاصيل أحكام الأعيان أن يدري درجاتها، حتى لا يقيس حكماً

[٦] المرجع السابق، ص٧.

على آخر، ولا يساوي في العقوبات مع اختلاف مقتضياتها. "والمؤمن ينبَغي له أن يعرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب و السّنة، كما يعرف الخيرات الواقعة ومراتبها فِي الكتاب والسّنة. فيفرق بين أحكام الأمور الواقعة الكائنة؛ والتي يُراد إيقاعها فِي الكتاب والسّنة، ليقدم ما هو أكثر خيراً وأقل شراً؛ على ما هو دونه، ويدفع أعظم الشرين بِاحْتِمَال أدناهما، ويجلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما. فإن من لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الدين؛ لم يعرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل، ومن عبَد الله بغير علم؛ كان ما يفسد أكثر مِما يصلح."[٧]

فشرط صحة العمل؛ العلم، وقصد المتابعة، وإخلاص النية. وشرط صحة العلم؛ معرفة حكم الله، ومعرفة الواقع الذي ينزل عليه الحكم. فمَنْ جهل حكم الله؛ كان ممّن تصف ألسنتهم الكذب هذا حلال وهذا حرام، ومَنْ جهل الواقع المحكوم عليه كان ممّن يقفُ ما ليس له به علم، وهو في حكم الكاذب على دين الله.

ومن أمثلة تزاحم الأحكام بتلازم الحسنة والسيئة، أكل ميْتة لمخمصة؛ فهنا وجوب حفظ النفس لا يكون إلّا بمحرَّم، وعكسه الدواء الخبيث وشرب المسكِر للعلاج؛ فإنّ إثمه أكبر من نفعه، وما جعل الله منافع الناس في ما حرَّم، وفي قيام غيره عنه غنى عن استعماله. "فتبين أن السيئة تحتمل في موضعين دفع ما هو أسوأ منها؛ إذا لم تدفع إلا بها، وتحصل بما هو أنفع من تركها؛ إذا لم يتحصل إلا بها. والحسنة تترك في موضعين إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها، أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة.

هذا فيما يتعلق بالموازنات الدينية؛ وأما سقوط الواجب لمضرة في الدنيا، وإباحة المحرم لحاجة في الدنيا؛ كسقوط الصيام لأجل السفر، وسقوط محظورات الإحرام، وأركان الصلاة لأجل المرض؛ فهذا باب آخر يدخل في سعة الدين، ورفع الحرج الذي قد تختلف فيه الشرائع. بخلاف الباب الأول؛ فإن جنسه مما لا يمكن اختلاف الشرائع فيه، وإن اختلفت في أعيانه، بل ذلك ثابت في العقل، كما يقال ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر؛ إنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشرّ الشّرين، وهذا ثابت في سائر الأمور."[٨]

[٧] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. **جامع الرسائل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار العطاء، ط١، ٢٠٠١م، ج٢، ص٣٠٥.

[٨] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. **مجموع الفتاوى**، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٧م، ج٢٠، ص٥٣.

فالتزاحم وارد في أمور الدنيا والدين، وتخيير الأفضل وترك الأضرّ، يُبرِئ ذمّة صاحبه بشرط العلم، ولا يسمّى الواجب المتروك واجباً في حقّ مَنْ تركه لما هو أوجب منه، ولا يوصَف الضرر الأقلّ محرَّماً في حقّ مَنِ اتقى ما هو أفسد وأكبر حرمة من المفعول، وإن سمي ذلك تركَ واجبٍ، وسمي هذا فعلَ مُحرَّمٍ؛ باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لِعُذر؛ وفعل المحرم للمصلحة الراجحة؛ أو لضرورة أو لدفع ما هو أكبر حرمة، وهذا كما يقال لمن نام عن صلاة أو نسيها؛ إنه صلاها في غير الوقت المطلق "قضاء". هذا؛ وقد قال النبي: "من نام عن صلاة أو نسيها؛ فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها،[٩] لا كفارة لها."[١٠]

فالشريعة لم تفرض أن يكون المأمور به خيراً مطلقاً، ولا المنهيّ عنه شرّاً محضاً، بل المتعارضان يجتمعان في أمور كثيرة؛ من معتقدات إلى أفعال وأقوال، غير أنّ الحكم للغالب، فخيرٌ مشوب بشرّ لا يعادله شرّ مشوب بخير. والأصل أنّ كلّ ما شُرِع في الدين؛ هو مصلحة محضة، وكلّ ما حُرِّم؛ هو مفسدة محضة. فالله تعالى أمر بالعدل والإحسان في أدقّ الأمور وجليلها، ونهى عن البغي والمنكر والعدوان في حقير الأمور وجَليلِها، فكانت القاعدة أنّ الطيّب حلال، والفاسد حرام، حتى في ما لا يُعلَم نصّه.

وإن كان الطيّب الصرف نادراً، كما أنّ الفاسد بالكلّ قليل، فالمكروه قد يجتمع معه خير، كما أنّ المحبوب قد تخالطه مضرّة، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢١٦). فيجتمع المتعارضان في أمور راتبة وأُخر عارضة، ينقص أحدهما بزيادة الآخر، غير أنّ ما حرَّمه الله ورسوله مفسدة محضة، وما أحلّه الله ورسوله مصلحة محضة. والله بعث رُسُلَه بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وليس في ما حرَّم نفع أكبر من ضرره، ولا في ما أحلّ ضرر أكبر من نفعه، فدين الله نزل

[٩] الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد. **سنن الدارمي**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ، كتاب: الصلاة، باب: من نام عن صلاة أو نسيها، ج١، حديث رقم١٢٥٦، ص٢٨٠. ونصّه: أخبرنا سعيد بن عامر، عن سعيد، عن قتادة، عن أنس، أن رسول الله ﷺ قال: "من نسي صلاة أو نام عنها، فليصلها إذا ذكرها، إن الله تعالى يقول (وأقم الصلاة لذكري)".

[١٠] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٥٧.

لصالح عباده، فهو خادم لهم، وليسوا خدماً له كدين البشر، فما مُنِع الناس عنه فلصالحهم، ولدفع ضرره في العاجل والآجل، وما أُمِروا به فلنفعهم.

وغالب زلّات الناس في معرفة شرّ الشرّيْنِ؛ لأنّ خيار أحد الخيريْنِ لا يتبعه إثم، ولا يلحقه تبعة إن أخطأ، غير أنّ الشرّ يترتَّب عليه تبعة، وهنا يكثر الالتباس؛ لعموم البلوى، وتكاثر صور الفساد في أمور، ممّا يُعقِّد فرزها، واستبيان التفاوت فيها، حتى لا يقوى رفعها جملة، فيُلجَأ إلى تخفيف الشرّ وتقليل الضرر، إلّا أنّ التخفيف والتقليل لا يدري إليه سبيلاً إلّا الراسخون. فأحكام التحريم سهلة الإصدار، تحت قاعدة الجهل يفيد العدم، فيُتعامَل مع مسائل الشرّ والمفسدة بمسلكيْنِ: الترك، أو الاستئصال. وفي الترك مع احتمال تقليل الشرّ قصور نظر، أو وهن همّة. وفي الاستئصال مع عموم البلوى، وكثرة المفاسد بلاء بما هو أفسد منه؛ من تعطيل سبل أُخر في إبلاغ الدين، وهلاك بغير وجه حقّ.

فالتفطّن للرخص، وتمييز دقيق مسالك الفتوى في إصدار الحكم، ومراعاة ملابسات المسألة، وترتيب أولويات الدعوة، وحسن المعاملة، وتدبّر كسب القلوب قبل كسب المواقف؛ كلّ ذلك مَواطن فهم وفقه. ومثال ذلك حكم قَبول الهدايا لِمَن تولّى أمراً من سلطة، فلولا منصبه ما رآها، ولا درى أصحابها به. والفتوى أنّ ما أخذ العمّال وغيرهم من مال المسلمين بغير حقّ؛ فلولي الأمر العادل استخراجه منهم؛ كالهدايا التي يأخذونها بسبب العمل، لقول أبي سعيد الخدري ﷺ: "هدايا العمال غُلُول."[١١]

ومن التعارض الحاصل بتزاحم الأحكام الدنيوية والأخروية تولّي منصب عمل مباح، تحت إدارة ظالم يتسلّط على العامة، ويتعدّى على حقوق الضعفاء. فالعمل معه إعانة لآثم على إثمه، وترك الوظيفة لديه؛ تمكين لظالم آخر من المنصب، فيُضاعَف الظلم، أو يثبت على ما هو عليه. فهل يحقّ لمسلم يطلب الصلاح أن ينتسب إلى رَبّ عمل، في ما يعلم يقيناً أنّ غالب عمله ظلم؟ فهنا التزاحم حاصل بين شرّيْنِ؛ فإمّا إعمال الترك جملةً

[١١] الألباني، محمد ناصر الدين. **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٥م، ج٨، ص٢٤٦.

وتفصيلاً، فيُعوَّض منصبه بشخص آخر، ولن يعدم رَبّ مال أو مسؤول أو سلطان خدماً وطالبي دنيا. ويقيناً سيجد الحاكم الظالم مَنْ يحلّ مكان المسلم الصالح، ليدير أعماله كما يريد، وليس حال كلّ فرد أن يتحمّل ترك منصب عاجل وهو على يقين بآخر آجل محتمل. فمن الناس مَنْ يقع على كاهله مسؤوليات، ودونه عيال وأسرة أو أُسَر.

وأمّا إعمال الاستئصال بالمغالبة، فذا لا ينفع دائماً، ولا من أيّ فرد، فدفع الظلم درجات، ولا يُكلَّف الفرد الواحد ما لا يقدر عليه المجموع. كما أنّ دفع هذا الفساد بالمصادمة كثيراً ما يترتّب عليه ما هو أفسد منه، وإن صلح؛ فدفعه يأخذ مدّة من زمن، يستأسد فيها الظلم أكثر. فيبقى إعمال تخفيف الشرّ وتقليل المفسدة، ودرء السيئة بحسنة، واحتمال ظلم بدلاً عن ظلم؛ حتى يأتي أمر الله، ويداول الأمر بين عباده، أو يستبدل قوماً بهم لا يكونون أمثالهم. والمسألة بغالب الحال، فقد يكون الفرد الذي في حقّه الحكم ذا بأس وسلطان، وقد يكون من عامّة الناس لا حول له إلّا الدعاء، ولا قوة له إلّا رفع كفّيه إلى السماء، فيكون لكلّ مقام مقاله.

ومن الأمثلة على تدافع المفسدة، وازدحام الشرّيْنِ، منح شيء من المال لكَفِّ ظلم؛ هل يُعَدّ رشوة، ويدخل صاحب الفعل في مقتضى اللعن؟ فمن المعلوم من الدين والدنيا أنّ الآخذ ظالم، وما تحصَّل عليه من مال فهو في حقّه حرام؛ فهل يُعَدّ صاحب المال مانحاً أم راشياً، أم اغتُصِب ماله بغير حقّ، وهو مظلوم، لا مشارك في الظلم؟ وهذا وأمثاله ممّا يقع للناس في أمور حياتهم، ويدخل في باب التعارض بين الأحكام.

وكلّما طال الأمد على الناس، ونسوا حظّاً ممّا ذكِّروا به، نقصت فيهم آثار النبوة، وتكاثرت لديهم مسائل التعارض، التي يُعَدّ وجودها من دواعي الفتن؛ إذ بلاء العامّة ليس بسيئة أو حسنة، بل باختلاطهما، فيقع الاشتباه، ومتشابه الكلم لا يعلمه إلّا الراسخون في العلم، وهنا قلّت الآثار لقلّة مَنْ يحملها. فأقوام ينظرون إلى جهة الحسنات، فيأخذون بالجواز تعليلاً بها؛ وإن تضمّنت سيئات عظيمة. وطائفة تنظر إلى السيئات؛ فترجح الترك، ولو فقدت حسنات عظيمة. وأهل الوسط أولو النهى، يتبصّرون الأمْرَين، ويستبينون أكثرهما منفعة وأشدّهما مضرّة، وقد يتبيّن لهم أنّه لا معين لهم على إحقاق الحقّ

وإبطال الباطل؛ لعموم الجهل بين مفْرط ومفَرط، فحسنتهم قاب سيئتين، وفقههم بين أحاديتين: سالبة، وموجبة.

### ٣. صور للتعارض في الأحكام:

التعارض في الأحكام هو أن يتقابل الواجب والمحرَّم، والجائز والممنوع، والأمر والنهي في مسألة واحدة، فتحتمل صورتها من جهة حكماً ما، ومن جهة -لعلّة أُخرى- حكماً معارضاً. وحال ضيق الزمن في المُعيَّن الواحد؛ فرداً أو جماعة، تكون الأحكام في حالة ازدحام؛ فالتعارض ينتج منه التزاحم.

تقع في المستجدات أمور، تكون لها أحكام راتبة في ثبوتها وسقوطها؛ وهي الأحكام الأصلية الخمسة، وهذه تسقط في قضايا بالعذر العارض، والتعسّر الطارئ، فلا يبقى الواجب واجباً ولا المستحب كذلك، ويستحب للعارض ويوجب ما لا يكون في أصله راتباً. ويقع الغلط أحياناً بعدم التفريق بين الراتب والعارض، وكثيراً في اعتقاد عدم تغيّر الراتب بأيّ حال عارض. والاهتداء إلى حلّ عقدة الفرق بينهما يكون بفقه العلم، والتبصّر في دقائق المسائل، وإعمال الموازنة بين الراتب والعارض من جنس حكم واحد: الواجب على الواجب، والمستحب على المستحب، ووجوب الفِعْل مع وجوب التَّرك.

والوجوب قد يُعتمد لأعيان الأحوال أو الأشخاص، فيرجح وجوبٌ في حال دون أخرى، وفي حقّ فرد بعينه دون غيره. ومثال ذلك حكم تولّي المسلمِ المجتهد في الإصلاح مناصبَ لإدارة شؤون العامّة، وسياسة أمور الدولة، مع يقين أنّه سيُقصِّر في أداء واجبات تخصّ سياسة شؤون العامّة، وقد يُكرَه على محرَّمات؛ من: ظلم، وضرائب، وتعطيل حقوق. فالأحكام الراتبة تتخلّف بعوارض الضرورة، والحاجة، والعجز، والجهل، والإكراه، والحرج، ونحوها، وهذه العوارض قد تكون بيّنة، وقد تخفى على بعضهم. لذا، حال الفتوى؛ ينبغي على المفتي مراعاة طرفين للحكم: الراتب والعارض، فيكون بين مُذكِر ومُعذِر. ومن الأمثلة على ذلك:

- إعطاء الكفار مالاً؛ لدفع شرّهم عن المسلمين حال الضعف.

- بيع الثمار قبل بدور صلاحها تبعاً (لبيعها بعد القطف، وتقدير ثمنها عاجلاً بالثمن الآجل حال عرضها في السوق)؛ خوفاً من فوات الأموال.
- ما يحتاج إلى بيعه يجوز بيعه، ولو كان معدوماً؛ كالمنافع.
- دفع مال للظالم؛ دفعاً لظلمه لا لمنع حقّ؛ كتحرير أسير، أو خلع مطلقة بالثلاث إن أنكر الزوج.
- السفر بالأجنبية؛ خوف ضياعها، أو تعرّضها لضرر.
- قضاء دين بمال فيه شبهة.
- تسليم متهم لقاضٍ، أو سلطات، أو حاكم ظالم، مع اليقين بأنّه سيُبغى عليه، ويُتعدّى حدود الله فيه؛ بأن تكون عقوبته أكثر من جرمه، أو بلا ثبوت الجرم أصلاً.
- الجهاد مع مَنْ فيه فجور، أو عُلِمت منه بدعة.
- الصلاة خلف صاحب هوى أو مبتدع.
- بقاء مَنْ أسلمت حديثاً مع زوجها الكافر وأولادها.
- أخذ علمٍ ما عمّن عُرِف ببدع أو فجور، مع عدم وجود مَنْ يُعوِّضه.
- استعمال أموال أُخِذت غصباً وظلماً لا يُعرَف أصحابها، في الجهاد، أو إدارة الشؤون العامّة.
- قَبول ميراث يُعلَم يقيناً أنّه كسب حرام.

وهذه الصور ومثيلاتها متعلّقة بالحال والفرد المُعيَّن، ويُراعى فيها دفع أكبر المفسدتين، وتحصيل أكبر المصلحتين، مع النظر إلى أصناف المناهي الشرعية، وترتيبها.

وأنواع التعارض بين الأحكام تُقسم من جهة المكلّف، ومن جهة المتعارضات على النحو الآتي:

**أ. من جهة المكلّف:** يكون ذلك بترك الحسنة، أو فعل السيئة؛ إمّا لغلبة فيُعذَر، وإمّا مع قدرة فيُذَم. فقد يختلط معروف بمنكر، وحسنة بسيئة. ومن أعمال المسلم ما يكون فيها مرتكِباً بدعاً لا يدري هو بِدْعِيَّتَها؛ لتعذّر العلم، وقلّة مَنْ ينبِّه أو ينتبه لذلك. فإن كانت الحسنات لا تتحصّل إلّا باقتران بسيئات، فهي خيرٌ مِنْ عَدَمِها، وحسنةٌ مع

سيئة –قد تكون مغفورة– أنفعُ من سيئة محضة قد لا تكون مغفورة. فتكون بعض أعمال القربى من عباد الله، ممّا أصلها قائم في الدِّين مع اختلاطها ببدع وحوادث إضافية، خيراً من الباطل المنافي للشرع. "فإذا لم يحصل النور الصافي؛ بأن لم يوجد إلا النور الذي ليس بصاف؛ وإلا بقي الانسان في الظلمة؛ فلا ينبغي أن يعاب الرجل، وينهى عن نور فيه ظلمة، إلا إذا حصل نور لا ظلمة فيه."[١٢]

وذا في حقّ الفرد المُعيَّن، لا أصلاً لحكم. فالجواز لعارضٍ لا ينافي السعي لإزالة بعض المنكرات التي تصاحب فعل المعروف، غير أنّه يُراعى أنّ الإزالة تكون بتؤدة ورفق. فإن عُلم أنّ إزالة منكر خلافي، أو ما كان من الصغائر، أو منكرٍ؛ تركُ معروفِه منكرٌ أكبر منه، فهي إزالة لمفسدة بمفسدة أكبر منها. فلا بدّ من فقه لحجم المفاسد والتفاوت فيما بينها. وتقديرُ المفاسد يكون بمعايير شرعية، ودراية واقعية لحال المُعيَّن ومحيطه، ومعرفة بتقدير المفاسد قدرها الذي تتقابل فيه حين تجتمع، فلا محيد عن فقه واقع مع فقه وحي؛ ليجلو النظر، ويصح التنظير.

فقد يُنهى فردٌ ما عن منكرٍ يخالطه معروف؛ فينصرف عن المنكر، مع دوام إقباله على ذلك المعروف، غير أنّ هنالك مَنْ إن ترك المنكر ترك معه المعروف المصاحب له، ومنهم مَنْ يُصِرّ على ذلك المنكر؛ لا نكاية في الشرع، بل فيمَنْ أنكر عليه، أو أنّه لا يرى منكره منكراً، بل يعتقد يقيناً أنّه معروف؛ لاعتياده عليه واطمئنان نفسه به، أو لشبهة في صحة فعله، أو فتوى ممّن يثق في علمه.

والعدول عن كمال السُّنّة يكون؛ إمّا لتقصير في طلبها علماً أو عملاً، وإمّا بعدوان فعل السيئات علماً أو عملاً، وذاك وهذا يقع اضطراراً، أو عمداً. والعاجز أو المضطر معذور؛ لانتفاء شرط الاستطاعة في اتّقاء السيئات، ونفاد الوسع لفعل الحسنات، فتسقط الكلفة؛ لزوال الإثم لعلّة الحرج والعسر ممّن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ. وكثيراً ما يجتمع في الفعل الواحد، أو في الشخص الواحد الأمران، فيقع الذم والعقاب على ارتكاب المحظور، ولا يتغافل عن المدح والثواب على ما تضمّنه من فعل المأمور. فإشهار جانب وإغفال آخر حَيْفٌ، وصنيعُ قاسطٍ عَدَل عن القسط. فيكون من عباد الله

[١٢] المرجع السابق، ج١٠، ص٣٦٥.

مقتصدٌ، يُمدَح على ترك البدع والفجور، غير أنّه يُسلَب مدح فعل فضائل ونوافل وقربات، تكون من السّابق بالخيرات. وآخر خلط عملاً صالحاً بآخر سيء، يُمدَح على صلاحه، ويُذمّ في ما أفسد. فذا صراط الموازنة، وسبيل المعادلة، مَنْ سلكه قائم بالقسط الذي أنزل الله له الكتاب والميزان.

ومن صوره: قراءة القرآن جماعة؛ وهي فعل حسنة راجحة مع إتيان سيئة دونها في مفسدة ترك الحسنة.

والصورة الثانية: إذا كان يمكن فعل الحسنات بلا سيئة، ولكن، بمشقة نفس، أو بكراهةٍ من طبع، بحيث لا تفعل الحسنات المأمور بها ما لم يبذل ما تحبّه من أمور منهيّ عنها؛ إثم فعلها أقلُّ ضرراً من ترك منفعة الحسنة بكثير. وذا قسم واقع كثيراً في أهل الإمارة والسياسة والقضاء، وأهل الكلام والتصوف، وفي العامّة، مثل مَنْ لا تطيعه نفسه إلى القيام بمصالح الإمارة؛ إلّا بحظوظ منهيّ عنها. والأصل في اختلاط الحسنة بالسيئة، أنّه إن أقيم التعسّر مقام التعذّر فلا إثم فيه، وإن لم يُعَدّ عسرُ ترك السيئة مع فعل الحسنة تعذّراً فهو إثم. أمّا ما لا تعذّر ولا عسر؛ فحسناته حسنات وسيئاته سيئات، وشرْع الله فيه بيِّن، ولا يجعل حظّ النفس عذراً لسوء العمل، فالعذر هو ما أُذِن فيه شرعاً؛ لا بهوى صاحبه.

**ب. من جهة المتعارضات:** وذلك بأن تتوارد حسنتان مع تزاحم الزمن، فلا سبيل إلى الجمع بينهما، أو أن تتدافع سيئتان لا يخلو الحال من ارتكاب واحدة، أو تختلط حسنة بسيئة، فيصبح فعل الحسنة لازماً لسيئة، وترك السيئة لازماً لترك الحسنة، حينئذٍ، تُقدَّم أحسن الحسنتين، وتُفوَّت أسوأ السيئتين. أمّا في الاختلاط فترجح أنفع المصالح.

ومثال الأول: تقديم قضاء الدَّين على الصدقة، وتقديم الجهاد على الحج، وقراءة القرآن على الذكر.

ومن الأمثلة على الثاني: تقديم سفر المرأة بلا مُحرَم على بقائها بدار حرب، وتقديم القصاص على حياة القاتل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٧٩)، وتقديم إقامة الحدود على مضرّة دواعيها؛ لدفع ما هو أضرّ منه.

أمّا الثالث فمثاله ضرر حصار العدو مع مَنْ معهم ممّا لا يجوز قتلهم؛ كالنسوة، والوِلدان، والشيوخ، ومَنْ لا يقاتِل؛ كالرهبان، والمرضى، وأولي الإعاقة، فجهاد العدو وقتله هنا حسنة، وقتل مَنْ يحرم قتله سيئة، ولا يمكن ترك السيئة إلّا بترك الحسنة، وهنا وجب القتال لدفع فتنة أضرّ من السيئة؛ من تسلّط أهل الكفر، وردّاً لعدوانهم، ودرءاً لأن يكرّوا بعدما فرّوا، وحمايةً للمسلمين من بغي الكفار لو تركوا دون جهاد لهم.

## ثانياً: تزاحم الأحكام في تصنيف الناس

من الإشكالات المطروحة في الساحة الدعوية والعلمية بين المسلمين، قضية التطرّف في تقييم بعض الشخصيات الإسلامية؛ التي بَذلت خيراً في الإصلاح والصحوة الإسلامية، ولها مساعٍ في إيقاظ الأمة من غفوتها، وكثير من هؤلاء يُعَدّون رموزاً عند لفيف من الطوائف. وهم وإن كانوا أعلاماً وأعياناً ذوي فضلٍ بين المسلمين؛ فكثير منهم ليسوا علماء، ففيهم الدعاة والمفكّرون والفضلاء، الذين بذلوا جهدهم وما بلغهم من العلم في ظروف استثنائية مضطربة، قَلَّ فيها العلماء، وكثرت فيها التيارات المعادية للإسلام، وقَلَّ عرض البديل، وعَمَّ الجهل بالدين والدنيا في أقطار الدول العربية والإسلامية.

لأجل ذاك قام أولئك الأفاضل لمنابذة الزحف التغريبي ومقارعته، وردّ طيش أولئك القوم الذين يبغون طمس الهوية الإسلامية والعربية لأبناء الأمّة والمِلّة. ومجمل أعمالهم كان فيها بركة، أخّرت تفشّي داء التغريب، وأصلحت أموراً عظيمة، وبعثت همّةً بعد غمّة. فالظرف استعجل قيامهم بالدعوة؛ لفراغ الساحة ممّن هو أعلم منهم؛ جرّاء قلّة العلماء، أو عجز بعضهم في أقطار، أو تخاذل من آخرين وانعزالهم في قرى وبوادٍ.

ووقوع أعلام في أنواع من الأخطاء أو البدع أو الشطحات، ليس بغريب. فكثير منهم لم يؤتَ سَعة من العلم. وكثرة الشبه من حولهم عاقهم عن التبصّر. وازدحام الزمن بتصاعد الحملات الفكرية على كلّ ما هو إسلامي، استعجلهم للردّ ولو بقصور؛ إذ تُطفأ النار ولو بالرماد حتى يستجلب الماء. بل إنّ إحصاءهم تلك الشبهَ، وكشفهم مكرَ

أبناء الجلدة من المنافقين والمغترّين، بما معهم من علوم الغرب؛ مهَّد لطلبة العلم والعلماء -فيما بعد- تعرُّف خطر أولئك، واختصر عليهم زمن تتبّع أفكارهم ومؤلَّفاتهم، ويسَّر عليهم معرفة مخطّطاتهم.

غير أنّ الموازنة بين حال الأمة وبطش أعدائها فكريّاً وثقافيّاً، يرشِد الناصح اللبيب إلى تلمُّس مناهج الحكمة، وتوظيف جوانب الخير والقوة عند المسلمين كافة، وإن كان في بعضهم تقصير، وتضعيف جوانب الجهل، والتعصّب بالتناصح الأخوي، والتدرّج المتفاعل مع الواقع، وتقدير المصلحة الشرعية في الإعلان عن المُعيَّن الذي قارف الخطأ، أو الاكتفاء بالتنبيه للخطأ، والموازنة بين مصلحة التحذير ومفسدة التشهير، ومصلحة النصيحة ومفسدة الفضيحة.

وتفصيل ذا يكون ببيان التزاحم الحاصل في تقييم الشخصيات والطوائف عامّة وضوابطه، ثمّ التزاحم الحاصل في نقد الفرد المُعيَّن.

### ١. قاعدة تزاحم الأحكام في التقييم:

أوجب الله على المؤمنين العلم قبل العمل، ثمّ أمرهم دعوة الناس بما هدوا من طيّب القول وصراط العزيز الحميد، والصبر على مَنْ صَدّ عن هديهم، والصبر على طول الطريق؛ لأنّ خيرية هذه الأمّة بين الأمم كلّها أنّها أمّة دعوة، وشِرعتها عالمية لا قومية، ومنهجها استيعاب القادم، لا الانغلاق على الذات، وصَدّ الأغيار عمّا أوتي المسلمون من الخير والهدى؛ فخيريتها في نشرها الخيرَ؛ بفعله، وبيان سبله، وقبوله من الآخر. فكان بذاك أنّ الدعوة إلى سبيل المؤمنين من أعظم مقاصد الإسلام، كلّ مسلم بحسب ما أوتي من علم وما بلغه من خير، وهم بذا يتفاوتون لتفاوت مراتب العلم والجهل، والقدرة والعجز، يبلّغ أحدهم بآية، ويدعو فردهم أمّة، ويُرشد آحادهم بحسن فعالهم، ويفصّل علماؤهم مقاصد مقالهم. فالدعوة إلى الله يجب أن تكون بأهلية، وإدراك لمقاصد الإسلام، وتفطّن لمدارك الناس ومصالحهم. وهنا نجد تفصيل العلماء للأحكام الشرعية التي تراعي التفاوت والاختلاف في حقّ الدعاة والمدعوين، فلُبّ الدعوة نقد؛ ببيان أفضلية ما يُدعى إليه، وكشف نقائص ما يُدعى عنه. وإقناع المدعو يقتضي الترغيب والترهيب، وتعليل أحقية الحقّ، وردّ شبه الباطل، والجدال في مَواطن.

والعالم الرباني الداعي يستحضر ذلك، فيؤجِّل البيان أحياناً لوقت الحاجة إليه، ويوازن بين مفسدة السكوت ومفسدة الأمر والنهي في حال عدم التمكّن، وينظر في حال الفرد على حِدة، وحال الجماعة على حِدة، فقد يؤخَّر الأمر لوقته، ويسكُتُ عن المنكر لحين زمنه؛ لعارض يمنعُ إقامة الراتب، ولازدحام بين الحسنات والسيئات، فيُرجح الأحسن، ويُدرأ الأسوء. فالأحكام الشرعية تنزل وقت الاستضعاف على غير ما تكون وقت القوة والنفوذ، ويُفتى للعاجز على غير ما يكون الأصل مع القادر، فيكون حال المتبع للحقّ؛ أن يُكمل ما استطاع إليه سبيلاً من المصالح الشرعية، ويكفي شرّ ما قدر عليه من المفاسد، ولا يُلزم بفعل كلّ الخير ودرء كلّ الشرّ، أو الترك والتراجع، ولا يُذمّ على ما فعل من أخطاء، أو تعطّل معه من أوامر، فلا يكلَّف إلّا وسعه. ووقت المشقة يسقط التكليف، وسقوط الكلفة تعفي من الأحكام، فلا يوصَف بالعاصي، ولا يُعَدّ مقترفاً لسيئة، وخطؤه مغفور.

ودليل ذا بقاء امرأة فرعون معه، وعمل يوسف مع عزيز مصر المُشرك، ومنصب مؤمن آل فرعون مع ملأ فرعون، وإدارة النجاشي لمُلك نصراني، وكلّهم يقيناً -في مقامهم ووظائفهم- في أوساط كافرة، وتبعاً؛ فلا طاقة لهم بإقامة كلّ الدين، لا بإيجاب الواجب، ولا بتحريم المحرَّم، بل يدرؤون بالحسنة السيئة، ويخفِّفون ظلماً بظلمٍ أقلّ منه، ويقضون مصالح فيها خير كثير، ويعجزون عن حبس مفاسد، ويدعون الناس إلى التوحيد في خفية من قومهم، يكتمون عنهم إيمانهم؛ أن يبطشوا بهم، فيذهب خيرهم.

فما لا يُقدر على كلّه لا يُترك جُلّه، ولا يُلزم بالإسلام كلّه مَنْ لا يقدر على جزئه، بل يُقرّ على الإيمان المجمل، ويعذر لقيام التعسّر. وقِس ذا في المعاصي واللمم حال عموم البلوى، والأخطاء التي تواكب الداعي في حراكه بين الناس، ومسالك السياسة الشرعية في تسيير شؤون الرعية، وأحوال الجماعات والأحزاب الإسلامية في نضالها لمصالح الأمة، فيُراعى في الحكم عليهم -فُرادى أو جماعات- واقعهم المحيط بهم، وإدراك مسالك الأحكام الشرعية، والتفطّن لمسائل التعارض.

وملكة الموازنة فقهها عزيز، وأهلها أعزّ بين العلماء. ومَنْ فقدَ ذلك، وتصدَّر للإنكار على الدعاة والمصلحين والسياسيين ممّن يخوضون في الحقل الإسلامي؛

بتجريحهم، وهدم كلّ صنيعهم على مبدأ الاستئصال، بلا رصيد من وعي واقعهم، ولا قاعدة من علم الشريعة، ولا ركيزة من ملكة المقاصد؛ فهو حاطب ليل، لن يرحم مَنِ انتقد، ولن يدع رحمة الله تنزل بخير كان سيقع بفعل أولئك، ولسان حاله يقول: "نريد دعوة كاملة، لا شائبة ولا شاردة؛ وإلّا فاتركوها". وذا جهل بأحكام الشرع، وتسطيح لمقاصد الإسلام. فالأصل أنّ ما من داعٍ إلّا وتعتريه ظروف وملابسات قد تمنعه عن شيء من الخير والواجبات، وقد توقعه في لمم من الخطأ، ولن تسلم فرقة، أو طائفة، أو جماعة، أو حزب في الأمة كلّها، من الخطايا والأخطاء التي يقع فيها بعض أتباع الجماعة وأفرادها؛ حتى أفراد أهل السنّة والجماعة قد تقع منهم بدع وغلوّ وإفراط. ولو أنزل مبدأ "يثبت كلّه، أو يهدم كلّه"، فلن نبقي ولن نذر أحداً، ولن تكون لا دعوة ولا دين، بل ستكون مبادئ الإسلام وشرائعه مُثلاً أفلاطونية؛ تُحكى وتُطوى؛ عن مدينة فاضلة ستقام يوماً ما.

فصحيح الدعوة بالراجح وليس فقط بالخالص، والإيمان يقبل بالإجمال، ثمّ يليه أمور هنّ درجات، "وكذلك الكفار؛ من بلغه دعوة النبي في دار الكفر، وعلم أنه رسول الله فآمن به وآمن بما أنزل عليه، واتقى الله ما استطاع، كما فعل النجاشي وغيره، ولم تمكنه الهجرة إلى دار الاسلام، ولا التزام جميع شرائع الاسلام؛ لكونه ممنوعاً من الهجرة، وممنوعاً من إظهار دينه، وليس عنده من يعلمه جميع شرائع الاسلام؛ فهذا مؤمن من أهل الجنة."[١٣]

ومن لطائف فقه التعارض، وإعمال الموازنة حال تزاحم الأحكام الشرعية في الدعوة إلى سبيل الله: ترك المستحب لأجل مستحب آكد؛ كتأليف القلوب، وكسب مصالح دنيوية شرعية أُخرى، وتهيئة الأجواء لبيان أمور أجلّ، أو إنكار مسائل أعظم. وبعض المنتسبين إلى منهج أهل السنّة والجماعة يُفْرطون كثيراً في الإنكار، أو التزام وإلزام الغير بمستحبات، مع تفريطهم أكثر في كسب قلوب هي من الخير قاب قوسين أو أدنى. فكانت مسألة تأليف القلوب مرمية عندهم ظهريّاً، حتى في إبلاغ الخير، فتجد أحدهم

[١٣] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢١٧.

يبلغ بالسنّة كأنّما يصفع بها مَنْ بلغ، ويحْتَدّ في إنكار مخالفة هي خلافية أصلاً؛ كأنّما رأى الكعبة تُهدم، فلا يلين إذا بلغ، ولا يرأف إذا أنكر.

والداعي مربٍّ، والتربية ارتقاء في درجات الكمال؛ بإعمال المقاصد، وموازنة الأحكام، فيترك المستحب لما هو أحب منه، ويترك الواجب لحرام أعظم مفسدة من تعطيل الإيجاب، ويعطّل الأمر لنهي أكبر مفسدة من إعمال الأمر. فقد ترك النبي ﷺ إعادة الكعبة على قواعد إبراهيم خشية رِدّة قريش؛ لعظم الكعبة في قلوبهم على ما هي عليه، وخشية فتنة غيرهم بإشاعات وإفك قد يصدّ أقواماً من عرب الجزيرة أنّ محمداً هدم البيت. فضلاً عن ترك قتل المنافقين وقد رموه في عرضه. فكما يستحب إظهار السنّة بالفعل لِمَنْ لا يدريها، يستحب تركها لِمَنْ ينكِر فعلها، على أنّها ليست سنّة. فيراعى في هدي السلف أنّهم كانوا يجهرون بسننٍ ليبيِّنوا لِمَنْ يقتدي بهم، ومَنْ كانوا فيهم مطاعين، ويسكتون عن سنن، بل يفعلون خلاف أقوالهم؛ تأليفاً لِمَنْ ينكِر رأيهم، وهم في ذلك تركوا سنّة لسنّة آكد، وذا يرجع إلى أصل جامع؛ هو أنّ المفضول قد يصير فاضلاً لمصلحة راجحة، كما يصير المحرَّم واجباً، ومثال ذلك: ترجيع الأذان، وأنواع تكبيرات العيدين، وتخميس تكبيرات صلاة الجنازة وتسبيعها، وشفع الإقامة أو وترها، والجهر بالبسملة. فبين المذاهب خلاف فيها، وقد يؤمّ رجل أناساً ينكِرون ما يعتقَد أنّه سنّة، ويرون السنّة في خلافه، فقد "يستحب للرجل أن يقصد إلى تأليف هذه القلوب؛ بترك هذه المستحبات، لأن مصلحة التأليف في الدين؛ أعظم من مصلحة فعل مثل هذا، كما ترك النبي ﷺ تغيير بناء البيت لما رأى في إبقائه من تأليف القلوب، وكما أنكر ابن مسعود على عثمان إتمام الصلاة في السفر؛ ثم صلى خلفه متماً، وقال الخلاف شر."[١٤]

## ٢. ضوابط تزاحم الأحكام في التقييم:

أ. العدل والإحسان: من أعظم ضوابط الأحكام العارضة، عدم البغي في الحكم في أيّة مسألة لدى التزاحم؛ سواء في العبادات، أو المعاملات، ومن باب آكد في نقد

[١٤] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. **القواعد النورانية**، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العالمية. ط١، ١٩٩٤م، ص٢٢.

الناس، أو الردّ عليهم، أو الدعوة لهم، أو التنبيه لغيرهم. فالدعوة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لازم شرط صحتها نيّة القصد لله، لا لطائفة أو لحظ نفس، فيكون الإعذار مقدّماً على الجزم، والتريّث مقدّماً على المسارعة إلى المصارعة.

ويُراعى في دعوة الناس أنّ الأعذار قد تجعل الداعي أو الناقد يؤجّل البيان إلى وقت الحاجة، ووقت حاجتها زوالها، والأصل السعي لإزالة العذر عن الأحكام العارضة؛ من: جهل، أو عجز، أو إكراه. "ومعلوم أننا إذا تكلمنا فيمن هو دون الصحابة، مثل الملوك المختلفين على المُلْك، والعلماء والمشايخ المختلفين في العلم والدين، وجب أن يكون الكلام بعلم وعدل، لا بجهل وظلم، فإن العدل واجب لكل أحد، وعلى كل أحد في كل حال. والظلم محرم مطلقاً لا يباح قط بحال. قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: ٨)، وهذه الآية نزلت بسبب بغضهم للكفار، وهو بغض مأمور به، فإذا كان البغض الذي أمر الله به قد نهي صاحبه أن يظلم من أبغضه، فكيف بمن بغض مسلماً بتأويل أو شبهة أو بهوى النفس؟ فهو أحق أن لا يظلم، بل يعدل عليه."[١٥]

ب. السكوت عن الإنكار لا يفيد الإباحة: من أصول بيان الحقّ ونشر الخير، الرفق واللين، ودعامتهما التدرّج في عرض الحقّ وبيان الشرع، والتدرّج يقتضي السكوت عن أمور مهمّة ليُنبَّه للأهمّ منها، والمهام تقتضيها المرحلة الزمنية، أو الدواعي المكانية، فيسكت الداعي عن إنكار أحد داخل مجلس حتى يختلي به ويُبيِّن له؛ لمصلحة يراها أنفع من إنكاره وسط الجمع، ويُؤخِّر أمراً بمعروف حتى يحين الوقت الذي يكون فيه المأمورون مهيّئين لقبوله، والمعارضون في ضعف عن منعه.

ت. ما يُستباح لعارض لا يُباح لراتب: فأحكام التزاحم متعلّقة بالزمان والحال والفرد المُعيَّن، ولا تنزل أحكامها على الكلّ، ولا يلتزمها مَنْ يُفتي بها. فلا يُستدرَج في إباحة فعل معيّن لينساق للدلالة على مشروعيته أصلاً، ولا يُرى أنّ سكوت أهل أيّ زمانٍ على بعضٍ ممّن وقعوا في مخالفات عقدية، هو دليل على إقرارهم بصحتها. فما يلزم أحد من

[١٥] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٩٨٦م، ج٥، ص١٢٦.

العلم والعمل قد لا يلزم غيره، وما يحاسب المؤمن عليه غير ما يحاسب المسلم، والناس درجات في اليقين؛ بين سابق ومقتصد. فقد يُنكَر على بعضهم في صغائر؛ ويُسكَت عن بعضٍ آخر في كبائر؛ لدواعٍ عارضة طارئة.

"وأما الإنسان في نفسه فلا يحل له أن يفعل الذي يعلم أنه محرم، لظنه أنه يعينه على طاعة الله، فإن هذا لا يكون إلا مفسدة، أو مفسدة راجحة على مصلحته، وقد تنقلب تلك الطاعة مفسدة، فإن الشارع حكيم؛ فلو علم أن في ذلك مصلحة لم يحرمه، لكن قد يفعل الإنسان المحرم ثم يتوب، وتكون مصلحته أن يتوب منه، ويحصل له بالتوبة خشوع ورقة وإنابة إلى الله تعالى، فإن الذنوب قد يكون بها مصلحة مع التوبة منها، فإن الإنسان قد يحصل له بعدم الذنوب كبر وعجب وقسوة، فإذا وقع في الذنب أذله ذلك، وكسر قلبه، ولين قلبه بما يحصل من التوبة."[١٦]

ث. جنس الأمر أعظم من جنس النهي: ففعل الطاعة أعظم في إدراك مقاصد الشريعة، من ترك المعصية؛ من حيث الجنس؛ إذ الفعل أعظم من الترك من حيث القدرة، والاحتياط في فعل المحرَّم العارض أعظم منه في ترك الأمر لعارض، فترك جنس المأمور أيسر من فعل جنس المحظور من حيث المحاسبة. ودليل هذا قول النبي ﷺ: "إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم."[١٧] "فانظر كيف أوجب الاجتنابَ عن كل منهي عنه، وفرّق في المأمور به بين المستطاع وغيره.. فإن الواجبات من القيام والجمعة والحج؛ تسقط بأنواع من المشقة التي لا تصلح لاستباحة شيء من المحظورات، وهذا بيّنٌ بالتأمل."[١٨]

ج. تفاوت الفاضل والمفضول في حقّ الأعيان: إنّ التفاعل بين الناس يُبيِّن الخلاف والاختلاف في أحوالهم وأعمالهم ومقاصدهم. فما يشقّ على أحد لا يتكلّف آخر فيه جهداً، وما يسابق له من الخيرات أفراد، قد يعجز عن أقلّ منه أناس.

---

[١٦] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٤، ص٤٧٢.

[١٧] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث رقم٦٨٧٩.

[١٨] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٥.

فالمؤمنون درجات في الإيمان، يزيد وينقص بينهم، ويصعد وينزل في حال الفرد الواحد منهم. فقد يُقبِل الواحد على فضائل العبادات في حالٍ، ويسارع إلى خيرات كثيرة، ويقوم بشعائر، ويكسل ويعجز عن مستحبات في ظروف. فلكلّ شِرَة فترة، وما مدح في الشِرَة لا يوجب الذم على تركه في الفترة؛ إلّا أن يقبل على معصية.

لذا، يتعيّن على الناقد الداعي إلى الهدى أن يراعي حقّ مَنْ يوجّه إليه الكلام، فيكون من الناس مَنْ طلب فعل المفضول منه مقدَّم على الفاضل؛ لمصلحة أكبر، وقد يُسكت عن طائفة من المخالفات عن قوم، ويعلو النكير على آخرين، ويُنبَّه على فعل دون العود بالذم على فاعله، ويُشهّر بمخالف لمخالفته. وضوابط هذا؛ أن يُراعى النظر إلى الأحكام الشرعية الراتبة والعارضة وحدودها ومراتبها، ودرجات الراجح والمرجوح، ويُتبصّر في ظرف المُعيَّن المنتقد وواقعه حال نقده ومحيطه، والموازنة مع المصالح والمفاسد في ذاك. فمَنْ كان في شدّة وضعف؛ غير مَنْ كان في سَعة وقوة، ومَنْ أمامه مفاسد عظام يدرؤها بجهد جهيد، لا ينظر إلى ما فاته من إصلاح مفاسد أقلّ.

ويكمل ذلك تفهّم خصوصية المنتقد بما يكون أنسب في دعوته أو الردّ عليه. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نصيحة، وبينها وبين الفضيحة شعرة، وهي بسوء نية وقيعة، في حيّ أو ميْت، فيُراعى العموم والغالب في حال المتكلّم عنه، والمدعوّ والمنظور في كلامه والمردود عليه. فمَنْ غالبه الصلاح ليس كمَنْ عُرِف بالفساد، أو رقّة الدين، وبين هذين أقوام وطبقات، فيُنظَر في الفعل ثمّ فاعله.

ومثال ذلك مكافحة صلاح الدين الأيوبي المدَّ الباطني الإسماعيلي؛ فقد خاض معركة على جبهات عدّة: سياسية، وعسكرية، واجتماعية، وفكرية، وعقدية. فالدولة العبيدية عمّرت قرنين وزيادة، ونشأ في حمأتها ناشئة؛ لا يدرون من الدين غير ما وجدوا عليه محيطهم من كفر بواح، وعلماء السنّة انقرضوا على يد الباطنية، والسنّة اندثرت، والآثار اندرست، ومن وراء ذلك النصارى يحكمون بيت المقدس. فلا يأتي بعضهم يغمز أنّ صلاح الدين كان أشعريّاً متعصّباً، أو قادحاً في سيرته؛ بشدّته في نشر المذهب الأشعري، فهو سنّي مع ذاك، واعتصامه بمذهبه وسعيه لنشره؛ لاعتقاده الصلاح فيه بنية صالحة. فهو مستبد عادل، نشر ما يعتقده يقيناً أنّه خير، وقد عدل في قصده الحسن. وجبال حسناته، وعظائم صنائعه تغطي نقائصه اللمم. وما حوله من الأحزاب يكشف

عظم خيره في كبت شرّهم، ودحر مكرهم. فمصر وجزء من الشام كانا في ظلمة حالكة من البدع الكفرية، بل أُعلن بكفرٍ سكت عنه اليهود والنصارى، وتألّه بعض حكامها، وظهرت الصابئة؛ عبدة النجوم في المجالس والمساجد، "وكان ملوكها في ذلك الزمان مظهرين للتشيع، وكانوا باطنية ملاحدة، وكان بسبب ذلك قد كثرت البدع وظهرت بالديار المصرية.. ثم.. فتحها ملوك السنة مثل صلاح الدين، وظهرت فيها كلمة السُّنة المخالفة للرافضة، ثم صار العلم والسُّنة يكثر بها."[١٩]

فالقسط في النظر، وتقييم صلاح الدين بالموازنة بينه وبين مَنْ كان قبل مجيئه، وما كان الحال، بل أين كانت السنّة قبله؟ وكيف صارت؟ يُعلى بها على المنابر.

ح. التفريق بين الداعي والساكت، وبين المطاع في قومه، ومَنْ لا يَسمع به أحد، فضلاً عن أن يُسمَع له. فلا يخوض مَنْ يتقدّم لنقد العقائد بتتبّع الكلّ، فيكون كمَنْ يبعث بدعاً من قبورها، أو يفتّت بعراً، فيفيح ريحه بعدما حُبس، وتسقط طهارته للتيمّم بعدما أُبيحت. بل يراعي قيمة ما ينقد، وخطورة ما ينتقد من حيث القول والقائل. وذي سنّة العلماء وهديهم في الردود والنقد، فالنكرة من أصحاب الأهواء أو المبتدعة أو المخالفين لا يُعرَف بالردّ على خطئه وإن عَظُم.

بل يراعى في النقد مدى تأثير صاحبه، فالنقد تقييم، وهو ردّ ومدح، وهدم وبناء، والمطاع والمؤثِّر في غيره يقدَّم في النقد على مَنْ هم دونه تأثيراً، فإن كان المنتقَد "مُظهِراً للفجور أو البدع؛ يجب الإنكار عليه ونهيه عن ذلك، وأقل مراتب الإنكار هجره؛ لينتهي عن فجوره وبدعته. ولهذا فرّق جمهور الأئمة بين الداعية وغير الداعية، فإن الداعية أظهر المنكر؛ فاستحق الإنكار عليه، بخلاف الساكت؛ فإنه بمنزلة من أسر بالذنب، فهذا لا ينكر عليه في الظاهر، فإن الخطيئة إذا خفيت لم تضر إلا صاحبها، ولكن إذا أعلنت فلم تنكر ضرت العامة؛ ولهذا كان المنافقون تقبل منهم علانيتهم؛ وتوكل سرائرهم إلى الله تعالى، بخلاف من أظهر الكفر. فإذا كان داعية منع من ولايته وإمامته وشهادته وروايته، لما في ذلك من النهي عن المنكر."[٢٠]

---

[١٩] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨١.

[٢٠] المرجع السابق، ج٢٣، ص٣٤٢.

### ٣. تزاحم الأحكام في تقييم المُعيَّن:

من نافل الكلام البحث عن "الكامل" في الرجال، والصالح الذي لا يعتريه خطأ، ولا يقترف سيئة. فالمقاربة أولى، والتوّابون خيار الخطّائين، والأمثل مقدَّم ولو مع النقص، والأهمّ من الأمور أولى ممّا دونه ولو مع شيء من العيوب. فهدم فضل الرجال بشوائب النقص يطيح بأفاضل كالجبال، وإن كان إقرار النقص لا يفيد الرضا به، ولا السكوت عن نقده، وإن سُكِت عن نقد صاحبه لشخصه، فخير الصالح يمحي طالحه، والحسنة تتبعها السيئة فَتَمْحُها. والأصل في النقد سدّ النقص، وتكميل الصلاح، وفي ذا؛ المؤمن الناقد الرامي للإصلاح يسدِّد ويقارِب، ويوغِل في حلّ الأمور برفق، فإن لم يصلح الأمر كلّه، لن يترك جُلّه، فيُقبَل من الفاضل خيره، ويُغَضّ الطرف عن بعض؛ ممّا لا تبعة فيه، ولا يتابع به، وإن نقد الفعل لذاته.

فالإصلاح لا يمكن انتظار تكميله كُلّاً، لا يفوت منه جزء. فالله تعالى خلق العقل يعي الحقّ شيئاً فشيئاً، وخلق القلب يقبل الخير شيئاً فشيئاً. والقاعدة "اختيار الأمثل ولو مع النقص، والأصلح ولو مع العيب". فالمطلق الكلّي مرفوع عن عالَم الشهادة. وقِس تخريجاً على هذا؛ أخذ العلم من الأعلم الصالح فما دونه، فمَنْ فقدَ أهل العلم من أهل السنّة والجماعة في بلده جاز له الأخذ عن غيرهم ولو دُرِي منهم مخالفات أو بدع، ومَنْ فقدَ من حوله المشايخ جاز له الأخذ عمّن دونهم، وإن عُرِف في بعضهم مخالفات، أو تقصير، فما معهم من علم؛ الأَوْلى التلقي عنهم؛ بدلاً من تركه للغير. وانتظار الأكمل أن يأتي كانتظار الدولة المهدية أن تقوم، وكم فات طلبة علم من خير جمّ من أهل علم؛ كانوا حُجَّة في ما معهم من فنّ؛ كالنحو، أو علوم اللغة، أو القراءات، أو غيرها؛ لأنّ جهلهم غرَّر بهم، واختلط عليهم الأمر؛ أنّ العالِم لا بُدّ أن يكون كاملاً وقدوةً، واستفزّهم آخرون بخيلهم ورَجِلِهم؛ بشبهة الخوف من الشبهة ووجوب الهجر، ولم يفطنوا إلى فتنة أولئك إلّا بعد أن رأوا أنّهم لا يألون إلّاً ولا ذمّةً في أحد من أهل العلم، وإنّما سعيهم وسعي أمثالهم؛ أنّ العناقيد المرّة ما لا تصل أيديهم إليها، وعزوفهم عن العلم – بل إنّه لا طاقة لهم به– يجعلهم يترصّدون طلبته أن يتميّزوا عنهم، وهم قوم وَهْم، دأبهم التفكّه بالنقد الذوّاق. فإن كانت الدعوة والإصلاح والعلم لا يقام إلّا بمَنْ فيه شيء من

المخالفات؛ قُبِل منه ذلك، وإلّا كانت مفسدة أعظم منه، بل اندرس العلم من بعد ذاك، واختفى الخير والصلاح.

ومَنْ أقحم نفسه في مجالس تصنيف الناس بغير أهلية، فهو متعدٍّ على ثلاثة مناصب:

– منصب العالِم: وهو الذي يبيِّن الأحكام الشرعية، ويصوِّر المسائل، ويستنبط من شرع الله وسنّة رسوله، فيحكم أنّ ذا الفعل المطلق حلال، وذاك حرام؛ بناء على ما شرع من الله ورسوله.

– منصب المفتي: وهو الذي ينظر في الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص، وفي فعل المُعيَّن، فينزل الحكم على الفعل، ويفتي أنّ فعل الفاعل صحيح أو باطل، سيئ أو حسن.

– منصب القاضي: وهو الذي ينظر في حكم العالِم وفتوى المفتي، فينظر في الحكم والفعل، ثمّ ينظر في الفاعل؛ ليتحقَّق من ثبوت الشروط فيه وانتفاء الموانع عنه، فيحكم على الفاعل، وللحاكم بعدها تنفيذ حكم القاضي.

### ٤. التزاحم بين إثبات الشروط والموانع

أحد شقّي الحكم على المُعيَّن، نقد فعله أو قوله، وهذا يثبت شرطه بثبوت القول أو الفعل الصادر من المُعيَّن. غير أنّ ما يقع فيه الخلل تزاحم ثبوت الشروط مع بقاء الموانع. فانتفاء المانع إثبات لصحة الشرط، وثبوت المانع تعطيل لصلاحية الشرط، كشرط لإصدار الحكم، وهذا ضابط في غاية الأهمية.

واجتماع الشروط هنا يفرض على بعض مَنْ يتصدّى للحكم على الأعيان اختصار الموانع وحصرها، عامداً نفيها عن المُعيَّن، فيحكم عليه، ظانّاً أنّه قد استوفى تحقيق إثبات الشروط وانتفاء الموانع. وحقيق أمره أنّه ظالم لِمَنْ حكم عليه. لذا، اشترط العلماء فيمَنْ ينقد الرجال: العلم، والحلم، فيعلم الشروط والموانع، ويتريّث في الحكم؛ ليتبصّر في حال المُعيَّن وواقعه. وغالب مَنْ يُكثرون اللغط في الناس هُمْ ممّن يتسارعون في الغلط في الحكم؛ بإعمال الشروط، وإهمال الموانع كلّها أو بعضها.

والموانع أمر نسبي، يختلف من فرد إلى آخر،كما يختلف باختلاف أحوال البشر، فما يفهمه أحدهم بوضوح قد يستعصي على آخر؛ لاختلاف في المدارك أو المدركات، وهذا لا يمكن ضبطه إلّا بالتفاعل مع المُعيَّن المحكوم عليه؛ إمّا بما كتب، وإمّا مباشرة. وكثير من الأفاضل والدعاة يُعلم صدقهم وقصدهم للخير والحقّ، غير أنّهم ردّوا الحقّ إلى عارض؛ كأن يكون معهم ما يعتقدون صحته عن رسول الله وهو غير ثابت، أو لعجزهم عن فهم دلالة ذلك الحقّ، أو لثقتهم بما معهم من علم، أو ثقتهم بعلمِ مَنْ أفتاهم أكثر ممّن اعترض عليهم؛ فحُجّية المصدر لها قدر في يقين العلم والعمل. وأتباع أيّ مذهب يتمسّكون بكلام أئمتهم، ويجزمون ببطلان خلافه، وإن لم يبحثوا في كلام غيرهم، أو يحقّقوا كلام علمائهم، وهذا جائز في حقّ مَنْ لا قدرة له على التحصيل أو استيعاب الخلاف؛ لجواز التقليد كُلّاً أو جزءاً؛ من عامّيٍّ، أو طالب علم، أو حتى مجتهد، فإن جاز فيما هو حقّ، جاز فيما يعتقد أنّه باطل. غير أنّ الطرف المنتَقَد يعتقد أحقيته ومشروعيته، وأهلية مَنْ أخذ عنه العلم، مع عدم قدرته على تمييز الخلاف ولا استيعابه؛ لفقدانه آليات الترجيح، فيركن إلى ما اطمأنّ إليه، وإلى مَنْ وثق بدينه وعلمه. فهؤلاء لا يمكن أن يقال عنهم إنّ الحُجَّة أُقيمت عليهم، حتى لو بذل الداعي لهم عظيم وسْعِه في إفهامهم، والنصح لهم بما يمليه عليه واجب الدعوة والبيان؛ لأنّ مصداقية كلامه من مصداقيته هو عندهم، ووثوقهم به وبعلمه، وقدراتهم على فهم الخلاف واستيعاب الاختلاف، والتقدير بين الراجح والمرجوح.

فهنا مانعان من الموانع المهمّة التي تؤثِّر في قَبول المسائل الشرعية وردّها:

– الأول متعلّق بالمُعيَّن؛ إذ تتفاوت قابلية استيعابه العلومَ؛ وذلك تبعاً لفهم دلالة تلك المسائل وأدلتها، والتمييز بين الاختلاف الواقع بين هذه الدلالات والأدلة.

– والثاني ذو صلة بالمسألة المُعيَّنة، وهو يتمثَّل في دقّة المسائل الشرعية نفسها. فمن العلم ما هو واضح جليّ، ومنه الغامض الذي يحتاج إلى ذهن حادّ، وقريحة وقّادة، قَلَّ مَنْ تكون فيه. ومن المسائل ما انفرد في تحقيقها أفراد، ومنها ما اجتمعت عليه جهود علماء؛ بل أجيال منهم.

والتفاوت الأول فطري، أمّا الثاني فقَدَري، فلا لوم على أحد فيهما، واجتماع هذين التفاوتين سبب معتبر للاختلاف، لا سيّما في المسائل العلمية الدقيقة.

وضبط صدق المخالف للحقّ أمر غيبي متعسّر، ليس هو ممّا كلَّف الله به العباد؛ أن ينقبّوا عنه في قلوب بعضهم، بل يُحكم بظاهر الحال وغالب الأحوال. ومن سيرة المرء يُعرَف صدقه من كذبه، ومَنْ جُهِل حاله، أو استعصى على الناقد تدبّر مقامه؛ تُكلّم في القول، والتوقّف عن الخوض في تقييم قائله أولى؛ لأن عرض المسلم مصان، والبغي باللسان محرم.

وضبط مراتب الجهل من ضبط مقامات العلم، فكلاهما يتجزأ، والعالِم قد يلحقه وصف الجهل المقيّد، فقد يدري المُعيَّن علوماً؛ وتستعصي عليه أُخر، ويكون رأساً في فنّ؛ ومبتدئاً في آخر، وقد يدري من المسألة أموراً ويجهل فيها أُخر. فالجهل يحصل مع عدم التمكّن من العلم، وقد يحصل مع التمكّن من العلم؛ بسبب هوى، أو تقصير، أو انشغال بالدنيا، أو بعلوم أُخر، فيؤاخَذ المرء بقدر الهوى والتقصير، لا كما يؤاخَذ مَنْ هو عالِم غير جاهل، وقد يقع من عالِم زلّات تُتقبَّل ممّن هو دونه؛ ولا تُقبَل منه لداعي مرتبة العلم؛ وإن عذر بالجهل فيها كجزئية. وقد يعلم المرء مقدّمات يجهل لوازمها الشرعية؛ بسبب دقّة تلك اللوازم، أو العجز عن فهمها. والتأويل نوع من الاجتهاد الخطأ، مبني على مقدّمات يعتقد المتأوّل صحتها، وهذا النوع كثير الوقوع من دعاة وفضلاء وعلماء، فينتبه بعضهم، ويغفل عنها آخرون.

**خاتمة:**

أبى الله تعالى إلّا أن يكمل الناس بعضهم بعضاً، وهنا فضيلة النقد، حين يسدّ الفاضل ثغرة تركها أخوه الفاضل، ولا يكلّف أحدهما مشقة، وقد يكون ذاك من مجتهد إلى آخر، فينقد في مسائل؛ ويردّ عليه صاحبه في أُخر. والخطأ في الاجتهاد من أوسع أبواب الموانع الشرعية؛ إذا اتقى المستدِلّ الله تعالى، وبذل ما يستطيع من العلم. والتوكيد هنا على التقوى من تقوى القلوب، فلا يعمدنّ أحد إلى مسائل عظيمة؛ زاعماً أنّه اجتهد بأن تفحّص بنظره مجلدات. فالاجتهاد عرش يعلوه أهله، والدخيل بينهم قتيل، ولابس ثوب زور. فواجب الجاهل سؤال العالِم، وطالب العلم عليه مراجعة أهله، وإلّا ظهر الفساد، وعمَّت الفوضى العلمية، واضطربت ساحة الفتوى.

ومن الموانع المهمّة شيوع الباطل أو الخطأ، وكثرة الالتباس بين الحقائق، وتفرّع الأقوال، وتنوّع الآراء، فيكون هذا مظنّة للناس لتخيّر قول قد يكون خطأ؛ لشيوعه وانتشاره عند علمائهم وأئمتهم. ويعظم البلاء في الشبهة، فهي داعٍ عظيم إلى شيوع كثير من الباطل بين الناس، فمَنْ نشأ على معتقَد نصره، ولن يُعدَم متشابه الكلم. وإزالة الشبهة أصعب من ردّ البدع الظاهرة والمعاصي المعلومة، وإن أمكن إزالة بعضها فلا يتوقّع زوالها بالعموم؛ نظراً لتفاوت الفهم والظهور والقناعة بين الناس، فتُعَدّ بذلك عذراً معتبراً ومانعاً مهمّاً في الحكم على الأعيان، خاصّة أنّ غالب المسلمين مقلّدون لأئمة المذاهب وأتباعهم.

فمهمّة نشر العلم الشرعي الصحيح بين المشايخ أولى، والبيان للشيخ ليس كالبيان لمِنْ دونه، ثمّ إعذار مَنْ قلّدهم، مع نصحهم ودعوتهم إلى اتباع الحقّ بالحكمة والموعظة الحسنة.

وفي واقع الأمر، توجد موانع متداخلة مركّبة مع بعضها بعضاً، يرجع تقديرها إلى الشخص نفسه؛ إذ يصعب على الناظر تحديدها وضبطها. ولكن، يمكن تقدير وجودها عند مَنْ تصدر منه الشطحات؛ إعذاراً له ما أمكن إلى ذلك من سبيل، مع وجوب النصح والبيان. ومقصد سرد الموانع ليس بيانها لتطبيقها، وإنّما كبح مَنْ يخوض في الأعيان بلا علم، وليتبصّر أنّ الأمر جلل، وليدع الكلام في الرجال ونقدهم لأهل العلم، ويكفّ لسانه، ويصرف جهده في تحصيل العلم بأصوله وآدابه. فالتزاحم داعٍ للتريّث في الحكم، واشتراط الأهلية فيمَنْ يتصدّر لتصنيف الناس، وبيان أوجه التعامل معهم.

لأجل ذلك؛ كان من زبدة البحث الاستفسار عن التكامل في ردّ الباطل الأعظم مع مَنْ عُلِم منه التقصير في أمور من العبادات والمعاملات، والتعاون في نشر خير مع مَنْ عُلِم منه مقالات وفتاوى قد جانَبَ فيها الصواب، وإيضاح متى يسكت عن بعض الفضلاء ممّن عُلِم أنّ لهم قدم صدق في الدعوة والجهاد وبذل الخير للمسلمين كافة، وبحث الأساليب الشرعية في التنبيه على المخالفات العقدية، أو الأخطاء الفقهية بروح علمية اجتهادية.

## قراءات ومراجعات

# مراجعة لكتاب

# الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح*

# تأليف: محمد عمر شابرا**

**عبد الله عطا محمد عمر*****

يُقَسِّم ابن خلدون التاريخ إلى ظاهر وباطن، وهو ما يعبّر عنه بفلسفة التاريخ، فالتاريخ ليس أحداثاً فحسب، بل هو سجل لمسيرة البشرية الطويلة، يندمج فيه الماضي بالحاضر، ويفتح آفاقاً للمستقبل، وهو مرآة تعكس الأحداث المقترنة بنشوء الأمم والحضارات وانهيارها، وهو ما يدعو إلى ضرورة الغوص العميق في أحداث التاريخ لأخذ العِبر منها، واكتشاف القوى الكامنة وراء الظواهر التاريخية كافة.

القرآن الكريم يدعو البشرية إلى تأمل التاريخ، والتفكر في العوامل المعنوية والمادية المسببة في ارتقاء الأمم وانحطاطها، ويدعو كذلك إلى فهم المراد الإلهي الذي يتجلى في العمليات التاريخية المتعاقبة. ويقدم القرآن الكريم رؤية على أن رسالة الإسلام رحمة للبشرية، غير أن العالم الإسلامي يعيش واقعاً لا ينسجم مع هذه الرؤية، فقد توالت عليه أسباب الانحطاط، مما أبعده عن تحقيق هذه الرؤية.

---

* شابرا، محمد عمر. **الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح**، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

** مستشار المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة، وله العديد من المؤلفات والإسهامات في مجال الاقتصاد والتمويل الإسلامي التي نالت شهرة واسعة في أوساط المهتمين بالاقتصاد والتمويل الإسلامي.

*** دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، باحث ومحقق، له دراية واهتمام بتحقيق كتب التراث، وله تركيز وعناية بأسباب النهوض الحضاري. البريد الإلكتروني: dabd_alali2010@hotmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٣/١٠/٩م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١/١٥م.

يُعد هذا الكتاب لمؤلفه الخبير الاقتصادي (محمد عمر شابرا) دراسةً متعددة الاختصاصات، يركز فيه على أسباب انحطاط المسلمين، ويحدد العناصر الرئيسة لاستراتيجية شاملة متوازنة للإصلاح، وإعادة البناء، التي تكمن في الرؤية الإسلامية، المتضمنة للمعاني الأخلاقية، والروحية، والتصورية، والسياسية.

وقد سعى المؤلف في هذا الكتاب إلى التصدي للمشكلات المعقدة المتعلقة بالربط بين الاقتصاد والمجتمع والتاريخ، واعتمد فيه إلى حد كبير على تجربة ابن خلدون ونموذجه المتعلق بالتغيير الاجتماعي الاقتصادي، الذي يوفر مفتاحاً لفهم الماضي من أجل التخطيط للمستقبل. ويرى المؤلف أن نموذج ابن خلدون يمثل واحداً من أشمل النماذج لفهم صعود الحضارات وانهيارها، لا سيّما الحضارة الإسلامية؛ إذ قام بتحليل المعطيات التاريخية بفكر ثاقب ورؤية فلسفية، وتفحص نقاط القوة والضعف في المجتمع البشري في ضوء القيم والمبادئ، وطرق تطبيقها على مر التاريخ.

قسَّم المؤلف كتابه إلى تسعة فصول، أجاب في المقدمة عن بعض الأسئلة الحاسمة حول أهم العوامل التي أوصلت العالم الإسلامي إلى هذا المستوى من الضعف، مما جعله يصل إلى مرحلة تاريخية صعبة، يعاني من الفقر والبطالة واختلالات اقتصادية كلية، ويقبع في موقع متخلف عن البلدان النامية. ومن هذه الأسئلة المهمة التي حاول الإجابة عنها: هل كان الإسلام يقوم بدور إيجابي في نهضة المسلمين؟ وما الذي يمكن عمله لإصلاح العالم الإسلامي وتمكينه من النهوض ثانية؟ ولماذا لم يتمكن المسلمون من فعل ذلك؟ وغيرها من الأسئلة. لا سيما أن وتيرة الانحطاط ازدادت أخيراً إلى أن وصلت أدنى نقطة لها في هذا العصر.

وقد شدَّد الإسلام كثيراً على دور البشر في تحقيق تنميتهم، وأكد على ضرورة أن تكون ثمار التنمية موزعة بالإنصاف على جميع أفراد المجتمع، لتمكينهم من تلبية احتياجاتهم المادية وغير المادية، وزيادة مدخراتهم من أجل الاستثمار، وتطوير مؤسساتهم الاجتماعية والاقتصادية والقضائية والسياسية، مما يؤدي إلى تقوية دوافعهم للعمل الجاد والفاعل، ويقود إلى مزيد من التنمية.

ولعل التربية الصحيحة للأطفال هي أحد أهم العوامل المرتبطة بالتنمية الأخلاقية والجسدية والفكرية للأفراد، كما يرى المؤلف، وهو ما يتعلق بالأسرة وزيادة الاهتمام بأفرادها، من خلال التعليم في المدارس والكليات، المصحوب بجهود الأساتذة الأكفاء، في ظل وجود حرية الفكر والتعبير، وتجنب الصراعات والمجابهات الفكرية، لأنها تؤدي إلى تحول الجهود إلى غير أنشطة البناء والإصلاح، وثمة عامل آخر يساعد على تحقيق هذه النهضة، يتمثل في إيمان الناس العميق بسلامة القيم الإسلامية واستعدادهم للالتزام بها طوعاً دون إكراه، وإيمانهم بالدور الفاعل الذي تتولاه السلطة الحاكمة في الأمة الإسلامية في تطبيق هذه القيم، قال ﷺ: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن."[١]

يرى المؤلف أن ابن خلدون كان قد شعر الحاجة نفسها عندما كتب مقدمته، وأنه كان يعيش أزمة صعبة نشأت عن التفسخ الذي أصاب المجتمع في ذلك العصر، من تدهور في الأحوال الاجتماعية والسياسية، وكان يرى أن المستقبل يشبه الماضي، وأن الماضي أشبه بالحاضر كتشابه الماء بالماء، فمن الممكن التنبؤ بالمستقبل من خلال تحليل الماضي، فعلم التاريخ لا يقتصر على تسجيل الأحداث فحسب.

**الفصل الأول** من الكتاب جعله المؤلف حول نظرية ابن خلدون في التنمية والانحطاط، بدأه بنص نصيحة قُدمت لأحد الملوك، تقول: (أيها الملك! إن الملك لا يتم عِزّهُ إلا بالشريعة، ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عزّ للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل هو الميزان المنصوب بين الخليقة، وجعل له قيّماً وهو المِلك). لعل مقدمة ابن خلدون برمتها هي تفصيل لهذه النصيحة، وهي خلاصة نموذجه، فهذه النصيحة تتركب من ثماني كلمات ارتبط بعضها ببعض، وارتدت أعجازها إلى صدورها.[٢]

---

[١] شابرا، **الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح**، مرجع سابق، نقلاً عن:
– الخطيب البغدادي، علي بن أحمد. **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٤، ص١٠٧.

[٢] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٧٩م، تحقيق: علي عبدالواحد وافي، ج١، ص٣٣٣. وهذه النصيحة أسداها الموبذان إلى بهرام. وهي عند المسعودي في مروج الذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م، ج١، ص٢٦١.

وتكمن قوة هذا النموذج في تعدد فروع المعرفة فيه؛ إذ يشمل: السياسة والسلطة، والمعتقدات والشريعة، والثروة ومخزون الموارد، والتنمية والعدل، بطريقة مترابطة تؤثر كل واحدة منها في الأخرى.

والتنمية تشمل: التنمية البشرية والاقتصادية، التي لا يمكن أن تتحقق إلا بدعم أخلاقي واجتماعي وسياسي، وإذا لم يتوفر هذا الدعم فإن التنمية الاقتصادية لا يمكن أن تكون تنمية مستدامة.

والتنمية غير ممكنة كما يرى ابن خلدون دون العدل، والعدل مهم للعمارة، قال: "إن الظلم مؤذن بخراب العمران."[٣] ويؤدي العدل بهذا المعنى الشامل إلى تعزيز العصبية والتماسك الاجتماعي عبر ضمان الوفاء بالالتزامات المتبادلة، مما يساعد على إيجاد الثقة والتعاون، وإن انعدام العدل يؤدي إلى توليد السخط بين الناس، ويفكك تضامنهم، ويؤدي في النهاية إلى تفتت المجتمع وانحطاطه.

وعن دور المؤسسات الحكومية يرى ابن خلدون أن من مقتضيات العدل وجود بعض قواعد السلوك التي هي عبارة عن معايير موجودة في جميع المجتمعات، ويتمثل الأساس الأول منها في الشريعة ولزوم ما أنزل الله في كتابه من أمر ونهي، وحلال وحرام، فالشريعة تنطوي على قواعد السلوك، ولكنها لا تستطيع تنفيذها بنفسها، فالسلطة السياسية هي المسؤولة عن تنفيذ ذلك من خلال توفير الروادع، وكان ابن خلدون يرى أن "علاقة السلطة السياسية بالحضارة مثل علاقة الشكل بالمادة."[٤]

وتعتمد الثروة على تقسيم العمل والتخصص، ولا يحصل هذا التقسيم إلا في ظل وجود أسواق منظمة وحول هذه المعاني يسهب المؤلف في بيان العلاقة بين ارتفاع الدخل والعوائد الضريبية من جهة، وزيادة الأسعار وازدياد التعداد السكاني من جهة أخرى، في كلام يصعب حصره، وعلاقة كل ذلك بكيفية معالجة الدول لذلك، وأثره في فرض المزيد

[٣] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٦٢.

[٤] شابرا، **الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح**، مرجع سابق، نقلاً عن:
– ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٤٣.

من الضرائب، مما يؤدي إلى تأثر العمل والكسب سلباً لدى المزارعين والتجار، فتنخفض التنمية ويزداد الكساد، وتتسارع قوى الانحلال.

أما في مجال بيان العلاقة بين العِلّة والمعلول، وهو ما يمكن التعبير عنه بسؤال مفاده: هل تعني آلية إطلاق انحطاط مجتمع ما، هي ذاتها آلية إطلاق الانحطاط في جميع المجتمعات؟ اهتم ابن خلدون بآلية الإطلاق المتمثلة في السلطة السياسية، وكان يرى أنها هي التي كانت وما تزال مؤثرة في معظم البلدان الإسلامية، وقد أدت هذه الآلية إلى إساءة استخدام الموارد العامة، من أجل تحقيق العدل والتنمية.

ومن الأمثلة على هذا: مسألة (حق الملكية) التي فسَّر بها نورث (North) وتوماس (Thomas) سبب ازدهار العالم الغربي، كانت الملكية موجودة في معظم المجتمعات، ولا سيما في العالم الإسلامي، لكنها لم تؤد إلى تحقيق التنمية، فالمحاسبة السياسية الناجمة عن الديمقراطية التي عملت بوصفها آلية إطلاق لم تكن كافية لفرض حقوق الملكية والعدل، وهو ما أدى إلى عجز التنمية.[٥]

أما **الفصل الثاني**، الذي خصصه المؤلف في بيان أهم العوامل التي ساهمت في نهضة المسلمين، فقد أدى الإسلام دوراً إيجابياً بوصفه آلية إطلاق في نهضة المجتمعات الإسلامية، وقد اتفق على فاعلية هذا الدور أهل الشرق والغرب، فكيف استطاع الإسلام تحقيق ذلك التغيير الثوري في المجتمع؟ وتتمثل إجابة المؤلف على هذا السؤال في أن الإسلام ساعد في توجيه عوامل التطور كافة وتنشيطها إيجابياً؛ إذ حاول النهوض بالناس أخلاقياً ومادياً، واهتم بإصلاح المؤسسات كافة التي تؤثر فيهم، وجعل كل الأفراد متساويين بوصفهم مستخلفين لله، مما أضفى عليهم شعوراً بالكرامة واحترام الذات، بصرف النظر عن عرقهم، أو جنسهم، أو ثروتهم.

اهتم الإسلام بجميع أطياف المجتمع، ومنح المرأة مكانة رفيعة، ودعا الرجال إلى حسن معاملتهن، وجعل الرعاية والتربية المناسبة للأطفال أحد أهداف الشريعة، وأضفى

[٥] المرجع السابق، ص٦٢.

منزلة لكل من المزارع والتاجر، وأوجد توازناً بين جوانب الحياة المادية والروحية، واستبدل الولاء لله بالولاء للقبيلة، وعطف على المحرومين، ورفع من قيمة الضعفاء والمضطهدين، ليس بإقصاء الأغنياء والأقوياء، ولا بإلغاء الملكية الخاصة، بل بضمان العدل والرفاه للجميع، وضمان الحرية لكل فرد ضمن حدود نظامه الأخلاقي، ومنع الفساد والاستبداد، وأقام نظاماً قضائياً يطبق فيه القانون على الكبير والصغير، كل هذا ساهم في تعميق ولاء الناس لدينهم، وأوجد حافزاً لتمثل تعاليمه، وتطبيق أحكامه، وهذا ما جعل شاتز ميلر يقول: "إن جميع العوامل التي مكنت أوروبا من النجاح كانت متوافرة للإسلام قبل ذلك بزمن طويل."[٦]

أما الازدهار الحضاري، فقد انتقل في ظل الحكم الإسلامي إلى القطاعات كافة، وأدى إلى توسع كبير للتمدُّن، وحقق المجتمع الإسلامي نقلة من ميدان الزراعة إلى الصناعة، وأوجد أبعاداً مهنية لم تكن معروفة من قبل، وأدّت حرية حركة البضائع والعمالة إلى توسع التجارة الداخلية والخارجية، وتم إرساء علاقات تجارية داخل العالم الإسلامي وخارجه.[٧]

وتحت عنوان التقدم الفكري تحدث المؤلف عن أثر الازدهار الريفي والحضري في وجود ثقافة مزدهرة ومتنوعة، مما أدى إلى جعل العالم الإسلامي ملتقى العلماء من الميادين والاتجاهات كافة، وكان النقاش يدور حول جميع المسائل الفكرية، مما أدى إلى حصول تقدم فكري شامل.

**أما الفصل الثالث**، فخصصه المؤلف للحديث عن أهم العوامل المسؤولة عن انحطاط المسلمين، حيث جعلها عشرة عوامل، أكد في بدايتها أن تخلي المسلمين عن حقيقة إسلامهم هو من أهم تلك الأسباب، وأكد كذلك أن المسلمين ما زالوا يستلهمون الرؤية الإسلامية التي يكون فيها الفرد مرتبطاً بالآخرين بروابط الأخوة الإنسانية القوية؛ رؤية يسود فيها العدل وتبقى الأسرة قوية.

---

[٦] شابرا، **الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح**، مرجع سابق، ص٧١.

[٧] المرجع السابق، ص٧٨.

ويرى المؤلف أن مما يحسب للإسلام أنه بالرغم من الاضطرابات السياسية وانحلال البلدان، والانحطاط الاقتصادي، فإن الإسلام ما زال يُلهم الناس.

في كلامه عن العامل الأول من هذه العوامل يسأل المؤلف سؤالاً استنكارياً: هل كان الإسلام في يوم من الأيام سبباً في انحطاط المسلمين؟ ذلك أن هناك بعض المؤسسات الإسلامية التي يزعم بعض المستشرقين مثل: كوران (Kuran) أن لها تأثيرها غير المقصود في إيجاد بعض العوائق أمام التنمية الاقتصادية، وأنها معادية للنمو، وهو ما يندرج تحت العامل الثاني من عوامل الانحطاط، ومن بين هذه المؤسسات التي قد تتهم في مثل هذا الدور؛ نظام الإرث الإسلامي، ومؤسسة الأوقاف الإسلامية، إذ يزعم (كوران) أنهما حالا دون تراكم رأس المال، وتأسيس الشركات.

يرد المؤلف على المستشرقين بأن نظام الإرث الإسلامي المنصف لم يسمح بتجذّر نظام توريث الابن البكر وحده وهو ما يعرف بـ(نظام البكورة)؛ إذ يرى بعض المستشرقين أن هذا النظام الغربي كان سبباً من أسباب الثورة الصناعية.[٨]

أما العامل الثالث كما يسميه المؤلف فهو الكيان القضائي والمسؤولية المحدودة، حيث يتفق مع كوران في تأكيده على ضرورة وجود كيان قانوني ذا مسؤولية محدودة من الشركاء من أجل الاستثمار، ولعل أقرب مثال على مثل هذا الكيان هو بيت المال والوقف، فمفهوم المسؤولية المحدودة كان موجوداً على شكل المضاربة، حيث يرى المؤلف أن من غير الواقعي أن نتوقع وجود شيء لازم للتنمية وليس موجوداً في القرآن أو السنة، وذلك لأن كل ما هو غير محرم بنص فهو مباح، والأشياء المحرمة صراحةً قليلةٌ جداً، ولذا فإن هناك إمكانية كبيرة لتطوير المؤسسات اللازمة لتعزيز التنمية، وقد حدث مثل هذا كثيراً في تاريخنا الطويل، كما يعترف (كوران) بذلك؛ إذ يقول: "إن السمات الاقتصادية المميزة للحضارة الإسلامية التقليدية قد تطورت عبر القرون الثلاثة التالية."[٩]

[٨] المرجع السابق، ص٨٢-٨٣. وهو موضوع طويل، ذكر المؤلف بعض وجوهه، وأسهب في توجيهها، وأبان ما فيها من عوار، مما لا يتسع المجال لذكره، وكانت خلاصته فيه أن تركيز الثروة يُشكل عقبةً في وجه تحقيق العدالة، وإن غياب نظام البكورة له أثره المفيد في تحقيق التنمية؛ إذ يقرر المؤلف أن ادعاءات المستشرقين لم تثبت بأن نظام البكورة قد ساهم في نشوء المشاريع الكبيرة في الغرب، إنما كان هذا النظام يخدم احتياجات النظام الإقطاعي بالدرجة الأولى، عبر التأكيد على عدم تقسيم الإقطاعية بين الأبناء العديدين للشخص المُقطِع أو المستأجر.

[٩] المرجع السابق، ص٨٧. نقلاً عن:

أما مؤسسة الوقف في العالم الإسلامي –وهو العامل الرابع– فقد نشأت منذ العهد الأول، وكان لها شأن في تطوير المجتمعات الإسلامية؛ إذ وفّر الوقف مجموعة واسعة من الخدمات الاجتماعية، تضمنت الصحة، والتعليم، وبناء المساجد، والمشافي، والطرق والجسور والآبار، ودور الأيتام، ومساكن الطلاب والمعلمين.

وعن أثر الانحلال الأخلاقي، وهل يُعد ذلك سبباً في انحطاط المسلمين؟ أجاب المؤلف عن ذلك بالنفي، وهو العامل الخامس من وجهة نظر المؤلف، وقد استخدم في نفيه ذلك الإطار التحليلي لديناميات ابن خلدون الاقتصادية والاجتماعية؛ فـ"المقدمة" تجعل المرء يخلص إلى أن الانحلال الأخلاقي كان معلولاً وليس علةً، ذلك أن غياب البيئة الصالحة التي يتوفر فيها التعليم الأخلاقي، وغياب المؤسسات السياسية والقانونية لضمان العدل وتطوير الإمكانات البشرية الكاملة، ربما كان هو العامل الرئيس الذي أدى إلى الانحطاط الأخلاقي للشعوب.

أما العامل السادس فيكمن في بداية انعدام الشرعية السياسية، وهل هي التي أطلقت الانحلال؟ فإذا لم يكن الإسلام ولا الانحلال الأخلاقي قد عملا فعلاً على انحطاط حضارة المسلمين، فما هو سبب فقدان الروح الإسلامية؟ لتجنب الإفراط في التفاصيل يرى المؤلف أن التحليل ضمن كتابه سوف يقتصر على البلدان الإسلامية المركزية التي حكمها الأمويون والعباسيون، والمماليك والعثمانيون. ويرى أن الانحراف الذي حصل بالتوريث الأموي زرع بذور اللاشرعية السياسية، وفيه خرق للضرورة الأخلاقية للخلافة والشورى، وانتهاك ولّد كثيراً من الاستياء في المجتمع الإسلامي.[١٠]

من الأسباب المؤثرة في تعطيل التنمية كما يراها المؤلف؛ ما يتعلق بالخلافة التي هي شكل من أشكال الحكومة، وهو العامل السابع من هذه العوامل؛ إذ يرى المؤلف أن الشريعة تركت الباب مفتوحاً لانتخاب الخليفة من قبل الشعب، وتتمثل مسؤوليته في إقامة العدل وتحقيق رفاه الناس، من خلال إدارة شؤون الدولة وفق تعاليم الشريعة وقرارات الشورى. ويقرر المؤلف أن صلاحيات القادة الذين يختارهم الشعب قديماً بالخلافة،

- Kuran, Why the Meddle East is Economiclly Underdevloped. p7.

[١٠] المرجع السابق، ص٩٤.

وحديثاً بالديمقراطية ليست مطلقة، ذلك أن الشعب نفسه وقادته ليسوا مطلقي الحرية، إنما هم ملزمون تعاقدياً بالأهداف الشرعية والقيود الأخلاقية، ولا يُسمح لهم بالانحراف عنها طالما كانوا ملتزمين بالإسلام.[١١]

يرى المؤلف أن العالم الإسلامي لم يتمكن حتى الآن من وضع إجراء معين يحقق الانتقال السليم المنتظم للسلطة، وما زال الاستيلاء على مقاليد الحكم بوساطة الانقلابات أو انتقالها بالوراثة مستمراً في معظم البلدان الإسلامية، وما زال من الصعب وجود نقد صريح من الجماهير للسياسات الحكومية، ويتحدث المؤلف حول هذا الأمر في العامل الثامن تحت عنوان توطيد اللاشرعية أو تعزيزها. وحول العامل التاسع تحت عنوان الأثر الرادع للشريعة.[١٢]

**في الفصل الرابع** تحدث المؤلف عن أسباب للانحطاط الاقتصادي، هي:

**أولاً: العيش بما يتجاوز الموارد:** وهو ما يعبر عنه باختلال التوازن المالي، ذلك أن فقدان السيطرة على المال هي من أول الأشياء الناجمة عن غياب المحاسبة السياسية، فبدلاً من اعتبار موارد الدولة أمانة وفق ما تقتضيه الشريعة، فإن الحكام يرتكبون جريمة في حق شعوبهم، بانغماسهم في الترف وإعالة الداعمين لهم، بالإضافة إلى تمويل الحملات العسكرية التي ترهق الدولة وتستنفد خزينتها.[١٣]

**ثانياً: منح الإقطاعات الكبيرة:** وقد بدأ مثل هذا منذ عهد الأمويين، كانوا يمنحون إقطاعات كبيرة إلى أفراد الأسرة الحاكمة، وإلى مؤيديهم، وهو خرق واضح لما كان عليه النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون من بعده، وقد فعل مثل ذلك العباسيون رغم وعودهم بالقضاء على الظلم والانحلال الأخلاقي الذي كان سائداً أيام الأمويين، ولكنهم لم يفوا، ثم ازداد ذلك الأمر وتسارع، وما زال في ازدياد، وكلامه في هذا يطول، وأدلته قاطعة على أثر ذلك وخطورته في غياب التنمية الاقتصادية والسياسية.[١٤]

---

[١١] المرجع السابق، ص٩٦.
[١٢] المرجع السابق، ص١٠٣.
[١٣] المرجع السابق، ص١١٠.
[١٤] المرجع السابق، ص١١٤.

**ثالثاً: الضرائب الجائرة:** يرى المؤلف أن ارتفاع الإنفاق الحربي أدى بالضرورة إلى ازدياد أعباء النظام الضريبي، وهو ما اضطر السلطة الحاكمة إلى الابتعاد عن مبادئ العدالة؛ إذ تعددت هذه الضرائب لتشمل الحرف والمهن، وتشمل الفلاحين والتجار، حتى باتت تقصم ظهور الناس وترهق كواهلهم، وكانت هذه الضرائب تسمى مكوساً، وهي من الأمور التي ورد النهي عنها بعدد من أحاديث المصطفى ﷺ، وكان الفقهاء عبر التاريخ يدعون إلى ضرورة إبطالها وإلغائها.

**رابعاً: خفض قيمة العملة:** كانت الدنانير والدراهم تُشكل أساس النظام النقدي الإسلامي الرسمي، وكان يجري سك العملات النحاسية بأحجام وأوزان مختلفة، لتلبية احتياجات العمليات التجارية الصغيرة، وكان جميع وحدات العملة تخضع للمعاينة، وقد تم إنشاء مكتب ناظر السكة في عهد الرشيد، غير أن هذا المكتب فقد فعاليته تدريجياً مع ضعف السلطة الإدارية للعباسيين، وأدى هذا إلى استبدال الفلوس النحاسية بالفضية، ولكن الصعوبات التي كانت تواجه الحكومة في ذلك الوقت أدت إلى الإفراط في إصدار العملات النحاسية، مما أدى إلى انخفاض قيمتها، والتضخم وتدهور التنمية.[١٥]

**خامساً: الاقتراض الخارجي:** يقرر المؤلف أن الفساد في استخدام الضرائب الذي نتج عنه خفض قيمة العملة أدى إلى الاعتماد على الدين الخارجي، خاصة في الدولة العثمانية، التي كانت مضطرة للاقتراض سنوياً، وأصبحت الحكومة العثمانية عاجزة عن دفع الفوائد عوضاً عن سداد الدين، والأسوء من ذلك أن الأموال التي كانت تقترض لم تكن تستخدم لأغراض تنموية.

**سادساً: الفساد وبيع المناصب السياسية:** لم يدم كثيراً اعتماد مبدأ الكفاءة في تعيين المناصب في الدولة العثمانية على سبيل المثال، ففي القرن السادس عشر بدأ السلاطين يعينون الأشخاص المفضلين لديهم، وفي كلامه على هذا الأمر استدل المؤلف بقول لطفي باشا (توفي١٥٦٣م): "يشكل فساد موظفي الدولة داءً لا شفاء منه، احذروا الفساد... يا إلهي نجنا منه."[١٦]

[١٥] المرجع السابق، ص١٢٢.

[١٦] المرجع السابق، ص١٢٦.

**سابعاً: الانحطاط الاقتصادي:** ذلك إن الفساد بأنواعه، وارتفاع معدلات الضريبة لا يضران بالاقتصاد وبقدرة الحكومة على تمويل التنمية فحسب، بل يؤثران في التضامن بين الحكومة والشعب، وهو ما كان له أثره الواضح في تدهور الأخلاق، وهو الذي عبر عنه الماوردي بقوله: "وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور، لأنه ليس يقف عند حد، ولا ينتهي إلى غاية."[١٧]

**وفي الفصل الخامس،** الذي يُعد جوهر هذا الكتاب، خصصه المؤلف للحديث عن الانحطاط في العلم والتكنولوجيا، وفيه تحدث عن: الحالة التي كان عليها التعليم في القرون الأولى: وكيف كان ازدهاره يُعد أحد أسباب الرقي والنمو؛ إذ تم إنشاء عدد من الأكاديميات العلمية كما يقول المؤلف سميت بـ(دار العلوم) و(دار الحكمة)، ثم تحدث عن الجمود الذي أصاب التعليم وأسبابه، من قبيل: انخفاض دعم الدولة للعلم، وعجز القطاع الخاص عن القيام بدوره الفاعل في تولي كامل الأعباء، ثم استخدام المفكرين العقلانيين كالمعتزلة القوةَ في فرض آرائهم على الناس.[١٨]

يطيل المؤلف الحديث حول هذا الجانب، ويقرر فيه أن الصراع الحاصل بين الأفكار أدى إلى مزيد من التمزق، وأدى في النهاية إلى ضعف الحركة العقلانية، مما دفع بالعالم الأسلامي إلى المزيد من التقليدية، ومما زاد الأمر مأساوية أن التقليديين المعتدلين كانوا يتحركون نحو المزيد من المحافظة، مما صعب تحقيق المعرفة، وأدى إلى الانحطاط والتخلف.

ويرى أن من أسباب انهيار حركة التنوير في العالم الإسلامي كانت على النقيض من الأسباب التي أدت إلى نجاحها في الغرب، وأورد في هذا عدداً من الأمثلة منها: أن فساد الكنيسة في الغرب ساهم في إنجاح دعوة فولتير، وإلى زعزعة الثقة بالمعتقدات الميتافيزيقية التي كانت تمثلها الكنيسة، وهو عكس الأمر الذي كان موجوداً عند علماء المسلمين كالإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد، فقد كانوا أتقياء ومستقيمين، إلخ ما قال.[١٩]

[١٧] المرجع السابق، ص١٣٦. نقلاً عن:
– الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **أدب الدنيا والدين**، دمشق: دار ابن كثير، ط٤، ٢٠٠٥م، ص٢٢٢.
[١٨] المرجع السابق، ص١٤٤.
[١٩] المرجع السابق، ص١٧٠.

ويرى المؤلف أن الجدال الحر في جميع القضايا التي يوجد فيها خلاف كان وما زال موجوداً بين العلماء، منذ القرن الأول، وكان كل عالم يجادل بكل قوة لإثبات رأيه.

وهكذا يخلص المؤلف إلى أن بوسع العقل اليوم أن يقوم بدور أكبر في إعادة تنظيم المجتمع الإسلامي دون الاصطدام بالوحي، شريطة أن لا تطغى الدولة، وأن يتجنب العقلانيون المجابهة واستخدام القوة، ويرى أن سبعين سنة من العلمانية في تركيا لم تنجح في زعزعة إيمان الناس بإسلامهم، ويقرر أن (القرآن والسنة) كليهما جزء أساس من النموذج الإسلامي، وكل من يدعو إلى التخلي عنهما، أو عن أحدهما فإنه يؤدي إلى إحداث رد فعل متطرف.[٢٠]

وتبقى المشكلة أن العقلانيين الجدد من وجهة نظر المؤلف لا يشكلون مجموعة متجانسة، ففيهم المعتدلون الإيجابيون، وفيهم المتطرفون الذين يرغبون في إزاحة القرآن والسنة جانباً، وإعادة بناء المجتمعات الإسلامية على غرار الغرب، في الوقت الذي نجد فيه أن الغرب نفسه ليس كلاً متجانساً؛ إذ يوجد فيه فريق ديني، وفريق مناهض للدين، وفريق ينشد لذائذ الحياة، فالعلمانيون المتطرفون يريدون أن يسير العالم الإسلامي على خطى الفريق الآخير، وبذلك فإنهم يتسببون بإيجاد الصراع والتوتر، ويستخدمون القوة في فرض آرائهم، تماماً كما فعل المعتزلة.[٢١]

**الفصل السادس**: الانحطاط الاجتماعي، وهو من أهم الأسباب التي أدت إلى تأخير النمو وتراجعه. وفي هذا المجال تحدث المؤلف عن أربعة مظاهر تدل على ذلك، هي: أولاً: تصدع التماسك بين السلطة الحاكمة والشعب.

ثانياً: ركود الفقه وأسبابه، وفيها أجاب المؤلف عن السؤال المهم: لماذا أصبح الفقه راكداً في القرون اللاحقة، بينما أظهر في السابق حيوية قوية؟ يقرر المؤلف أن الأمر ازداد تفاقماً جراء اضطهاد السلطة الحاكمة منذ عهد المأمون ومن بعده للعلماء، مما قلل من إمكانية قيام حوار ودّي بين الطرفين، وعلماء السلطة الذين كانوا يقبلون خدمة الحكومة

[٢٠] المرجع السابق، ص١٧٥.

[٢١] المرجع السابق، ص١٧٨.

ويرتادون البلاط الملكي فقدوا مكانتهم المعنوية، وأصبح الناس يعدّونهم طلاب مناصب دنيوية، بينما العلماء الذين كانوا يتجنبون التردد على البلاطات الملكية كانوا يسمون علماء الآخرة، هذا الانقسام أدى إلى ضرورة قيام الدولة بواجبها تجاه الطرفين.

ويرى كذلك أن ركود الفقه حال دون تطوره كنظام تكون فيه جميع أجزائه مترابطة عبر التركيز على مقاصد الشريعة ككل في مختلف ميادين الحياة البشرية، وبدأت الأحكام تصدر بالاعتماد على الحيل الفقهية في تفسير النصوص الدينية، دون إيلاء المقاصد الاعتبار الواجب،[٢٢] ولم تعد بعض المفاهيم مثل (العدالة والاستقامة) تلقى الاهتمام نفسه الذي يلقاه بعضها الآخر.

ويركز المؤلف على خطورة التعليم المزدوج الذي يفصل بين التعليم الديني والتعليم المدني. وقد أدّى هذا الفصل إلى إضعاف التضامن الاجتماعي عن طريق إيجاد فئتين مستقلتين من العلماء غير القادرين على التواصل فيما بينهم، فضلاً عن أن المناصب العليا يحوزها علماء غير ملمين بعلوم الشريعة، مما يجعل إعادة الشريعة إلى السلطة أكثر صعوبة. ويقرر المؤلف أن ما يحتاجه العالم الإسلامي هو ضرورة دمج نظام التعليم الديني مع العلماني على صعوبته، فجميع العلوم التي تساعد على جلب الفَلَاح للبشرية هي علوم دينية.[٢٣]

ثالثاً: دور الصوفية: يرى المؤلف أن انغماس الناس في شؤون الدنيا قاد بعض العلماء إلى اتخاذ منهج التصوف والزهد، وبدأ الصوفيون يجذبون المزيد من الناس، ويسيطرون على الساحة الدينية في كثير من البلدان، وكان ذلك يعود إلى تقواهم واستقامتهم.

إن الصوفيين على –حد تعبير المؤلف– ما زال يمكنهم القيام بدور مهم في البعث الأخلاقي للعالم الإسلامي، ويؤدي التصوف خدمة كبيرة في طريق الإصلاح الأخلاقي والاقتصادي والسياسي للعالم الإسلامي، أما إذا ظل الصوفيون ملتصقين بزواياهم،

---

[٢٢] المرجع السابق، ص١٨٦. نقلاً عن:

– ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. **بيان الدليل على بطلان التحليل**، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، الدمام: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٤م، ص١٣٧.

[٢٣] المرجع السابق، ص١٨٨.

بعيدين عن المشاركة والانخراط في النضال الاجتماعي الاقتصادي، فإنهم سيسهمون في إعاقة الحركة الإصلاحية الجارية.[٢٤]

رابعاً: تدهور مركز المرأة: فقد كانت المرأة في عهد النبي ﷺ تقوم بدور مهم، من خلال مشاركتها في عدد من الأنشطة الدينية، وظلت حتى العهد العثماني تحظى بملكيات لا يستطيع زوجها أن يمسها في حياتها، وكانت النساء ينشئن الأوقاف لدعم التعليم وغير ذلك من الأغراض الخيرية، وهذا يدل على امتلاكهن للعقارات، أما الصورة في الأزمان المتأخرة فهي تختلف كثيراً عما كان عليه الأمر سابقاً، فغالب النساء أمّيات محرومات من كل حقوقهن التي منحهن إياها الإسلام.[٢٥]

**في الفصل السابع**، الذي يتحدث عن بعض العِبَر من التاريخ الإسلامي: يرى المؤلف أن جميع مقومات الحضارة تتكاتف، لتؤدي دوراً متكاملاً مترابطاً، بما في ذلك الشعب والمعتقدات والحكومة، وقيم العدل والتنمية، وذلك بتنشئة الشعب تنشئة أخلاقية وتعليمية صحيحة، وإقامة نظام العدل والقانون، وتأمين فرص العمل المناسبة، وتوفير بيئة مناسبة لحياة الناس ومعاشهم.

هكذا كانت الأمور في بداياتها، ولكن السلطة أهملت بعدئذ في مسؤولياتها، وأخفقت في تنفيذ بعض الجوانب المهمة من الشريعة وضمان العدل والأمن، وتوفير المرافق التعليمية والصحية، مما يحتاج إليه الناس، ونتيجة لذلك تعرضت التنمية إلى انتكاسة وتدهور. وحول هذا الأمر تحدث المؤلف عن عدد من هذه العِبَر التي ينبغي دراستها، من أهمها:[٢٦] العبرة الأولى: في طبيعة الأسباب التي جعلت الحكام يتخلون عن مهماتهم، ويهملون في مسؤولياتهم. وفي هذا تحدث المؤلف عن الحكم الأموي وما جرى فيه من أخطاء وانحراف. والعبرة الثانية: إنّ انعدام المحاسبة السياسية أفضى إلى وجود عدد من العيوب التي ألحقت الأذى بقيم العدل والتنمية على السواء، مما أدى إلى وجود تربة خصبة من عدم المساواة أمام القانون، ونشوء طبقة ذات امتيازات، لم يكن بالإمكان

[٢٤] المرجع السابق، ص١٩٠.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٩٤.
[٢٦] المرجع السابق، ص١٩٨.

إخضاعها لضوابط الشريعة. والعبرة الثالثة: عدم تمكن السلطة السياسية من فرض رؤيتها الكونية على الشعب، وقد أدى عدم التوافق بين الحكام والعلماء إلى ضعف العلاقة بينهما، وزادت حالات التوتر والصراع، مما أدى في نهاية المطاف إلى سقوط بعض الدول، وانهيار آثار حضارتها. والعبرة الرابعة: عندما تضعف العلاقة بين السلطة والشعب، ويزيد التوتر بينهما مما يؤدي بدوره إلى تدني التنمية، ويفضي إلى سيطرة الغرباء على البلد، في هذه الحالة ينبغي على الحكومة أن تلجأ إلى استراتيجية الحوار وتقاسم السلطة وحل الصراع، وفي هذا إنقاذ للبلد، وحيلولة دون الاعتماد على القوى الخارجية، والعبرة الخامسة: يؤكد المؤلف نتيجة مفادها أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام سبباً في الانحطاط، ولكنه كان ولا يزال ضحية لعدم وجود المحاسبة السياسية، ولاستغلال السلطة للعلماء من أجل انتزاع فتاوى لا تنسجم مع الشريعة، وهو ما أدى إلى جمود الفقه.

وفي **الفصل الثامن**، تحدث المؤلف عن الإخفاق في الإفادة من العِبر، وهو تتمة للفصل السابع، وفيه تحدث عن أهم المستجدات التي حصلت بعد ابن خلدون؛ إذ يرى المؤلف أنه كان من المتوقع أن يكون التحليل الذي قام به ابن خلدون قد لقي استجابة ممن بعده من العلماء والحكام، غير أن هذا لم يحدث، بل لقد استمر الانحطاط في المسلمين. وفيه يقرر المؤلف أن من أهم أسباب الانحطاط هو أن العالم الإسلامي لم يتعلم من عِبَر التاريخ، فقد استمر غياب المحاسبة السياسية الذي أطلق الانحطاط حتى يومنا هذا، فالعالم الإسلامي لم يتمكن من وضع إجراء سليم لانتقال السلطة بطريقة منتظمة إلى الأكثر استقامة وكفاءة، كما لم يتمكن من الاستخدام الفاعل والعادل للموارد العامة طبقاً للشريعة.

وتحدث المؤلف عن غياب الديمقراطية، ولاحظ أنه حتى البلدان التي تطبق الديمقراطية إنما هي تعيشه بمعنى شكلي، ولم تتوطد بعد بشكل حقيقي، مقارنة مع العالم الغربي، فالعالم الإسلامي ظل متأخراً بسبب غياب محاسبة الحكام، مما تسعى الديمقراطية الحقيقية إلى توفيره. وقد أدى غياب الديمقراطية في هذه البلدان إلى تفاقم الشرور، وانعدام حرية الرأي، واستحكام الفساد، وإساءة استخدام الموارد العامة من أجل ترف الأغنياء

وأصحاب السلطة، على حساب الإنفاق على الصحة والتعليم، وإقامة البنى الأساسية وتوفير الخدمات العامة اللازمة من أجل التنمية المتسارعة.[٢٧]

وفي حديثه عن مؤشر التنمية البشرية، الذي وضعه برنامج التنمية التابع للأمم المتحدة، كشف عن أن هناك (٧) بلدان إسلامية احتلت مكانة عالية، و(١٨) بلداً حصلت على درجات متوسطة، ويضم هذا المؤشر ثلاثة متغيرات، هي: متوسط العمر المتوقع عند الولادة، ومعرفة القراءة والكتابة، والناتج المحلي الإجمالي للفرد المعدل من أجل التعادل في القوة الشرائية. وهناك متغيرات أخرى مهمة كالعدل، وترابط الأسرة، والانسجام الاجتماعي، والسلام الفكري، ومكافأة الجدارة وتدني الجريمة والتوتر وانعدام معايير السلوك.

**أما الفصل التاسع**، وهو الفصل الأخير من الكتاب، فقد جعله المؤلف حول الحاجة إلى الإصلاح، وفيه تحدث عن نقطة البداية التي ينبغي أن ينطلق منها هذا الإصلاح، وهي النقطة نفسها التي انطلق منها رسول الله ﷺ التي تُعنى بالإنسان؛ لأنه هو المحرك في نهضة أيّة حضارة أو سقوطها.

ويشمل منهج إصلاح الإنسان -كما يراه المؤلف- عدة محاور، أهمها:

**أولاً: الإصلاح الأخلاقي**: وهي مهمة الأنبياء عليهم السلام، مهمة تبدو غاية في الصعوبة في هذه الأيام، وهي غريبة في بيئة العلمانيين واللبراليين، ولكنها تبقى الأهم في تحقيق التنمية المستدامة، وتحقيق الرؤية الإسلامية، ذلك أن النظرة الكونية الدينية المقترنة بالحساب في الآخرة هي التي تستطيع تحفيز الأفراد على القيام بالتضحية اللازمة. ويرى المؤلف أن التاريخ مفعم بالأمثلة عن الحالات التي وصل فيها مجتمع من المجتمعات إلى ذروته نتيجة الإصلاح الأخلاقي، والتقدم الفكري والاقتصادي تابع في العموم للإصلاح الأخلاقي.

ومن أهم طرق الإصلاح الأخلاقي: إقامة العدل والتنمية، وتخفيف وطأة الفقر، ونشر التعليم وتمويله، ذلك لأن تكاليف التعليم الباهظة تُعدّ من أهم العوائق في طريق

[٢٧] المرجع السابق، ص٢١٠.

تحقيق التنمية، فمن المهم أن يتاح التعليم عالي الجودة لجميع فئات الشعب لا سيما للفقراء منهم، وإلا فإن الأغنياء فقط هم الذين سيحصلون على التعليم العالي، وهو ما يزيد حالات عدم المساواة في الدّخل والمناصب والثروة، ويؤدي إلى الاضطرابات في المجتمعات الإسلامية. ثم تكون الخطوة التالية في الإصلاح الأخلاقي، وهو إصلاح جميع المؤسسات، بدءاً من الأسرة وانتهاءً ببقية المؤسسات الحكومية، بما فيها التعليمية، من أجل توفير تعليم عالي الجودة في جميع ميادين المعرفة، لا سيما في مجال العلوم والتكنولوجيا، وذلك لتمكين المنافسة الناجحة في الساحة الدولية.

**ثانياً: الإصلاح السياسي**: الذي يساعد في تقليص الفساد، والذي من شأنه أن يمكّن من الإفادة من الموارد العامة في صالح الناس، من أجل تحسين التعليم والصحة وزيادة التنمية، مما يؤدي بدوره إلى تحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ويساعد على تحسين قطاعي الزراعة والصناعة.

ويرى المؤلف أن أنجع طريقة لتحقيق هذا الإصلاح تكمن في النضال السلمي، بعيداً كل البُعد عن أساليب العنف الذي يؤدي حتماً إلى خسائر ضخمة في كل شيء، قال تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ ﴾ (النحل: ١٢٥) وإن التحسن الناجم عن الوضع الاجتماعي والاقتصادي للفقراء سوف ينجم عنه وجود طبقة وسطى أوسع نطاقاً وأكثر قوة.[٢٨]

وعن الصعوبات التي تقف أمام الإصلاح، التي من أهمها: الموقف الاستبدادي للنخب الحاكمة، الذين يحاولون استخدام كل الأساليب، ليبقوا في كراسيهم، وكل الحيل لإبعاد المحاسبة الحقيقية. وبهذا الصدد فإن أفضل الطرق لتفادي ذلك تكمن في تقليص نفوذ المال والسلطة، والتلاعب في اختيار القادة السياسيين؛ لأن الإنفاق المفرط على الحملات الانتخابية يعمل لمصلحة الأثرياء، ويؤدي إلى الفساد؛ لأن الفائز يحرص على استعادة ما أنفقه خلال الانتخابات.

وأجاب عن دور الغرب في العملية الإصلاحية في الدول العربية بتأكيده أن الغرب يمكنه المساعدة في ذلك، ويمكنه القيام بدور فاعل في إعادة الديمقراطية وتعزيز النهضة

[٢٨] المرجع السابق، ص٢٢٥.

الاجتماعية الاقتصادية، وهذا لمصلحته في المدى الطويل، ذلك أن من شأنه أن يوسع نطاق السوق من أجل الصادرات المتبادلة.

ويتعين على الغرب أن يدرك في ظل العولمة أن العالم الإسلامي الذي يقدر عدد سكانه من ١,٣ إلى ١,٨ مليار ليس كياناً كلياً متجانساً، ففيه تنوع كبير في الثقافات والأنماط السلوكية؛ فيه المتطرفون وهم قلة، وفيه العقلاء، وهم الغالبية العظمى في المجتمع المسلم، وأن يدرك أن جميع الشعوب تحب الدين وتحيا بالقيم، وأن أي جهد يبذل لفرض ثقافة غربية لن يكون مقبولاً، ولا بدّ أن يجابه بالمقاومة.

وعليه أن يدرك كذلك أن هناك كثيراً من سوء الفهم تجاه العالم الإسلامي، بسبب الحروب الصليبية، والهجمات الوحشية على الإسلام، وينبغي أن تقل حدة هذه الهجمات، وذلك بالإقلاع عن مهاجمة الإسلام ونبي الإسلام ﷺ، وتقديم المساعدة التي يحتاجها العالم الإسلامي من أجل تسريع النهضة، والمساعدة في الإصلاحات السياسية والاقتصادية.[٢٩]

أما عن دور الإسلام نفسه، وإمكانية قيامه بدوره الفاعل في عملية النهوض والتنمية، وهل إحياء الإسلام الجاري في العالم الإسلامي يمكن أن يقدم أيّة مساعدة في إصلاح المجتمعات وتطويرها. يرى كثيرون -كما يقول المؤلف- أن الإسلام هو القوة الروحية والأخلاقية الأشد تأثيراً في الأرض كلها في هذه الأيام، وهذا يعود إلى أن الإسلام هو الحقيقة الوحيدة الحية في العالم الإسلامي، التي لها تأثيرها القوي، مما يجعلها تجذب الجماهير وتوحّدهم، بالرغم من تنوع أعراقهم وثقافاتهم، وتحفزهم على التصرف السليم بالرغم من تراكم أسباب الانحطاط.

ويرى المؤلف أن الإصلاح في فهم الإسلام من خلال تغيير مناهج التعليم، وزيادة التركيز على مقاصد الشريعة التي تشكل روح التعاليم الإسلامية، والاهتمام بالسلوك والقيم والأخلاق، كل هذا يساعد في إعادة البريق المميز للتعاليم الإسلامية، ويقلص الاختلاف، ويساعد في نبذ التعصب.

---

[٢٩] المرجع السابق ص٢٣١.

إن التأكيد على مقاصد الشريعة يجب أن يقترن بزيادة الاهتمام ببناء القيم والأخلاق، وبضرورة بعث المعرفة، مما يساعد على تغيير المواقف تجاه المسلمين وغيرهم، ويهيء الجو لمزيد من التسامح وإقامة العلاقات الودية مع الجميع، وإن هذا الإصلاح في فهم الإسلام يمكن أن يحدث عبر حوارات ودية بين العقلاء المعتدلين والتقليديين واللبراليين، أما إذا حاولت الدول فرض العلمانية باستخدام القوة، فإن النتيجة لن تؤدي إلا إلى تصلب المواقف، مما سيلحق بالأذى والضرر بالمجتمعات والأفراد.

وأخيراً تحدث المؤلف عن دور الحركات الإسلامية في هذا الإصلاح، واقترح أن تسعى هذه الحركات إلى تحبيب الناس بنفسها، بأن تجعل من نفسها قدوة أخلاقية لهم، تتجنب الصراع مع الناس أو مع الأحزاب الأخرى، أو فيما بينها، وينبغي عليها أن تحدد أولوياتها في العمل، وذلك بما يلي:

- أن تكون أولى أولوياتها تعليم الناس وتنشئتهم على المعايير الأخلاقية السامية.
- أن تسعى إلى الارتقاء الاجتماعي الاقتصادي، بالقضاء على الفقر والأمية، وإتاحة التعليم عالي الجودة للجميع، الفقراء والأغنياء على السواء.
- السعي نحو الإصلاح السياسي وحرية التعبير، والعمل على تحقيق سعادة الناس وراحتهم، ويجب أن تضع نصب عينيها عدم المجابهة مع الحكام أو مع الأحزاب الأخرى، فلا داعي أن تحرص في مثل هذه الظروف على دخول الانتخابات أو الوصول إلى السلطة، فمن الأفضل لها —كما يرى المؤلف– أن تكون على وئام مع جميع الأحزاب، وأن تسعى للحصول على مساعدتهم في تحقيق أي إصلاحات سياسية، وقضائية.
- القيام بمحاولة إيجاد تفاهم مع مختلف الجماعات الإسلامية الأخرى، مما يحقق إجماعاً بشأن مختلف الإصلاحات التعليمية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية.
- إنشاء علاقات ودية مع البلدان والمجتمعات الأخرى، وعليها أن تدرك بأن غير المسلمين يمثلون ما يقاربِ أربعة أخماس سكان العالم.

أما عن إمكانية النجاح في المستقبل؟ فيستبشر المؤلف بذلك، ويبشّر به، ويرى أن هناك عدداً من المؤشرات الحاسمة التي تدل على ذلك، أهمها: تراجع اللاشرعية السياسية،

وعودة الجنرالات والعسكريين إلى أماكنهم في حماية الحدود، وليس الخوض في أجواء السياسة، كما حصل في تركيا، وسقوط عدد من الحكام المستبدين في عدد من الدول العربية، وأنه من المتوقع سقوط آخرين، وما يصاحبه من استقلال كامل من السيطرة الأجنبية، وزيادة الوعي لدى الشعوب كافة، وإدراكهم الحاجة الماسة إلى المحاسبة السياسية، وضرورة تحقق الديمقراطية، التي تعود عليهم بما يلي:

- تساعد في تعزيز الاعتدال في مواقف الأحزاب السياسية، والعلمانية، والدينية.
- إدراك إلزامية العدل وأهميته، وضرورة رفاهية الجميع، بالقضاء على الفقر والبؤس.
- تمكين النساء من الدفاع عن حقوقهن، والحصول عليها بصيغة أكثر فاعلية، وتمكينهم من ممارسة التعليم والانخراط في العمل النافع الذي لا يمكن أن يقوم به غيرهن.
- ضرورة السعي إلى مزيد من الاستقامة في استخدام الموارد الحكومية، ووضع الأولويات واستخدام الاستراتيجيات الأكثر واقعية، لتحسين المرافق الصحية وإنشاء البنى التحتية، واعتماد الآراء المعتدلة المقبولة من قطاعات أوسع من السكان، مما يؤدي إلى زيادة مساحة التسامح بين طوائف المجتمع، وتقليص التطرف، وزيادة الاهتمام بالبحث العلمي، ونشر الثقافة والفكر السليم الذي يساعد على تحقيق التنمية والنهوض.[٣٠]

[٣٠] المرجع السابق، ص٢٤٤.

# مراجعة لكتاب

# الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية*

## تحرير: رائد جميل عكاشة، محمد علي الجندي، مروه محمود خرمه

**عيسى ربيح أمين أحمد****

أُعِدَّ الكتاب بوصفه توثيقاً لأعمال مؤتمر "الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية"، وقد أشرف على تنظيمه ورعايته كل من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والجامعة الأردنية، ووزارة الثقافة الأردنية، وانعقد المؤتمر في عمّان بتاريخ ٢٩ شوال – الأول من ذي القعدة عام ١٤٢٩هـ، الموافق ٢٩-٣٠ أكتوبر من عام ٢٠٠٨م.

يتكون الكتاب من مقدمة وتمهيد وأربعة أبواب وخاتمة وكشاف بأهم مصطلحات الكتاب، مقسمة على النحو الآتي:

- **المقدمة:** تناول المحررون فيها أسباب انعقاد المؤتمر وأهدافه، وهي تتمركز في محورين أساسين، هما: الأول مناقشة الدعوات الحداثية والتجديدية للفكر الإسلامي عامة والفلسفة الإسلامية خاصة، والثاني العمل على استحداث نظريات فكرية فلسفية ترسم مستقبلاً جديداً للفلسفة الإسلامية في إطارها الحضاري الإسلامي. والأبحاث المشاركة في المؤتمر عالجت هذه الأسباب والأهداف بتفعيل آليتين، هما: الأولى المشاركة الفكرية بين أصحاب الفكر المشرقي والمغاربي، والثانية مراجعة نقدية للفكر الفلسفي الإسلامي الباعثة لروح الاجتهاد العقلي، وغير ذلك من الأهداف المعلنة.[1]

---

* عكاشة، رائد جميل، والجندي، محمد علي، وخرمه، مروه محمود (محررون). **الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

** أستاذ مساعد في العقيدة الإسلامية، كلية التربية، جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا/ الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: eisa.rabeeh@aau.ac.ae

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٣/٢/٩م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٤/٢٤م.

[1] عكاشة، وآخرون، **الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**، مرجع سابق، ص١١-١٣.

- **التمهيد:** وهو قسمان، كل قسم يمثل ورقة عمل لضيفي شرف المؤتمر، و**الباب الأول** عنوانه "الفلسفة الإسلامية نشأتها ووظيفتها"، و**الباب الثاني** حمل عنوان "التمثلات الفلسفية في مجالات الفكر الإسلامي"، و**الباب الثالث** جاء عنوانه "الفلسفة الإسلامية والإبداع"، وأخيرا **الباب الرابع** الموسوم بـ"الفلسفات الحديثة والمعاصرة وعلاقتها بالفلسفة الإسلامية"، وكل باب احتوى على أربعة فصول، وكل فصل يمثل ورقة بحثية سيأتي الحديث عنها، و**أخيراً الخاتمة** التي تنقسم لمحورين، الأول تلخيص لأهم نتائج الكتاب، والثاني فيه الإشارة إلى ما لم يتناوله الباحثون من موضوعات.
- جاء التمهيد في قسمه الأول الذي وسم بـ"من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان" لكاتبه المرحوم عبد الوهاب المسيري مفكِكاً لعلاقة الإنسان بالمادة من منظورين متعارضين هما: الفلسفة الغربية المادية والفلسفة الإنسانية.[٢] وارتكزت الدراسة بشكل كبير على كيفية النشأة التاريخية للفلسفية المادية في الفكر الفلسفي الغربي حتى العصر الحديث، وقد أرجع المسيري بداية النزعة المادية حينما أجاب فلاسفة اللاهوت المسيحي على السؤال القائل أيهما هو المركز الحقيقي للكون، الإنسان أم الطبيعة؟ فمن قال هو الإنسان أظهر في إجاباته النزعة الفلسفية الإنسانية، ومن قال هو الطبيعة أظهر فلسفته المادية.

إن ما أظهره المسيري للقواعد المنتمية للفلسفة الإنسانية أو المادية تمثل القوالب والجذور الأساسية التي تنطلق منها الفلسفات الحداثية على مختلف اتجاهاتها الفلسفية، ومن أمثلة قواعد الفلسفة الإنسانية (الحرية) و(القانون الأخلاقي) عند الفيلسوف كانط، ومن أمثلة قواعد الفلسفة المادية (الواحدية المادية) و(العدمية) عند داروين.

ومارس المسيري نقداً شمل كلّاً من الفلسفة الإنسانية والمادية؛[٣] فالفلسفة الإنسانية في نموذجها الكانطي قاصرة، فهي لم تذكر مصدر تركيب الذهن الإنساني الحاوي على

[٢] المرجع السابق، ص١٧.
[٣] المرجع السابق، ص٢٦.

معلومات سابقة، والأمر ذاته بالنسبة للحس الخلقي الفطري، والإله فيها يختلف اختلافاً جذرياً مع مفهوم الإله لدى الديانات التوحيدية. وأما منهجية الفلسفة الكانطية فالمسيري نقدها من زاوية استدلالها العقلي القائم على قوانين المادية البحتة، المؤدي في النهاية إلى "ثنائية واهية إلى أقصى حد، ومهددة دائماً بالسقوط".

وتوسّع المسيري في نقد الفلسفة المادية متمثلاً النقد الإنساني للحداثة الداروينية في خمسة محاور رئيسة نابعة منها، ما زالت تتحكم لوقتنا الراهن في سير الحضارة المادية المعاصرة، وهي: [٤]

١. نقد العقل الأداتي الفرانكفورتي، فهو عقل يوظف الوسائل في خدمة الغايات، ملغياً كل مبدأ أخلاقي، ومثبتاً دعائم السلطة.[٥]

٢. نقد التسلّع والتوثّن والتشيّؤ، فنتائجها السلبية مؤدية إلى تحييد إنسانية الإنسان، فيسقط في عالم السِّلع المادية، مسلوخاً عنه أي معنى للقداسة والقيم.[٦]

٣. نقد الاغتراب والتنميط، فالإنسان مسيطر عليه بإجراءات بيروقراطية لا شخصية، يعيش حياة مصنوعة له مسبقاً، تشجع انتشار العنف والإباحية.[٧]

٤. نقد الإنسان "ذو البعد الواحد" المادي، فهو مستهلك فقط، تسيطر عليه مؤسسات رأسمالية مهيمنة على السلطة، فالإنسان ديموقراطي لا يتمتع بالحرية.[٨]

٥. الإله الخفي، فالفلسفة المادية مهما تمسكت بنفي الإله إلا أنها تبحث بغير وعي منها عن مقدس تجده في حتميات العلمانية الحديثة، ولا يلبث هذا الإله الخفي حتى يحاط بالمادية والنفي، ويكفي في إثباته أن كثيراً ممن يدينون بالولاء للفلسفة المادية يتوجهون نحو تفعيل ثنائية الخير والشر.[٩]

[٤] المرجع السابق، ص٣٥.
[٥] المرجع السابق، ص٩٢.
[٦] المرجع السابق، ص٩٨.
[٧] المرجع السابق، ص١٠٠.
[٨] المرجع السابق، ص١٠٢.
[٩] المرجع السابق، ص١٠٤.

ويرى المسيري أن ما وصلت إليه الفلسفة الإلحادية بكل صورها كان بسبب (نسيان/تناسي) الإنسان لجوهره الرباني الإنساني، وهو أحد الإشارات الواردة في قوله تعالى: ((نسوا الله فنسيهم))، ولمواجهة المد الإلحادي يقترح المسيري اكتشاف الثنائية في الوجود من قبل الباحثين الإنسانيين؛ دينيين وعلمانين، وإلا فالإنسانية بشقيها الديني وغير الديني ستواجه زماناً عصيباً يكاد يقضي عليها كلها.[١٠]

- أما القسم الثاني من التمهيد والذي وسم بـ"الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي" لكاتبه طه عبد الرحمن فقد أجاب فيه عن تساؤلين، هما: هل الفلسفة الإسلامية فلسفة تداولية عالمية كونية؟ وهل هي إبداعية؟[١١] فالباحث ناقش ادعاء القائلين بكونية الفلسفة الإسلامية، وذلك بتوجيه اعتراضات ثلاثة؛ الأول أن دليلهم العقلي ليس كونياً؛ لأنه قاصر من حيث تفعيل مستوياته ومراتبه الثلاثة، وهي الأسباب الظاهرية، وما ينطوي تحتها من قيم أخلاقية، والوسائل الخفية المحققة لتلذذ النفس بجمال القيم.[١٢]

والاعتراض الثاني موجه من زاوية لغة الفلسفة الإسلامية؛ فلغتها بأركانها الثلاثة: التأثيل، والتمثيل، والتخييل تجعل الدليل الفلسفي أشبه بالحجة منه بالبرهان؛ لأن اللغة تحاول المقاربة بين المفكر وحقيقة الوجود لا أن تحلّ محله.[١٣]

والاعتراض الثالث مخصص لهدف الدليل العقلي، وهو تحقيق مقاربة خالصة للوجود، وهذا يلزم عنه سلبيات عدة منها اختزال الحقيقة الجامعة بوساطة التجريد السلبي المخل بالتكامل الوجودي؛ وذلك بجعل المنزوع من الشيء نفس مرتبة الشيء.[١٤]

وأما بخصوص ادّعاء أن الفلسفة الإسلامية فلسفة إبداعية لاستئنافها مزاولة الفكر الفلسفي الإنساني بعد تمكنها من الفلسفة اليونانية، فإن أهم الاعتراضات الموجهة لدليل

[١٠] المرجع السابق، ص١١٠.
[١١] المرجع السابق، ص١١١.
[١٢] المرجع السابق، ص١١٢.
[١٣] المرجع السابق، ص١١٣.
[١٤] المرجع السابق، ص١١٤.

الادعاء أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وحدة واحدة في التعامل مع الفلسفة اليونانية، وأن اشتراط التفلسف الإسلامي انطلاقاً من النموذج اليوناني استبعادٌ لنماذج فلسفية أخرى قد تفوق اليوناني، ولأن تفلسفهم كان موائماً ومحافظاً للتفلسف اليوناني من حيث تكرار استشكالاتها نفسها.[١٥]

إن استحداث فلسفة إسلامية إبداعية من وجهة نظر الباحث مشروط بإبداع موصول بأصل إسلامي يجعل منها فلسفة مشخّصة بإسلاميتها غير منطوية على نفسها، والإبداع فيها مشروط بإنتاج الفكر الاستقلالي عن مبادرة فلسفية، وأن يتسم الفكر الاستقلالي بخصوصية تداولية، والفلسفة الإسلامية الكونية الإبداعية عناصرها: الحقيقة العقدية، والخصوصية التداولية، والحقيقة العملية، والحقيقة اللغوية.[١٦]

وقد يستشف من منظومة طه عبد الرحمن أن الإبداع الفلسفي الإسلامي لم يكن حاصلاً على الإطلاق، وهو ما لا يسلم به؛ لأننا إذا طبقنا معايير الفلسفة الإبداعية التي دعا إليها طه عبد الرحمن سنجدها متحققة في الفكر الكلامي الفلسفي المبكر قبل تأثره بالفلسفة اليونانية، غير أنه لم يكن فكراً شمولياً كونياً. وحتى يستمر الإبداع الفلسفي الإسلامي يضاف أساس آخر على ما قرره عبد الرحمن، وهو جمع الأصول الكلية لأشهر الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ومعالجتها معالجة إسلامية ببيان الرؤية الإسلامية لها ومعالجتها لأزماتها.

- **الباب الأول** حمل فصله الأول عنوان "نشأة التفكير الإسلامي وخصوصية العلوم الإسلامية المبكرة" للباحث مصطفى غنيمات، فالنشأة كانت من حيث طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية.[١٧] وقد جاءت الدراسة مركزة على أن الإجابات عنها قد وردت في النص القرآني بشكل إجمالي، ومعطية للفكر الإنساني حرية التوصل إليها بالوسائل الإنسانية المتاحة لها لتشكيل مجتمع إنساني توافقي.

[١٥] المرجع السابق، ص١١٦.
[١٦] المرجع السابق، ص١٢٤.
[١٧] المرجع السابق، ص١٢٧.

وعقد الباحث مقارنة سريعة بين طريقة الفلسفة اليونانية وطريقة الفلسفة الإسلامية في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية، فتبين أن الفلسفية اليونانية كانت متعددة المناهج ومتعارضة الأجوبة، في حين أن الفلسفة الإسلامية بما قررته قواعد القرآن والسنة جاءت بإجابة واضحة "كإشارات ولفتات علمية تعد حقائق مطلقة لم يتوصل العلم إلى بعضها إلا حديثاً."[١٨]

ويسلم الباحث لما توصل إليه ديكارت من أن هنالك حدوداً للعقل في إدراكه للأشياء، فالعقل قاصر عن إدراك كنه الذات الإلهية، وفي ذلك معالجة فلسفية تحفز العقل بقوة للخوض فيما يخصه، وهو حدود الكون المحسوس وآثاره بما في ذلك الإنسان ومكوناته.

وبرهن الباحث على أن العلوم الإسلامية المبكرة قد نشأت وتطورت وواجهت علوم الأمم الأخرى في دائرة النطاق القرآني، منبهاً إلى أن العلوم العقلية، وإن تم إدخالها عبر الترجمات للكتب اليونانية إلا أنها امتزجت امتزاجاً إبداعياً لدى علماء المسلمين؛ إفادةً ونقداً وتطويراً.[١٩]

- والفصل الثاني تناول بحثاً بعنوان "نشأة الفلسة الإسلامية تطوراً لعلم الكلام، قراءة في الفكر العربي الحديث"،[٢٠] أبانت فيه الباحثة يمنى الخولي الربط بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية بوصفه تطوراً لها، ودوره في تأسيس فكر عربي حديث؛ إذ استعرضت الباحثة دور علم الكلام الإسلامي الإيجابي في كونه المشكّل للعقل العربي الأصيل، وأنه يمثل الخصوصية للفلسفة الإسلامية الأولى.[٢١]

وآلت الباحثة جهدها في التفتيش عن عوامل استقلال نهضة فلسفية عربية انطلاقاً من تحديد معرفي لعلم كلام إسلامي معاصر، يستمد جذوره من علم الكلام القديم، فعلم

[١٨] المرجع السابق، ص١٢٩-١٤٢.
[١٩] المرجع السابق، ص١٤٣.
[٢٠] المرجع السابق، ص١٦٣.
[٢١] المرجع السابق، ص١٦٧.

الكلام يمثل العقلانية العربية الإسلامية، وبالرغم من صعوبة جعل هذه العقلانية فلسفة خالصة بالمفهوم الحرفي للفلسفة، إلا أنه لا بدّ من الاعتراف أن علم الكلام بمنهجيته العقلية وخطابه النخبوي أدى إلى تحقيق فلسفة إسلامية، وهذا كفيل في الرد على تهم المستشرقين في ادعائهم خلو الساحة الفكرية الإسلامية من أية معرفة فلسفية أصيلة، ومن الأدلة على ذلك أن مفهوم (الإيديولوجيا) يحتم ضرورة وجود نظريات فكرية تعبر عن واقع جماعات محددة، وعلم الكلام يندرج تحت هذه القاعدة العامة لتعبيره عن فكر الجماعات الإسلامية.[٢٢]

ومن العوامل الحاسمة في تطور علم الكلام القديم، وتوظيفه لإنشاء علم كلام جديد معرفة تنقله في البحث الوجودي (الأنطولوجيا) والمعرفي (الإبستمولوجيا)،[٢٣] فمن الناحية الوجودية فعلم الكلام يبحث في المسائل الأصلية ويفيد من المسائل الوجودية الخادمة للمواضيع العقدية، وأما البحث المعرفي في علم الكلام فإن الباحثة ترى ما يراه الجابري من أنه تنقل في ثلاثة أطوار؛ الأول استمداد علم الكلام منهجه من النص القرآني واصطلح عليه بالنظام المعرفي البياني، والثاني النظام المعرفي البرهاني، ثم تلاه النظام المعرفي العرفاني على يد الأشاعرة والصوفيين، ومن ثمَّ ساعد علم الكلام على تحويل نص الوحي العقدي إلى معنى عقلي لتتلقفه الفلسفة الإسلامية فيما بعد، وتصوغه بوصفه نظرية عقلية خالصة.[٢٤]

أما اشتراك الفلسفة الإسلامية والمسيحية في المفهوم الفلسفي بشكل عام فقد دعت الباحثة إلى التفريق بينهما؛[٢٥] فالفلسفة المسيحية تنطلق من التسليم بالعقائد المسيحية، أما الفلسفة الإسلامية فقد مثّلت الفلسفة الإنسانية في أوج الحضارة الإسلامية. وحذرت الباحثة من ركون الفلسفة الإسلامية المعاصرة للفلسفة الغربية؛ للتنافر البيّن بين ما تدعيه

[٢٢] المرجع السابق، ص١٦٧-١٧٣.
[٢٣] المرجع السابق، ص١٧٣.
[٢٤] المرجع السابق، ص١٧٧.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٧٩.

من الحرية للإنسان ومنهجها العلمي الحتمي، في حين جاءت الفلسفة الإسلامية المتمثلة في الفكر الاعتزالي، داعيةً إلى المواءمة بين العقل والحرية.

وانتهى البحث إلى ضرورة إيجاد فلسفة إسلامية إبداعية معاصرة، ومن أسس نجاحها ترك الانغماس في بحث المهام الفكرية المطبوعة بالأفكار العقدية المسبقة، وتوظيف المناهج والمضامين المعرفية لعلم الكلام مروراً بامتداداتها الفلسفية.[٢٦]

وإن مما يطور هذا البحث تقديم نموذج كلامي فلسفي عصري يجيب عن الأسئلة الفكرية المعاصرة التي لم يقم الفكر الكلامي بمعالجتها معالجة تامة تنبع من المبادئ التي أسستها الباحثة في دراستها.

- لقد تركز البحث في الفصل الثالث على "وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر"، وقد عمد الباحث عزمي طه في مقدمة بحثه إلى تعديل البوصلة الوظيفية لدى المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي والإسلامي؛ فأغلب الباحثين يجتهدون على فلسفة الآخر أو استرجاع البحث في المضمون الفلسفي الإسلامي القديم، دون الإتيان بفلسفة إبداعية تخرج من رحم وظائف البيئة الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة.[٢٧]

لقد كان للباحث السبق في كسر المفهوم المعتاد لمصطلح (صوفيا)، الذي اعتاد الباحثون على وصفه مصطلحاً يونانياً خالصاً، والحقيقة أنه مصطلح دخيل عليها لا يعرف أصله الأجنبي، كما هو ثابت في محاورة أفلاطون لكراتيليوس، ومن ثمَّ ينبي عليه أن الفلسفة ليست اختراعاً يونانياً كما يُدّعى، وبذلك أمكن تأسيس مفهوم جديد لمحبة الحكمة في الفلسفة الإسلامية، وخلص الباحث إلى أنها "المعرفة العملية التي تتعلق بممارسة الحياة ومواجهة مشكلاتها"، وهدفها السامي إيجاد الكمال الإنساني في وظيفتيه النظرية والعملية. [٢٨]

أما تحديد خصائص البحث الفلسفي فقد عدّدها الباحث مع بيانه لمواضع الخلل في معالجات الفلاسفة لها، وانتقل الباحث بعد ذلك إلى استخراج الوظائف الفلسفية عبر

[٢٦] المرجع السابق، ص١٨٢.
[٢٧] المرجع السابق، ص١٨٦.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٨٨.

تاريخها الفلسفي، وصولاً إلى جوهر البحث، وهو وظيفة الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر، وأن بالإمكان الانطلاق من هذه الوظائف لتأسيس وظائف فلسفية إسلامية معاصرة إما من خلال سدّ نقص وظيفي أو تطوير ما هو إيجابي منها أو نقد الوظائف السلبية.[٢٩]

ويرى الباحث أن كلّاً من الدين والفلسفة يجب أن يسيرا معاً؛ لأن التقصير في أحدهما غلبة للآخر عليه، والغلبة تظهر الغلو والتعالي على الآخر، وهذا يحقق لها الفشل المسبق، كما هو واقع العلمانية اللادينية في عدم قدرتها على تجاوز الدين.[٣٠]

وخلص الباحث إلى أن التعاون الوظيفي النظري للدين الإسلامي مع الفلسفة قادر على إنشاء فلسفة عربية إسلامية معاصرة، تمثل حلقة الوصل مع موروثها الفلسفي الإسلامي، وتستخلص فلسفة الدين من وجهة نظر الإسلام بطريقة مهنية منطقية عقلانية.[٣١]

- أما الفصل الرابع فقد أسهم في إثارة البحث حول إحدى الوسائل المعرفية المتنازع عليها في الفكر العربي الإسلامي، فالباحث المرحوم أنور الزعبي في بحثه "المعرفة الفطرية في ضوء إسهامات الفكر العربي الإسلامي" بيّن أن المعرفة الفطرية أوسع نطاقاً من مفهوم الأوليات المعرفية أو البدهيات، وأن لها متعلقات قوية ترتبط بها من ناحية البحث المنهجي المعرفي، وأبرزها علاقة الفطرة بالقلب، وبالشك، وبالحس والذوق، والفلسفة.[٣٢]

ويرى الباحث أن مفهوم الفطرة "نظام شامل للوجود ومكوناته"،[٣٣] وهذا النظام هو "المعلومات والصور التي استقرت في قلب الإنسان –من قبل خالقه– عن الوجود

[٢٩] المرجع السابق، ص١٩١.
[٣٠] المرجع السابق، ص١٩٩.
[٣١] المرجع السابق، ص٢٠٨.
[٣٢] المرجع السابق، ص٢٢٠.
[٣٣] المرجع السابق، ص٢٢١.

ومكوناته بضرب من الإدراك المباشر حال وصوله مرحلة التمييز،" وأن الفطرة معرفة سابقة على عملية تفعيل العقل ووسائله، وأنه لا مانع من الناحية الاستدلالية إثبات المعرفة السابقة للفطرة بالمصادرة والتسليم فقط، كما ذهب إليه ابن تيمية عند إثباته عالمية النفس البشرية بإدراكها الذاتي لحقيقة أنها عالمة.[٣٤]

وأثبت الباحث إنتاج الفطرة للمعرفة بقياسها على إنتاج العقل الفعال للمعرفة لدى اليونان، فالفطرة نابعة من أمر الله التكويني الملقى في القلب الإنساني لتحصل به المعرفة.[٣٥]

وقد بيّن الباحث أن الفطرة تقف مع العقل والخبر بوصفها إحدى وسائل المعرفة المنهجية في إنتاج المعرفة، وهو ما توصل إليه (هيدجر) من ضمه لها مع وسيلة العقل في المنهج الفلسفي. وفيما يخص درجة المستوى المعرفي للفطرة، فإن الباحث اعتمد في إثباتها على الحدس، وهو يؤيد ما ذهب إليه الفيلسوف (كارل بوبر) من أن كل كشف يحتوي عنصراً غير عقلي أو حدساً مبدعاً خلاقاً، بل ويزيد الباحث فيرى أن الحدس والذوق شرطان أساسيان للمعرفة لا تحصل دونهما.[٣٦]

- **الباب الثاني** ابتدأ فصله الأول بعنوان "التشكّلات الفلسفية لعلم الكلام الإسلامي من حيث النشأة والتكوين والمنهج"، للباحث حسن أبو هنية، الذي لمس في مقدمة بحثه المُشكل الذي يعاني منه تجديد علم الكلام الإسلامي في وقتنا الراهن؛ فما صدر من دراسات تجديدية لا تتجاوز كونها جزئية، وبسيطة النقد، ومختزلة للتراث الكلامي الضخم، ويرى أن شروط تجاوز أي موروث فكري علمي يكون باتّباع المنهج التكويني له، وتطبيق المنهج التفكيكي عليه.[٣٧]

وفي تحليل الباحث لمفهوم علم الكلام تبين أن السّبق في تناول علم الكلام يرجع إلى المعتزلة، ووجه الباحث نقده تجاه المدارس الكلامية التي جاءت بعد المعتزلة كحصرهم

[٣٤] المرجع السابق، ص٢٢٣.
[٣٥] المرجع السابق، ص٢٢٨.
[٣٦] المرجع السابق، ص٢٥١.
[٣٧] المرجع السابق، ص٢٥٦.

وظيفة علم الكلام بالدفاع عن عقيدة خاصة بمذهب معين، وبإمكانية الاستغناء عنه في زمن ما.[٣٨]

وتعرض الباحث إلى مواقف علماء المسلمين المختلفة تجاه مشروعية علم الكلام بين رافض وناصر له، وهو بذلك يكون مؤيداً رأي ابن تيمية بضرورة التفريق بين الكلام المحمود والمذموم، والباحث تدرّج زمانياً لكيفية نشأة علم الكلام الإسلامي، ابتداء من زمن النبوة والصحابة إلى أن بلغ علم الكلام ذروة نضوجه لدى الأشاعرة المتأخرين.[٣٩]

وكشف الباحث استخدام المعتزلة في العصر العباسي القوة في فرض أفكارها على العلماء والعامة مما عجل في اندثارها، وأبان الباحث سبب قدرة المدرسة الأشعرية أخذ زمام المبادرة من المدرسة الاعتزالية؛ لتوفيقها بين المدرستين العقلية والنقلية.[٤٠]

أما الناحية المنهجية الكلامية فهي ظاهرة في المنهج العقلي الجدلي ولا سيّما الناحية البيانية اللغوية، وقد أبرز الباحث النظريات المنهجية التي يقوم عليها علم الكلام المعتزلي والأشعري، وأهمها: نظرية الجوهر الفرد والأعراض، ونظرية المجاز اللغوي لفك التعارض بين النقل والعقل، مستعرضاً أهم الانتقادات الموجهة للنظريتين من قبل ابن رشد وابن تيمية، فابن تيمية استبدل بالأولى دلالة الآية الكونية وقياس الأولى الكمالي، واستبدل بالثانية نظرية التوافق بين العقل والنقل.[٤١]

وختم الباحث في أن المناهج الكلامية تبقى أكثر عمقاً من الاستعمال الضئيل للوسائل المعرفية الحديثة؛ لقوة استيعاب المناهج الكلامية للوسائل المعرفية التي عايشها المتكلمون في عصورهم.[٤٢]

مما يمكن أن يضاف إلى البحث معرفة أهم الأسباب في تحويل الفكر الكلامي لفكر كلامي ممزوج بالفلسفة، فالمتكلم الفيلسوف عالج ما لم يبحثه علم الكلام من مواضيع

---

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٥٨.
[٣٩] المرجع السابق، ص٢٦٢.
[٤٠] المرجع السابق، ص٢٧٠.
[٤١] المرجع السابق، ص٢٧٨.
[٤٢] المرجع السابق، ص٢٨٨.

تطرقت لها الفلسفة، متوصلاً لمضمون كلامي وفلسفي غير متعارضين، فهو وصل معرفي حقق استمرارية التفلسف بعد منعه.

• والفصل الثاني حمل عنوان "وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية" للباحثة مروه محمود خرمة، مبينة أن هنالك وحدة وجود صحيحة تتوافق مع مسلّمات العقيدة الإسلامية، ووحدة وجود باطلة تتعارض معها، ومتبنية موقف المؤيد لوحدة الوجود الصوفية الذوقية التي تتماشى مع قواعد التوحيد، مما دفعها إلى مناقشة المنكرين لوحدة الوجود، ومرجعة أسباب الإنكار إلى عدم معرفة المفهوم الصحيح لوحدة الوجود، والخلط بينها وبين وحدة الوجود عند أصحاب الديانات والفلسفات الأخرى.

ثم استعرضت الباحثة أهمّ الأدلة النقلية التي احتُج بها على إثبات وحدة الوجود بمفهومها الصحيح، منتقلة إلى بيان متعلقات وحدة الوجود عند الصوفية، ومختتمة بحثها بأهم الدلالات الذوقية والتربوية لوحدة الوجود عند الصوفية المتمحورة حول تحقق العبد بالقيومية الإلهية وتحقيق العبودية.[٤٣]

إن مما يكمل البحث معالجة أهم تساؤلات قضية وحدة الوجود، وهي أن مفهوم الوجود إن كان خاصّاً بالله تعالى، فما هو المفهوم الذي سيطلق على المخلوقات المتحققة في الواقع؟ فهذا التساؤل فتح الباب لأسئلة كثيرة ما زال الفكر الفلسفي والكلامي والعرفاني يحاول الإجابة عنها.

• وأما الفصل الثالث فهو بحث بعنوان "تأملات في تسعة نماذج من الحكمة الصوفية المبكرة" للباحث أديب نايف ذياب، فقد استهل في مقدمة بحثه التمييز بين الحكمة الصوفية والفلسفية، حاصراً الحكمة المراد دراستها بالحكمة الصوفية المستمدة روحها من القرآن والسنة، ومبيناً أن الحِكَم الصوفية لها أهدافها، كإبراز مكونات الوجدان الصوفي وما يحتويه من عناصر الإيمان والأخلاق.[٤٤]

وقد استعرض الباحث بدايات التصوف الإسلامي، وما مدلول الحكمة الصوفية حينما نشأ التصوف، معرّفاً الحكيم الصوفي،[٤٥] ثم تناول الباحث خصائص الحكمة

[٤٣] المرجع السابق، ص٢٩٢.
[٤٤] المرجع السابق، ص٣٤١.
[٤٥] المرجع السابق، ص٣٤٢.

الصوفية المتميزة عن الحكمة الأفلاطونية الفلسفية،[٤٦] والباحث أدرج نماذج الحكمة الصوفية التسعة تحت ثلاثة عناوين رئيسة هي بمثابة الأهداف لهذه الحكم.[٤٧]

وفي نهاية البحث بين الباحث مدى عمق الحكمة الصوفية في أثرها على الحياة الإنسانية العالمية، من خلال تحليله للحكمة الصوفية الأخيرة، ومقارنتها بالتحليل الفلسفي النفسي عند الفيلسوفين (أونامونو) و(كريشنان).[٤٨]

• والفصل الرابع جاء بعنوان "الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال" لمقدمه زكي الميلاد، فالباحث أظهر منزلة إقبال الفلسفية بوصفه مزيجاً أدبياً فكرياً صوفياً أنتج فلسفة ذاتية قريبة إلى حدٍّ كبير للفلسفة المثالية المهتمة بالأبعاد الروحية والأخلاقية والوجدانية،[٤٩] وتعرض الباحث بدوره إلى أنماط التجربة الفلسفية لدى إقبال، وهي التجربة الدينية والشعرية والفلسفية، وأن أهم من قام بشرح الفلسفة الذاتية عند إقبال هو إقبال نفسه، وتتمحور ذاتية إقبال حول إثبات الذات الإنسانية لا نفيها، وأن نضوج كمال الإنسان يتناسب مع مقدار إثبات الذات والقرب من الله تعالى.[٥٠]

ومن أسباب استعمال إقبال الشِّعر بدلاً من البراهين الفلسفية، التناسب بين آلية الشعر في قوته عن كشف المشاعر الوجدانية، والفلسفة الذاتية المستشعرة لوجدانية الذات. وركز البحث على إبراز الوضعيات المؤثرة في الفلسفة الذاتية عند إقبال، كوضعيات المكان والزمان، التي من أهدافها استخراج فلسفة إسلامية إبداعية مستفيدة من المنهج والمضمون الفكرين الغربي والإنساني.[٥١]

وأبرز الباحث أصول منابع الفلسفة الذاتية عند إقبال،[٥٢] وأهمها القرآن الكريم، واستعرض أهمّ الجوانب النقدية التي وجّهها إقبال للممارسات الصوفية وفلسفة (برادلي)

[٤٦] المرجع السابق، ص٣٤٣.
[٤٧] المرجع السابق، ص٣٤٦.
[٤٨] المرجع السابق، ص٣٥٤.
[٤٩] المرجع السابق، ص٣٦٠.
[٥٠] المرجع السابق، ص٣٦١.
[٥١] المرجع السابق، ص٣٦٨.
[٥٢] المرجع السابق، ص٣٧٣.

الناكرة للذات، مبيناً أن فلسفة (هيجل) و(نيتشه) هما الأكثر تأثيراً في فكر إقبال الفلسفي مع الإبقاء على خصوصية فلسفته.[٥٣]

وفي آخر البحث نقد الباحث الفكرة التي نادى بها عبد الرحمن بدوي القائلة: إن الفلسفة الإسلامية تدعو إلى نفي الذات، واكتفى الباحث في ردها من خلال فلسفة إقبال القائمة على إثبات الذات.

- **أما الباب الثالث** الذي جاء بعنوان "الفلسفة الإسلامية والإبداع"، فقد ابتدأ الفصل الأول منه ببحث عنوانه "الفلسفة الإسلامية من النقل إلى الإبداع" لـ: حسن حنفي؛ إذ وجّه في القسم الأول من البحث سهام النقد تجاه الفكرة القائلة إن الفلسفة الإسلامية تخلو من الإبداع؛ لأنها جاءت من قبل أحكام خاطئة من قبل المستشرقين ومَنْ وافقهم، ومن خلال الجدل الفلسفي للفظ والمعنى والشيء، فالأحكام الخاطئة الموجهة نحو الفلسفة الإسلامية أظهرتها بفقدان الفاعلية بالرغم من تحقق الإبداع فيها، فخطأ الحكم بالنقل من أن الفلسفة الإسلامية مجرد نقل للفلسفة اليونانية مردود؛ لأن النقل ضرورة حضارية لا تستغني عنه أيّة حضارة ناشئة، وأنه كان إبداعياً بنقل النافع وإعادة توظيفه.[٥٤]

وخطأ الحكم (بالأثر والتأثر) باتهام الفلسفة الإسلامية أنها متأثرة تأثراً خالصاً بالفلسفة اليونانية يعود لأسباب ذاتية خاصة بالمستشرقين، ومن أهم ردود الباحث أن الإبداع متحقق في كل حضارة —حتى اليونانية– أثرت وتأثرت بغيرها، واستقلت في النهاية عن الحضارات الأخرى.[٥٥]

وأما خطأ الحكم على الفلسفة الإسلامية بسوء فهمها، وسوء الخلط بين أحكامها وأحكام الموروث الفلسفي اليوناني وسوء طريقة توثيقها؛ فسببه عقلية المستشرق التي ترى

---

[٥٣] المرجع السابق، ص٣٨٥.
[٥٤] المرجع السابق، ص٣٩٧.
[٥٥] المرجع السابق، ص٣٩٩.

من منظور الوحدة أكثر من منظور الاختلاف، ولطريقة التأويل العقلي للنصوص التي استحدثها فلاسفة المسلمين للتوحيد بين الفلسفة والدين، غير أن الباحث لم يوضح وجه التلازم بين السبب الأخير والخطأ.[٥٦]

وردَّ الباحث على القول بأن الفلسفة الإسلامية تابعة للفلسفة اليونانية بأن كلّاً من الفيلسوف والمتكلم قد أدى دوره الإبداعي الحضاري الإسلامي بطريقة التكامل فيما بينهما، فالفلسفة استوعبت ما في الوافد من إيجابيات في الموروث الإسلامي، والمتكلم قام بالمحافظة على موروثه الديني من أي تدخل فكري خارجي وداخلي.[٥٧]

وتطرق الباحث إلى الأبعاد الإبداعية في نقل الفلسفة اليونانية داخل الحضارة الإسلامية، وتمثل الإبداع بمستويات عدة تدور حول جدلية اللفظ والمعنى والشيء، ومن جملة إبداعات الفلسفة الإسلامية نقل الفلسفة اليونانية بلا خوف من تأثير الديانات القديمة على البيئة الإسلامية الناشئة، وقوة الحوار مع الآخر، وإدراك معاني الأشياء بلغة خاصة بالرغم من اتحاد المعنى.[٥٨]

واختتم الباحث بضرورة مواصلة الإبداع باستحداث مصطلحات فلسفية تتواكب مع تطور الفلسفة، تقيم جسور التوافق بين الأصالة (السلفية) والمعاصرة (العلمانية)، وتقيم الحوار والتفاعل بين الموروث والوافد.[٥٩]

- أما الفصل الثاني فقد جاء بحثه تحت عنوان "كيف نفهم تعذر الإبداع في الفلسفة العربية"، وصاحبه أبو يعرب المرزوقي؛ إذ ابتدأ بحثه بمقدمة أبان فيها عن وجهة نظره بعدم التمسك بما اشتهر من أن أهم أسباب خلو الإبداع الفلسفي العربي طغيان السياسة والدين، بل الطغيان الملغي للإبداع الفلسفي كائن في طغيان عبادة الظواهر الطبيعية وطغيان المستبدين في الرزق، وطغيان تأليه الغرائز، وكلها تنمحق في الإبداع

[٥٦] المرجع السابق، ص٤٠٢.
[٥٧] المرجع السابق، ص٤٠٣.
[٥٨] المرجع السابق، ص٤٠٦.
[٥٩] المرجع السابق، ص٤٠٩.

العلمي والخلقي والجمالي، وأرجع الباحث مواضع قصور إنتاج إبداع فلسفي عربي إلى أفقين؛ وجودي وتاريخي.[٦٠]

– أما الأفق الوجودي فقد خصصه لبيان الوهم الكامن في تعامل رواد الحداثة العربية والأصوليين مع الفكرين الديني والفلسفي، ومثّل الباحث له بمثالين، الأول حول وظيفة النص في الوجود الإنساني بين تهمة التكبيل بالنص والتحرر منه بوصفه وسيلة للإبداع، والثاني أن الإبداع مشروط عند الحداثيين بتجاوز الإنسانية لدور العالم الغيبي في أي شأن من شؤون حياتها، وفي المثالين تأسيس لوهمين؛ التحرر من النص والإيمان بالغيب.[٦١]

وقد نبه الباحث بناء على الوهمين السابقين إلى وجود مغالطتين ثانيتين؛ الأولى أفسدت الواقعية، لأنها تخضع العقل للواقع، مما أدى لقتل الحكمة النظرية المسماة بالخيال العقلي، والثانية إفساد المثالية لإخضاع العمل للمجردات النظرية، مما أنتج قتلاً للحكمة العملية، وجميع المغالطات الأربع السابقة علّتها وهمان؛ خلل العلاقة بين الطبيعة وما بعدها في الأعيان (النص والوجود)، وخلل في العلاقة بين الطبيعة وما بعدها في الأذهان (الرمز والواقع).[٦٢]

وربط الباحث بين أوهام الأفق الوجودي وسلبياتها المسماة بأزمة النخب الوجودية، وهذه النخب رأت أنها أسمى بعقولها من المرجعيات الدينية، فوقعوا بسلبيتين؛ الأولى أن النخب صارت عبيداً لدين آخر يجهلون طبيعته، والثانية أن النخب أصبحت عبيداً لإرادة خفية حالت دون أيّة إمكانية للإبداع.[٦٣]

– أما الأفق التاريخي فهو وَهْم يتلخص في الأفق التاريخي الغربي المجهول، أساسه الفصل بين الديني والفلسفي، وهو النموذج الوحيد للعلمانية، المغذي لعقلية التقليد باسم التجديد. وقد قوّم الباحث فهم النخبتين الأصولية الدينية والعلمانية للأفق التاريخي؛ فسبر خمس مراحل للتاريخ العربي والغربي المبيّنة للعلاقة بين الديني والفلسفي وأثرهما على

[٦٠] المرجع السابق، ص٤١٣.
[٦١] المرجع السابق، ص٤١٦.
[٦٢] المرجع السابق، ص٤٢٠.
[٦٣] المرجع السابق، ص٤٢٢.

الحياة الإنسانية؛ إذ نتج عن آخرها انتقال السلطان الرمزي الديني إلى صناع الرأي العام في زمن العولمة والحداثة، متخذاً رمزية مادية توظف في جميع المؤسسات تحقيقاً للمصالح الاقتصادية العالمية للدول العظمى.[٦٤]

وقد أنتجت أوهام الأفق التاريخي أزمة النخب التاريخية المتمثلة بالفصل والفصام بين الفكرين الديني والفلسفي، صراع جوهره التنازع على تولي السلطة السياسية والدينية، ولا يتحقق إبداع لفكر فلسفي عربي إلا بتحويل الفصام بين الديني والفلسفي إلى تفهم تغير أفق العلاقة بينهما.[٦٥]

ويرى الباحث أن سبب فساد الأفق التاريخي الخلقي تَقَرُّبُ النخب من الحاكم أو المعارضة السياسية، وسبب فساده العقلي قصور النخب عن معالجة الخلل المعرفي المتمثل في عدم ربط النخب بين العلوم وقيمها الأخلاقية، والعلاج الحقيقي يتجلى بتحريك كل فعاليات العمران بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وتطبيقاتهما.[٦٦]

وختم الباحث دراسته بأن الإبداع يتحقق من ناحيتين؛ مفهومه الدائر حول الحرية الميتافيزيقية، وتاريخانيته الكامنة في عدم التعلق بمعيقات الإبداع الحضاري السياسية والاجتماعية والدينية.

- الفصل الثالث جاء بعنوان "مظاهر استقلالية الفكر الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية" للباحث سعيد فودة، ففي أول البحث فرّق بين عملية التفكير بشكل عام والتفكير الفلسفي بشكل خاص،[٦٧] عادّاً علم الكلام هو الممثل للفلسفة في الساحة الإسلامية؛ لاستمداد المتكلم بحثه القضايا الوجودية الكلية من الدين الإسلامي. ورأى الباحث أن ما ينسب إلى الإسلام من فكر ليس ما أنتجه الفلاسفة المسلمون الذين استمدوا أصول فلسفتهم من علوم غير إسلامية، وإنما النسبة الحقيقية للعلوم الإسلامية، وهو غير مسلّم للباحث؛ لأن الفلاسفة حاولوا التوفيق بين المعارف الدينية والفلسفية، وبذلك ما زالوا ينتمون للفكر الإسلامي.[٦٨]

[٦٤] المرجع السابق، ص٤٢٥.
[٦٥] المرجع السابق، ص٤٣١.
[٦٦] المرجع السابق، ص٤٣٦.
[٦٧] المرجع السابق، ص٤٤٠.
[٦٨] المرجع السابق، ص٤٥٠.

وعالج الباحث مشكلات فلسفية عامة انطلاقاً من علم الكلام، كمشكلة الحداثة المعيدة لصياغة المفاهيم الدينية بشكل جديد، والساعية لهدم كثير من القيم الدينية،[٦٩] ومشكلة الاعتقاد بالوجود المحسوس وغير المحسوس وأثرهما في القيم والسلوك،[٧٠] ومشكلة القضايا اللغوية، فالمتكلمون سباقون في دراستهم الوضع اللغوي والمجاز والاستعارة.[٧١]

وفي خاتمة البحث أثيرت تساؤلات عدة، لعل أهمها معرفة ما مدى حاجة البشر إلى الأديان؟ وما دور علم الكلام في بيانه؟[٧٢]

- وجاء عنوان الفصل الرابع "برهانية العقل العربي من خلال فقه اللغة" للباحث هادي نهر الذي ابتدأه بالتأكيد على أن مؤسسي العقل الإنساني هم فقهاء اللغة –أيّة لغة كانت– قديماً وحديثاً،[٧٣] وأن اللغة العربية احتوت كثيراً من المعارف الفلسفية من خلال تفعيل آلياتها في التواصل والحوار والمناظرة والقول والبناء. واستند الباحث إلى الشِّعر العربي في إثبات صلة اللغة العربية بالوعي الفلسفي؛[٧٤] إذ بيّن أن الفلسفة –عربية أم غير عربية– في بداياتها كانت شعراً، فعلى سبيل المثال نجد في الشعر العربي التعبير الأول عن الوعي بالذات أو الوجود، فالشاعر يمتلك ثقافة فلسفية يظهرها في شعره، ومن هؤلاء الشعراء أبو العلاء المعري والمتنبي والبحتري.

وعقد الباحث مقارنات تحليلية لأهم القضايا الفلسفية بين أشهر شعراء العرب وأشهر الفلاسفة المحدثين الغربيين، فجاءت المقارنة بين المتنبي والفيلسوف (شوبنهور) في فكرة حرية الإرادة،[٧٥] وبين المتنبي و(اسبينوزا) في أسئلة الفكر المعرفية،[٧٦] وبين المعري والفلسفة الأبيقورية في إنكارهما العلة الغائية،[٧٧] وبين المتنبي و(أبيقور) لمسألة إثبات حقيقة

[٦٩] المرجع السابق، ص٤٥١.
[٧٠] المرجع السابق، ص٤٥٤.
[٧١] المرجع السابق، ص٤٦٢.
[٧٢] المرجع السابق، ص٤٦٨.
[٧٣] المرجع السابق، ص٤٧٢.
[٧٤] المرجع السابق، ص٤٧٦.
[٧٥] المرجع السابق، ص٤٨٢.
[٧٦] المرجع السابق، ص٤٨٦.
[٧٧] المرجع السابق، ص٤٨٧.

الموت والبعث،[٧٨] وبين أبي العتاهية وأصحاب المذهب الذَّري في معرفة حقيقة جوهر الطبيعية،[٧٩] وبين المتنبي وفلسفة (سانتهلير) في بحث الخير والشر،[٨٠] وبين المتنبي و(هيجل) و(شاخت) في فلسفة الاغتراب بين الفرد والمجتمع.[٨١]

- **الباب الرابع** كان بعنوان "الفلسفات الحديثة والمعاصرة وعلاقتها بالفلسفة الإسلامية"، وجاء الفصل الأول منه ببحث "شروط إدارة وتوجيه الوعي المعاصر وفق فلسفة إسلامية المعرفة" للباحث وائل أحمد الكردي، الذي يرى في مقدمة بحثه أن الفلسفة الإسلامية احتوت على فلسفة زائفة؛ لبحثها في أشباه المشكلات، ولمحاولاتها التوفيقية في مجال الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، في حين هنالك فلسفة إسلامية حقة تعرف بإسلامية المعرفة.[٨٢]

وتناول الباحث الاتجاهات المنهجية للفلسفة الأوروبية المعاصرة، مركزاً على المنهج التحليلي لها، ومظهراً إيجابياتها وأهم مكامن ضعفها، كالفلسفة الظاهراتية، والوجودية، والماركسية، وغيرها، متوصلاً من خلالها إلى الفلسفة الأوروبية أصبحت منهجاً لا فكراً، وأنها تحليلية لا تركيبية، وأنها ناقدة للأفكار غير محتوية لها.[٨٣]

ويرى الباحث تحقق فرضية إمكانية توحيد الفلسفات الأوروبية المعاصرة في جوانبها الإيجابية تحت شرط الإدارة التحكمية لإسلامية المعرفة، وبزيادة أداة الوحي الإلهي، ولكي يكون الوحي فاعلاً لا بدّ له من إدارة المعرفة لا إنتاجها، وتخليص الفلسفة الإسلامية من مشكلاتها الزائفة، وتجاوز قراءة الإعجاز العلمي للقرآن التوفيقية، واختتم الباحث بأن الوحي الإلهي هو الضامن الوحيد للمعالجة المثلى للعلاقة بين الوجود والوعي برؤية كلية شمولية.[٨٤]

---

[٧٨] المرجع السابق، ص٤٨٨.
[٧٩] المرجع السابق، ص٤٩٠.
[٨٠] المرجع السابق، ص٤٩٨.
[٨١] المرجع السابق، ص٤٩٤.
[٨٢] المرجع السابق، ص٤٩٩.
[٨٣] المرجع السابق، ص٥٠٢.
[٨٤] المرجع السابق، ص٥١٠.

إن البحث يواجه إشكالية حصر إدارة إسلامية المعرفة في إيجابيات الفلسفة الأوروبية المعاصرة، لإنتاج فلسفة حقة دون إدارتها إيجابيات الفلسفات غير الأوروبية، ومن ثمّ كيف تكون الفلسفة الحقة شمولية بالرغم من تناولها لفلسفات جزئية؟!

- وأما الفصل الثاني فكان بعنوان "فلسفة الأنوار والفكر الإصلاحي العربي الإسلامي" للباحث محمد زاهد جول، فقد أظهر في المقدمة أن تطبيق فلسفة الأنوار الأوروبية في البيئة الفكرية العربية كان بين رفض مطلق وقبول مطلق.[٨٥] واستعرض تعريف ماهية الأنوار،[٨٦] وما هي مبادؤها،[٨٧] (مختلطاً عليه تحديد مبادئها الحقيقية من عقلانية وذاتية وفردانية وغيرها، آتياً بمبادئ روح الحداثة عند الحداثيين الإسلاميين من رشد ونقد وشمول.)

ثم انتقل الباحث إلى إظهار العلاقة بين فلسفة الأنوار ومفهوم الإصلاح في أوروبا، ومن ثمّ في العالم الإسلامي، مع فارق بينهما في تطبيق الإصلاح السياسي والديني.[٨٨] واستعرض تمثلات المصلحين للنهضة والأنوار في الساحة الإسلامية،[٨٩] ففريق عصر النهضة كالأفغاني ومحمد عبده، والذي أظهر مفهوم المستبد العادل، وفريق عصر التمدن الحديث بشرط تبني الأفكار الفلسفية الأوروبية الإلحادية، كشبلي الشميل وسلامة موسى.

وأما عن العلاقة بين الأنوار والنقد الديني، فقد تحدث عنها الباحث في الدائرة المعرفية الغربية لا سيما في الدائرتين: الفرنسية والألمانية.[٩٠] أما الساحة الإسلامية فكان الغالب عليها فكر الإصلاح الديني الذي رأى أن الأنوار الأوروبية أنوار زائفة، وإن كان فيها بريق التقدم العمراني؛ لخلوها من الأخلاق.[٩١]

---

[٨٥] المرجع السابق، ص٥١٩.
[٨٦] المرجع السابق، ص٥٢٠.
[٨٧] المرجع السابق، ص٥٢٢.
[٨٨] المرجع السابق، ص٥٢٥.
[٨٩] المرجع السابق، ص٥٢٧.
[٩٠] المرجع السابق، ص٥٣٢.
[٩١] المرجع السابق، ص٥٣٤.

وجاءت الخاتمة مبينة أن الفكر الإصلاحي الإسلامي لم يحقق حلمه المنشود بالرغم من المحاولات الإصلاحية الجادة، كأسلمة المعرفة والإصلاح السياسي والإصلاح الفلسفي الحداثي.[٩٢]

- لقد أتى الفصل الثالث بعنوان "أثر المفاهيم الفلسفية الغربية في الفكر الإسلامي، العلمانية وتداعياتها نموذجاً"، للباحثة نعمية إدريس. وبحث القسم الأول من البحث كيفية نشأة العلمانية في الوسط الغربي وانتقالها للوسط الإسلامي،[٩٣] فنشأة العلمانية في الوسط الإسلامي يعود لعدة أسباب هي: دور المثقفين العرب المتغربين، والنموذج الأتاتوركي، والاستعمار الغربي لدول العالم الإسلامي.[٩٤]

ثم تطرقت الباحثة في القسم الثاني لأهم المواقف الإسلامية من المفاهيم العلمانية الغربية، بين رفض مطلق، ومقلد للغرب، وإصلاحي، وهي مواقف متصارعة، والعلمانيون يحاولون دائماً إثبات التعارض بين العلم والدين بالرغم من عدم وجوده، في حين أظهر بعض المفكرين الدعوة لتوظيف إيجابيات العلمانية في تطوير المجتمعات الإسلامية، كعبد المجيد الشرفي ومحمد عمارة.[٩٥]

وفي نهاية البحث كان التساؤل القائل: هل تعارُض العلم مع الدين المسيحي يستلزم تعارُض العلم مع الإسلام أيضاً؟ وتتلخص الإجابة بأن ما ينطبق على المجتمع الغربي المسيحي من مفاهيم علمانية إلحادية ناجحة على مستوى التقدم المدني، ليس بالضرورة أن ينطبق ويحقق النجاحات نفسها على المجتمع المسلم.[٩٦]

- وأما الفصل الرابع فعنوانه "نقد ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر" للباحث رضوان زيادة، فالباحث يرى في مقدمة بحثه ما يراه (فريدريك جيمسون) من أن مبادئ الأنوار الحداثية الأوروبية قد تحوّلت إلى صنميات معيقة للتفكير ومحصنة أمام النقد.[٩٧]

[٩٢] المرجع السابق، ص٥٣٧.
[٩٣] المرجع السابق، ص٥٤٣.
[٩٤] المرجع السابق، ص٥٤٨.
[٩٥] المرجع السابق، ص٥٥٠.
[٩٦] المرجع السابق، ص٥٦٠.
[٩٧] المرجع السابق، ص٥٦٣.

وينقسم البحث إلى ثلاثة أجزاء؛ الأول يتعلق بالنقد الغربي لما بعد الحداثة، وفيه أن ما بعد الحداثة أنتجت نسبية مطلقة، ومجتمعاً استهلاكياً؛[٩٨] والثاني بعنوان النقد ما بعد الحداثي للفلسفة الغربية، ذاكراً نموذج (فرانسوا ليوتار) في مناقشته لـ(كانت) حول المجالين السياسي والجمالي؛[٩٩] وعرض الباحث في الجزء الثالث نماذج لنقد الحداثة وما بعدها في الفكر العربي المعاصر؛ فهي اختزالية وانطباعية؛ لطبيعة العلاقة السلبية بين المثقفين العرب والغربيين، وعدم قراءة التحولات الغربية وربطها بالمتغيرات السياسية.[١٠٠]

وناقش الباحث كُلّاً من المسيري وفتحي التريكي في نقدهما للحداثة وما بعدها، فالمسيري يخلط بين مفاهيم ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية،[١٠١] وأن التريكي لم يكن نقده للحداثة عبر أدوات الغرب ذاتها.[١٠٢]

- إن خاتمة المحررين جاءت ملخصة لأهم الجوانب الإيجابية والسلبية في البحوث، ويرى المحررون أن غياب الخيوط الرابطة بين تفاصيل البحوث المشاركة أدّى إلى عدم تشكّل مقصد كلي للفلسفة الإسلامية، يساهم في إيجاد تنمية فلسفية تعالج قضايا البشرية المعاصرة، واختتم المحررون بسؤالين لتحفيز الإبداع الفلسفي، وهما: ما الذي يمنع الفيلسوف المسلم من الإبداع؟ ومن الذي يمنعه؟!
- إن كتاب مؤتمر "الفلسفة في الفكر الإسلامي" يعد خطوة تأسيسية نحو إبداع فلسفي إسلامي معاصر، لا بدّ أن تتلوه خطوات أخرى مكملة لها من الناحيتين المعرفية والمنهجية. ولكي تتصف الفلسفة الإسلامية بالإنسانية العالمية يجب عدم تكبيلها بجهود الفردانية، والجمع بين الإبداعات الفلسفية بعدة أسس فكرية كلية واقعية، تعالج جميع الأفكار الإنسانية بشمولية عبر قنوات التواصل الفكرية، شعارها الأول نحو حرية فكر فلسفي ممنهج.

---

[٩٨] المرجع السابق، ص٥٦٤.
[٩٩] المرجع السابق، ص٥٧٣.
[١٠٠] المرجع السابق، ص٥٧٦.
[١٠١] المرجع السابق، ص٥٧٨.
[١٠٢] المرجع السابق، ص٥٨١.

## تقارير علمية

# مؤتمر علمي دولي بعنوان:
# الإعلام المعاصر في الرؤية الحضارية

**نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع مخبر بحث فلسفة وعلوم وتنمية بالجزائر–جامعة وهران**

**وهران–الجزائر: في ٣–٤ شعبان ١٤٣٥هـ/ الموافق ١–٢ حزيران (جوان) ٢٠١٤م**

**إعداد: رائد جميل عكاشة***

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع مخبر بحث فلسفة وعلوم وتنمية بالجزائر– جامعة وهران مؤتمراً علمياً دولياً بعنوان "الإعلام المعاصر في الرؤية الحضارية". وقد عُقد المؤتمر في المدرسة الوطنية متعددة التقنيات في وهران.

وهدف المؤتمر إلى توضيح المفاهيم والعناصر والوظائف والقضايا الرئيسية في الاتصال والإعلام المعاصر ضمن المنظور الحضاري للأمة، والوعي بأهمية الدور الذي يقوم به الإعلام في ظل العولمة والتحولات المجتمعية في المجالات المتنوعة، والعمل على تفحُّص الأدوار المهمة للوسائط الإعلامية في التعبير عن هوية الأمة، وتوظيف الرؤية الفكرية الحضارية في فهم آليات الاتصال والإعلام المعاصر وكيفية التعامل معها، وتطوير الخبرات والكفاءات والبرامج الإعلامية في العالم العربي والإسلامي.

وشارك في المؤتمر ستة عشر باحثاً مثّلوا الأقطار العربية الآتية: الأردن والإمارات والجزائر والسودان وليبيا ومصر واليمن.

وافتتحت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية في قاعة المؤتمرات في المدرسة الوطنية متعددة التقنيات. وبدأ الحديث الدكتور رائد جميل عكاشة؛ المستشار الأكاديمي للمعهد نيابة

* المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن. البريد الإلكتروني: raed1187@yahoo.com

عن اللجنة التحضيرية؛ إذ استعرض الجهد المبذول في إعداد ورقة عمل المؤتمر، والإجراءات العلمية والإدارية التي رافقت تحكيم البحوث، وركز على أهمية العمل الجماعي في إنتاج المعرفة العملية، وعن الحاجة إلى تفحّص الذات ومعرفة الآخر عند الحديث عن الإعلام في الرؤية الحضارية، ودور المعهد في التنسيق مع الجهات المتعاونة في عقد هذا النشاط.

وألقت الدكتوره البوشيخاوي أسمهان؛ رئيسة فرقة علم اجتماع التنمية والعلاقات الأسرية في المخبر كلمة سلطت فيها الضوء على نشأت الفرقة ونشاطاتها وأهمية التعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في تطوير البرامج التعليمية والبحثية في الفرقة بشكل خاص وفي المخبر بشكل عام.

وتحدثت الدكتوره رياحي محمدي رشيدة؛ مديرة مخبر بحث فلسفة وعلوم وتنمية بالجزائر عن السيرة الإدارية والعلمية للمخبر، وعن أهم المشاريع التي أنتجها، والفِرق البحثية التي يحتضنها المخبر، والطموحات المستقبلية للمخبر. وأكّدت على أهمية التعاون مع المعهد في الملتقيات العلمية.

وتحدّث المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الدكتور فتحي حسن ملكاوي عن أهمية موضوع المؤتمر في السياق الحضاري للأمة. وبيّن أهمية تكاتف الجهود بين المؤسسات الجامعية والبحثية الرسمية، وأبرز نشأة المعهد ودوره في جهود الإصلاح الفكري والثقافي، مستعرضاً بعض أنشطة المعهد.

واخْتُتمت الجلسة الافتتاحية للمؤتمر بتوقيع مذكرة تفاهم وتعاون بين المعهد والمخبر، لتكون إطاراً للتعاون المستقبلي بين المؤسستين.

ثم انطلقت جلسات عمل المؤتمر لليوم الأول؛ إذ احتوى جلستين، وترأس الدكتور فتحي ملكاوي الجلسة الأولى، وتحدث فيها الدكتور محمود السماسيري من جامعة سوهاج/ مصر (حالياً اليرموك/الأردن)، وتناول البحث موضوع "بنية الفكر الإعلامي الإسلامي: نحو مقاربة معرفية"، ثم قدّم الدكتور علي سلطان العاتري من جامعة تبسة/الجزائر ورقة بعنوان: "الإعلام الإسلامي: إشكالية المصطلح"، واختتمت الجلسة

بورقة الدكتور محمد بابكر العوض من جامعة الجزيرة/السودان عن "الاتصال والتواصل في منظومة مجتمع المعرفة: نحو رؤية إسلامية للتواصل الإنساني."

أما الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور بوعرفة عبد القادر؛ مدير مخبر الأبعاد القيمية-وهران/الجزائر، فتحدث فيها الدكتور تيسير أبو عرجة من جامعة البترا/الأردن، عن "الإعلام العربي والتحديات الأخلاقية"، وألقى الدكتور عبد الرزاق بلعقروز من جامعة سطيف٢/الجزائر ورقة بعنوان: "الحداثة الفائقة ومظاهر انفصال الإعلام المعاصر عن القيمة"، ثم اختُتمت الجلسة بورقة الدكتور نصير بوعلي من جامعة الشارقة/الإمارات عن "التفسير الإعلامي في سورة النمل: قراءة تأويلية في علاقة سيدنا سليمان بالهدهد."

وتواصلت أعمال اليوم الثاني بجلسة صباحية ترأستها الدكتوره رياحي محمدي رشيدة، وتحدثت فيها الدكتوره نجاة العارف فرنكة/ليبيا حول "دور القنوات الإعلامية في تلبية حاجات الطفل"، ثم تناولت الدكتوره بوشيخاوي أسمهان من جامعة وهران، والدكتوره محمودي رقية من جامعة يحيى فارس-المدية/الجزائر، موضوع "المضمون الأجنبي في الأفلام الكرتونية للطفل"، وعرض الدكتور علي حمود شرف الدين من جامعة العلوم والتكنولوجيا/اليمن ورقة بحثية حول "دراما الأطفال التلفزيونية من الإمتاع إلى الضياع: دراسة تحليلية نقدية للأفلام الكرتونية الأجنبية"، واختتمت الدكتوره هيفاء الفوارس من جامعة اليرموك/الأردن الجلسة بورقة بحثية عن "الدور التربوي للإعلام الإسلامي وواقعه المعاصر: رؤية نقدية تحليلية".

ثم بدأت الجلسة الرابعة برئاسة الدكتور تيسير أبو عرجة؛ رئيس قسم الصحافة والإعلام في جامعة البترا في الأردن، وأُلقيت فيها ورقة الدكتور عزي عبد الرحمن من جامعة الشارقة/الإمارات حول "الحتمية القيمية والإعلام المعاصر"، ثم عرض الدكتور السعيد عواشرية من جامعة باتنة/الجزائر ورقة بعنوان "الخصوصيات الثقافية في ظل إعلام العولمة بين ثقافة الأصالة وثقافة الحداثة"، وتحدث الدكتور نور الدين لبجيري من جامعة ٢٠ أوت ١٩٥٥/الجزائر عن "الصحافة المكتوبة ونشر أخبار الجريمة: دراسة تحليلية من منظور قيمي".

وفي الجلسة الخامسة والأخيرة التي ترأستها الأستاذ الدكتوره دراس شهرزاد؛ رئيس فرقة علوم وتنمية بالجزائر/جامعة وهران، تحدث الدكتور علي العمري من جامعة اليرموك/الأردن عن "التجديد في الإنتاج الإعلامي العربي: قضية الترفيه في الإعلام الإسلامي"، ثم تحدث الدكتور نور الدين بن قدور من جامعة بشار/الجزائر عن "محاولة تحليل دور الجمعيات الفلسفية ووسائل الإعلام في تنمية شعوب العالم العربي"، واختتمت الجلسة بورقة الدكتوره بيبيمون كلثوم من جامعة باتنة/الجزائر المعنونة بـ: "آليات تصوّر أبعاد الهوية الثقافية لدى الشباب من الفضاء الإلكتروني إلى الممارسة الواقعية".

واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية قُدّم فيها البيان الختامي للمؤتمر، والتوصيات، التي جاءت على النحو الآتي:

١. الإشادة بالجهود الكبيرة والتعاون المثمر الذي توفره الجهات الخاصة والحكومية في تيسير النشاطات التي تقوم بها المؤسسات البحثية والمجتمعية.

٢. دعوة المؤسسات الأكاديمية والبحثية ومؤسسات المجتمع المدني ووسائل الإعلام إلى نشر الوعي بأهمية الإعلام، وبلورة هذا الوعي في مشاريع عمل جماعية تتكامل فيها متطلبات الرؤية الحضارية الإسلامية والمعرفة الإعلامية المعاصرة، من خلال مؤتمرات وحلقات دراسية محلية وإقليمية وعالمية، وبرامج بحثية ودورات تكوينية، تجمع شخصيات علمية وبحثية من مناطق متعددة وخبرات متنوعة.

٣. توجيه الاهتمام بمتطلبات الأسر العربية والمسلمة في المجتمعات العربية والغربية، من خلال إنتاج البرامج القادرة على تحصين هذه الأُسر وتمكينها من أداء دورها التربوي والحضاري.

٤. دعوة الجامعات ومراكز البحث إلى تطوير برامج ومقررات دراسية أكاديمية ومهنية في الإعلام الحضاري، تتسق وهوية الأمة، والإفادة من البحث العلمي في مرحلتي الماستر والدكتوراه، وتشجيع الطلبة المتميزين ودعمهم لكتابة أطروحاتهم الجامعية في هذا المجال.

٥. الدعوة إلى تشكيل منظومة قانونية ودستور أخلاقي يَحكُم أخلاقيات المهنة للحيلولة دون الخروج عن مقاصد الإعلام النبيلة. وإدماج هذا الدستور في برامج التدريس والتدريب في كليات الإعلام، وإعداد الإعلاميين على مبادئ وأسس علمية متسقة وهوية الأمة.

٦. لفت انتباه المسؤولين عن المؤسسات الإعلامية إلى الاهتمام باللغة العربية في الإنتاج البرامجي، لما للغة العربية من دور مهم في تثبيت الهوية العربية الإسلامية.

٧. العمل على إنشاء موسوعة مختصة بالمصطلحات الإعلامية، وتفحّص التطورات التي طرأت على المصطلحات والمفاهيم الإعلامية. وبلورة تصوّر حضاري قيمي حول هذه المفاهيم والمصطلحات.

٨. دعوة أصحاب رؤوس الأموال والمؤسسات المنشغلة بالمشاريع الحضارية والإصلاح إلى الاستثمار في الإعلام الهادف. وتخصيص عدد من الأوقاف لبناء مؤسسات تنتج وتبث المواد الإعلامية الهادفة، لكي تتحرر من الإكراهات التي ارتبطت برأس المال. والإفادة من التجارب العالمية الناجحة في مجال الإعلام الهادف والملتزم.

٩. طباعة أعمال المؤتمر بعد تحريرها في كتاب يستفيد منه طلبة العلم والمهتمون والمؤسسات الأكاديمية والبحثية.

# المسلم المعاصر

## عدد متميز


- مقاصد الشريعة وتجديد الفقه الإسلامي المعاصر. — أ. د. جاسر عودة
- إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية. — أ. د. حامد ربيع
- الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية. — المستشار طارق البشري
- من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان. — أ. د. عبد الوهاب المسيري
- فقه الحياة: نحو اجتهاد معاصر. — أ. مهجة مشهور



العدد (١٥١) السنة الثامنة والثلاثون

ربيع الأول – ربيع ثاني – جماد الأول ١٤٣٥هـ
يناير – فبراير – مارس ٢٠١٤م

## عروض مختصرة

**إعداد: أسماء حسين ملكاوي**

١. **ما الذي يربط دمشق بباريس؟ تحليل مقارن لابن تيمية وغريغوري الريميني،** ريتشارد دي. تشيلفان، ترجمة: ريم أحمد وفا، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٤م، ١٤٧ صفحة.

كان لحركة الترجمة القوية في بغداد، وفي طليطلة بعد ذلك دور كبير في نقل الأعمال العلمية والفلسفية اليونانية إلى كل من العالم الإسلامي أثناء الخلافة العباسية، وإلى المحيط المسيحي الكاثوليكي الأوروبي بداية القرن الحادي عشر. وبحلول القرن الرابع عشر كان لكل من التقاليد الدينية الإسلامية والكاثوليكية الأوروبية تاريخ طويل من استيعاب منطق أرسطو. يقدم المؤلف تحليلاً تاريخياً مقارناً لابن تيمية الدمشقي المنشأ، والراهب الأوروبي جريجوري أستاذ علم اللاهوت في باريس، في إطار التراث الديني والفلسفي لكل منهما. لقد رفض كلٌّ من ابن تيمية وجريجوري استخدام المنطق الأرسطي في إثبات الوحي الإلهي في الإسلام والمسيحية على التوالي؛ لأن البرهان المنطقي لا يصلح لهذا الغرض. وفي حين رفض ابن تيمية البرهان جملةً وتفصيلاً، قَبِل غريغوري استخدامه استخداماً راشداً.

٢. **مقصد العدل عند ابن تيمية: العدل الديني والدنيوي في النص والواقع،** شعيب أحمد لمدى، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ٣٢٠ صفحة.

أصل الكتاب أطروحة جامعية حصل فيها المؤلف عن درجة الدكتوراه، ويدرس الكتاب مقاصد العدل عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ويورد قواعد العدل تنظيراً وتطبيقاً في العبادات والعادات والمخاطبات، ثم يتحدث عن مجالات العدل وأنواعه ووسائل تحقيقه.

٣. **النص والاجتهاد في الفكر الأصولي، من تقديس النقل إلى تسريح العقل،** بثينة الجلاصي، القاهرة: دار رؤية للنشر، ٢٠١٣م، ٤١٨ صفحة.

المؤلفة مدرِّسة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القيروان بتونس، وتتساءل في كتابها عن الطريقة التي يمكن للمجتهد أن يقرأ النص الشرعي وحدود العقل في هذه

القراءة، وجواز القراءة دون تفكيك آليات الخطاب، وحين يغلب الإيمان على البرهان ويغلب التبرير على التأويل. وللإجابة على هذه التساؤلات قامت الباحثة بتفكيك القراءات الفقهية للخطاب الأصولي، وأهم شخصياته مثل ابن تيمية وابن حزم والعز بن عبد السلام والشاطبي والشوكاني وغيرهم من أعلام الخطاب الأصولي. في الكتاب ثلاثة أبواب حملت العناوين الآتية: اجتهاد العقل، والاجتهاد في علاقته بنظام النص، والاجتهاد في علاقته بالتشريع.

٤. **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية**، حمو النقاري، بيروت: الشبكة العربية للابحاث والنشر، ط٢، ٢٠١٣م، ٣٠٤ صفحة.

يعالج المؤلف موضوع توظيف المنطق اليوناني عامة، والأرسطي خاصة، في تقنين البحث الفقهي بمنهج "أصول الفقه" من خلال موقفين متعارضين منه: موقف أبي حامد الغزالي وموقف تقي الدين بن تيمية. وخلاصة الكتاب نقطتان: النقطة الأولى أن ردَّ ابن تيمية على مشروع أبي حامد الغزالي لتوظيف المنطق اليوناني في المباحث الأصولية، دلالة واستدلالاً، تأسس على ضبطٍ وإحكام لمسالك تحديد الدلالة ولسبل التدليل. والنقطة الثانية أن الضبط الأصولي لمبحثي الدلالة والاستدلال تم في استقلال عن المنطق اليوناني.

٥. **سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني**، سعيد النكر، تقديم: محمد عمارة، القاهرة: مكتبة دار السلام، ٢٠١٣م، ٢٤٨ صفحة.

يتساءل المؤلف عن السبيل لقراءة معاصرة للنص القرآني تنهل من معطيات المعاصرة ومنجزاتها، وتستدمج كل المساحات المضيئة في التراث العلمي والمعرفي العربي الإسلامي، دون أن تتنكر لمبادئ الدين ولا لشروط التحديث. وللأجابة عن هذا السؤال، عرض المؤلف لمناهج الحداثة الغربية في قراءة النصوص، وأوضح عدم ملاءمتها لقراءة النص الإسلامي، من خلال نقده لـ"الهرمينوطيقا الغربية"، وخَلُصَ إلى أن منهج علم أصول الفقه الإسلامي هو المنهج الأصلح لقراءة القرآن الكريم قراءة شرعية معاصرةً.

٦. **روح التشريع بين الإسلام والغرب– إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي**، عوض صلاح علي القوني، القاهرة: دار السلام للنشر، ٢٠١٣م، ٢٩٦ صفحة.

يتناول الكتاب أهم الأسس التي قام عليها النظام السياسي الإسلامي؛ كاشفاً بالبحث والتحليل والمقارنة عن أصالة الحضارة الإسلامية في جانبها السياسي والتشريعي، وفضلها في سائر الحضارات. يتضمن الكتاب سبعة فصول، عالج الفصل الأول روح التشريع في الإسلام، ومبادئ الحكم كمبدأ الشورى، والعدالة، والمساواة. وتحدث الفصل الثاني عن روح التشريع في عهد النبوة والخلافة الراشدة، مع التركيز على منهج الخلفاء في تطبيق روح التشريع ومظاهر الأخذ بها. وعالج الفصل الثالث روح التشريع عند الفارابي والماوردي وابن خلدون. وتحدث الفصل الرابع عن أثر روح التشريع في نظام الدولة الإسلامية، من حيث الانسجام بين حقوق الفرد والجماعة ومصالح الدولة، والارتباط بين نظام الدولة ونظامي الفقه والقضاء، وظهور المؤسسات السياسية البديلة. وتناول الفصل الخامس روح التشريع عند أفلاطون وأرسطو. وخصص الفصل السادس للحديث عن روح التشريع عند مونتسكيو، من خلال كتابه "روح الشرائع". أما الفصل السابع فتناول روح التشريع في السياسية الغربية الحديثة، مركزاً على النظام السياسي البريطاني، والأمريكي والسويسري.

7. *Ibn Taymiyya and his Times (Studies in Islamic Philosophy)*, Yossef Rapoport (Author), Shahab Ahmed (Author), Oxford: Oxford University Press (May 15, 2010), 400 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**ابن تيمية وزمانه: دراسات في الفلسفة الإسلامية**." يؤكد يوسف رابوبورت محاضر في قسم التاريخ في جامعة لندن، وشهاب أحمد أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة هارفارد، أن المسلمين المتشددين قد أساؤوا تفسير فكر ابن تيمية، واستخدموا كتاباته خارج سياقاتها التاريخية لكي يبرروا عملياتهم في محاربة الدول المسلمة الحديثة. يرى المؤلفان أن معظم الناشطين من الجماعات المتطرفة

الذين يستخدمون العنف لفرض النظام الإسلامي قد تلقوا تعليمهم في علوم الفيزياء والهندسة والحاسب الآلي والطب، وأن معرفتهم بالفقه الإسلامي أو التاريخ ليست عميقة جداً. يتضمن الكتاب مقالات حول إسهامات ابن تيمية في الشريعة والتفسير القرآني والفكر السياسي. وخلافاً لصورته الحالية التي تظهره متزمتاً يعادي العقلانية، أظهر الكتاب ابن تيمية مفكراً عقلانياً صارماً ومثيراً للاهتمام.

8. *Ibn Taymiyya: Muslims under non-Muslim Rule*, Yahya Michot, and James Pescatori, Leicester, UK: Interface Publications (2010), 208 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**ابن تيمية: مسلمون تحت حكم غير مسلم**". إنّ العديد من المتخصصين الغربيين يصورون ابن تيمية بوصفه الأب الروحي للحركات الجهادية المعاصرة. وهنا يحاول البروفيسور (متشوت)، زميل مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية، أن يقلب هذه الصورة التقليدية لابن تيمية، من خلال تقديمه لترجمات دقيقة لأربع فتاوى فقهية له حول كيف ينبغي للمسلم أن يتعامل مع العيش تحت نظام حكم غير إسلامي. ويمكن للقارئ أن يحكم على البون الشاسع بين جماعات الكفاح المسلح وتوجهات ابن تيمية؛ إذ يبين التسلسل الزمني لأهم مفاصل حياة ابن تيمية أنه كان ملتزماً بممارسة ما يعظ به الناس. وأخيراً يمكن القول إن قراءة هذا الكتاب ضروري، لكل من المعلمين والطلاب المهتمين بالتداخل بين الدين والسياسة والهوية والثقافة، والدراسات الدينية، ودراسات الشرق الأوسط، والعلاقات الدولية.

9. *Grand Central Question: Answering the Critical Concerns of the Major Worldviews*, Abdu H. Murray, IVP Books (February 21, 2014), 261 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**السؤال المركزي الكبير: ردود على المخاوف الحرجة للرؤى العالمية الكبرى**". تسعى جميع الأديان والرؤى العالمية إلى الإجابة على الأسئلة الأساسية للوجود الإنساني: لماذا أنا هنا؟ ماذا يعني أن أكون إنساناً؟ لماذا يوجد شر في العالم وكيف نتعامل معه؟ ولكن لا تتساوى جميع الرؤى العالمية في مستوى

اهتمامها بهذه الأسئلة؛ إذ تميل كل رؤية عالمية إلى التأكيد على مسألة مركزية مختلفة. يقدم (عبده موراي)؛ الأستاذ الزائر في الفكر المسيحي والدفاع عن المسيحية في جامعة أوكلاهوما، والمرتد عن الإسلام، فهمه للرؤى العالمية الرئيسية الثلاث في يومنا هذا: الإلحاد، ووحدة الوجود، والإيمان بالله، ويقارن إجابات كل من هذه الرؤى مع الرسالة المركزية للديانة المسيحية.

10. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*, Michael Cook, Princeton: Princeton University Press (March 23, 2014), 553 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الأديان القديمة والسياسة الحديثة: الحالة الإسلامية من منظور مقارن**"، والمؤلف أستاذ دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون. يتساءل المؤلف لماذا يلعب الإسلام في السياسة المعاصرة دوراً أكبر من غيره من الديانات الأخرى؟ هل يوجد في التراث الإسلامي شيء ما يجعل المسلمين أكثر عرضة لاستدعاء السياسة في حياتهم من غيرهم من أتباع الديانات الأخرى؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو هذا الشيء؟ ثم يسعى للإجابة عن هذه الأسئلة من خلال دراسة دور الإسلام والهندوسية والمسيحية في الحياة السياسية الحديثة، مع التركيز بشكل خاص على مدى صلة أو عدم صلة تراث هذه الأديان بالشواغل الاجتماعية والسياسية في وقتنا الحاضر. وجد المؤلف أن التراث الإسلامي يقدم الموارد الأكثر غنىً لأولئك العاملين في السياسة الحالية، مقارنة بما يقدمه كل من التراث الهندوسي والمسيحي، ويبين أن الأصولية، بما تعنيه من التصميم على العودة إلى المصادر الأصلية للدين، هو أكثر تكيفاً سياسياً لدى المسلمين مما هو عليه الأمر عند الهندوس أو المسيحيين.

11. *Old Texts, New Practices: Islamic Reform in Modern Morocco*, Etty Terem, Stanford: Stanford University Press (April 16, 2014), 249 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**نصوص قديمة، ممارسات جديدة: الإصلاح الإسلامي في المغرب الحديث**". أكمل العالِم الإسلامي المغربي (المهدي الوزاني) في العام ١٩١٠ تجميع فتاوى المذهب المالكي، في أحد عشر مجلداً. وقد تصدت آراء الوزاني الفقهية لمجموعة من الاهتمامات والأسئلة العملية من مثل: حول الواجبات

الأخلاقية والقانونية للمسلمين المقيمين تحت الحكم الأوروبي، وهجرتهم من الديار غير الإسلامية، وسفر التجار المسلمين إلى أوروبا، واستهلاك السلع المصنعة في أوروبا. وقد كان يتوقع أن هذه الفتاوى ستساعد المجتمع المسلم من التنقل في العالم الحديث. تحاول المؤلفة وهي أستاذة تاريخ الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في كلية رودس (Rhodes)، استكشاف العملية الإبداعية لهذه التجربة بخصوص تكييف الشريعة الإسلامية لضمان بقاء المجتمع المسلم في عالم متغير. وقدمت المؤلفة عرضاً مغايراً لما درج عليه غيرها من الكتّاب الغربيين، الذين يعرضون التراث الإسلامي بوصفه معادياً للحداثة، وبهذا فهي تقدم إطاراً جديداً لمفاهيم الإصلاح الإسلامية الحديثة.

12. **What is Islamic Philosophy?**, Roy Jackson , New York: Routledge (February 13, 2014), 200 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**ما هي الفلسفة الإسلامية؟**" يعرض (روي جاكسون) أستاذ فلسفة الدين في جامعة جلوسيسترشير (Gloucestershire) في المملكة المتحدة، في كتابه، مقدمات واسعة في الفكر الإسلامي، بدءاً من أصوله إلى العديد من القضايا الصعبة التي تواجه المسلمين في العالم المعاصر. وتستكشف فصول الكتاب الفلسفة الإسلامية المبكرة وتتابع تطورها، من خلال موضوعات رئيسية وشخصيات مهمة حتى القرن الحادي والعشرين. وتشمل الموضوعات التي يتناولها الكتاب ما يلي: القضايا الأخلاقية مثل الحرب العادلة، والاجهاض، وحقوق المرأة، والشذوذ الجنسي، والاستنساخ. وأسئلة الفلسفة السياسية فيما يخص نوع الدولة الإسلامية، ومسألة الديموقرطية، وإجابات الإسلام عن "الأسئلة الكبرى" مثل وجود الله، ومفهوم الروح، وماهية الحقيقة.

13. *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, by Birgit Krawietz (Author), Georges Tamer (Author), Berlin: de Gruyter (December 15, 2012), 536 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**علم الكلام الإسلامي، والفلسفة، والشريعة: مناظرة ابن تيمية وابن قيم الجوزية**". مجموعة فريدة من الدراسات؛ إذ يلقي هذا المجلد ضوءاً جديداً على أفكار ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وأهميتها للمجتمعات المسلمة

المتنوعة. وكشف مواقعهم من الدين الإسلامي، والفلسفة، والقانون. وناقشت المساهمات في الكتاب مجموعة واسعة من الموضوعات مثل القانون والنظام، وإكراه الآلهة للبشر، وأبدية العقوبة الأخروية، والتعامل مع المصطلحات الصوفية، والموقف الإسلامي الصحيح تجاه المسيحية.

14. *Shaping a Qur'anic Worldview: Scriptural Hermeneutics and the Rhetoric of Moral Reform in the Caliphate of al-Ma'mun (Routledge Studies in the Qur'an)*,by Vanessa De Gifis, New York: Routledge (April 16, 2014), 142 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**تشكيل رؤية العالم القرآنية: تأويل النصوص الدينية وخطاب الإصلاح الأخلاقي في خلافة المأمون**" من خلال اطّلاعها على النظرية البلاغية العربية– الإسلامية، تختبر (فانيسيا دي غفس)؛ أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة ولاية واين الأمريكية، الوثائق العربية المنسوبة إلى الخليفة العباسي المأمون الذي تزامنت فترة حكمه مع نضوج الفكر السياسي الإسلامي التقليدي، والثقافة الأدبية. وتوضح كيف تمّ تفسير الآيات القرآنية من خلال عدسة التجربة الذاتية. وتشير إلى قيام الخليفة ببناء المقارنات الأخلاقية بين الشخصيات النموذجية في القرآن والناس في محيطه الاجتماعي، ووضع نفسه على أنه المصلح والموجه الأخلاقي، من أجل إقناع جمهوره بضرورة الخلافة وحتمية الأخلاق الدينية في طاعة سلطة الخليفة. يتضمن الكتاب قسمين: القسم الأول يتناول نظرية التأويل وما يتعلق بها من أسئلة تتعلق بالظروف والمرجعايات، وفي القسم الثاني تتناول المؤلفة دراسة ثلاث حالات عملية لتأويل النص القرآني أيام خلافة المأمون، وهي: الحرب الأهلية، والعلاقات الخارجية والجهاد، والمحنة مع اتخاذ القرآن مرجعية، وأهمية ما يميز هذه المرجعية.

15. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, Abdullah Saeed, New York: Routledge (November 17, 2013), 208 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**قراءة القرآن في القرن الواحد والعشرين: مدخل سياقي**". والمؤلف أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة ملبورن/ أستراليا. يأخذ

الكتاب بالحسبان التطور في جهود تفسير القرآن، ويسلط الضوء على المناقشات الحديثة حول المقاربات الجديدة للتفسير. ويستكشف كيف يفكر المسلمون من مختلف الخلفيات المذهبية والقانونية والاجتماعية والسياسية والفلسفية بمعاني القرآن الكريم وأهميته، وكيفية تطبيق أفكارهم في العالم المعاصر. ويعرض الكتاب واحدة من أكثر الأساليب السائدة في الفترة ما قبل الحديثة، وهي السياقية، وانعكاس ذلك على القراءة النسوية المسلمة للقرآن اليوم. ويغطي قضايا مثل تحديد الطبيعة الهرمية للقيم القرآنية، ومعايير استخدام الحديث في التفسير، وسيولة المعاني وطرق ضمان درجة من الاستقرار في التفسير. كما يفحص الكتاب المقاطع القرآنية الرئيسية، ويقارن التفسيرات الحديثة بما قبل الحديثة، لإظهار الطبيعة المتطورة للتفسير. ويقدم أمثلة لمناقشتها منها: سلطة الرجال على النساء، موت المسيح، الشورى والديمقراطية، والربا والفائدة.

16. *Epistemology, Context, and Formalism*, Franck Lihoreau, Manuel Rebuschi, New York: Springer, (January 29, 2014), 250 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**نظرية المعرفة، والسياق، والشكلية**". الهدف الرئيسى لهذا الكتاب هو تعزيز فهمنا لمفاهيم المعرفة والسياق والعلاقات بينهما، والطرق التي يمكن من خلالها نمذجتهما، بطريقة شكلية محددة، وهى مسألة على درجة قصوى من الأهمية لمجموعة من التخصصات كالفلسفة واللسانيات وعلم الحاسوب والذكاء الاصطناعي والعلوم الإدراكية. يضم الكتاب مجموعة من المقالات التي كتبها كبار الخبراء في العالم والباحثين الناشئة في نظرية المعرفة، والمنطق، وفلسفة اللغة، واللسانيات، وعلم الحاسوب النظري. ويدرس النمذجة الشكلية للمعرفة ورابطة سياق المعرفة في واحد أو أكثر من ثلاثة تقاطعات هي: السياق ونظرية المعرفة، نظرية المعرفة والشكلية، والشكلية والسياق. ويقدم مجموعة جديدة من الطرق للنقاشات الحالية حول أن الاتصال بين المعرفة واللغة، والعمل والعقل، والمنطق والسياق ينشط باستمرار.

## 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 بـ (.....) 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: ٤٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

# المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org