إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- جدل القديم والحديث في التراث التربوي الإسلامي. — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- تطور التنظير المقاصدي في العصر الحديث. — شوقي الأزهر
- مقاربة مقاصدية لشعيرة الصوم في إطار فلسفة الدين. — بشير خليفي
- مفهوم الرسول والنبي: دراسة بين التوجهات الكلامية والنصوص القرآنية. — حسن الخطاف
- ضرورة تحديث علم الكلام ومستوياتُه. — ياسين السالمي

قراءات ومراجعات

- إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية. تأليف: طه جابر العلواني. — إسماعيل الحسني
- نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي. والخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر. تأليف: الحسان شهيد — ماهر حسين حصوة

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 الآتية:

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

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثالثة والعشرون | العدد ٩٠ | خريف ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد — **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صباح عياشي — **مازن موفق هاشم**

عبد العزيز برغوث — **محمد بدي ابنو**

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

http://www.hncjo.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

آرمين سينانوفيتش	أمريكا	**عبد المجيد النجار**	تونس
أحمد باسج	البوسنة	**عماد الدين خليل**	العراق
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عمار الطالبي**	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	**محمد الحسن بريمة**	السودان
داود الحدابي	اليمن	**محمد السماك**	لبنان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد أنس الزرقا**	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد الحميد مدكور	مصر	**محسن عثماني**	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	**نزار العاني**	البحرين

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

- جدل القديم والحديث في التراث التربوي الإسلامي — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- تطور التنظير المقاصدي في العصر الحديث — شوقي الأزهر — ١٧
- مقاربة مقاصدية لشعيرة الصوم في إطار فلسفة الدين — بشير خليفي — ٥٥
- مفهوم الرسول والنبي: دراسة بين التوجهات الكلامية والنصوص القرآنية — حسن الخطاف — ٧٧
- ضرورة تحديث علم الكلام ومستوياتُه — ياسين السالمي — ١١٣

قراءات ومراجعات

- إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية. تأليف: طه جابر العلواني — إسماعيل الحسني — ١٣٧
- نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي. والخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر. تأليف: الحسان شهيد — ماهر حسين حصوة — ١٥٣

عروض مختصرة — عليا العظم — ١٧١

كلمة التحرير

جدل القديم والحديث في التراث التربوي الإسلامي

هيئة التحرير

في الفكر التربوي الإسلامى الذي ينبغى للأمة أن تَبْنِيه لحاضرها ومستقبلها مصادر أربعة:

- القرآن الكريم، فهو كتاب هدى ونور وعلم وحكمة؛

- والسنة النبوية، فهى تنزيل لأحكام القرآن الكريم وهديه على الواقع، وحكمة هذا التنزيل؛

- والتراث الإسلامي الذي مثّل اجتهاد علماء الأمة في الزمان والمكان في تنزيل هدي القرآن الكريم والسنة النبوية في أزمنتهم وأمكنتهم؛

- والخبرة البشرية المعاصرة، فالله سبحانه ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ (البقرة:٢٦٩)، والله سبحانه ﴿يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥ﴾ (العنكبوت: ٦٢)، فسنن الله في الكون والتاريخ والمجتمع، متاحة لمن يأخذ بأسباب اكتشافها وتوظيفها.

ومع أن القرآن الكريم والسنة النبوية يمثلان المرجعية الحاكمة، فإنَّ التراث الإسلامي، والتراث الإنساني بما فيه الخبرة البشرية المعاصرة، يعينان في استلهام مقاصد تلك المرجعية وتطوير فهمنا المتجدد لها وتنزيلها على الواقع ومستجداته.

ونعني بالتراث التربوي الإسلامى جهود علماء الأمة الإسلامية على امتداد تاريخها واتساع أقطارها، وهو تعبير عن اجتهاد هؤلاء العلماء في فهم مقاصد الإسلام في نصوصه الأساسية في القرآن الكريم والسنة النبوية، وتوثيقاً لممارسات المجتمع الإسلامى في ميدان التعلُّم والتعليم، في ضوء الاجتهاد في فهم تلك النصوص وتنزيلها على واقعهم في الزمان والمكان. ومع أنَّ التراث الإسلامى في كثير من موضوعات الفقه والتفسير والحديث والأدب واللغة والتاريخ والتصوف، كان يُكتب ليكون موضوعات للتعليم، فإننا

نقصر دلالة التراث التربوي على كتابات محدَّدة تختصُّ بعناوين من مثل: أدب الطلب، وآداب العالم والمتعلم، وما تضمنته هذه الكتابات من موضوعات، مثل: فضل العلم والتعليم، ومكانة المعلم، وطرق التعليم، ومؤسسات التعليم، وتعليم الصبيان، وتعليم القرآن، سواءً كان ذلك في كتب تحمل مثل هذه العناوين، أو كانت هذه العناوين فصولاً أو أبواباً في كتب الفقه أو التاريخ أو الأدب أو التصوف أو الفلسفة أو غيرها.

فالتراث التربوي الإسلامي، مَثَلُه في ذلك مَثَل كلِّ التراث، ليس تراث القرن الأول فحسب، ولا حتى تراث القرون الثلاثة الأولى، ولكنه تراث ممتد على مدى يزيد على ثلاثة عشر قرناً. ثم إنه ليس تراث تعليم القرآن والفقه وأحكام الشريعة وحسب، وإنما هو، إضافة إلى ذلك، سائر أنواع التعليم الأخرى التي مارستها المجتمعات الإسلامية من تعليم اللغة والأدب والفلك والطب، فضلاً عن حِرف الزراعة والصناعة والبناء وفنون الحرب وغيرها.

فالتراث، إذن، فكرٌ بشريٌّ؛ فهو نتيجة فعل يقوم به الإنسان، واسمٌ لثمرة هذا الفعل. ومع أنّ ثمة مرجعيات تحكم حوافز الفعل البشري ومقاصده، لا تتحدد بالزمان والمكان، فإنَّ الاستجابة لهذه الحوافز والأهداف تتحدَّد بظروف الزمان والمكان والخبرة البشرية المتنامية. وفي حالة التراث الإسلامي، فإنَّ المرجعية الحاكمة هي نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. ومع أنَّ التراث يتأسَّسُ على فهم هذه النصوص الثابتة وتنزيلها على الواقع المتغير، فإنَّ القرآن الكريم والسنة النبوية ليسا من التراث. ومع ذلك فإنَّ فهم هذه النصوص الثابتة، وفهم الواقع المتغير والفكر البشري الذي يمثله اجتهاد المجتهدين من العلماء والمفكرين في تنزيل النصوص على الواقع سوف يكون في حالة تغير وتطور. وهذا الفكر عندما يورثه جيلٌ إلى جيلٍ لاحق يصبح عند الجيل اللاحق تراثاً.

وقد ارتبط الفكر البشري في تراثنا الإسلامي بنزول الآيات الأولى من القرآن الكريم على النبي ﷺ، وهي الآيات التي تضمنت الأمر بالقراءة باسم الله، وتحدَّدت هذه القراءة في نوعين متكاملين: قراءة الخلق المنظور، وقراءة النصِّ المسطور. فأصبح التأمُّل والتفكُّر في آيات الخلق في الآفاق والأنفس، والتفكُّر في دلالات المسطور بالقلم، هو العلم الذي

يمن الله على عباده به، ويأمرهم أن يتعلموه. فهو أمرٌ بالكتابة التي تصبح مادةً للقراءة، وهو أمر بالاعتماد على الكتابة والقراءة بديلاً عن المشافهة، وهو قطيعة تاريخية مع الأمية التي كان يتَّصف بها معظم العرب، فيصبح العلم والتعليم والتعلُّم هو مادة الفكر البشري الذي يورثه كلُّ جيلٍ، ويكون للجيل اللاحق تراثاً تربويا، بالمعنى العام للتربية والتعليم. وفي حالة التراث التربوي الإسلامي كان المسجد هو المؤسسة التي تنشر العلم، وتجتمع فيها حلقات التعليم والتعلُّم. وكانت مادة نصوص الوحي الإلهي والهدي النبوي هي الأساس لهذه الحلقات، انبثقت من روايتها، وفهمها، وإملائها، وتطبيقها في مواقف الحياة، علوم الفقه وعلوم القرآن وعلوم الحديث وسائر العلوم الأخرى.

لكن التراث التربوي الإسلامي بالمعنى الخاص، هو ذلك الفكر الذي دوّنه المربون والعلماء المسلمون عبر التاريخ فيما يختص بالعلم والتعليم والتربية، وما يتعلق بها من مبادئ أو ممارسات أو مؤسسات، سواء كان هذا التدوين في كتاب متخصص، أو ما ورد متفرقاً من آداب وأخلاق وفضائل في كتب الفقه والأدب والتاريخ والتصوف والفلسفة والطب وغيرها. ومع أننا نجد بين أيدينا اليوم كثيراً من مصادر هذا التراث، فإننا نستطيع أن نؤكد أن كثيراً منه كذلك لم يصل إلينا، بسبب الإهمال لعدم تقدير قيمته، أو التلف نتيجة الظروف الطبيعية وتوالي الزمن، أو الإتلاف المقصود بالتحريق أو التغريق، نتيجة التنافس والخلاف المذهبي والفرقي، أو التخريب والتدمير الذي كان يرافق الحروب، وغير ذلك.

ويرتبط التراث بالتاريخ ارتباطاً وثيقاً؛ فلكلِّ أمة من أمم الجنس البشري تاريخها، وفي هذا التاريخ تكوَّن تراثها. ويبقى تراث الأمة خاصية من الخصائص المؤثرة في وجودها وهويتها، وعنصراً مهماً في مرجعيتها. والأمم التي تشكّلت حديثاً تسعى لوضع تاريخ لها، واكتشاف ما قد يكون فيه من تراث. ومع ما لهذا التراث من قيمة مرجعية ونفسية، فهو ليس سجناً يحصر طاقات الأمة ومقدراتها فيه، وليس كل ما فيه صالح للعمل به.

وليس هناك قاعدة ثابتة في التمييز بين القديم والحديث من الناحية الزمنية، والتحقيب الزمني الذي استعمله الأوروبيون للتاريخ الأوروبي القديم والوسيط والحديث، أو

القديم والحديث والمعاصر، أو غير ذلك، واستعمله بعض الباحثين العرب لا سيما في الدراسات الأدبية والتاريخية، لا يصلح لتحديد فاصل زمني بين القديم والحديث، أو السابق واللاحق، أو المتقدم والمتأخر في التراث الإسلامي. وقد سبق أن اقتُرح المعيار الزمني في التقسيم الذي حدد قرون الخيرية الثلاثة الأولى في التاريخ الإسلامي بالاعتماد على الحديث الصحيح "خيرُ الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم."[١] وعلى هذا جاء كلام الذهبي في تحديد الحد الفاصل بين هذه القرون الثلاثة للمتقدمين، وما بعد ذلك للمتأخرين، وذلك قوله: "فالحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاثمائة."[٢]

وفي التراث أمثلة على وقوع هذا التمييز في موضوعات التراث المختلفة، من فقه وتفسير وحديث وأدب وتاريخ وغير ذلك. لكن المسألة أخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام في جهود علماء الحديث على وجه الخصوص، ولا سيما عند التمييز بين المتقدمين والمتأخرين ليس باعتماد الزمن فحسب، وإنما باعتماد المنهج في التصحيح والتضعيف القائم على النظر في السند والقرائن والملابسات، وهو المنهج الذي اعتمده المحدثون ونقاد الحديث في مرحلة الرواية، أو النهج الذي يكتفي بالنظر في ظاهر السند في اعتماد الأحاديث كما فعل كثير من المتأخرين، ولا سيما من علماء الفقه والأصول. يضاف إلى ذلك أن من يعتمدون على حديث آخر هو "مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره"[٣] لا يستبعدون وجود الخيرية فيما بعد القرون الثلاثة.

وقد تباينت آراء المفكرين المعاصرين في نظرتهم إلى التراث الإسلامي بصورة عامة والتراث التربوي بصورة خاصة، ما بين مبالغ في الإعلاء من شأنه، إلى الحد الذي وجدنا من يقرِّر أنه: "ما ترك السابق للاحق شيئاً"! ومبالغ في التبخيس من قيمته، بحجّة أنَّ

---

[١] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، عناية: أبو صهيب الكرمي، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ط١، ١٩٩٨م، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، ص٦٩٧، حديث رقم٣٦٥١.

[٢] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **ميزان الاعتدال فى نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٣م، ج١، ص٤.

[٣] الترمذي، محمد بن عيسى. **جامع الترمذي**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، طبعة محمد الراجحي، ١٩٩٩، كتاب: الأدب، بابٌ، حديث رقم٢٨٦٩، ص٤٥٩.

لكل عصر علمَه الذي يفقد قيمته بعد انقضاء ذلك العصر. والحقُّ ليس في ذلك الإفراط أو هذا التفريط؛ فالأمر يستدعي الدراسة الموضوعية المتوازنة، من جهة، وتحديد الهدف من هذه الدراسة من جهة أخرى.

لكن التمييز بين قيمة القديم والحديث، ليس أمراً مستحدثاً، بل ظهر في وقت مبكر، وظهر معه كذلك ضرورة تقويم هذه القيمة بناءً على معيار غير معيار الزمن، وفي ذلك يقول المبرِّدُ (ت٢٨٥هـ) في كتابه "الكامل": "ليس لقِدَم العَهْدِ يُفَضَّلُ القائل، ولا لحِدْثانه يُهتَضمُ المُصيبُ، ولكنْ يُعطَى كُلٌّ ما يَستحقُّ."[٤] وقد تواصل الإفراط والتفريط في تحديد قيمة القديم والجديد عبر الزمن، فوجدنا الطاهر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) يقول: "رأيت النَّاسَ حول كلام الأقدمين أحدَ رجلين: رجل مُعْتَكفٍ فيما شادَه الأقدمون، وآخرَ آخذٍ بمِعْوَله في هدم ما مضت عليه القرون. وفي كلتا الحالتين ضرٌ كثير. وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناحُ الكَسيرُ، وهي أن نعمد إلى ما أشادَه الأقدمون فنهذِّبَه ونزيده، وحاشا أن نَنْقُضَه أو نُبيدَه، عِلْماً بأن غَمْضَ فَضْلِهم كُفرانٌ للنعمة، وجَحْدَ مزايا سلفِها ليس من حميد خصال الأمة."[٥]

وفي التراث أمثلة على وقوع هذا التمييز في موضوعات التراث المختلفة من فقه وتفسير وحديث وأدب وتاريخ وغير ذلك. لكن المسألة أخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام في تطور جهود علماء الحديث على وجه الخصوص، ولا سيما في التمييز بين المتقدمين والمتأخرين ليس باعتماد الزمن فحسب وإنما باعتماد المنهج في التصحيح والتضعيف القائم على النظر في السند والقرائن والملابسات، وهو المنهج الذي اعتمده المحدثون ونقاد الحديث في مرحلة الرواية، أو النهج الذي يكتفي بالنظر في ظاهر السند في اعتماد الأحاديث كما فعل كثير من المتأخرين، ولا سيما من علماء الفقه والأصول.

وتكشف بعض كتب التراث عن نصوص تقدِّم القديمَ لِقِدَمِه، وتستبعد أن يرتقي أي جديد. ومن ذلك ما يرويه الأنباري (ت٥٧٧هـ) أن أبا عمرو بن العلاء (ت٢٥٤هـ)

---

[٤] المبرد، محمد بن يزيد. **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج١، ص٧٩.

[٥] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج١، ص٧.

كان يقول: "إنما نحن بالإضافة إلى مَنْ كان قبلَنا كبقْلٍ في أصول رَقْلٍ."[٦] وقد حدث في القرن السابع الهجري أن بعض العلماء الذين كانوا يدرسون في المدرسة المستنصرية ببغداد، ومنهم شيخ المدرسة ابن الجوزي، أخذوا يدرِّسون كتباً جديدة صنفوها بأنفسهم، فطُلب إليهم في عام ٦٤٥هـ التوقف عن ذلك والعودة إلى تدريس كتب السابقين، وذلك: تأدباً معهم وتبركاً. فأجاب ابن الجوزي بالسمع والطاعة.[٧]

وممن يفضِّل كتب الأقدمين أبو إسحاق الشاطبي الذي يرى أنَّ تعلَّم طالب العلم من الكتب يلزم فيه: "أن يتحرَّى كتُبَ المتقدِّمين من أهل العلم المراد فإنهم أقعَدُ به من غيرهم من المتأخِّرين ... فالمتأخِّر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدِّم، وحسبك من ذلك أهل كل علمٍ عمليٍّ أو نظريٍّ، فأعمال المتقدِّمين -في إصلاح دنياهم ودينهم- على خلاف أعمال المتأخِّرين، وعلومهم في التحقيق أقْعَدُ؛ فتَحَقُّقُ الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقُّق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن."[٨]

واستمر تفضيل كتب المتقدمين إلى القرون اللاحقة حتى أصبحت مؤسسات التعليم تحدد من هذه الكتب ما يُلزِم المدرسين استعمالها دون غيرها، ومن الحجج الواردة في هذا الإلزام، أن بعض العلوم قد فُرِغ منه، وبعضها دوِّن ولم تبق حاجة للاجتهاد! ومن ذلك ما ورد في مرسوم إصلاح التعليم الذي أصدره السلطان سيدي محمد بن عبدالله عام (١١٩٢هـ/ ١٧٧٨ م) لإصلاح مناهج التعليم بجامع القرويين والمعاهد التابعة له، فقد ورد في الفصل الثالث من المرسوم ما يختص بالمدرسين في مساجد فاس ما يأتي: "فإننا أمرنا ألا يدرسوا إلا «كتاب الله تعالى» بتفسيره، وكتاب «دلائل الخيرات» والصلاة على رسول الله ﷺ، ومن كتب الحديث « المسانيد» والكتب المستخرجة منها و«البخاري ومسلم» وغيرها من الكتب الصحاح، ومن كتب «الفقه» «المدونة» و«البيان» و«التحصيل» و«مقدمات ابن رشد» و«الجواهر لابن شاس» و«النوادر» و«الرسالة

[٦] الأنباري، كمال الدين بن عبد الرحمن. **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق: إبراهيم السامرائي، الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥م، ص٣٢. والبقل نبات عشبي قصير، والرقل النخل طويل القامة.

[٧] معروف، ناجي. **تاريخ علماء المستنصرية**، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٩م، ص٨٣.

[٨] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح وتخريج: الشيخ عبد الله دراز، طبعة جديدة كاملة في مجلد واحد، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص٥٧.

لابن أبي زيد» وغير ذلك من كتب الأقدمين .... ومن أراد علم الكلام «فعقيدة ابن أبي زيد» ﷺ كافية شافية بها جميع المسلمين ... ومن أراد قراءة «علم الأصول» فإنه أمرٌ قد فُرِغ منه، و«دواوين الفقه» قد دُوِّنت، ولم يبق اجتهاد."[٩]

وفي مقابل هذا التوجه نحو كتب الأولين في التعليم كان هناك توجّهٌ مبكِّر كذلك، لتأكيد الحاجة إلى مواصلة التجديد والتأليف، ولرفض مقولة "ما ترك الأول للآخر شيئاً"، ففي ذلك يروي ياقوت الحموي عن أبي عمرو الجاحظ (ت٢٥٥هـ) أنه قال: "إذا سمعتَ الرجلَ يقول: ما ترك الأوَّلُ للآخِر شيئاً، فاعلمْ أنه لا يريدُ أن يُفلِح."[١٠] ولا يتردد ابنُ عبد ربه (ت ٣٢٨هـ) أن يحكم بميزة إيجابية للتأليف اللاحق عن السابق فيقول: "رأيت آخر كل طبقة وواضعي كل حكمة ومؤلفي كل أدب، أعذب ألفاظاً، وأسهل بنيةً، وأحكم مذهباً، وأوضح طريقةً من الأول؛ لأنه ناكص متعقّب، والأول بادئ متقدم."[١١]

ويفسِّر ابن مالك في مقدّمة كتابه "تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد" الحاجة إلى مواصلة التأليف، وعدم الاكتفاء بكتب الأقدمين بقوله: "وإذا كانت العلومُ مِنَحاً إلهيةً، ومواهبَ اختصاصيةً فغيرُ مستبعَدٍ أن يُدَّخَر لبعض المتأخِّرين ما عَسُرَ على كثيرٍ من المتقدِّمين."[١٢]

وينقل حاجي خليفة مقولة ابن مالك بلفظها، ويتوسع في دعم رأيه وتفسير الحاجة إلى استمرار التأليف، وعدم اعتماد الزمن معياراً وحيداً في تقدير قيمة الشيء، فيقول: "فلا تغترَّ بقول القائل: "ما ترك الأول للآخر"، بل القول الصحيح الظاهر: "كم ترك الأول للآخر" فإنما يُستجَاد الشيء ويُسترذَل لجَوْدته ورداءته لا لقِدَمه وحدوثه. ويقال:

---

[٩] مهداد، الزبير. "السلطان سيدي محمد بن عبدالله العلوي رائد إصلاح التعليم بجامع القرويين"، **مجلة دعوة الحق**، وزارة الأوقاف في المملكة المغربية، عدد٣٦٧، ربيع ١- ربيع ٢/ ماي - يونيو ٢٠٠٢م.

[١٠] الحموي، ياقوت. **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م، ج٥، ص٢١٠٣.

[١١] ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي. **العقد الفريد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ، ج١، ص٤.

[١٢] ابن مالك، جمال الدين بن مالك الطائي. **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**، تحقيق: محمد كامل بركات، القاهرة: دار الكتاب العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ص٢.

ليس بكلمةٍ أضرَّ بالعلم من قولهم: "ما ترك الأول شيئاً" لأنه يقطع الآمال عن العلم، ويحمل على التقاعد عن التعلم، فيقتصر الآخر على ما قدَّم الأولُ من الظواهر، وهو خطرٌ عظيم وقولٌ سقيم، فالأوائل وإن فازوا باستخراج الأصول وتمهيدها فالأواخر فازوا بتفريع الأصول وتشييدها."[١٣]

وقد أكدّ كثيرٌ من العلماء على ضرورة إعمال النقد المنهجي لبيان قيمة أي موضوع من موضوعات التراث في مجالات الحديث والفقه والتفسير والأدب والتاريخ والتعليم، وغير ذلك. ولعل أهم ما اشتهرت به أمة الإسلام في مسائل النقد المنهجي ما طوره المحدِّثون من مناهج غايةً في الدقة في نقد سَنَدِ الحديث ومَتْنِه، واصطلحوا على درجات الرواة، فمنهم محدِّثٌ، وحافظٌ، وحُجّةٌ، وأمير المؤمنين في الحديث، ومنهم الضعيف والوضَّاع والمدلِّس والكذَّاب. وللحديث درجاتٌ متعددة، فمنه الصحيح والحسن والضعيف، وغير ذلك من تفاصيل علوم مصطلح الحديث، والجرح والتعديل، والعلل وغيرها.

وفي التاريخ وصف ابن خلدون مناهج المؤرخين الذين سبقوه، ورفض بعض رواياتهم بالاستناد إلى ما هو معروف من الطبائع والوقائع. وفي نظم التعليم حمل الشوكاني حملةً عنيفة على العلماء المقلِّدين الذين تركوا الاجتهاد، فعطلوا القرآن والسنة باعتمادهم على علماء المذاهب وكتبهم.

وتحدث الونشريسي في المعيار المعرب عن حالة التعليم، فقال: "وأما البناء فإنه يجذب الطلبة إلى ما يترتب فيه من الجرايات، فيقبل بهم على من يعينه أهل الرياسة للإجراء والأفراد منهم، أو من يرضى لنفسه الدخول في حكمهم، ويصرفهم عن أهل العلم حقيقة، الذين لا يدعون إلى ذلك، وإن دعو لم يجيبوا، وإن أجابوا لم يوفوا لهم بما يطلبون من غيرهم، ... ولقد استباح الناسُ النقل من المختصرات الغريبة أربابها ونسبوا ظواهر ما فيها إلى إمهاتها... ثم انضاف إلى ذلك عدم الاعتبار بالناقلين ... ثم كان أهل

[١٣] حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، عناية: محمد شرف الدين بالتقايا، ورفعت بيلكة الكليسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٦٠هـ/١٩٤١م، مج١، ص٣٩.

هذه المائة[١٤] عن حال من قبلهم من حفظ المختصرات وشق الشروح والأصول الكبار، فاقتصروا على حفظ ما قلَّ لفظُه ونزر حظُّه، وأفنوا أعمارهم في حل لغوزه وفهم رموزه، ... فينا نحن نستكثر العدول عن كتب الأيمة إلى كتب الشيوخ، أبيحت لنا تقييدات الجهلة بل مسودات المسوخ، فإنا لله وإنا إليه راجعون، فهذه جملة تهديك إلى أصل العلم وتريك ما غفل عنه الناس."[١٥] ثم يستطرد الونشريسي بعد ذلك في الحديث عن علماء السلاطين، وعما اشتملت عليه كتب التفسير من الخلاف، وعن آفة التقليد والتعصب للمذاهب.

وفي نقد الشعر والشعراء، كان نقد القديم موضوعاً أساسياً في مقامة من مقامات ابن شرف القيرواني (ت٤٦٠هـ) وبعد أن أشار إلى أن نفس الإنسان تتشبث بالقديم، ولا تميل إلى النظر في الجديد، بيَّن أن كثيراً من قديم الشعر على ما قد يكون فيه من الإتقان والحسن لا يخلو من عيوب، وذكر أمثلة على ما يعدُّه عيوباً قادحةً في بعض شعر المشهورين في الجاهلية والإسلام، وذكر من هؤلاء امرئ القيس، والفرزدق، وزهير، وبشار، والمتنبي وغيرهم. وكان مما قاله على لسان أبي الريان الصلت بن السكن، قال: "وتحفظ عن شيئين؛ أحدهما: أن يحملك إجلال القديم المذكور على العجلة باستحسان ما تستمع له، والثاني: أن يحملك إصغارك المعاصر المشهود على التهاون بما أنشدت له، فإنَّ ذلك جورٌ في الأحكام، وظلم من الحكام حتى تمحِّص قولهما، فحينئذ تحكم لهما أو عليهما، وهذا باب في اغتلاقه استصعاب، وفي صرف العامة وبعض الخاصة عنه إتعاب، وقد وصف تعالى في كتابه الصادق تشبث القلوب بسيرة القديم ونفارَها من المُحدث الجديد، فقال حاكياً لقولهم: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ﴾ (الزخرف: ٢٢) وقال: لن نعبد إلا ما وجدنا عليه آباءنا."[١٦] وقد قلتَ أنت:[١٧]

---

[١٤] عاش الونشريسي في القرن التاسع والعاشر ٨٣٤-٩١٤هـ، فالمائة التي يشير إليها هي أحد القرنين.

[١٥] الونشريسي، أحمد بن يحيي. **المعيار المعرب والجامع المغرب في فتاري أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرَّجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ١٩٨١م، ج٢، ص٤٧٩-٤٨٢.

[١٦] هذه ليست آية، وهناك آيات بمعناها، منها قوله تعالى: ﴿بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآ﴾ (البقرة: ١٧٠).

[١٧] أي إن أبا الريّان ينسب الأبيات الأربعة لابن شرف القيرواني.

أُغْرِيَ الناس بامتداح القديم وبذمِّ الجديد غير ذَمِيمِ

ليس إلا لأنَّهم حسدوا الحيَّ وَرَقُّوا على العِظام الرَّميمِ

وقلتَ في هذا المعنى:

قُل لمن لا يَرى المعاصرَ شيئاً ويرى للأوائل التقديما

إنَّ ذاك القديم كان جديداً وسيغدو هذا الجديد قديما[١٨]

تشير هذه النصوص وأمثالها إلى مسألتين: الأولى أن هذا النقد الذي كان يوجه إلى بعض القديم، يؤكد أن السابق ليس شرطاً أن يكون أفضل من اللاحق، والثانية أن النقد الذي كان يُوجّه للواقع الفكري والتربوي في زمن معين كان يُشير إلى تغيُّر ذلك الواقع القائم نحو حالة أسوأ مما كان عليه ذلك الواقع قبل التغيُّر، وأن القديم كان أفضل من الحديث، ومع ذلك فإن ذلك كله؛ ما كان قديماً وما صار حديثاً، أصبح الآن تراثاً قديماً. ونتعامل معه الآن بالنظر إلى ما قد يكون فيه من فائدة لحاضرنا ومستقبلنا.

وجهود الإصلاح والتنمية والتطوير المطلوبة من أفراد الأمة وجماعاتها وأجيالها لا تعفي أحداً من المسؤولية، مهما كان زمانه أو مكانه، وخيرية الأمة في مجموعها في قوله سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠) لا تعني أن كل فرد فيها على المستوى نفسه من الخير، فقرن النبيِّ ﷺ، لم يكن كل المسلمين فيه على المستوى نفسه في كل أمر من الأمور، على الرغم من يقيننا بأنَّ الصحابة كانوا خير القرون. وكما أن الخيرية تكون في أجيال الناس في القرون، فإنها تكون كذلك في الأفراد، فالمعيار هو عمل الفرد وكسبه وإنجازه، وليس زمانه الذي عاش فيه.

---

[١٨] ابن شرف، محمد بن أبي سعيد. **رسائل الانتقاد فى نقد الشعر والشعراء**، تحقيق: حسن حسنى عبد الوهاب، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣م، ص٣٩-٤٠. وقد رويت هذه الأبيات في عدد من المصادر منسوبة لأكثر من واحد فهى رسائل البلغاء منسوبة لابن شرف القيرواني، وعند الزبيدي البيتان الأولان لعبدالله بن سلامة المؤذن، والبيتان الأخيران لابن رشيق: انظر:

- الزَّبيدي، محمد مرتضى الحسين. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٥م، ص٩٣.

التراث التربوي الإسلامي مصدر من المصادر التي يلزم أن نطور المنهجية المناسبة للتعامل معه، ومن المؤكد أننا:

– سنجد فيه أمثلة مشرقة في استلهام مقاصد القرآن والسنة، وهي في كثير منها مبادرات شخصية من علماء وأمراء وعامة، وهي مبادرات تُعبِّر عن قيم مستقرّة تصلح أن تكون حوافز للتطوير التربوي اليوم وغداً وبعد الغد؛

– وسنجد فيه كذلك أحكاماً وفتاوى فقهية، أثر في صدروها الواقع الاجتماعي الذي كان سائداً، والحالة النفسية لمدى أصدر الفتوى، وملابسات المسألة التي جاءت الفتوى جواباً عليها، وهي على كل حال لا تمثل فهمنا المعاصر لمقاصد القرآن والسنة في التعلم والتعليم؛

– وسنجد فيه ممارسات تعليمية، فردية ومجتمعية، أقام التراث عليها أشد النكير، فلم تكن محل قبول في زمانها، وهي ليست محل قبول اليوم.

وإذا عد التراث هو القديم، فما هو الجديد لدينا في ميدان التربية والتعليم. من المؤكد أننا:

– سنجد أمثلة مشرقة من الخبرات والتجارب في العمل التربوي في أماكن مختلفة من العالم تستند إلى فكر نيِّر وقيم نبيلة، حققت الكثير من متطلبات تكريم الإنسان، وإطلاق طاقاته في الاستخلاف والعمران؛

– وسنجد أنظمةً وقوانين في التربية والتعليم في أماكن مختلفة من العالم تشكلت بتأثير الواقع المحلي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لتلك الأماكن، ولا تبدو قيمتها ولا يلتزم بها إلا من يخضع لذلك الواقع، طوعاً أو كرهاً؛ ومع ذلك فهم يتطلعون إلى التجديد والتطوير؛

– وسنجد في الخبرة المعاصرة كذلك ممارسات تعليمية، فردية ومجتمعية، تتصف بالفوضى الفكرية، والسقوط النفسي، وامتهان كرامة الإنسان وإذلاله، وسحق شخصيته، وهي ممارسات مستنكرة، انتهت إليها حالة بعض الأماكن، نتيجة الجهل والتخلّف

الحضاري، أو الفساد المالي والإداري، أو الاستبداد السياسي لفئات وجدت مصالحها ومكاسبها في ظل هذه الأوضاع.

فالخير الذي نبحث عنه في بناء فكرنا التربوي الإسلامى المعاصر، ليس في القديم على إطلاقه، وليس في الجديد على إطلاقه، إنه معادلة متوازنة تتكامل فيها عناصر الخير والجودة من القديم والجديد، ويبدع فيها عقل الإنسان المسلم المعاصر في صياغة هذه المعادلة ضمن المقاصد التي أراد الله فيها للإنسان تزكية في جسمه وعقله وروحه، وتزكية في حياته الفردية وعلاقاته وأنظمته الاجتماعية، وأراد الله لهذا الإنسان سعياً دؤوباً لاستثمار التمكين المتاح له في هذه الأرض لإقامة العمران، وبناء الحضارة، إلى أن تنتهي هذه الحياة الدنيا، ثم تكون الرجعى إلى الله، فمن أحسن في هذه الدنيا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد.

والحمد لله رب العالمين.

بحوث ودراسات

تطور التنظير المقاصدي في العصر الحديث

شوقي الأزهر*

الملخص

اعتنى هذا البحث بتقويم التنظير المقاصدي المعاصر، بدءاً بالإمام الطاهر بن عاشور، من منظور ما عدّه الباحث أبرز مقتضيات النهوض بعلم أصول الفقه الموروث لمواجهة التحديات المعاصرة، مُتجاوِزاً النظر الشكلي والتجزيئي في التعامل مع نصوص الوحي والواقع والسياق، ومُحاوِلاً تتبُّع أهم إنجازات المعاصرين في التنظير المقاصدي من هذا المنظور، وتقويم أهم جوانب النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر بعدُ إلى تسديدها. وقد توصَّل البحث إلى أنَّ الخطاب المقاصدي المعاصر – بالرغم من كثرة ما أُلِّف فيه– لم يتمكَّن من الدفع بعلم مقاصد الشريعة من مرحلة التنظير والتأصيل للآليات والقواعد المنهجية إلى مرحلة جديدة ضرورية، هي مرحلة التنظير المقاصدي المُطبَّق في مجالات النشاط البشري المختلفة.

الكلمات المفتاحية: التنظير المقاصدي، مقاصد الشريعة، أصول الفقه، الإصلاحيون المعاصرون، تفعيل المقاصد.

The Development of Contemporary Theorizations of Sharia Objectives

Shawqi Al-Azhar

Abstract

This article is a critical assessment of the historical backdrop to contemporary theorizations of the objectives of Sharia (*Maqasid*), starting from Imam Taher Ben Achour. The criterion of this assessment is what the article accepts as essential for the science of the Principles of Fiqh (Usul al Fiqh) in order to apply to contemporary challenges, i.e. the ability to go beyond the formal and fragmented approaches in dealing with the sacred texts and the context. The paper focuses upon the most important achievements in contemporary theorizing of *Maqasid* from this perspective, while also identifying the most important deficiencies for contemporary reform. The main finding of the research is that contemporary *Maqasid*-related discourse, despite the abundant literature, has not been able to shift the discipline of *Maqasid* from theorization of the mechanisms and methodological underpinnings to a necessary new stage – namely, the application of *Maqasid* theory in various fields of human activity.

Keywords: Theorization of Maqasid, Maqasid of Shariah, Principles of Jurisprudence, Cotemporary Reformers, Actualization of Maqasid.

---

* نائب مدير مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق بالدوحة– قطر، وأستاذ محاضر في معهد التعليم الإسلامي ببلجيكا، ومعهد ابن تيمية بفرنسا. البريد الإلكتروني: clazhar@qf.org.qa

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٤/٢٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٢/١٨م.

مقدمة:

اهتمت مدونة أصول الفقه التراثية بالأحكام المعيارية أكثر من اهتمامها بغايات هذه الأحكام، ومقاصدها الكلية، وآلية تطبيقها على الواقع لتحقيق المقاصد التي شُرِعت من أجلها؛ وذلك أنَّ علم الأصول الموروث يهتم تحديداً بمناهج النظر إلى ما في نصوص الشريعة من حدود نظرية جزئية يُحظَر خرقها، ولا يُفصِّل في مناهج النظر إلى الغايات المقصودة من وضع هذه الحدود، أو النظام العام الذي تنضبط فيه، أو منهاج مراعاة تحقيقها في الواقع.

وممَّا يُؤكِّد هذا الركود في أصول الفقه، وقصوره في تزويد الفقه والفكر بأساليب وطرائق لمعالجة الواقع، تناسب أوضاعه، وتُستنبَط من صُلْب الشريعة وقواعدها؛ أنَّ معظم المهتمين به قد قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي قامت عليها الألفاظ، فكانت أغلب تصنيفاتهم في أصول الفقه قواعد لاستنباط الأحكام الجزئية من ألفاظ النصوص،[١] وهو استنباط يتعامل مع تلك الأحكام بصفة تجزيئية لا تسمح بإرجاع كل فرع إلى أصله، وإلى النظام العام الذي يندرج فيه كل فرع، فأغفلوا بذلك ركناً عظيماً

[١] اعتبر بعضهم أنَّ مبحث القواعد اللغوية، أو علم الدلالات، أو قواعد الاستنباط، هو المبحث الوحيد المتصل بعلم الأصول، وأنَّ المباحث الأخرى جميعها ليست من علم الأصول أصلاً. قال ابن رشد الحفيد: "النظر الخاص بها [يقصد علم أصول الفقه] إنَّما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب [يقصد قواعد الاستنباط] [...] ولذلك لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها، فدعوها بأصول الفقه. والنظر الصناعي يقتضي أنْ يفرد القول في هذا الجزء الثالث؛ إذ هو مباين بالجنس لتلك الأخرى." انظر:

– ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيد. **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٦.

وقال الغزالي: "ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها [...]، وإنَّما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية." ثم أكَّد أنَّ أهم مدارك الأحكام هو اللفظ، حتى قال: "واللفظ إمَّا أنْ يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً. فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول." انظر:

– الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى**، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص١٨٠.

فالاجتهاد إذن لا يتجاوز النظر في ألفاظ الكتاب والسُّنة المتعلقة بالقضايا الجزئية بصفة مباشرة أو ضمنية لاستنباط الأحكام الجزئية منها.

من أركانه، هو مقاصد الشريعة؛ إذ لم يتناولوها بالدرس، إلا إشارات وردت في باب القياس خلال حديثهم عن العلَّة وأقسامها ومسالكها، وعن المصالح المرسلة، وغير ذلك من المباحث الجزئية التي ترد فيها الإشارة إلى مقاصد الشريعة، والتي لا تتجاوز -إذا جُمِعت- بعض الصفحات،[٢] مع "أنَّ لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها."[٣]

والسبب الرئيس لذلك -على ما نرى- هو انصراف هذا العلم مبكراً عن غايته التي تتمثَّل في توفير المناهج العقلية للكشف عن الأحكام الشرعية المُوجِّهة للسلوك البشري تحقيقاً للمراد الإلهي. صحيح أنَّ التنظير الأصولي -بادئ الأمر- انصرف بصورة طبيعية إلى قواعد فهم النصوص ودلالاتها لـمَّا كانت الحاجة تدعو إلى ذلك، وكان المجتهدون مراعين المقاصد، وإنْ لم يُنظِّروا للمناهج خاصتها. بيد أنَّ التدوين في أصول الفقه لم يتعدَّ قواعد فهم الدلالات والعبارات إلى المقاصد والغايات إلا مع الإمام الشاطبي؛ نظراً إلى انحراف هذا العلم عن هدفه الأول بعد توقف الاجتهاد، وابتعاده عن مسايرة واقع الحياة. ولم يتمكن الإمام الشاطبي نفسه -ومَن جاء بعده- من إحداث انقلاب في سير علم أصول الفقه، وقد استمر هذا الحال حتى عصرنا الحديث؛ إذ شعر الإصلاحيون ببُعْد الإنتاج الفقهي عن الواقع الجديد، فانتعشت الدارسات الأصولية. وكان أول ما دعا إليه المجددون هو الاهتمام بمقاصد الشريعة التي تُعَدُّ همزة الوصل بين الأحكام المعيارية والواقع المعيش، فأصبح كتاب "الموافقات" منارة المحجة. يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: "ولقد بنى الإمام الشاطبي حقاً بهذا التأليف هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية، استطاع أنْ يشرف منه على مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته، قَلَّ مَن اهتدى إليها قبله؛ فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالة عليه، وظهرت مزية كتابه ظهوراً عجيباً

---

[٢] انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط٣، ١٩٨٨م، ص٦.
- مقدمة عبد الله دراز لكتاب الموافقات للشاطبي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ص٧.
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ٢٠٠٩م، ص٣١٣.

[٣] مقدمة عبد الله دراز لكتاب الموافقات للشاطبي، مرجع سابق، ص٦.

في قرننا الحاضر والقرن قبله؛ لـمَّا أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب "الموافقات" للشاطبي هو المفزع، وإليه المرجع لتصوير ما يقتضيه الدين من استجلاب المصالح، وتفصيل طرق الملاءمة بين حقيقة الدين الخالدة وصور الحياة المختلفة المتعاقبة."[٤]

والسؤال المهم الذي نبحث عن إجابته في هذا البحث، هو: هل تمكن العلماء المعاصرون المجددون في علم أصول الفقه من تدارك ما أصاب هذا العلم من نقص على مستوى المقاصد ومراعاة تحقُّقها في الواقع لتعود له نجاعته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما جوانب النقص التي تعذَّر على الإصلاح المعاصر معالجتها؟

إذا كان التجديد يُمثِّل عملية فاعلة تتشابك مع إشكالات السياق والواقع، فالأحرى بنا –ونحن بصدد تقويم المحاولات التجديدية في التنظير المقاصدي المعاصر– أنْ نفيد من هذه المحاولات في تجاوز النظر الشكلي والتجزيئي، وتقديم منهج قادر على ضبط تعاليم الدين، واستيعاب مقتضيات الواقع استيعاباً شاملاً بوصف ذلك مقياساً ينهض عليه فعل التجديد، واعتبار ذلك من أبرز مقتضيات النهوض بعلم الأصول الموروث لمواجهة التحديات المعاصرة.

أولاً: ملاحظة المنحى التجزيئي لدى الإصلاحيين

في سياق الإجابة عن السؤالين المطروحين، فإنَّ كثيراً من الإصلاحيين المعاصرين في أصول الفقه بدأوا العمل بناءً على الملاحظات الآنف ذكرها (أي المعيارية، والشكلية، وإغفال الواقع، وغياب المنهج الشمولي) لمراجعة التراث الأصولي.[٥] بل كان ذلك منطلق

[٤] ابن عاشور، محمد الفاضل. **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي**، تونس: مطبعة النجاح، د.ت، ص٧٦.

[٥] في بحثه الذي قدَّم به لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للشيخ الطاهر ابن عاشور، سرد محمد الطاهر الميساوي من صفحة (٩٧) إلى صفحة (١٠٩) أقوالاً لمجموعة من الإصلاحيين المعاصرين؛ سُنَّةً وشيعةً، تصب كلها في ملاحظة المنحى التجزيئي في التعامل مع النصوص والأحكام، وغياب الرؤية الشمولية التي تضع المسائل في إطارها العام على المستوى النظري والواقعي. انظر:
– ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٩٧–١٠٩.

رواد الإصلاح الأصولي القدماء؛ فمَن تأمَّل أعمال كبار المجددين في الأصول، بل في العلوم الإسلامية عامة، وجد هذا الإشكال ملحوظاً في ابتكاراتهم العلمية، وإنْ لم يصطلحوا عليه بوضوح، ووجد كثيراً من تجديداتهم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بذلك الإشكال الملحوظ لديهم؛ أي التجزئة، وغياب النظرة الشمولية.

فها هو الإمام أبو حامد الغزالي يجعل أحد مبررات تأليف كتابه "إحياء علوم الدين" ما يعيبه على الفقهاء من تناولهم المسائل الفقهية بمنأى عن مبادئ العقيدة والأخلاق، فكان غرضه في هذا المؤلَّف: "ترتيب ما بدَّدوه، ونظْم ما فرَّقوه."[٦] أمَّا العز بن عبدالسلام فقد حاول في كتابه "قواعد الأحكام" استخلاص نظام عام يضبط سائر الأحكام الشرعية بناءً على حقيقة أنَّ تكاليف الشريعة كلها معللة بدفع المفاسد وجلب المصالح. وهو ما رامه تلميذه القرافي في "الفروق" وغيره من مؤلَّفاته التي انطبعت مباحثها بطابع المقاصد والنظر الشمولي الذي يحاول ضبط المسائل والنظر إليها من سائر جوانبها، مثلما يظهر في الفرق السادس والثلاثين الذي ميَّز فيه بين مقامات النبي ﷺ التي يتصرف من خلالها،[٧] والفرق الثامن والخمسين الذي بيَّن قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، حيث تعمَّق في بيان مكانة كلٍّ من المقاصد والوسائل، ودور هذه الأخيرة في خدمة الأولى، ولا سيما أنَّ الشريعة لم توضع إلا من أجلها.[٨]

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية الذي استفاضت مؤلَّفاته بالتأسيس للنظر الشمولي، وتجاوز التشتت والتجزئة في النظر. ومن ذلك، ما لاحظه من قصور نظر الأصوليين في بيان مقاصد الشريعة، وإهمال الجانب العقدي والأخلاقي والجماعي فيها،[٩] وكذا اعتراضه

[٦] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ج١، ص٣.

[٧] انظر:

– القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **أنوار البروق في أنواع الفروق**، بيروت: دار عالم الكتب، د.ت، ج١، ص٢٠٥.

[٨] المرجع السابق، ج٢، ص٢٣.

[٩] انظر:

– ابن تيمية، أحمد تقي الدين الحيراني. **الفتاوى الكبرى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م، ج٤، ص٤٦٩.

على التفريق المُطلَق بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، واعتباره العلوم كلها شرعية في حقيقتها.[١٠]

وعلى هذا الدرب سار تلميذه ابن القيم الذي كان هَمُّ النظر الكلي من هواجسه الكبرى؛ فهو يرى مثلاً أنَّ أسباب اختلاف أهل العلم في ضبط مقاصد النصوص يرجع "إلى سببين أساسيين: الأول هو مدى الانتباه إلى السياق والإشارة والتنبيه، والثاني هو مدى القدرة العقلية على النظر الكلي لنصوص الشريعة. سببان يكون كلٌّ منهما مسلكاً في فهم القرآن "[١١] "لا ينتبه له إلا النادر من أهل العلم، فإنَّ الذهن لا يشعر بارتباط هذا بهذا، وتعلُّقه به."[١٢]

أمَّا ابن خلدون الذي خاض في مجال غير مجال الفقه والأصول (التاريخ والمجتمع البشري) فكان يروم "إدراك الكليات التي ينتظم بها الاجتماع الإنساني، واعتبار المطابقة، واعتماد البرهان في التمييز بين وقائعه، لما هاله من اضطراب المؤرخين ورواة وقائع الاجتماع البشري من علماء المسلمين؛ إذ إنَّ ما يوردونه عنها"[١٣] "حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها، ولا تحقَّقت فصولها."[١٤] وهذا يعني أنَّهم كانوا يتعاملون مع الحقائق الاجتماعية والتاريخية تعاملاً تجزيئياً لا يُرجِع الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى أصولها، وإلى النظام الكلي المطّرد الذي يُسيِّر المجتمع الإنساني، "ومن ثم كان لا بُدَّ من منهج في دراسة التاريخ والمجتمع تُحَكَّم فيه[١٥] "أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة

---

[١٠] انظر:

– ابن تيمية، أحمد تقي الدين الحيراني. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، ج١٩، ص٢٢٨-٢٣٣.

[١١] الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م، ص٦٤.

[١٢] ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م، ج١، ص٢٦٧.

[١٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٨ بتصرف يسير.

[١٤] ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. **المقدمة**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٧م، ص١٢.

[١٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٨.

العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني"، وسبر أخبارها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات."[١٦]

وفي هذا الإطار تُسجَّل جُلُّ إنجازات الإمام الشاطبي التنظيرية في أصول الفقه؛ وذلك أنَّ من أكبر الدوافع التي دفعت بالشاطبي إلى إعادة بناء علم أصول الفقه –مثلما يُؤكِّد محمد الميساوي– ما لاحظه من "حالة التشتت والجزئية في النظر إلى النصوص الشرعية وأحكامها التي آلَ إليها أمر الفقهاء، غفلةً منهم عن المنطق العام الذي ينتظمها، والمقاصد الكلية المنوطة بها."[١٧] "فالشاطبي قد نظر في التراث الفقهي والأصولي المتراكم بين يديه، فهالته جزئياته الطافحة، وفروعه المتكاثرة، وظنياته المتناسخة، فرام البحث عن "علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان،"[١٨] تستند إليه الفروع، وتنتظم على أساسه الجزئيات، وتتراجح وفقاً له الظنيات. وبعبارة أخرى، فإنَّ غاية الشاطبي كانت الوصول إلى كليات مقتبسة من الشريعة تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود، وتستوي معها في العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل. وكأنَّه بذلك يريد أنْ يتجاوز التشتت الذي انتهى إليه النظر الجزئي للعلماء في عصره، ممَّا غيَّب من عقل المسلم الصورة الكلية للشريعة (موارد، وقواعد، ومقاصد)، وذلك باستخلاص أصول وكليات يقوم عليها، وينتظم بها غيرها من فروع وجزئيات، وتكون سمتها القطع واليقين لا الظن والتخمين".[١٩]

فعمل على "بسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألةً، وتسعة وأربعين فصلاً من كتابه "الموافقات"، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنَّها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنَّها مراعى

[١٦] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٦.

[١٧] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٨

[١٨] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي. **الموافقات**، القاهرة: دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج١، ص١٠٨.

[١٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٧.

فيها مجرى العوائد المستمرة، وأنَّ اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يُحكَم به عليها."[٢٠]

وهكذا كان مبتغى الشاطبي بتشييده المقاصد أنْ يبني أصولاً قطعيةً متماسكة الأطراف، ترجع إليها الجزئيات، وتنتظم بها، ويتجاوز بها الشكليات والمسائل الظنية. وليس المقصود من تجاوز الشكليات والمسائل الظنية التخلي عن الجزئيات والفروع الظنية، وإنَّما تجاوز النظر التجزيئي الذي يتعامل مع الجزئيات من دون إرجاعها إلى الكليات، ومع الأدلة الظنية من دون إخضاعها إلى الأدلة القطعية الكلية؛[٢١] سواء عند فهم الجزئيات، أو عند تطبيقها على الواقع. وهذا لا يتأتى إلا بتلك المنظومة الهرمية الكلية القطعية المطردة الحاكمة المتجاوزة الزمان والمكان.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ تأكيد النظام الشمولي المطرد والوحدة الموضوعية للنصوص الشرعية كان من مبادئ الحركة الإصلاحية الحديثة[٢٢] التي انطلقت منها لتجديد الصلة بين التراث والإنتاج الفكري الإسلامي، والواقع الجديد. فبدأت بذور هذه المصالحة في "مناقشات وحوارات جمال الدين الأفغاني، ثم محمد عبده الذي أكَّد وطوَّر هذا المنهج، وبدأ يدعو إلى بناء فقه السُّنن القرآني في الأمم، وفي الحضارات الإنسانية، وتبعه تلميذه رشيد رضا، ثم طوَّرها مالك بن نبي في كتاباته حول الحضارة والثقافة والمدنية، وغيرهم الكثير من العلماء المعاصرين الذين ركَّزوا على دراسة القرآن الكريم في محاولاتٍ للكشف عن مقاصد التشريع من منظور اجتماعي، أدى بهم إلى طرح أهم التحديات والإشكاليات الاجتماعية التي تواجه المجتمعات المعاصرة."[٢٣] وإنَّما كان تركيز الإصلاحيين المحدثين على

[٢٠] مقدمة عبد الله دراز لكتاب الموافقات للشاطبي، مرجع سابق، ص٨.

[٢١] انظر المسألتين: الأولى والثانية من كتاب "الأدلة" من "الموافقات"، اللتين جاءتا مباشرة بعد كتاب "المقاصد".

[٢٢] يرى مالك بن نبي أنَّ الإصلاح الحديث هو الذي يروم اللحاق بركب الواقع والحضارة بمواكبة الظروف الجديدة، عن طريق القيم الإسلامية، والوفاء لها، وليس الذي يروم مجرد إصلاح الاعتقاد، أو السلوك، أو التدين بمعزل عن الحداثة. وهذه الحركة قد انطلقت بدءاً بجمال الدين الأفغاني بحسب نظره. انظر:

– ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، بيروت: دار البراق، ٢٠٠٦م، (بالفرنسية)، ص٨٧ وما بعدها.

[٢٣] العلواني، زينب. **مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص٤.

النظام الشمولي الذي يضبط الوجود والعمل البشري على المستوى الاجتماعي خاصة؛ لما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلُّف وانحراف عن مقتضى مبادئه، ومقتضى الواقع الجديد، ولأنَّ النظر الجزئي المُتجزِّئ إلى نصوص الوحي وأحكامها أقل وقعاً على التدين الفردي منه على التدين الجماعي والنهوض الاجتماعي.

ثانياً: ابن عاشور يستأنف عمل الشاطبي

أمَّا انتقاد المعاصرين المباشر لعلم أصول الفقه من حيث شكليته، وعدم اشتماله على منهجية شمولية قطعية تنتظم بها الجزئيات والظنيات، ومراجعته من هذا المنطلق؛ فقد ظهر على يد الإمام محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦هـ-١٣٩٣هـ/١٨٧٩م-١٩٧٣م).

فكان الإمام الطاهر ابن عاشور يرى أنَّ أخذ العلماء للمسائل الفقهية مجزأة ومجردة عن العلوم الأخرى، وعن مقاصد الشريعة، فضلاً عن التقليد والتعصب المذهبي؛ هو الذي تسبَّب في جمود الفقه، وانقطاعه عن تلك العلوم، وعن الواقع وأوضاعه، وتشعب الخلاف بين العلماء.[٢٤]

ولم يكن علم أصول الفقه -في نظر ابن عاشور- ليساعد على استدراك ذلك الخلل؛ وذلك أنَّ "معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع [...]. لذلك لم يكن علم الأصول منتهًى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذَّر الرجوع بهم إلى وحدة رأي، أو تقريب حال. على أنَّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، لكنَّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمكِّن العارف بها من انتزاع الفروع فيها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ [...]. وقصارى ذلك كله أنَّها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تُقرِّب فهم

---

[٢٤] انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟**، تونس: دار سحنون، ط٢، ٢٠٠٨م، ص١٧١ وما بعدها.
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص٧٩، ٨٣، ٨٩-٩٠.

المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح [...]. وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة، ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية."[٢٥]

وأبرز ما أصاب علم الأصول من خلل -بحسب ابن عاشور- هو أنَّنا "لم نرهم دوَّنوا في أصول الفقه أصولاً قواطعَ يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين. بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعِرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة."[٢٦]

ومن هنا، رأى ابن عاشور ضرورة استئناف التنظير والتقعيد والتأصيل لمقاصد الشريعة؛ "لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدُّل الأعصار، وتوسُّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار [...] إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث، واشتبكت النوازل."[٢٧] فكان غرضه الأول من التأليف في علم المقاصد هو أنْ يُدوِّن "أصولاً قطعيةً للتفقه في الدين، مستخلصةً من مسائل أصول الفقه المتعارفة."[٢٨]

وهكذا يبدو أنَّ أهم المآخذ التي أخذها ابن عاشور على علم أصول الفقه الموروث، والتي رآها من موجبات التجديد فيه، لا تبتعد كثيراً عن أهم الملاحظات التي اعتمدها الشاطبي لإعادة النظر في علم الأصول. فكان غرضه قريب من غرضه؛ وهو التأسيس لأصول قطعية، اعتماداً على المقاصد الشرعية، واستكشاف القانون العام المطرد الذي يحكم سائر أحكام الشريعة، وبه تنتظم مسائلها وجزئياتها، فيمكن الاحتكام إليه عند اختلاف الأنظار والظروف والأعصار.

---

[٢٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص١٦٦-١٦٧.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٦٨.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٦٥.

[٢٨] المرجع السابق، ص١٧٢.

وإذا كان الغرض الأكبر عند الرجلين على هذه الدرجة من التقارب، فما الابتكارات التي أسهم فيها ابن عاشور في مقاصد الشريعة، والتي أصبحت ملاذ الخروج من النظر التجزيئي وبناء المنهجية الشمولية القطعية؟

يكمن جانب كبير من الإجابة عن هذا السؤال في الدراسة القيِّمة التي قدَّم بها محمد الطاهر الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للإمام الطاهر ابن عاشور، ولا يسع الباحث إلا اعتمادها لاستخلاص إجابة مختصرة عن هذا السؤال من منظور إشكالية النظر التجزيئي، والسعي إلى المنهج القطعي الشمولي.

وأول ما يمكن أنْ نذكره في هذا الصدد هو أنَّ ابن عاشور قد ذهب خطوة أبعد في ملاحظة التجزئة التي أصابت العقل الإسلامي؛ إذ عاب على علماء الشريعة وفقهائها الذين اهتموا بالمقاصد أنَّهم قصروا أنظارهم في ما يخص مقاصد الشريعة على "انتظام أمر الأُمة [...] في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجتمع العام."[٢٩] ورأى أنَّ "أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأُمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها."[٣٠]

صحيح أنَّ العلماء يعترفون بمقاصد الشريعة في "صلاح أمر المجتمع وانتظام أمر الجماعة،"[٣١] ويرون أنَّ المصلحة الفردية التي تُضمِّنها الضرورات الخمس تفضي إلى المصلحة الجماعية لا محالة، بيد أنَّ في المجتمع من الخصوصيات ما ليس في الفرد. وبعبارة أخرى، فإنَّ للمجتمع مصالح لا تتحقَّق بالنظر إلى الفرد بمعزل عن الجماعة. فكان الواجب "أنْ نتخيل الأُمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تعرض أحوال الفرد، فهنالك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأُمة."[٣٢] مثلما يُؤكِّد ابن عاشور.

---

[٢٩] المرجع السابق، ص٤٠٥.
[٣٠] المرجع السابق، ص٤٠٥.
[٣١] المرجع السابق، ص٤٠٥.
[٣٢] المرجع السابق، ص٤٠٦.

ويترتَّب على هذه الملاحظة نتائج عدَّة؛ أولاها أنَّ البحث "في النظام الاجتماعي الإنساني وظواهره وحركته أحوج إلى"[٣٣] "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"؛[٣٤] وذلك أنَّ "علم أصول الفقه –مهما كانت صلته بالدراسات الإنسانية والاجتماعية– تبقى وظيفته ونجاعته رهينتي بنيته التي تحدَّدت بمقتضى نشأته، وتطوُّره التاريخي، وارتباطه بالمجال المعرفي الذي تكامل في إطاره، أعني الاجتهاد والاستنباط في مجال التشريع الفقهي والقانوني."[٣٥]

وهذا –فضلاً عن أنَّ معظم مسائل أصول الفقه مختلف فيها، بمعنى أنَّه لا يمكن الارتقاء بها إلى القطع– ما دفع ابن عاشور إلى النداء بأنْ تكون مقاصد الشريعة علماً مستقلاً، وإلى العمل على إنجاز ذلك، وترك "علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية."[٣٦] "فغايته من ذلك كله إنَّما هي الوصول إلى تحديد أصول جامعة لكليات الإسلام"[٣٧] "تهدي المجتهدين، وتعصمهم في إجراء الأحكام، وتكون لهم"[٣٨] "بمنزلة إبرة المغناطيس لرب السفينة."[٣٩]

فبهذا العلم الجديد (علم مقاصد الشريعة)، يمكن تقديم رؤية فلسفية إسلامية متكاملة عن الوجود والإنسان، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، وتكون إطاراً للعلوم الإنسانية والاجتماعية، أو بعبارة ابن عاشور تقديم "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه."[٤٠] "ذلك أنَّ هداية الوحي الخاصة بشؤون الحياة الإنسانية عامة، والبصائر

---

[٣٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٢.

[٣٤] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م، ص٢١.

[٣٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٢.

[٣٦] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٢.

[٣٧] المرجع السابق، ص٢١.

[٣٨] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص٩١ بتصرف يسير.

[٣٩] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١.

[٤٠] المرجع السابق، ص٢١.

التي يُقدِّمها عن الوجود الاجتماعي للإنسان بأبعاده المختلفة وظواهره المتعددة؛ لا تقتصر على ما اعتاد علماء الفقه والأصول غالباً النظر فيه، والتركيز عليه"[٤١] من جزئيات فقهية لا يربطها نظام ملحوظ عندهم، ولا تدرس في إطارها العقدي والأخلاقي، ولا تشمل سائر مستويات حياة الإنسان وأبعاده ووجوده.[٤٢]

وممَّا ترتَّب على تركيز ابن عاشور على الجانب الجماعي، ثم البحث عن "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"[٤٣] للاهتداء إلى تحديد أصول جامعة "لكليات الإسلام"؛[٤٤] هو أنَّه لم يرَ في الكليات الخمس المتعارف عليها بين علماء الأصول والمقاصد ما يفي بهذا الغرض. فهذه الكليات –فضلاً عن أنَّها غير كافية لبناء أصول قطعية، أو قريبة منها– وُضِعت في غياب الاستحضار المباشر للبُعْد الجماعي في الأُمة، في حين أنَّ ابن عاشور كان يقصد "خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع

[٤١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٢–١٣٣.

[٤٢] اختلفت آراء المعاصرين في جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً عن علم الأصول، حتى قال بعضهم إنَّ ذلك "ضار بكلا (العلمين)؛ إذ يجمد الأصول على حالها، ويحرمها من روح المقاصد، كما أنَّه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً." انظر:

– عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص٢٣٨.

والذي يظهر لنا هو أنَّه لا بُدَّ من التفريق بين ما أُسميه من باب التوضيح "أصول المقاصد" والمقاصد؛ فأصول المقاصد هي المباحث التي تدرس مقاصد الشريعة نظرياً؛ أي العلم الذي يتوصل به إلى معرفة المقاصد، وبناء منظومة مقاصدية متكاملة، مثل: مسالك الكشف عن المقاصد، ومراتب المقاصد ودرجاتها...، وكذلك المسائل التي لها تعلُّق وثيق بالمسائل الأصولية، مثل: المسائل المقاصدية ذات الصلة بقواعد الاستنباط والاجتهاد التي لها تعلُّق بالأدلة الإجمالية... . فهذه المسائل التي أدخلناها تحت ما سميناه أصول المقاصد ينبغي أنْ تدرس في إطار علم الأصول، ولا تُفرَّق عنه؛ وذلك أنَّ هذه المسائل شديدة الارتباط بعلم الأصول، وأنَّ التمكُّن منها يحتاج إلى تمكُّن من الأصول. أمَّا المقاصد بمعنى المنظومة المقاصدية المُطبَّقة في مجالات الحياة المختلفة المكتسبة من أدلة الشريعة المبنية على أصول المقاصد، فينبغي أنْ تفرد بالتأليف، وتُؤسَّس بوصفها علماً مستقلاً استقلال الفقه عن أصوله؛ وذلك أنَّ دراسة هذه التطبيقات في مجالات الحياة المختلفة، ضمن علم أصول الفقه، تطويل يخرج بعلم الأصول عن مقصوده؛ فهو علم يدرس القواعد، ولا يخوض في التطبيق إلا على سبيل التمثيل. ثم إنَّ حاجة العلم بمقاصد الشريعة في مختلف مجالات الحياة تتعدى مجال الاجتهاد الفقهي إلى جميع مجالات العلم والعمل. ففي جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً إخراج لها من اختصاص الفقهاء والأصوليين إلى أنْ تكون أداة لجميع العلماء والمتخصصين؛ كلٌّ في مجاله، بل لجميع المسلمين مهما كان مجال عملهم.

[٤٣] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١.

[٤٤] المرجع السابق، ص٢١.

في قوانين المعاملات والآداب"؛ لأنَّها "مُظهِر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، ممَّا هو مُظهِر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية، لحفظ نظام العالم، وإصلاح المجتمع."[٤٥]

ومن هنا، جاء ابن عاشور في القسم الثاني: "في مقاصد التشريع العامة" من كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" بأربعة مفاهيم جعلها "المحور الذي يدور عليه عقائد الإسلام وتعاليمه وتشريعاته، وهي الفطرة، والسماحة، والحرية (وترتبط بها المساواة)، والحق (بمعناه الاجتماعي القانوني، ويرتبط به العدل)."[٤٦] فهذه المفاهيم كما رآها ابن عاشور "تتجاوز ببحث المقاصد أنْ يكون مجرد عمل لتحديد كليات تهدي الفقيه في تنزيل فتاواه، أو المشرِّع القانوني في تكييف قضاياه؛ ذلك أنَّه فضلاً عن أنَّها تشيع روحاً خاصاً في أحكام الشريعة وتشريعاتها والمستنبطات الاجتهادية منها، فإنَّها تفتح آفاقاً أرحب وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل. ومن الراجح أنَّ هذه المفاهيم التأسيسية هي ما عناه ابن عاشور عندما أكَّد ضرورة البحث عن أصول جامعة لكليات الإسلام."[٤٧] وبهذا يكون ابن عاشور قد "فتح في الواقع آفاقاً أرحبَ للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل، انطلاقاً من استيعاب معطيات الحاضر، وتحليلها، وتمحيص عناصرها وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقاً لقيمه وأحكامه؛ توخياً لتحقيق مقاصده وغاياته، وفق أولويات متراتبة متكاملة، لا تعارض فيها، ولا تناسخ."[٤٨]

ومن جوانب التجديد في المقاصد التي تميَّز بها ابن عاشور أنَّه تجاوز الإطار النظري الذي كان يعالج فيه درس المقاصد، وحاول أنْ يُطبِّق ما قرَّره من مسائل نظرية ومفاهيم عامة وأصول جامعة في بعض مجالات المجتمع الإسلامي؛ وذلك أنَّه كان يرى أنَّ قوام أمره وصلاحه هو المقصد الأعلى الذي وُضِعت لأجله الشريعة، وأنَّ المقاصد الضرورية هي التي "إذا انخرمت تؤول حالة الأُمة إلى فساد وتلاشٍ."[٤٩] فكانت "محاولة جريئة لبناء فقه

[٤٥] المرجع السابق، ص١٧٤-١٧٥.

[٤٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١١٤.

[٤٧] المرجع السابق، ص١٣١-١٣٢ بتصرف يسير.

[٤٨] المرجع السابق، ص١٤٠.

[٤٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص٣٠٠.

مقصدي قصر عن فعله الإمام الشاطبي."[٥٠] يقول الميساوي: "وربَّما أمكننا القول إنَّ ابن عاشور يرى أنَّ الكلام كان في أغلبه حول المقاصد لا فيها، وبالتالي فهو يشعر بأنَّه لا بُدَّ من نقلة نوعية في تناولها والبحث فيها، تشمل المضمون والمنهج معاً."[٥١] فقسَّم الشيخ كتاب المقاصد إلى ثلاثة أقسام؛ قسمين نظريين، وثالث تطبيقي. وعرض في القسم الأول لإثبات المقاصد واحتياج الفقيه إلى معرفتها وطرائق إثباتها ومراتبها، وعالج في القسم الثاني مقاصد التشريع العامة. ثم جاء في القسم الثالث بتطبيقات في مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس، حيث فصل في المقاصد الخاصة بالعائلة، والمعاملات المالية، والقضاء، والعقوبات. وقد تعامل مع هذه القضايا بوصفها موضوعات متماسكة الأطراف، متواشجة الأحكام، متراتبة المقاصد، تُستنتَج كلياتها من جزئياتها، وتُفهَم وتُطبَّق جزئياتها على ضوء كلياتها، وتُوفِّر كلياتها الإطار الفكري للتعامل مع سائر قضايا الواقع. ومن هنا، أمكن القول بأنَّ ابن عاشور دفع ببحث المقاصد إلى مرحلة جديدة، هي مرحلة الخوض في بناء المنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة الضابطة لمسائلها وجزئياتها –التي طالما كان يرومها المجددون عبر العصور– على أساس النظرية المقاصدية التي وضعها القدماء، وحاول هو استكمالها.

---

[٥٠] زين، إبراهيم محمد. "مراجعة لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٢٣، شتاء ١٤٢١هـ/٢٠٠م، ص١٣٩.

ويرى إسماعيل الحسني أنَّ سبب اتسام بحث الأصوليين قبل ابن عاشور بالطابع النظري العمومي الذي يكتفي بالتنظير العام للمقاصد من دون أنْ يتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد في المجالات الخاصة من العمل البشري؛ هو تأكيدهم البُعْد الديني الأخروي عند تحديدهم مفهوم المصلحة، واعتقادهم أنَّ ما يترتَّب على الأحكام الشرعية من مصالح يشمل الآخرة بقدر ما يشمل الدنيا. أمَّا ابن عاشور فإنَّ بحثه اتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات؛ لأنَّه عرَّف المصلحة تعريفاً مختلفاً، ورأى أنَّ الصلاح الناجم عن الأفعال التي يأتي بها المكلف تقتصر نتائجه على ما يثمر في العالم الدنيوي من مصالح عامة وخاصة، وأنَّ الشريعة في مجال المعاملات جاءت لإقامة نظام المصالح الدنيوية في المجتمع، ولا علاقة لهذا النظام بنظام المصالح الأخروية؛ لأنَّ الأحكام الشرعية لا تضبط حقيقة الوجود، أو العمل البشري الذي يكون عليه الإنسان في الآخرة، وإنَّما الآخرة جزاء على ما كان عليه حال الإنسان في الدنيا من امتثال للشريعة. انظر:

– الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٨٣ وما بعدها، و٢٩٥ وما بعدها، و٤٤١.

[٥١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص٩٢.

فلم يكن غرض ابن عاشور من دراسة المقاصد مجرد بيان محاسن الشريعة ومكارمها في مراعاة المصالح، أو بعبارته: "مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة عنها؛ لأنَّ ذلك مجرد تفقه في الأحكام، وهو مما يهم الفقهاء –وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة– ولا أنْ نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح؛ لأنَّ ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء. وإنَّما غرضنا من ذلك أنْ نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلَّت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأنَّنا في ذلك مُثبِتون أحكاماً شرعيةً إسلاميةً."[٥٢] ومعرفة كثيرٍ من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشارع إياها حتى يحصل اليقين بصور كلية لأنواعها، فيمكن من خلالها إدخال الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع تحتها، مثلما جاء في عبارة ابن عاشور، وهو ما عبَّرنا عنه بالمنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة، الضابطة لمسائلها وجزئياتها. فهذا كان غرض ابن عاشور، ولا يتحقَّق ذلك الغرض إلا بتطبيق نظرية المقاصد ومبادئها العامة على سائر مجالات الحياة البشرية لبناء تلك المنظومة.

ويرى إسماعيل الحسني أنَّ الدلالة الواردة في هذه النقلة –أي اعتبار ابن عاشور أنَّ المقصد الأكبر من التشريع هو قوام أمر الأُمة في الدنيا–[٥٣] "هي أنَّ تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرك فيه، لا لما هو ثابت، لما هو متغير، لا لما هو جامد، بعبارة يتأسَّس ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تام وانتباه كامل للمستجد من التحولات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة، والمجتمع الإنساني عامة. معنى ذلك أنَّ تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه

[٥٢] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص٣٠٨-٣٠٩.

[٥٣] انظر:

– الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٩٦ وما بعدها.

الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بُدَّ له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات. يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرر عند الأصوليين القدامى، في مجرد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل يشمل –فضلاً عن ذلك– ضرورياتٍ أصبح المجتمع الإسلامي أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر."[٥٤] فهذا مُبرِّر ثانٍ –بعد مُبرِّر عدم إيفاء الكليات الخمس بمقتضيات البُعْد الجماعي– لفتح باب المراجعة في المقاصد الضرورية، والإضافة على المقاصد الخمسة المتعارف عليها.[٥٥]

وإذا كان ذلك يعني "أنَّ تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بُدَّ له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك

---

[٥٤] المرجع السابق، ص٢٩٩.

[٥٥] لا يفهم من هذا الكلام أنَّ مقاصد الشريعة تتصف بالتاريخية، ولا حتى الكليات الخمس المتعارف عليها، وإنَّما التاريخي في الأمر هو حصر المقاصد الكلية في تلك الضروريات الخمس المتعارف عليها، وإلا فإنَّنا نعتبر أنَّ مقاصد الشريعة تتعدى حدود المكان والزمان، وتتصف بالعالمية، شأنها في ذلك شأن مصدرها الذي هو الشريعة. ولا تناقض بين ذلك ودور الواقع في تحديد المقاصد، وأنَّها تخضع لما هو متغير، لا لما هو ثابت؛ وذلك أنَّ مراعاة الواقع لا بُدَّ منها لتحديد الوسائل التي تتحقَّق بها مقاصد الشريعة في هذا العصر أو ذاك، أو في هذا المكان أو ذاك؛ سواء كانت وسائل ضرورية، لا تتحقَّق من دونها المقاصد الكلية، أو حاجية، أو تحسينية. أمَّا المقاصد الكلية، أو بعبارة الحسني "ضروريات المصالح"، فلا نعتبر أنَّ تحديدها يخضع للواقع، ولا سيما إذا اعتبرنا أنَّ الضروريات تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد كما سيأتي بيانه قريباً، وإنَّما تأثير الواقع في تحديد الكليات يكمن –في رأينا– في تأكيد بعض المقاصد، وإضافتها إلى قائمة الكليات، مثل تأكيد مقصد حفظ البيئة؛ لما طرأ عليها من أزمة تهددها بالهلاك. فمقصد حفظ البيئة ليس مقصداً جديداً أُضيف إلى مقاصد الشريعة، وإلا لزم القوم بتاريخية الشريعة، وإنَّما يضاف إلى قائمة المقاصد الكلية؛ لما أصبح لاعتباره من أهمية بالغة كما سيأتي معنا.

ومقصد حفظ المجتمع مقصد أصيل جاءت الشريعة لتحقيقه، ووجب إضافته إلى قائمة المقاصد الكلية؛ لما أصابه من إهمال بسبب ظروف تاريخية معينة، ولما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلُّف واختلال. أمَّا ما جاء به الحسني من أمثلة على ضروريات يريد إلحاقها بالكليات الخمس؛ لأنَّ المجتمع الإسلامي أصبح أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر، مثل: الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والانتخاب، والشغل، والخبز...؛ فلا تعدو أنْ تكون وسائل ضرورية أو حاجية لتحقيق المقاصد الكلية.

وخلاصة القول إنَّنا لا نعتبر ما ذكره الحسني مُبرِّراً لإعادة النظر في الكليات الخمس؛ أي لا نرى أنَّ تحديد المقاصد الكلية خاضع للواقع، إلا إذا كان ذلك من باب تأكيد بعض الضروريات التي أُهملت لأسباب تاريخية، أو أصبح الواقع يُلحُّ على تأكيدها، وإنَّما هو مُبرِّر لإعادة النظر في الوسائل الضرورية التي تُحقِّق هذه الكليات، ومُبرِّر لصياغة رؤية مقاصدية مُطبَّقة على الظروف الواقعية. وعلى هذا، فإنَّنا نعتقد بوجود خلط واضح بين المقاصد الكلية ووسائل تحقيقها؛ من: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات.

المقررات" مثلما سبق من كلام الحسني، فإنَّنا لم نرَ ابن عاشور يُصرِّح بدور الواقع في الكشف عن مقاصد الشريعة لـمَّا تطرق للبحث في "طرق إثبات المقاصد الشرعية."[٥٦] مع أنَّه جاء في هذا المبحث بمساهمة جليلة على مستوى التنظير في بحث المقاصد. فقد استطاع أنْ يُخرِج هذه المسالك من المنحى الجزئي الذي كان يُنظَر إليها من خلاله؛ وذلك أنَّ مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة في التنظير الأصولي قبل ابن عاشور لم تكن تتميز كثيراً عن مسالك العلَّة التي ترد في مباحث الأصوليين، من حيث إنَّها تبحث عن المقاصد الجزئية المتعلقة بآحاد الأحكام (أي العلل) من دون البحث عن المقاصد العامة من الشريعة التي تنتهي إليها سائر الأحكام. أمَّا ابن عاشور فقد "انصرف في هذه المسالك عن بيان الطرق التي تُعرَف بها المقاصد القريبة (أي علل الأحكام) التي تتعلق بآحاد الأحكام إلى بيان المسالك التي تُعرَف بها المقاصد العليا التي تندرج تحتها جملة الأحكام، وتُمثِّل ما شبه القانون الكلي."[٥٧]

وفي الجملة، يمكن النظر إلى عمل ابن عاشور في المقاصد "كتتويج لمحاولات الأصوليين في دراسة مقاصد الشريعة."[٥٨] فإنَّه حاول استكمال إنجازات مَن سبقه من المنظِّرين في المقاصد، واستدراك ما فاتهم. وعلى وجه العموم، فإنَّ من أهم ما حاول استدراكه من منظور معالجة التجزئة، وتحقيق المنهج الشمولي مثلما جاء معنا، هو:

– مراعاة البُعْد الاجتماعي في التنظير المقاصدي.

– الدعوة إلى استقلال مقاصد الشريعة، بوصفها علماً قائماً بذاته؛ ليتجاوز بمقاصد الشريعة الاقتصار على مجال الاجتهاد الفقهي والقانوني إلى استيعاب سائر مجالات العمل البشري.

---

[٥٦] انظر:

– ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٨٩ وما بعدها.

ولعلَّ هذا يزيدنا يقيناً أنَّ دور الواقع يكمن في تحديد الوسائل التي تُحقَّق بها المقاصد، لا في تحديد المقاصد نفسها.

[٥٧] النجار، عبد المجيد. "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور"، **مجلة العلوم الإسلامية**، عدد٢، رمضان ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٤٩، ص٤٧ وما بعدها.

[٥٨] الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق، ص٤٢٦.

– تجاوز الكليات الخمس إلى مفاهيم أكثر شمولاً واستيعاباً "وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل."[٥٩]

– تجاوز مسالك الكشف عن المقاصد الجزئية (علل الأحكام) إلى مسالك الكشف عن المقاصد العامة.

– تجاوز التنظير والتأصيل في المنهج إلى تطبيق النظرية المقاصدية والمفاهيم العامة التي جاء بها على بعض مجالات المجتمع الإسلامي. وهو ما نَعُدُّه خطوة أولى لبناء منظومة هرمية تُرجِع كل مسألة وجزئية إلى موضعها اللائق بها، فيرتفع التناقض عند الفهم وعند التطبيق، فتكون صالحة لتقويم العمل الإنساني على جميع مستوياته مهما طرأ عليه من تطوُّر وتقلُّب. وهذا لا يمكن أنْ يتسنَّى إلا بعلم المقاصد مثلما أدرك ذلك ابن عاشور.

وخلاصة القول في ما بدا لنا من محاولة ابن عاشور لتجديد المقاصد، هي أنَّه حاول استكمال عملية وضع أسس النظرية المقاصدية التي بدأها مَن سبقه، وشرع في البناء عليها بما رآه من منظومة مقاصدية ضابطة، ومُسيِّرة للأحكام الشرعية، ومُوجِّهة للحياة البشرية وحركتها. ولم يدَّعِ ابن عاشور أنَّه وضع تلك المنظومة متكاملة بشمولها ومسائلها وتفاصيلها، بل لم يكن ذلك غرضه أصلاً مثلما صرَّح بذلك قائلاً: "وإذ لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام على الإصلاح العام في الإسلام، فلنلوِ عنان القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد، وفي صلاح الأنفس، وفي صلاح عمل العبادات، ولنثنِ ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية."[٦٠]

وعلى أيِّ حال، فإنَّ ما قام به ابن عاشور من إنجاز في المقاصد يتجاوز مجرد الإضافة والتفصيل إلى النضج والتأسيس والتطبيق؛ ما جعل الميساوي يرى أنَّه إذا كان ممكناً عَدُّ الشاطبي مُعلِّم المقاصد الأول "على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنَّه يمكن بكل ثقة أنْ نَعُدَّ ابن عاشور علمها أو مُعلِّمها الثاني."[٦١] ولقد سبقت الإشارة

[٥٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٢.

[٦٠] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٧٧.

[٦١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٩.

إلى أنَّ محاولة الشاطبي لم تُحدِث انقلاباً في علم الأصول، وأنَّ "طفرة الشاطبي هذه في بحثه المقاصدي كما كانت يتيمة بالنظر إلى سابقها كانت يتيمة أيضاً بالنظر إلى لاحقها، حيث عادت بعدها المباحث الأصولية بالنسبة لموضوع المقاصد فيها إلى ما كانت عليه قبلها."[٦٢] وكذا الحال بالنسبة لابن عاشور -الذي يُعَدُّ المؤسس الثاني لعلم المقاصد- فقد "بقيت محاولته هي الأخرى يتيمة، بل وفي بعض الأحيان محدودة."[٦٣] وذلك أنَّ ما أنجزه المعاصرون من دراسات في المقاصد "لا يعدو في الغالب كونه عرضاً وترتيباً وتأريخاً للمادة العلمية والآراء الاجتهادية الخاصة بالموضوع بعد جمعها من مظانها المختلفة."[٦٤]

هذا ما لاحظه الميساوي قبل أكثر من عقد ونصف من الزمن. أمَّا بعد تحبيره تلك السطور فقد ظهرت دراسات تحمل بعض الإضافات ووجهات النظر الجديدة المفيدة، لكنَّها في الغالب تجديدات جزئية، ألصق بالتنبيه والإشارة والتحرير منه بالتجديد والابتكار الفعلي المتكامل الناقل الدرس المقاصدي إلى مرحلة جديدة. ومن ذلك ما ظهر من مقترحات لإضافة بعض المقاصد الضرورية إلى المقاصد الخمسة، مثل: مقصد العدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومقصد سلطة الدولة والأخوة والكرامة، وغير ذلك.[٦٥] ومنها تطوير مفهوم بعض الكليات الخمس أو الست، مثل: تطوير مفهوم حفظ النفس ومفهوم حفظ العقل إلى حفظ مادي وحفظ معنوي.[٦٦] وإدراج مفهوم حفظ النسل وحفظ النسب تحت ما هو أشمل منهما، وهو مقصد حفظ الأسرة،[٦٧] وإدراج مقصد حفظ العرض تحت ما وُضِع لتحقيقه، وهو حفظ الكرامة الإنسانية.[٦٨] ومنها أيضاً مقترحات لتقسيم المقاصد تقسيماً جديداً؛ إذ اقترح بعضهم

[٦٢] النجار، **مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٩.

[٦٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٥٠.

[٦٤] المرجع السابق، ص١٤٠.

[٦٥] انظر:

- الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٩٩.
- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٩٨ وما بعدها.

[٦٦] المرجع السابق، ص١٤٣، ١٦٢.

[٦٧] المرجع السابق، ص١٤٩، ١٥١.

[٦٨] المرجع السابق، ص١٤٦.

تأسيس علم المقاصد على الأخلاق، وإعادة تقسيم المقاصد، واعتبار مراتبها وفق "تفاوتها في القوة الخلقية"[٦٩] فيكون التقسيم البديل ثلاثي المعالم: القيم الحيوية، والقيم العقلية، والقيم الروحية.[٧٠] واقترح آخر أنْ تكون المقاصد الكلية ثلاثة يُدرَج تحتها كل ما سواها من مقاصد وأحكام، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران.[٧١] واقترح ثالث أنْ تُقسَّم المقاصد بحسب مجالات الحياة إلى أربعة أقسام: مقاصد الشريعة في ما يخص الفرد، وفي ما يخص الأسرة، وفي ما يخص الأُمة، وفي ما يخص الإنسانية.[٧٢]

وقد فرَّق بعضهم بين الكليات الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) والمراتب الثلاث من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، معتبرين أنَّ هذه المراتب لا تتعلق بالمقاصد، وإنَّما تتعلق بالوسائل المؤدية إلى تحقيقها.[٧٣] وهو تفريق سديد يحل كثيراً من اللَّبْس، ومعناه أنَّ الكليات الخمس ليست هي الضروريات، وإنَّما تحفظ بما هو ضروري من الأحكام، لا تتحقَّق من دونها، وبما هو حاجي، وبما هو تحسيني، فتنتهي إليها الأحكام كلها.

ورأى بعض الباحثين المعاصرين في المقاصد أنَّ ما آلَ إليه التنظير مقاصدي، إذا كان يصلح أداةً لبيان فضائل الشريعة وحِكمها، ولكنَّ معطياته لا تكفي لتفعيل المقاصد في مختلف ميادين النشاط البشري؛ حتى تقترب الحياة البشرية إلى ما أُريد لها أنْ تكون عليه من هدي إلهي. فكان الخلل المُلاحَظ أنَّ علم المقاصد لا يتضمَّن مناهج وآليات تتمكن بها المقاصد من إنتاج الأحكام، وتوجيه الواقع. ولهذا، فقد نادى بعض الباحثين بتفعيل مقاصد الشريعة؛ لكيلا تظل نظرية لا فاعلية لها في واقع الناس، ولكنَّهم لم يضبطوا المنهج والآليات الإجرائية اللازمة لعملية التفعيل.[٧٤] وركَّزت جماعة منهم على ربط بعض

[٦٩] عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد١٠٣، شتاء ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٥٢.

[٧٠] المرجع السابق، ص٥٢-٥٣.

[٧١] صاحب هذا الاقتراح هو طه جابر العلواني. انظر:
- العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠١م، ص١٣٥ وما بعدها.

[٧٢] عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٣٩.

[٧٣] المرجع السابق، ص٥١ وما بعدها.

[٧٤] نذكر منهم:

المباحث والعلوم بالمقاصد، لما تُوفِّره من مادة يمكن استثمارها في تأصيل مناهج تفعيل المقاصد وآلياته، مثل: فقه الأولويات،[٧٥] وفقه الموازنات،[٧٦] وفقه الواقع،[٧٧] وفقه المآلات.

وفي سبيل تفعيل المقاصد في المجتمعات المعاصرة، فقد اهتم بعضهم بدراسة المقاصد الخاصة ببعض المجالات، مثل: قضايا المعاملات المالية والمصرفية، وقضايا الأسرة، وقضايا السياسة الشرعية، وغير ذلك من قضايا النشاط والاجتماع البشري،[٧٨] إلى جانب الجهود والإضافات الجزئية والمقترحات التي ظهرت في الآونة الأخيرة، والتي تتعلق بتجديد الدرس المقاصدي وتطويره.

فلا يخفى على أحد أنَّ البحث المقاصدي شهد نشاطاً كبيراً بعد الإمام ابن عاشور، ولا سيما في العقود الأخيرة، فضلاً عن تحوُّله إلى مادة مستقلة تُدرَّس في جامعات عدَّة، ولكنَّ المُلاحَظ أنَّ ما أضافه المعاصرون (بعد ابن عاشور) إلى علم المقاصد لا يتعدى بعض الجوانب من التنسيق، والتحرير، والاقتراح، والإضافة الجزئية المتشتتة. فأكثر المؤلَّفات فيه تتناول مسائل متفرقة تدور حول المقاصد، ولا تُفصِّل في المقاصد نفسها، بما يُوفِّر الإطار المقاصدي المحتمل من صياغة رؤية مقاصدية واقعية مؤطرة للاجتهاد في مختلف مجالات العمل البشري.

– عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

– حبيب، محمد بكر إسماعيل. **مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً**، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

– الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، دمشق: دار الكلمة، ٢٠٠٩م.

– الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

[٧٥] انظر مثلاً:

– العلواني، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٢٤ وما بعدها، و٧٤ وما بعدها.

[٧٦] انظر مثلاً:

– الكمالي، عبد الله. **مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م.

[٧٧] انظر مثلاً:

– محمد، يحيى. **فهم الدين والواقع**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٥م.

[٧٨] انظر مثلاً:

– **مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة**، مجلة صادرة عن المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، المجلد الثاني.

ثالثاً: محاولة رائدة

من المحاولات التي سعت إلى جمع شتات الإنتاج المقاصدي المعاصر، وتحريره، والبناء عليه، وتطبيق المقترحات الوجيهة، وترتيب ما كان يستلزم ذلك وإكماله وتفصيله وتطويره؛ محاولة عبدالمجيد النجار في كتابه "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة". وتُعَدُّ هذه المحاولة نقلة في التنظير المقاصدي المعاصر، بما حملته من إضافةٍ تعيد التنظير المقاصدي إلى طريق تجاوز النظر الشكلي والجزئي للنص والواقع، وتحقيق النظر الشمولي المتكامل المُطبَّق. وفي ما يأتي إيجاز لأهم ما تميَّزت به هذه المحاولة عن سابقاتها:

١. أول ما يستوقف الباحث، وهو يقارن بين هذه الدراسة وسابقاتها، هو إيلاؤها أهمية كبرى لدراسة المقاصد الكلية، وما يتعلق بها من تفصيل وتطبيق، حتى استغرقت نحو ثلثي حجم الكتاب. وقد نبَّه النجار على أهمية ذلك البناء، وتقصير الدراسات المقاصدية السابقة في حقه، قائلاً: "وإذا كانت المقاصد الضرورية[٧٩] الشرعية هي عمدة المقاصد، وهي الأصول التي يبنى عليها ما سواها، فإنَّنا نرى في الدراسات المقاصدية قديماً وحديثاً اختصاراً في شرح هذه الضروريات، والتوسُّع في التمثيل لها من أحكام الشريعة، بحيث تصبح بذلك هي المحور الأساسي الذي يدور عليه هذا العلم، ويكون ما سواه من الدراسات في خصوص المقاصد تبعاً له، وبذلك يتهيأ هذا العلم لأنْ يكون فاعلاً في الاجتهاد الفقهي، مُحرِّكاً له، مُوجِّهاً للأحكام الناشئة منه."[٨٠] فقد لاحظ النجار ما قد أشرنا إليه قبلاً من أنَّ الدراسات المقاصدية تتناول مباحث تُؤسِّس لبناء المنظومة المقاصدية، ولكنَّها لا تشرع في تطبيق عملية البناء إلا قليلاً، بالرغم من أنَّ هذا البناء هو الغاية المقصودة من المباحث المقاصدية جميعها. فكان من أول أهداف تأليفه هذا الكتاب هو استئناف ما شرع فيه ابن عاشور من بناء منظومة مقاصدية على أساس المباحث المقاصدية النظرية. وإذا كان ابن عاشور قد تكلم عن المقاصد العامة من التشريع

[٧٩] يُقصَد بالمقاصد الضرورية هنا المقاصد الكلية، لا ما تتحقَّق بها من وسائل ضرورية لذلك. ويرى النجار أنَّ هذه المقاصد أصلية عالية، وأنَّها تتحقَّق بمقاصد تنضوي تحتها، وتنتهي إليها، وأنَّ بعضها ضروري، وبعضها حاجي وبعضها تحسيني. وهذا شبيه بما ذهب إليه جمال الدين عطية. انظر:
– النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦م، ص٥٤.

[٨٠] المرجع السابق، ص٥٤.

بصفة نظرية، ثم خصَّص نحو ثلث كتابه لتطبيق المقاصد على أنواع المعاملات بين الناس؛ فإنَّ النجار لم يَفْصل بين المقاصد العامة وتطبيقاتها، وإنَّما خصَّص نحو ثلثي كتابه لدراسة المقاصد العامة، وما يتعلق بها من مقاصد وأحكام وأمثلة، من دون أنْ يقتصر في ذلك على مجال المعاملات الاجتماعية، بل حاول أنْ يحيط بمقاصد الشريعة في مختلف مجالات الحياة: الفردية، والاجتماعية، والخاصة، والعامة، والروحية، والعلمية، والعملية، والمادية، والمعنوية. وحاول أيضاً أنْ ينظم ذلك كله في نسق متكامل تتجلَّى من خلاله بوادر منظومة مقاصدية متماسكة.

٢. من الإنجازات المهمة التي تميَّزت بها محاولة النجار أنَّه جاء بتحديد واضح أساسي للمقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، فضبطه بأنَّه: "تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده، وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة."[٨١] فهذا التحديد للمقصد الأعلى الذي وُضِعت من أجله الشريعة أساسي في تحديد المقاصد العليا التي يتحقَّق من خلالها، وفي بيان طريقة انضباط كل مبدأ من مبادئ الإسلام واندراجها مع كل حكم من أحكامه تحت هذه المقاصد، وفي بيان درجة كل مقصد، وكل مبدأ، وكل حكم، ودوره، وكيفية إسهامه في تعزيز المقصد الأعلى وتحقيقه؛ أي كيفية إسهام ذلك كله في تمكين الإنسان من أداء المهمة التي خُلِق من أجلها. وعلى هذا، فإنَّ تحديد المقصد الأعلى أساسي في بيان معنى مقاصد الشريعة وحقيقتها.

وعند مراجعة تعريفات الباحثين المعاصرين في المقاصد يتبيَّن أنَّها تكاد تدور كلها حول اعتبار مقاصد الشريعة المعاني، أو الحكم، أو الغايات، أو الأسرار، أو الأهداف، أو المصالح التي وُضِعت من أجلها الشريعة،[٨٢] من دون تحديد واضح دقيق لهذه الغاية، أو

---

[٨١] المرجع السابق، ص١٧.

[٨٢] انظر هذه التعريفات في:

– اليوبي، محمد سعيد. **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، المملكة العربية السعودية: دار الهجرة، ط١، ١٩٩٨م، ص٣٤ وما بعدها.

– البدوي، يوسف أحمد محمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، الأردن: دار النفائس، ط١، ٢٠٠٠م، ص٤٧ وما بعدها.

الحكمة، أو المصلحة العليا التي جاءت الشريعة لتحقيقها، والتي كانت متضمنة في كل حكم من أحكامها. بل جاءت تحديدات هذا المقصد متراوحةً بين تحديدات جزئية، وأخرى مجملة، وأخرى مبعثرة.

أمَّا الجزئية فهي التي حدَّدت مقصد الشريعة الأعلى ببعض أجزائه التي يتحقَّق بها دون بعضه الآخر، مثل تلك التي قالت إنَّ مقصد الشريعة الأعلى هو تحقيق العدل بين الناس، أو إنَّه تحقيق الوحدة البشرية على الخير والمصلحة.[٨٣] ولا شكَّ في أنَّ العدل والوحدة هما من المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها، ولكن لا يمكن التسليم بأنَّها المقصد الأعلى للشريعة؛ إذ قد تتحقَّق هذه المقاصد مع تخلُّف غيرها من المقاصد الأساسية. فقد يتحقَّق العدل في المجتمع مع وجود الفقر، أو الانحراف الديني، أو الخلقي...، وقد تتحقَّق الوحدة بين الناس مع شيوع الأمراض القاتلة، أو تخريب البيئة ومُقدَّراتها، ... .

وأمَّا التحديدات المجملة فهي التي حدَّدت المقصد الأعلى بطريقة مبهمة أو غامضة من دون توضيح المقصود منها، مثل تلك التي حدَّدت مقصد الشريعة الأعلى بأنَّه تحقيق العبودية لله،[٨٤] وتلك التي حدَّدته بأنَّه تحقيق سعادة الإنسان في الدارين،[٨٥] وتلك التي حدَّدته بأنَّه تحقيق المصالح الضرورية والحاجية ومكملاتها.[٨٦] فلا ينازع أحد في أنَّ المقصد الأعلى هو تحقيق العبودية لله تعالى. ولكن، ما حقيقة هذه العبودية؟ وكيف تتحقَّق؟ لا شكَّ في أنَّ تحقيق العبودية لله تُحقِّق سعادة الإنسان. ولكن، ما معنى السعادة؟ وكيف نُحدِّدها؟ لا شكَّ في أنَّ تحقيق مصالح الإنسان الضرورية والحاجية ومكملاتها يفضي إلى

[٨٣] انظر هذه التحديدات في:
- حمادي، إدريس. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م، ص٥٧-٥٦.

[٨٤] انظر:
- الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، مرجع سابق، ص٥٢-٥٣.
- البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٢٦٤.

[٨٥] هو تحديد الإمام محمد عبده. انظر:
- رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٥م، ج١، ص٢١.

[٨٦] حمادي، **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، مرجع سابق، ص٥٧.

تحقُّق العبودية لله تعالى، فينال الإنسان السعادة. ولكن، ما حقيقة هذه المصالح؟ وما الضابط الجامع لها؟ ولماذا يؤدي تحقيقها إلى سعادة الإنسان؟

وهكذا يتبيَّن أنَّ تحديد المقصد الأعلى بهذه التحديدات المجملة لا يصلح لبيان حقيقة مقاصد الشريعة، ولا يصلح معياراً لضبط المقاصد الكلية التي تندرج تحت هذا المقصد الأعلى، وجميع المقاصد العامة والخاصة.

وأمَّا التحديدات المبعثرة فهي التي ضبطت مقصد الشريعة الأعلى، وبيَّنت حقيقته جليةً واضحةً، ولكن بعبارات مبعثرة من دون جمعها في مفهوم واحد يشملها. ومن هذه التحديدات ما ضبط به الشيخ ابن عاشور مقصد الشريعة الأعلى: "المقصد العام من التشريع فيها [أي الشريعة] هو حفظ نظام الأُمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه."[٨٧] ومنها أيضاً تحديد علال الفاسي لمقصد الشريعة الأعلى بقوله: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلِّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع."[٨٨]

وتحديد النجار جاء قريباً من هذه التحديدات التي أوضحت أنَّ المقصود الأعلى من الشريعة هو صلاح نوع الإنسان، ونظام الأُمة، ومُقدَّرات الكون. بيد أنَّ تحديد النجار تميَّز عن هذه التحديدات بأنَّه ربط ربطاً وثيقاً مقصد الشريعة الأعلى بتحقيق الغاية التي خُلِق من أجلها الإنسان، مثلما يظهر في تحديده الذي سقناه، وفي الكلام الذي قدَّم به لذلك التحديد؛ إذ قال: "إذا كانت الشريعة الإسلامية وضعها الله تعالى ليخاطب بها الإنسان على سبيل التكليف، فإنَّها ستكون إذن موضوعة لتحقيق الغاية التي من أجلها

[٨٧] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٧٣.

[٨٨] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣م، ص٤٥-٤٦. لتعرُّف المزيد عن هذه التحديدات لمقصد الشريعة الأعلى، انظر:
- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١١١-١٢٤.

خلق الله تعالى هذا الإنسان. فالله تعالى قد خلق الإنسان لغاية، وشرع له شريعة تهدف إلى أنْ يُحقِّق من خلال تحمُّلها تلك الغاية. وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي أنْ يكون خليفة في الأرض خلافة قائمة على العبادة كما تحدَّد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ (الذاريات: ٥٦). وإذا كانت هذه الخلافة لا يمكن للإنسان تحقيقها إلا بأنْ يكون الإنسان الفرد منتظماً ضمن هيئة جماعية، أصبح إذن المقصد من الشريعة مرتبطاً بتحقيق الإنسان غاية الخلافة في الأرض من خلال بُعْديه: الفردي، والجماعي."[٨٩] فتميَّز تحديده بأنْ لخَّص مقصد الشريعة الأعلى في تمكين الإنسان من تحقيق الغاية التي خلقه الله من أجلها وهي الخلافة، ثم أوضح حقيقة هذه الغاية بأنَّها تحقيق صلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية، في حين أنَّ تحديد ابن عاشور والفاسي ذكر تفاصيل الغاية، ولم يُدرِجها تحت مفهومها الجامع، وهو مهمة الخلافة.

وهذه الميزة التي امتازت بها محاولة النجار لم تقتصر على ضبطها مقصد الشريعة الأعلى ضبطاً محكماً يمكن به فهم المقصود من جميع مقاصد الشريعة ومبادئها وأحكامها، بفهم الغاية النهائية التي تندرج تحتها، وتسعى إلى تحقيقها؛ وإنَّما كان ذلك التحديد منطلقاً انطلق منه لضبط المقاصد الضرورية، وبيان ما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام بحسب قوة أدائها إلى ذلك المقصد الأعلى. فنجده يربط المقاصد الضرورية بذلك المقصد الأعلى، ويُعرِّفها بأنَّها: "تلك المقاصد التي يتوقف عليها قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض، بحيث لو لم يكن لها تحقُّقٌ ما استطاع الإنسان أنْ يقوم بهذه المهمة بما يدخل على حياته الفردية والجماعية من الفساد الذي قد يفضي بالفرد وبالمجتمع إلى التلاشي أو إلى العطالة عن إنجاز ما تتطلَّبه الخلافة من انتظام في الحياة وتعمير في الأرض، فإذا هي حال لئن استطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة فإنَّها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عمَّا أراده الشارع منها."[٩٠] وفي الأبواب والفصول التي وزَّع عليها ما قرَّره من مقاصد ضرورية، فقد جاء بشرح وبيان مُفصَّلينِ لكيفية أداء

[٨٩] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، مرجع سابق، ص١٦-١٧.

[٩٠] المرجع السابق، ص٤٧.

حفظ هذه المقاصد لتحقيق الخلافة، وربطها كلها بهذا الموضوع، وبيان أهميتها في أداء الإنسان مهمته على الأرض، وكيف يؤدي الخلل فيها إلى خلل في أداء مهمته، مُبيِّناً درجة قوة كل مقصد من هذه المقاصد في تمكين الإنسان من أداء هذه المهمة.

ثم نجده يربط كل ما يسوقه تحت ما جاء به من مقاصد ضرورية بذلك المقصد الأعلى المُتمثِّل في مهمة الخلافة، حتى لا يكاد يخلو مبحث من مباحثه من ذكر المقصد الأعلى، وربطه بالمقاصد الضرورية، وما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام. فكانت مهمةُ الخلافة التي خُلِق من أجلها الإنسان، وشُرِعت من أجلها الشرائع، الميزانَ الذي توزن به المقاصد، والذي يُعرَف به أنَّ هذا الحكم يُدرَج تحت الضروريات، وذاك تحت الحاجيات...، وكان ذلك العمود الفقري الذي قام به بحثُه، والخيط الذي ربط ونظَّم ما بناه من منظومة مقاصدية؛ ما جعلها تنسجم انسجاماً دقيقاً.

وتتأكَّد أهمية هذا الضبط عند النظر إلى ما أحدثه الغموض والقصور في ضبط مقصد الشريعة الأعلى من اضطراب في الكثير من الدراسات المقاصدية، من حيث تقرير المقاصد الكلية، وترتيبها، وبيان ما يندرج تحتها. ومن أمثلة ذلك أنَّ بعض الباحثين عَدَّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية من الحاجيات، أو من التحسينيات.[٩١] بل قال بعضهم، معترضاً على عَدِّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية، بل من حفظ للمجتمع، من المقاصد الضرورية: "الاعتراض على عَدِّها من المقاصد الضرورية التي متى انعدمت انعدمت جميع متعلقاتها، كما بيَّناه في ماهيتها ومعاييرها. ولذلك نقول: لو عمَّت البلوى بالقذف والسباب والشتيمة في "الأعراض" بين الناس، هل ستفضي هذه البلوى العامة بالبشر جميعاً إلى نهايتهم العامة [...] لا شكَّ أنَّ أقصى ما تفضي إليه هذه البلوى هو سوء العلاقات الاجتماعية وتفككها؛ ولذلك كان حفظ "العرض" ممَّا تُحفَظ به كرامة الإنسان عن الإهانة، ويصان به شرفه عن الامتهان، وتحمى به مواقع المدح والذم منه عن سيئ الأقوال والشائعات، وكل

[٩١] هو رأي الشيخ الطاهر ابن عاشور؛ أي إنَّه من الحاجيات، وتابعه جمال الدين عطية في مجال الفرد، في ما يخص المساس بالجانب الجنسي، ولكن اعتبره من التحسينيات في ما يخص المساس بباقي جوانب كرامة الإنسان. انظر: - عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٤٦-١٤٧.

ذلك ممَّا يُيسِّر التواصل، ويُسهِّل الاندماج بين فئات المجتمع، ويساعد على تمتين الروابط العائلية، ويُضيِّق من منافذ الفرقة، ويُقلِّل من أسباب تفسيخ النسيج الاجتماعي العام، ويشيع المحبة والألفة والائتلاف، وما إلى ذلك من المصالح العامة الرافعة للحرج والعنت والعسر والمشقة عن العلاقات العامة."[٩٢] فعَدَّ هذا الباحث جميع هذه المصالح من الحاجيات، ولا شكَّ في أنَّ ذلك راجع إلى خلل في تحديد ما تنبثق منه المقاصد الضرورية من مقصد أعلى؛ إذ اعتبر أنَّ ذلك المقصد هو عدم الإفضاء "بالبشر جميعاً إلى نهايتهم العامة". أمَّا إذا علقت المقاصد الضرورية بالمقصد الأعلى الذي شُرِعت من أجله الشريعة، وهو أداء مهمة الخلافة، فحينئذٍ يتضح أنَّ حفظ الكرامة الإنسانية من المقاصد الضرورية،[٩٣] حيث إنَّ التكليف بمهمة الخلافة مبني على ما فُطِر عليه الإنسان من طبيعة، ولا تتحقَّق تلك المهمة على الوجه المطلوب عند اختلال هذه الفطرة.

ومن المُقوِّمات الفطرية التي تجعل الإنسان إنساناً وأَهْلاً لحمل مهمة الخلافة حقيقة الكرامة؛ إذ هي "أحد العناصر الأساسية التي على أساسها ابتُلِي الإنسان بالتكليف [...] فالإنسان إذا كان يشعر في نفسه بالمهانة جرَّاء ما يُعامَل به من تحقير وإذلال وانتهاك للكرامة، فإنَّه يكون مكسور الإرادة، فلا يستطيع أنْ ينتج شيئاً، فضلاً عن أنْ يكون في مقام الريادة والابتكار. وإذاً، فإنَّ المهمة التعميرية التي هو مطالب بأدائها سوف يكون غير قادر على إنجازها، أو غير قادر على إنجازها على الوجه المطلوب. وفي مقابل ذلك، فإنَّ الإنسان القادر على الإنجاز في الفكر والعمل هو الذي يكون محفوظ الكرامة، قوي النفس، عزيزاً. فهذه الصفات تشيع في النفس قوة إرادة، وهمَّة عالية، وهو ما يدفع بالإنسان إلى الانطلاق بآمال كبيرة، وعزيمة ماضية ليُفكِّر ويُنجِز ويفعل، فيؤدي المهمة التي بها كُلِّف."[٩٤]

---

[٩٢] بزا، عبد النور. "المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٤٠، ربيع ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٩٧-٩٨.

[٩٣] قد يقال إنَّ حفظ الكرامة هو من الوسائل الضرورية لتحقيق مقصد حفظ إنسانية الإنسان، باعتبار أنَّ مراتب الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد. والصحيح ألا يقال إنَّه من الحاجيات؛ إذ لا سبيل لأداء مهمة الإنسان الوجودية على الوجه المطلوب إذا لم تُحفَظ الكرامة الإنسانية.

[٩٤] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، مرجع سابق، ص٩٨.

فبالنظر إلى المقصد الأعلى الذي من أجله شُرِعت الشريعة، وهو تمكين الإنسان من أداء مهمته الوجودية، يتبيَّن أنَّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ للكرامة الإنسانية هو من المقاصد الضرورية.

ومن أمثلة ذلك الاضطراب أنَّ بعض الباحثين عَدَّ حفظ النسب من الحاجيات،[٩٥] حتى قال بعضهم: "فلا يمكن اعتبار حفظ "النسب" من المقاصد الضرورية؛ إذ على فرض عموم البلوى باختلاط الأنساب حتى تصير المجتمعات البشرية مشاتل لتفريخ اللقطاء، أكانت هذه المجتمعات تهلك عن آخرها بسبب ذلك؟ فكم من لقيط مجهول نسب أحد الأبوين أو كِليهما، حي يرزق، لا يبالي من أين جاء. وإنْ أَلمَّ به ما ألمَّ من الحزن، والحسرة، والمعاناة النفسية والاجتماعية، والإحساس بالنقص في مجتمع محافظ، فلا يبلغ به كل ذلك مبلغ فقدان الحياة. بل إنَّ مجتمعات بكاملها أصبحت لا تعير أنسابها أيَّ اهتمام، وإنْ أصابها من ذلك ما أصابها من أزمات ومشاكل اجتماعية، فإنَّها لم تبلغ بها مبلغ الهلاك التام، كما هو واقع الحال في كثير من المجتمعات الغربية."[٩٦]

فالإشكال في تقويم هذا المقصد يكمن من جديد في ربط المقاصد بغير المقصد الأعلى الذي جاءت الشريعة لتحقيقه؛ وذلك أنَّ "المهمة التي كُلِّف الإنسان بأدائها بمقتضى الدين ألا وهي الخلافة في الأرض لا يمكن أنْ يقوم بأدائها إلا في نطاق المجتمع."[٩٧] والمجتمع لا يكون محفوظاً من دون حفظ النسب؛ إذ حفظ النسب، وهو "الانتساب إلى الأسرة بالطريقة الشرعية، من شأنه أنْ يجعل النسل (أي الولد) شديد الانتماء إلى مجتمعه بشدة انتمائه إلى أسرته التي هي اللبنة الأولى للمجتمع."[٩٨] وحفظ هذا الانتساب ضروري لبناء مجتمع قوي، "وهذا المجتمع القوي هو الذي يكون المحضن الصالح لأنْ يقوم فيه الإنسان في بُعْده الفردي وفي بُعْده الاجتماعي بأداء مهمة الخلافة."[٩٩]

---

[٩٥] عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٥٢.

[٩٦] بزا، **المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير**، مرجع سابق، ص٩٩.

[٩٧] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، مرجع سابق، ص١٤٣.

[٩٨] المرجع السابق، ص١٤٧.

[٩٩] المرجع السابق، ص١٤٨.

وبهذا تتبيَّن أهمية تحديد المقصد الأعلى بالمهمة التي خُلِق من أجلها الإنسان (والتي من أجلها وُجِّه إليه الخطاب الديني) في تحديد وضبط المقاصد الكلية وما يندرج تحتها من مقاصد ضرورية لا تتحقَّق من دونها. ومن هذا المنطلق (أي عدم الضبط، والغموض في تحديد مقصد الشريعة الأعلى، الذي ينبغي أنْ يكون أول المعايير المُحدِّدة للمقاصد الضرورية)، أنكر بعضهم جميع المقاصد ما عدا المقاصد الخمسة المأثورة من أنْ تبلغ درجة الضروري، فقال أحدهم: "وأمَّا فقدان الحرية، أو غياب العدالة، أو انعدام المساواة، أو شيوع التحارب، أو هضم حقوق العباد، أو تجزئة البلاد، وغير ذلك من المفاسد العامة والمظالم الشاملة؛ فإنَّ أقصى ما تنتهي إليه الحياة الإنسانية من جرَّاء وقوعها أنْ يعيش الناس معيشة مليئة بالمعاناة البالغة، والمشاق الفادحة، والعسر المضني على جميع المستويات، لكن دون أنْ تبلغ الحياة البشرية إلى نهايتها الحتمية. ولا أدلَّ على صحة هذا المدَّعى ممَّا تعرَّضت له البشرية على امتداد وجودها التاريخي إلى اليوم من: انتكاسات، وانحرافات، وأزمات، وانتهاكات، ومظالم، ومعاناة على جميع المستويات: النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها. ورغم كل ذلك فما زالت تتعايش مع مختلف آلامها ومآسيها، ولم يلحقها فناءٌ منذ آلاف السنين، وهذا بخلاف ما لو فقدت المقاصد الضرورية الخمسة، فتلك نهاية التاريخ وَفناءُ العالَم."[١٠٠] بل رأى هذا الباحث أنَّ الإخلال بمقصد التوحيد والتزكية والعمران لا يقدح في المقصد الأعلى ما دامت المقاصد الضرورية الخمسة محفوظة في مجملها؛ إذ "لم يعلم أنَّ قوماً كُتِب لهم البقاء مع انعدام تلك المقاصد أو بعضها، بينما استمرت شعوب وقبائل ومجتمعات وأمم في غياب التوحيد، وشيوع الشرك بمختلف صنوفه، وتراجع التزكية، وانتشار التدسية، وفساد الاجتماع البشري، وفوضى العمران، وهو ما يشهد به واقع البشرية اليوم في أكثر من مكان."[١٠١]

وفي هذا الكلام –وفي ما أوردناه من قبلُ– تناقض واضطراب واضحان؛ فإذا كان مقصد الشريعة الأعلى هو حفظ البشرية من أنْ يصيبها الهلاك والفناء، فما بال أقوام كثيرين لا يتدينون بالشريعة، ولا يعترفون بدين لا يصيبهم الفناء، فيُحقِّقون هذا المقصد

[١٠٠] بزا، **المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير**، مرجع سابق، ص١٠٨.
[١٠١] المرجع السابق، ص١٢٣-١٢٤.

الأعلى من دون مراعاة مقاصد ضرورية أو شريعة، بل يُحقِّقون جوانب كثيرة من المصالح؟ فهذا يعني أنَّ المقصد الأعلى لا يفتقر إلى شريعة تسعى إلى تحقيق الضروريات الخمس أصلاً، ولا يفتقر إلى دين بالكلية. فكيف يعقل أنْ يكون المقصد الأعلى الذي شُرِعت من أجله الشريعة لا يفتقر إلى شريعة؟

يقول هذا الباحث في موضع آخر: "وبهذا تبقى المقاصد الضرورية الخمسة القاعدة الأساسية، وكلُّ ما سواها من المقاصد الكفائية دائرة في فلكها، بحيث لو شغر الوجود عن كل ما عدا الضروريات الخمس، فإنَّ أقصى ما يقع: اختلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية، لكن دون أنْ يصل بها إلى درجة الفناء المطلق؛ إذ قد مرَّت الإنسانية بمراحل –وما زال بعضها يمرُّ بها في كثير من أنحاء العالم إلى اليوم– افتقرت فيها لأبسط وسائل العيش مع شيوع الجهل، وسيطرة عقلية التغلب، ومنطق التوحش، ومع ذلك لم تنقرض بالمرة."[١٠٢]

وبهذا الكلام يتجلَّى أثر القصور في تحديد المقصد الأعلى الذي من أجله شُرِعت الشرائع، بل من أجله خُلِقت السماوات والأرض وسُخِّرت، وهو أنْ يؤدي الإنسان المهمة التي خُلِق من أجلها على أكمل حال. فلا معنى للحياة البشرية إذا بقي الإنسان حيّاً مع اختلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية. وإنَّما جاءت الشريعة بقصد إخراج الإنسان من ذلك الوضع؛ إذ لا حاجة له بها لو كانت غايتها الكبرى النهائية التي تنتهي إليها مقاصدها الضرورية إبقاء الناس أحياء، بل إنَّ ذلك حاصل أصلاً بالإرادة الإلهية التكوينية من دون الإرادة التشريعية. ثم: كيف يمكن للإنسان أنْ يسعى إلى أنْ يكون عبداً لله على أتمِّ الوجوه، ويتحرَّر من كل ما سواه من باطل في نفسه، وفي نشاطه الاجتماعي، وهو في تلك الأوضاع الدنية المذكورة؟ وكيف ينال فيها السعادة؟ وكيف يُحقِّق فيها العدل؟ وكيف تكون فيها الأُمة خير الأمم، وشاهدة على الناس؟ وعلى النقيض من ذلك، فقد ذهب بعضهم، نتيجةً لعدم الضبط والغموض في تحديد المقصد الأعلى، إلى أنَّ المقاصد

[١٠٢] المرجع السابق، ص١٢١.

الضرورية لا حصر لها،[١٠٣] بل هي خاضعة لتقلُّبات الواقع؛ ما يفضي إلى حاكمية الواقع على المقاصد بدل حاكمية المقاصد على الواقع.

٣. إنَّ هذا التحديد لمقصد الشريعة الأعلى ساعد النجار كثيراً في سعيه إلى بناء منظومة مقاصدية متكاملة، وساعده على استثمار وترتيب وتقسيم ما جاء به المقاصديون من إضافات في المقاصد الضرورية ترتيباً وتقسيماً محكمينِ، مثل: مقصد حفظ الفطرة، وحفظ الكرامة، وحفظ الحرية، وحفظ المجتمع. لكنَّ النجار، وهو يسعى إلى بناء منظومة مقاصدية شاملة لجوانب الحياة، لم يكتفِ بالإضافات التي قدَّمها المقاصديون من قبله في المقاصد الكلية، وإنَّما أضاف إلى قائمة المقاصد الكلية ما رآه ضرورياً –على أساس معيار الخلافة– لاكتمال المنظومة المقاصدية حتى تستوعب مختلف ميادين الحياة البشرية ومظاهرها.

وقد انطلق في هذه الإضافة معتبراً أنَّ الحصر المأثور للمقاصد الكلية في الخمسة لم يكن مُستوعِباً مجالات الحياة كلها، بسبب ما شابه من إغفال عن بعض المقاصد الضرورية، وهو إغفال راجع إلى أسباب تاريخية، أو لما أصبح عليه الواقع من أوضاع تُلِحُّ على إبراز بعض المقاصد الشرعية، وعَدِّها من الكليات الضرورية بجانب الكليات المأثورة. ولهذا، فقد أضاف إلى قائمة المقاصد الكلية مقصدَ حفظ إنسانية الإنسان، مع كل ما تشتمل عليه من العناصر المكوِّنة لمعنى الإنسانية فيه، ومقصدَ حفظ البيئة، وغير ذلك.[١٠٤]

٤. ملاحظة بعض الباحثين المعاصرين على علم المقاصد أنَّه ظل علماً نظرياً لا تكاد ثمرته تتعدى بيان مكارم الشريعة وفضائلها إلى توجيه الحياة وترشيدها على مختلف مستوياتها، وأنَّ أبرز أسباب هذا القصور راجع إلى أنَّ علم المقاصد لا يشتمل على مناهج وآليات تُمكِّن المجتهد من تفعيل المقاصد في الواقع. وأول ما رأينا من المحاولات التي

---

[١٠٣] ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. **مشاهد من المقاصد**، الرياض: دار وجوه، ط٢، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٩٦.

[١٠٤] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، مرجع سابق، ص٥١–٥٢.

تسعى إلى وضع هذه الآليات وضبطها ضبطاً واضحاً دقيقاً، تلك التي جاءت في الباب الذي ختم به النجار كتابه تحت عنوان "تفعيل مقاصد الشريعة".

فقد رأى النجار أنَّ تفعيل المقاصد "يتوقف على جملة من العناصر، لعلَّ من أهمها عنصرين أساسيين: أولهما التحقيق في ذات المقاصد لتُعلَم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد ليُعلَم تحقُّقها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا التحقيق بفرعيه يتبيَّن به للفقيه الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يُتصدَّى له بالنظر، فيُقرِّره بحيث يكون مُحقِّقاً لمقصده المراد منه."[١٠٥]

أمَّا العنصر الأول، وهو التحقيق في ذات المقاصد، فإنَّ النجار جعل الدرس المطلوب فيه هو درس للمقاصد نفسها من جهتين: الجهة الأولى: دراسة تحقيقية للمقاصد بغاية تحديد درجاتها، وتنسيبها إلى أنواعها. والجهة الثانية: دراسة تحقيقية في أولوية المقاصد التي وقع تحديد درجتها. "وهكذا يكون الفقيه، وهو بصدد النظر في أحكام الشريعة ليعالج بها مشاكل الواقع، قد حقَّق في المقاصد الشرعية من حيث ذاتها ليعلم أولاً درجاتها، وليعلم ثانياً أولوياتها فيما بينها، وبذلك يكون قد خطا خطوة مهمة في تفعيل ما كان مُستوعَباً من مقاصد الشريعة بصفة نظرية؛ إذ هو قد وضع نَصب عينيه في تقرير الأحكام ما وراءها من مقاصد تناسبها، بالتحقيق فيها من حيث ذاتها إلى أيِّ درجة هي منتسبة، وما هي أولوياتها بالنسبة لبعضها، فيكون تقريره مبنياً بناءً مقصدياً، وذلك هو أحد المعاني المقصودة بتفعيل المقاصد الشرعية."[١٠٦] وحاول النجار بعد ذلك أنْ يضع القواعد التي يمكن بها تحديد درجات المقاصد، وأولوياتها.

أمَّا بخصوص العنصر الثاني من عناصر تفعيل المقاصد، وهو التحقيق في المآل الذي يؤول إليه المقصد في الواقع، فيقول النجار: "لعلَّ الناظر في هذا الشأن قد يتوصَّل إلى مبتغاه، أو إلى بعض مبتغاه من خلال مسلكين متتالين؛ أولهما علم نظري بالمؤثِّرات التي تؤول بالمقاصد المبتغاة من أحكامها إلى غير مآلاتها الطبيعية، وثانيهما علم بالمسالك التي يسلكها الناظر للكشف عن مآلات المقاصد."[١٠٧] فقسَّم العنصر الثاني من عملية

[١٠٥] المرجع السابق، ص٢٣٩.
[١٠٦] المرجع السابق، ص٢٤١-٢٤٢.
[١٠٧] المرجع السابق، ص٢٦٩.

التفعيل قسمين: قسم العلم بالمؤثِّرات في أيلولة المقاصد، درس تحته من هذه المؤثِّرات: الخصوصية الذاتية، والخصوصية الظرفية، والخصوصية العرفية، والخصوصية الواقعية. وقسم مسالك الكشف عن مآلات المقاصد، درس فيه من هذه المسالك: مسلك الاستقراء الواقعي، ومسلك الاستبصار المستقبلي، ومسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية، ومسلك الاسترشاد بالعادة العرفية، ومسلك الاسترشاد بقصد الفاعل."[١٠٨]

ختاماً، يمكن القول بأنَّ معالجة المقاصد بهذه الصورة التي انتقلت إليها عند النجار تفتح آفاقاً جديدةً لهذا العلم؛ حتى لا يظل دوره مقصوراً على بيان محاسن الشريعة من دون ثمرة حقيقية في توجيه الواقع، أو على الأحكام الفقهية الفرعية التي يُقرِّرها الفقهاء، وإنَّما يكون إطاراً يتحرك فيه المتخصصون كافةً؛ كلٌّ في مجاله، فتُعالَج على ضوئه القضايا المعاصرة (الفقهية، والفكرية، والعلمية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية...)، وتُوجَّه. علماً بأنَّ هذا الإنجاز (تنظيرياً، وتطبيقياً) ظل هو الآخر استثناءً، ولم يكن القاعدة في الإنتاج المقاصدي والأصولي المعاصر، وإنَّما كانت القاعدة في التنظير والتأصيل المقاصدي المعاصر ما أشرنا إليه قبلاً من الدوران حول ما أنجزه الشاطبي وابن عاشور، وحول معالجات بعض المباحث الجزئية.

خاتمة:

هذه لمحة سريعة عمَّا آلَ إليه التنظير المعاصر لعلم المقاصد، تبيَّن من خلالها أنَّ هذا العلم -بالرغم من كثرة ما أُلِّف فيه في هذا العصر- لم يتعدَّ المرحلة الجنينية بكثير، وأنَّه ما زال يفتقر إلى العناية على مستويات مختلفة للنهوض به إلى المنهج الشمولي المنشود. ولعلَّ ذلك هو سرُّ غفلة كثير من الفقهاء -حتى مُنظِّري علم المقاصد منهم- عن هذا العلم، أو إعراضهم عنه جملةً أو تفصيلاً عند شروعهم في النظر الفقهي. وممَّا يُعبِّر عن بعض جوانب العناية التي يفتقر إليها هذا العلم اليوم، أنَّ معظم كتب الأصول ما زالت على وضعها القديم من الاعتناء الشديد بالقواعد اللغوية من دون الاعتناء الكبير بالقواعد المقاصدية، ومن دون الاعتناء بالتأصيل المقاصدي لفهم النصوص وتنزيلها. ولعلَّ هذا

[١٠٨] المرجع السابق، ص٢٧٠-٢٨٢.

القصور على مستوى الأصول يُفسِّر قصور المدونات الفقهية عن التثبُّت من تحقيق الأحكام لمقاصدها عند تقريرها، وربطها وتعضيدها بها، والترجيح بالمقاصد عند الخلاف، إلى غير ذلك.

وبهذا كله يتبيَّن لنا الجواب عن السؤال الذي طرحناه في بادرة هذا البحث. وقد ظهرت أيضاً جملة من محاور النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر إلى تسديدها على مستوى المقاصد بمقياس معالجة النظر التجزيئي، منها: القصور على مستوى التنظير لآليات الاجتهاد المقاصدي وقواعده (تفعيل المقاصد)، والقصور على مستوى تطبيق المقاصد في مختلف مجالات الحياة (المنظومة المقاصدية)، والقصور في تكميل المدونة الأصولية بما تفتقر إليه من قواعد مقاصدية بجانب القواعد اللغوية، والقصور في تحديد المقصد الأعلى وربطه بسائر المقاصد الكلية والجزئية، وغياب ضوابط واضحة للتفريق بين مراتب المصالح ودرجاتها، والقصور في ملاحظة المقاصد الكلية، والقصور في الأدب المنهجي الممكن من مراعاة الواقع والمعارف المعاصرة في صياغة رؤية مقاصدية مُطبَّقة على مختلف مظاهر الحياة والنشاط البشري.

وقد توصَّلنا في هذا البحث إلى أنَّ الخطاب المقاصدي المعاصر لم يتمكن من الدفع بعلم مقاصد الشريعة من مرحلة التنظير والتأصيل للآليات المنهجية (وهو ما أسميناه أصول المقاصد) إلى مرحلة جديدة ضرورية، هي مرحة التنظير المقاصدي المُطبَّق في مجالات النشاط البشري المختلفة: الفكرية، والعلمية، والعملية، وصياغة منظومة هرمية تُرجِع كل مسألة وكل واقعة إلى موضعها اللائق بها؛ بدمجها في النظام الإسلامي العام، واستثمارها من أجل تحقيق مقاصده.

وتأسيساً على ذلك، يدعو الباحث المُنظِّرين في مقاصد الشريعة إلى مواصلة جهودهم في معالجة محاور النقص على مستوى التنظير المقاصدي التي أشار إليها البحث، وإلى الاهتمام بتفعيل المقاصد باعتماد الآليات والقواعد المقاصدية النظرية من أجل بناء الفكر المقاصدي المُطبَّق. فإنَّ ذلك –في ما نراه– هو أهم سبل تفعيل المقاصد لتكون معياراً لتقويم العمل الإنساني على مختلف مستوياته، وباعثاً على الإسهام والإبداع

الحضاري بما تُقدِّمه من رؤية فلسفية إسلامية تطبيقية متكاملة، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، وتؤطر العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية.

ويدعو الباحث أيضاً إلى استئناف البناء للمنظومة المقاصدية الحاكمة حتى تشمل سائر تعاليم الدين؛ عقائد، وروحانيات، ومعاملات فردية واجتماعية...؛ ما يُمكِّن من ضبط سائر تعاليم الدين الجزئية والكلية، وصياغة تصورات وأطر مقاصدية وفق مجالات الحياة المختلفة.

وأخيراً يدعو الباحث إلى أنْ يتعدى التنظير المقاصدي -على المستوى التطبيقي- اختصاص العالِم الشرعي إلى المتخصصين كافةً؛ وذلك أنَّ تشخيص أولويات المقاصد وما تفتقر إليه من وسائل تتحقَّق بها هو أمر وثيق الصلة بالواقع الذي يراد تأطيره بالمنظومة المقاصدية. وعلى هذا، يدعو الباحث إلى تعاون علماء الشريعة مع المتخصصين في مختلف مجالات النشاط البشري (العملي، والعلمي) لوضع أطر مقاصدية خاصة بكل مجال من المجالات، تُمكِّن كل فاعل في مجاله من توجيه مُقدَّراته الإبداعية، وتوظيف خبراته ومعارفه من خلالها؛ حتى تُثمِر نتاجاً أخلاقياً مُؤطِّراً للواقع البشري.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي
لأحسن كتاب في حقلَي علم الاجتماع وعلم النفس
(٢٠١٨ - ٢٠١٩)

انطلاقاً من إيمان المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأهمية العمل البحثي وضرورته الحضارية بوصفه وسيلة مهمة من الوسائل التي استخدمها المعهد للتعبير عن أهدافه، وحرصاً على الإفادة من جهود الباحثين في تطوير أفكارهم ضمن التخصص العلمي الذي ينشغلون به، فقد ارتأى المعهد أن يخصص جائزة سنوية لأحسن مؤلَّف في الحقول المعرفية التي ركز عليها المعهد منذ نشأته. ولا سيما حقول علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

وتخصص الجائزة لعام ٢٠١٨-٢٠١٩ لأحسن كتاب في علم الاجتماع، وأحسن كتاب في علم النفس

شروط التقديم لنيل الجائزة

١- أن يكون الكتاب المرْسَل إلى الجائزة غير منشور ورقياً أو إلكترونياً.
٢- أن تتوفر في البحث شروط البحث العلمي من حيث التوثيق والاقتباس وتقسيم الفصول إلخ..
٣- يمكن مشاركة الرسائل الجامعية على أن يتم تكييف هذه الرسالة وتطوير فكرتها لتتسق مع أهداف الجائزة ورؤيتها، مع التقيد بالشرط الأول.
٤- أن يكون الكتاب مؤلَّفاً باللغة العربية وغير مترجمٍ إليها.
٥- أن تتسق رؤية الكتاب مع الرؤية الكلية الإسلامية (رؤية العالم) في تأصيل العلوم والمعارف، أملاً في وضع نظريات إسلامية في المجالات المعرفية.
٦- لا يقل حجم الكتاب عن (٣٥٠) صفحة (١٠٠ ألف كلمة)، بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٦).
٧- يجوز كتابة الكتاب بصورة فردية أو جماعية.
٨- يمكن للمرشّح أن يتقدّم للجائزة بصورة فردية أو بترشيح من مؤسسته.
٩- تُسحب قيمة الجائزة، إذا اكتشف أن الكتاب أخلّ بأحد شروط الجائزة أو بأحد أخلاقيات البحث العلمي.
١٠- يحق للجنة العلمية أن تحجب الجائزة في حال عدم ارتقاء المُقدَّم إلى المستوى المطلوب.
١١- على المؤلف أن يزوّد إدارة الجائزة بسيرة ذاتية وعلمية محدَّثة.

قيمة الجائزة

١- الجائزة الأولى: خمسة عشر ألف دولار أمريكي ($15000)
٢- الجائزة الثانية: عشرة آلاف دولار أمريكي ($10000)
٣- الجائزة الثالثة: خمسة آلاف دولار أمريكي ($5000)

آليات التقديم

١- ملء نموذج المشاركة، وإرفاق السيرة الذاتية للمؤلِّف، وصورة شخصية حديثة، ونسختين من الكتاب المؤلَّف (نسخة بنظام word، ونسخة بنظام pdf)
٢- يتم إرسال إلى العنوان الآتي: arabicbookaward@iiit.org باسم الأمين العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
٣- آخر موعد لتسلّم الكتاب هو ٣١-١٢-٢٠١٨
٤- الإعلان عن النتائج ١-٣-٢٠١٩
٥- سيتم توزيع الجوائز في حفل خاص يقيمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ ١٥-٤-٢٠١٩.

الاستفسار بواسطة البريد الإلكتروني للجائزة: arabicbookaward@iiit.org

لمزيد من المعلومات والاطلاع على كتيب الجائزة يرجى زيارة موقع المعهد: www.iiit.org

مقاربة مقاصدية لشعيرة الصوم في إطار فلسفة الدين

بشير خليفي *

الملخص

يُعَدُّ هذا البحث مقدمة أولية لمقاربة شعيرة الصوم وأخلاقه في الإسلام مقاصدياً، عن طريق محاولة التعمُّق في جملة المبررات العقلية للأهداف الحسية والروحية التي تتحقق بالصوم، ضمن إطار فلسفة الدين، مع الاعتراف المبدئي بإمكانية ورود حالات عديدة لا تحقق المقصدية بالنظر إلى نسبية الأفكار، وخصوصية الحالات. ووظَّف الباحث منهج التوصيف والتحليل المقاصدي، في النظر إلى الصوم في كلِّيَّته، بما يوائم طروحات أبي إسحاق الشاطبي الذي جعل المقاصد أصل الأصول، بتجسيده قيمة الإحسان في جلب المصالح ودرء المفاسد على مستوى الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل. وينفتح هذا المنهج على مقاربة متعددة التوجهات والتخصصات، ولا سيما تلك التي تُؤطِّرها منظومة فلسفة الدين.

الكلمات المفتاحية: الصوم، فلسفة الدين، قراءة مقاصدية، علاقة الروح والجسد، مرتبة التقوى

A *Maqasidi* approach to the ritual of fasting within the framework of the philosophy of religion

Bachir Khlaifi

Abstract

This research is a preliminary introduction to approach fasting as worship act within its own ethics according to the normative purposes and intents of Islam. It is an attempt to have a deep investigation of the rational purposes of the sensual and spiritual objectives of fasting, within a framework of philosophy of Religion. It assumes an initial recognition of the possibility of cases were fasting does not achieve the normative *maqasid*. The researcher employed a descriptive-analytical methodology, in looking at fasting in its entirety, in accordance with the ideas of al-Shatbi, who made the purposes the basic foundation of the religion, which requires the value of *Ihsan* in bringing benefits and preventing harms in preserving the five *maqasid*: religion, life, intellect, property and procreation. This methodology is open up to a multi-disciplinary approach that employs various interrelated disciplines, especially those framed by the philosophy of religion.

Keywords: Fasting- Philosophy of religion– *Maqasidi* approach, Spirit-Body relationship, Rank of *Taqwa*

---

* أستاذ محاضر بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وباحث في مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، بجامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر– الجزائر. البريد الإلكتروني: bachirkhelifi@yahoo.fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٢/٢٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٢/٢٠م.

مقدمة:

يتفرَّد الإنسان بميزة التساؤل والتفكير، فهو الكائن الوحيد الذي يعقل وعيه، بما يجعله متأملاً ذاته بطريقة قصدية، ويلامس هذا التأمل مختلف جوانب حياته من حيث السعي لفهم الظواهر، ومعرفة أسبابها، ونتائجها. وقد حثَّ الإسلام –من حيث مقصديته، وكونه ديناً سماوياً– الإنسان على استخدام عقله بغرض استحقاق التكريم الإلهي، ثم الخلافة على الأرض للنهوض بحاله وأحواله، خصوصا وأنَّ العقل في مبدئه ومن حيث تسميته عقلاً، فهو يعقل أي يحبس ويمنع صاحبه عن التورّط في المهالك. في إحالة إلى أداة العلم والمعرفة والتمييز ومَلَكة الإدراك التي تمنح الإنسان الفرادة والتميُّز وأهلية الاستخلاف.

لقد فضَّل الله الإنسان وكرَّمه بعقله ليكون قَميناً بتحمُّل المسؤولية المقرونة بحريته، من منطلق المعرفة بالمقاصد، بما في ذلك مقاصد العبادة ما دامت مُعللَّة بمقاصد الخلق، فيكون الشرح والتفسير دافعاً للفهم والفعل؛ إذ من الحكمة تعليل الأمور، كما أنَّ المعرفة بالمقاصد هي دعوة إلى اكتساب ثقافة الاقتناع؛ ما يجعل الفعل صادراً عن الذات بمحض الإرادة، فيُؤثِّر إيجاباً في السلوك. وعلى هذا، تبرز شعيرة صيام رمضان في الدين الإسلامي بوصفها أحد أركان الإسلام، وتبرز معها المقاصد والمنطلقات الأساسية التي تَعُدُّه فريضة، لا يراد بها إلحاق الأذى بالصائمين، وإنَّما تزكية النفس وتطهيرها، وترويض البدن وتدريبه على تحمُّل المشاق، فيكون التخلُّق والصبر والتضحية والطهر والتقوى عناوين رئيسة في المنطلق والمنتهى.[1] وهذا ما يُميِّز الصوم –بوصفه عبادةً تحوز مقاصد يمكن تجليتها في إطار فلسفة الدين ببُعْديها: الإسلامي، والإنساني– من نظام الحمية الذي يروم استعادة الرشاقة، أو التوقف عن تناول الطعام في أثناء الإضراب عنه، ليكون الفارق مرتبطاً بالمقاصد والغايات.

وغاية المقاربة المقاصدية تتأسَّس على مراعاة المقاصد والغايات واستحضارها في عملية فهم النصوص وقراءة الواقع ومستجداته؛ ما يمنح العقل حضوره الأبرز، ويساعد

[1] نوفل، عبد الرزاق. **صوم رمضان**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣م، ص٣٩.

على تحقيق مصالح العباد، فيكون لكل "حكم حكمته، ولكل تكليف مقصده."[٢] وعلى هذا، فإنَّ التوسُّل بمنهج القراءة المقاصدية يعني بالضرورة المماهاة مع ما تقتضيه فكرة المقاصد من خلال الدعوة إلى التيسير، وتمثيل قيمة الإحسان في جلب المصالح ودرء المفاسد على مستوى الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل.[٣]

ولا شكَّ في أنَّ الوسيلة المهمة الأولى لكل قراءة مقاصدية تحيل بالضرورة إلى المعرفة بالغايات والأهداف؛ إذ تبرز الغاية من معرفة مقاصد الصوم بوصفه عبادةً، من دون أنْ تعني العبادة "الانقطاع عن العمل والتجرد عن الدنيا"[٤] بقدر إحالتها إلى سياقات فكرة المقاصد في إطارها العام، الهادفة أساساً إلى إسعاد الأفراد، وإعمار الدنيا، وجعلها مزرعة للآخرة بالإيمان والعمل الصالح.

والبحث في مقاصد الصوم باستعمال الآليات المعرفية التي تُقدِّمها فلسفة الدين يدفع أساساً إلى تحفيز خصيصة التدبُّر؛ أي التفكُّر في أركان الدين الإسلامي وخصوصياته باستخدام لغة تحتفي بالحجاج، وتعلي من شأن العقل بوصفه أساس التكريم والتشريف الإلهي للإنسان، فضلاً عن منح الإسلام بُعْده الإنساني من خلال الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن، وصولاً إلى شرح تعاليمه –ولا سيما للآخر المختلف– باستعمال آليات الحِجاج والبرهنة مثلما يُقدِّمها علم المناهج. ونظراً إلى أهمية الموضوع، وندرة الدراسات* التي تعرض لشعيرة الصوم ضمن إطار المعرفة بالمقاصد؛ فإنَّنا نروم في هذا البحث استقصاء مقاصد الصوم وتعرُّفها بناءً على المقاربات الأساسية، والمناهج القرائية التي تُقدِّمها فلسفة الدين في بُعْديها: الإسلامي، والإنساني.

---

[٢] عطية، يوسف. **الاجتهاد والتجديد في الفكر المقاصدي**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠١٤م، ص٢٤.

[٣] ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، القاهرة–بيروت: دار الكتاب المصري؛ دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١م، ص٧٠.

[٤] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣م، ص٨.

* بالرغم من ورود دراسات سابقة تقرأ الصوم ضمن إطار المقاصد، فإنَّ ذلك لا يفي بالغرض في حال المقارنة بين مسألة مقاصد الصوم والحديث عن فريضةً الصوم من حيث شروطه وحكمه. ومن هذه الدراسات ما كتبه أبو حامد الغزالي في أسرار الصوم، وكذا العز بن عبد السلام في مقاصد الصوم، وما كتبه بعض علماء المقاصد، أمثال الطاهر بن عاشور، وأحمد الريسوني.

أولاً: فلسفة الدين؛ المفهوم والمقاصد

فلسفة الدين هي فرع من الفلسفة يبحث في قضايا الدين والأسئلة المتعلقة به، ومعالجتها وفق التنظير المعرفي، أو الخبرة الحياتية. والواقع أنَّ هذه الفلسفة تُمثِّل معرفة تعود جذورها إلى بدايات البشرية حينما عمد الإنسان إلى التساؤل في قضايا الدين على غرار مبررات وجوده (نقصد الإنسان والدين)، والاعتقاد بوجود قوة عليا مفارقة، فضلاً عن أسئلة الخير والشر، وما يتعلق بحقل الميتافيزيقا بوجه عام، مثلما يتضح في تحليلات أرسطو الذي حاول تحليل العالم عن طريق الذات الإلهية، أو المحرك الذي لا يتحرك.

فميلاد فلسفة الدين فرضته الحاجة المعرفية الملحة للفهم، ثم استكناه مختلف آليات المنهج الفلسفي القائم على التساؤل والاستدلال، في محاولة للفهم بأسانيد عقلية، استناداً إلى المحاولات الجادة للإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الدين.

وقد ارتبط التصور العام لفلسفة الدين بمعالجتين أساسيتين، تحيل إحداهما إلى النزعة الطبيعية التي تنظر إلى الدين بوصفه حالةً واقعيةً تقوم على مبررات وجودية في إثبات الإيمان ونفيه، أو تصور عقلاني مُماثِل في الفعل، مع اختلاف في المنهج والمضامين، في إطار مقاربة تسعى لإحداث التشارك المعرفي بين الفلسفة والدين، فيُقدِّم الدين للفلسفة موضوعاته؛ بغية مناقشتها، والبحث في مضامينها ومبرراتها، بما في ذلك التجربة الدينية التي تثري الفلسفة وتزيدها غنًى، في حين تُقدِّم الفلسفة موضوعها ومنهجها ضمن إطار النقد في صيغته الثقافية؛ ما يُسهِم في إثراء العلوم الدينية من المناهج الفلسفية القرائية والنقدية التي تنهل من مختلف المعارف في أثناء عملية البحث والاستقصاء. ولهذا يرى ريتشارد سوينبورن Richard Swinburne أن فلسفة الدين تعني الدراسة العقلانية للمعتقدات الدينية، والإفادة من الغنى الكامن في تاريخ الفلسفة. فما دامت الفلسفة تقوم على أساس التنوع والتعدد، فلا وجود لتوصيف وحيد خاص بممارسة التفكير في فلسفة الدين؛ إذ يتمُّ الأمر بطرائق متعددة، ومناهج مختلفة.[٥]

---

[5] Phillips, DZ and Tessin, Timothy. *Philosophy of Religion in the 21 century*, New York: Pealgrave Macmith Edition, 2001, Introduction, P 3.

وفي إطار فلسفة الدين هذه، فقد انبثقت العديد من الرؤى التحليلية والنقدية استناداً إلى النصوص والمعتقدات، وجرى تحليلها في سياق معانٍ عامة تنظر إلى الدين بوصفه إحساساً وسلوكاً يمكن إدراكه وقراءته عقلياً، أو ضمن نمط ديني مُحدَّد؛ سواء بالبحث التفصيلي في فلسفة الدين محل الاعتقاد، أو بالمقارنة بين دين وآخر. وهذا يُمثِّل الرؤية التي أسَّس لها ياندل كيثYandell Keith أثناء بحثه في الشروط المعرفية لفلسفة الدين التي تقوم على التنوع والتعدد شريطة الإحاطة بالميتافيزيقا والإبستمولوجيا والأخلاق. فعلى هذا، يرى ياندل أنَّ فلسفة الدين تقوم على مبدأ الحياد، وتحكمها الإمكانات المتعددة في معالجة القضايا نفسها بحسب تنوع الديانات، أو وجودها ضمن دائرة الإيمان وخارجها؛ ما يجعل الحالة الفردية والإحساس عنصرين مهمين لفهم الظاهرة الدينية.[٦]

ثانياً: سؤال الصوم في إطار فلسفة الدين

يحيل الصوم لغةً إلى الإمساك والكف، مثل قولنا: "صام عن الكلام" بمعنى توقف. يقول ﷻ في وصف حالة مريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا﴾ (مريم: ٢٦)؛ أي كفّاً عن الكلام.

أمَّا في إطار الممارسة الدينية الإسلامية فإنَّ الصوم يُعبِّر عن ركن رئيس من أركان الإسلام الخمسة؛ إذ يشير إلى الإمساك، والامتناع الفعلي عن المفطرات (الطعام، والشراب، والجماع) نهاراً من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وفق ضوابط وشروط مُحدَّدة تتأسَّس أولاً على البلوغ والنية.

وعلى هذا، فالصوم يُحتِّم الامتناع والإمساك عن أشياء مخصوصة على وجه مخصوص في زمان مخصوص؛[٧] لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ

[6] Yandell, Keith. *Philosophy of Religion*, London and New York: A Contemporary Routledje, 1999, PP 14, 18.

[٧] طنطاوي، محمد السيد. **الصوم المقبول**، القاهرة: دار أخبار اليوم، ١٩٩٥م، ص٨.

فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ۚ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ (البقرة: ١٨٣-١٨٥).

وينبغي الإقرار بأنَّ الصوم يُمثِّل ممارسة بشرية قديمة ارتبطت بالكثير من الديانات (مثل: الهندوسية، والبوذية، والمسيحية، واليهودية) وفق تمظهرات عدَّة، أهمها: التقليل من تناول أنواع معينة من الطعام، أو الامتناع عنها، والامتناع عن تناول اللحوم، أو التقليل منها، والكف عن الكلام مدَّة معينة لأغراض متعددة، منها: الرغبة الشديدة في التقرُّب إلى الخالق، وترقية النفس، وتعويد الجسد على الصبر، أو معاقبته على ارتكاب الذنوب، والتكفير عن الخطايا، والإعلان عن الحزن، وإظهار الشكر...[٨]

وبالمقابل، وضمن الإطار المعرفي للصوم، يرى الكندي أنَّ الفلسفة هي معرفة الأشياء بحقائقها، عن طريق التفكُّر في "علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وكل علم نافع، والبُعْد عن كل ضار، والاحتراس منه."[٩] ولا شكَّ في أنَّ الغرض من هذا التحليل لا يتعارض مع الرغبة الفعلية في البحث عن أحقية مقاصد الصيام في تشكيل مجال استقصاء في فلسفة الدين؛ سواء في عموميتها، أو ضمن الفضاء الإسلامي، بالنظر إلى المباحث التي تختص بها فلسفة الدين، والتي تحاول أنْ تطرح أسئلة، وتُقدِّم أجوبة لتحليل حالة الإيمان، وتفكيكها معرفياً بغرض عقلنتها، ثم الإقرار بحالة التأمل بوصفها وضعيةً وفضيلةً ملازمةً للإنسان، وصولاً إلى دائرة الإيمان الكامل القائم على المعرفة بالمقاصد.

وتأسيساً على ذلك، يُمثِّل الصيام حالة إغناء لمبحث فلسفة الدين المبنية على التساؤل، ولا سيما أنَّ الأمر لا يتعلق بإضراب مستمر عن الطعام والملذات، أو بغياب

---

[٨] الموحي، عبدالرزاق رحيم صلال. **العبادات في الأديان السماوية**، دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١م، ص١٠١.

[٩] الكندي، يعقوب بن إسحاق. **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، نقلاً عن:
– مرحبا، محمد عبد الرحمان. **الكندي فلسفته–منتخبات**، بيروت: منشورات عويدات، ط١، ١٩٨٥م، ص١٤٠.

تام للطعام بقدر ما يحيل إلى استجابة إرادية لفرض إلهي وواجب ديني مقرون بمنظومة تعبدية قائمة بذاتها، على أساس التسليم بأوامر الله ونواهيه.[١٠] فشهر رمضان في المدونة الإسلامية هو شهر الرحمة والغفران، ومؤشر لدرجة متقدمة من الإيمان، تَعِدُ مَن صامه على أحسن وجه بالمغفرة والطمأنينة والخير العميم.

وما دامت فلسفة الدين ترنو في إطارها العام إلى استقصاء المفاهيم الدينية وتفعيلها بغية تحصيل مقصد الاقتناع المفضي إلى السعادة؛ بتحقيق شروطها على الصعيدين: الفردي والاجتماعي، فإنَّ ذلك مرتبط بالقيم الحضارية والإنسانية الكامنة في مقاصد القيمة الدينية، مُمَثَّلةً في فوائد الصوم التي أبرزها العز بن عبدالسلام –بوصفه واحداً من علماء المقاصد– في قوله: "للصوم فوائد في رفع الدرجات، وتكفير الخطيئات، وكسر الشهوات، وتكثير الصدقات، وتوفير الطاعات، وشكر عالم الخفيات، والانزجار عن خواطر المعاصي والمخالفات."[١١]

لذلك ستكون معالجة هذه المسألة في مقام أول ضمن إطارين مُتمَاهيين: يتعلق الأول بدائرة الإيمان من منطلق اعتبار الصوم شعيرة دينية بُني عليها الإسلام، في حين يرتبط الإطار الثاني بالبُعد الإنساني وما تستدعيه فضاءات المعرفة وضوابط المنطق والاستدلال.

ثالثاً: الصوم بين الإيمان والعقل

يبرز أثر الصوم جلياً بوصفه حالةً مثبتةً للتمازج الحاصل بين العقل والوحي؛ إذ إنَّ الاقتصار على الإيمان الساذج البسيط الذي لا أثر فيه للعقل يضر الدين. وبالمقابل، فإنَّ إعمال العقل يُسهِم في ترقية الإيمان، ويسنده بأسس متينة، ويُحوِّله إلى إيمان فاعل مرتبط بالمقاصد التي يتجلَّى وفقها صيام شهر رمضان في الشكل الذي يتفاعل معه العقل

[10] Salamone, Frank. *Encyclopedia Religious, Rites, Rules and Festivals*, New York and London: Routledj, 2004, P 37.

[١١] ابن عبد السلام، العز. **مقاصد الصوم**، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت–دمشق: دار الفكر المعاصر؛ دار الفكر، ط١، ١٩٩٢م، ص١٠.

بالإيمان؛ إذ تتمثَّل أهميته في التفكير في مقاصده وفوائده المتعددة التي تُؤثِّر إيجاباً في حياة الفرد المسلم، الذي يتهيأ لبدء الصيام على أساس إيماني راسخ في محايثته للروحانيات، بوصفه ركناً من أركان الإسلام الخمسة، وعلامة على تجلية الاعتقاد وتحليته. فالإيمان في روحانيته هو تصديق يجمع بين الاقتناع والإذعان للخير؛ أي المعرفة بالعقل، والتصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان.

وعلى هذا، فلا يراد من صوم رمضان معاقبة الناس، والحيلولة دون تمتعهم بمباهج الحياة، وإنَّما يراد به تطويع النفس، والسمو بها؛ لكي تشعر بلذة السعادة الإيمانية بعد الاستجابة لهذا النداء الرباني، وتنعم بالطمأنينة بعد تمثُّله بشروطه ومعانيه ومقاصده، ولا سيما أنَّ صيامه غير مُلزِم لفئات مُحدَّدة في حالات معينة، وغير مُحدِّد بوقت معين من السَّنة؛ ما يعني مروره بأشهر السَّنة وفصولها جميعاً، فتتحسَّن بذلك حالة المسلم النفسية، وتتهيأ للارتقاء.

ولا شكَّ في أنَّ المقصد الأساس للمسلم في هذا الشهر الفضيل هو نيل مطلب التقوى، والوصول إلى هذه المرتبة عن طريق الصبر. ولهذا، فإنَّ خصوصية الإحساس في أثناء ممارسة شعيرة الصوم هي نتاج المزاوجة بين الإيمان والعقل؛ أي إسناد الشعور النوعي بوعي وفهم للمقاصد، لتكون العبادة أكثر حضوراً وملامسةً لإيمان المسلم ووعيه، فيلامس مرتبة الإحسان بوصفها استحضاراً للعناية الربانية في الحركات والسكنات[١٢]، بما يؤدي إلى تقوية العزيمة، وتهذيب النفس، والتحكم في العادات، ولا سيما الذميمة منها، فتتشكَّل في نهاية المطاف بوتقة الاغتناء المتبادل بين الإيمان والعقل؛[١٣] إذ يُعَدُّ شهر الرحمة والغفران فرصة مثلى لإقلاع بعض الناس عن التدخين، وتجاوز بعضٍ آخر حالات الغضب الشديد، أو الفراغ القاتل المفضي إلى التهلكة. وهو أيضاً ترسيخ للصورة المثلى في اشتياق الكمال عن طريق التوجُّه الدائم إلى طلب مغفرة الخالق ورضاه؛ بتوطيد أركان الإيمان من عبادات ومعاملات في أثناء الصوم والصلاة، ولا سيما صلاة التراويح، وليلة القدر التي هي خير من ألف شهر.

---

[١٢] شيخو، محمد أمين. **الصيام رابع المدارس العليا للتقوى**، دمشق: دار نور البشير للطباعة والنشر، د.ت، ص٦.

[١٣] الحافظ، أحمد شاهين. **فضائل شهر رمضان**، عمّان: مكتبة المنار للتوزيع والنشر، ط٢، ١٩٩٠م، ص٦.

ومقصدية فريضة الصيام تُؤكِّد أنَّ الإنسان عقل وقلب؛ إذ لا يقظة للقلب مع خمول في الفكر. فالقلب المؤمن يحتاج إلى عقل يُوطِّد الإيمان من حيث المعرفة بالمقاصد والغايات؛ أي مقاصد الصيام الكامنة أساساً في جلب التقوى والقوة، في إحالة إلى مطلب الإيمان الصادق الذي يجعل الإنسان محباً لغيره عطوفاً صدوقاً مُقِرّاً بعدم جدوى التناحر بين الناس. أمَّا التصور بأنَّ سيادة العقل تكون بالاستغناء عن الإيمان فمجانب للصواب؛ نظراً إلى إسهام الإيمان الفاعل في التغلُّب على المشاق، واعتباره حافزاً وسنداً لتكوين عقل نوعي يرنو إلى تحقيق الأهداف بغض النظر عن المعوقات.[١٤]

يتبيَّن ممَّا تقدَّم أنَّ حقيقة الصوم تحيل إلى الانسجام الفعلي بين العقل والإيمان. فالقدرة على الصوم تنبع أساساً من الإيمان الذي قوامه السند العقلي، ويظهر ذلك جلياً في قدرة المسلم على التحمُّل في أثناء امتناعه عن تناول الطعام والشراب؛ استجابةً لمطلب إلهي في المقام الأول، واقتناعاً بمقاصد الصوم وإيجابياته المتعددة؛ فقيمة الشيء لا تُعرَف إلا بعد فقدانه، فيكون التوقف عن تناول الطعام والشراب وبقية المفطرات الحلال وسيلة مثلى للتعرُّف قيمتها، فيحس المسلم بألم الجائعين والمرضى، وتبرز فضيلة الشكر؛ بحمد الله على نعمه التي لا تُعَدُّ ولا تُحصى، ليس باللسان فقط، وإنَّما بالفعل عن طريق الجوارح، وحسن التدبير؛ مصداقاً لقوله ﷻ: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: ٧)، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٣١).

يُذكَر أنَّ التأثير الإيجابي للصوم يشمل الإيمان والعقل في آنٍ معاً؛ فالمؤمن يتخرج في مدرسة الشهر الفضيل متمتعاً بقوة معنوية كبيرة. والصوم المقرون بالإيمان الحقيقي يُوطِّد علاقة الإنسان بخالقه وبالناس، ويمد العقل بتيار ديني مُعبِّر عن الفطرة السليمة، فيجعله عقلاً راجحاً مؤيداً مُتغلِّباً على الأهواء والشهوات، خالصاً من كل ما يثير الأنانية والشحناء والكراهية.[١٥]

---

[١٤] الغزالي، محمد. **ركائز الإيمان بين العقل والقلب**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م، ص٢١.

[١٥] طراد، حسن. **من وحي الإسلام حول فلسفة الصيام**، بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص٤٧.

رابعاً: الصوم بين المادة والروح

الإنسان هو نتاج المزاوجة بين الروح والجسد، وهذا يجعل منه كائناً ينوس بين قطبين من الملائكية والشيئية. فالروح تبثُّ فيه الشعور الذي يرفعه إلى الأعلى مُذكِّرةً إياه بمصيره، والجسد يرتبط بالوجود المادي في أثناء أدائه الوظائف المهمة، في دلالةٍ على الحضور المادي المُعبِّر عن التمثُّل؛ أي تكوُّن الصورة في مادة تشغل حيزاً داخل المكان.

وتاريخ الإنسان حالة قارَّة لصراع بين طبيعتين، ترتبط أولاهما بالوضع المادي الذي يحياه الإنسان، فيحتاج هذا الأخير إلى المأكل والمشرب والملبس لكي يستمر وجوده البيولوجي، ويحوز فطرة التملك وحُب الذات المُتمثِّلة في حُب البقاء والتنافس. أمَّا الطبيعة الثانية فتبرز في تهميش الجسد لمصلحة الإعلاء من شأن الروح، بغرض الوصول إلى لحظة الإيمان التي تصير معها النفس مطمئنة، ويصير معها الجسد متعالياً منتشياً بالرغم ممَّا قد يعتريه من عوارض وأسقام.[١٦] وفي حالة ثالثة، قد يحدث الانسجام بين صحة الأبدان وصحة الأنفس، للوصول إلى مرتبة التقوى بحسب تصور ابن رشد.[١٧]

والحقيقة أنَّ الكثير من الفلسفات السابقة خاضت في مسألتي الروح والجسد إثباتاً ونفياً، فتحدث بعض الفلاسفة عن حالة النيرفانا في الفلسفة البوذية بوصفها انعتاقاً تاماً، وتجلياً روحانياً يتوصل إليه الإنسان بعد ممارسات روحية تجعله يتحمل المشاق، ويستسيغ الصعاب. ومثال ذلك اليوغا بوصفها رياضةً إيمانيةً تهدف إلى الترقي والسيطرة على الجسم، وصولاً إلى لحظة التحرُّر. وبالمقابل، فقد أقرَّ فلاسفة آخرون بسلطة الجسد بوصفه صورةً لهوية الإنسان، وحالةً لإثبات الكينونة، وشكلاً للتمتع بمباهج الحياة في المأكل، والمشرب، ومختلف اللذات.

وفي هذا الإطار، تبرز خصوصية الصيام في إحداثه الانسجام والتناغم بين الحياة الروحية السرمدية والتصور الجسدي الخاضع للشيئية، بالمعنى التوافقي الذي يتمُّ فيه

---

[16] Sethi, Mohini and Jain, Barkha. *Fasting and Feasting*, New Delhi: New Age International Publishers, 2000, P ٨٢.

[١٧] ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٩٩م، ص٦١.

اجتناب المفطرات مدَّةً زمنيةً مُحدَّدةً؛ إذ لا تنسجم فلسفة الصيام مع تصور معين يَعُدُّ الجسد سبباً للسيئات، ومصدراً للشرور، من منطلق حمله الغريزة المفضية إلى الانحراف. وقد يصح ذلك القول لو فُرِض الصوم على المسلمين كافةً من دون اعتبارٍ لشرط البلوغ، أو اعترافٍ بحالات المرض، والسفر، والعجز، والكِبَر. قال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

وتشريع صوم رمضان ومقصديته يحيلان إلى اعتباره مدرسةً تجعل المتخرج فيها أَهْلاً لتحمُّل الصعاب، مُتسلِّحاً بدافعية نفسية تساعده على ترك الطعام والشراب بالرغم من توافرهما، فيشعر بلذة الصبر المنبعثة من الطاقة الروحية في الإحاطة بفضائل شهر رمضان؛ شهر الرحمة والغفران، فترتاح المعدة، وتصفو النفس، وتشرق الروح، وهو الانسجام الذي عبَّر عنه رسول الله ﷺ بقوله: "كل عمل ابن آدم له إلا الصيام، فإنَّه لي وأنا أجزي به. والصيام جُنَّة، وإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب، وإنْ سابَّه أحد أو قاتله فليقل إنِّي امرؤ صائم. والذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك. للصائم فرحتان يفرحهما: إذا أفطر فرح، وإذا لقي ربه فرح بصومه."[١٨]

ففي هذا الحديث يتعالى الجسد في اتصاله بالروح، فيُعبِّر الإفطار عن الفرحة بكسر سطوة الجوع ولهيب العطش، بتلبية سُنَّة التعجيل بالإفطار في أثناء سماع آذان المغرب، أو في أثناء الفرحة الكبرى بقدوم عيد الفطر، حيث يسعد الصائم بتمكُّنه من التغلُّب على استبداد النفس؛ ما يُحقِّق المقصد الأساس في الإسلام، مُمثَّلاً في الرغبة الواعية للاستسلام للخالق ﷻ من حيث المعرفة بمقاصد العبادات.

ولا شكَّ في أنَّ هذا الفهم يُؤسِّس لتصور أخلاقي للجسد، من حيث تأكيد أسبقية الفهم والوعي على الوجود، فيصير الجسد إثباتاً فعلياً للوجود النافع، ولا سيما أنَّ الله تعالى لم يفرض الصوم إلا بعد ما رسخت العقيدة في نفوس المسلمين، فألِفوا الصلاة الخاشعة، وتجاوزوا أيام المحن، بعد استقرارهم في المدينة المنورة، حيث توافرت لهم الظروف المعيشية المناسبة ليكون الصيام فعلاً واعياً، ونتاج رؤية مقاصدية يكون فيها الفرد والمجتمع

[١٨] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، ص٨٣٤.

مُنتِجاً مُحقِّقاً للتطور والاستقلالية في معانيها المختلفة، بمنأى عن الحاجة والاضطرار؛ لأنَّه لم يُفرَض أساساً في أجواء من الجوع والمسغبة.[١٩]

وفلسفة الصيام في الإسلام تقوم على مقصدية الحفاظ على الجسد؛ فالمسلم القوي خير من المسلم الضعيف، وذلك استناداً إلى بُعْدين رئيسين، هما: القوة الروحية التي تمد الفرد بالإرادة والوعي، والقوة الجسدية التي تنحو نحو الفعل، وتُمكِّن الفرد من تمثُّل مقصدية خلافته في الأرض. والصوم يُسهِم في ترقية هاتين القوتين؛ إذ تنمو القوة الروحية في ظل قدرة الفرد على التحمُّل، والسعي الدؤوب للنجاح، في حين يظهر البُعْد الجسدي من خلال الانعكاس والتجلِّي الايجابي للصوم على صحة الإنسان الجسمية والنفسية. وهذا التفسير نجده عند أبقراط (أبي الطب اليوناني) الذي بيَّن أهمية الصوم –والاعتدال في الطعام إجمالاً– بوصفه مدخلاً صحياً لسلامة الجسم والتعافي من الأمراض.[٢٠] وعلى هذا، يُعَدُّ الصوم علاجاً نافعاً للكثير من الأمراض؛ إذ يساعد الإنسان على التفكير درءاً للبِطنة التي تُذهِب الفطنة، ويُسهِّل عملية التنفس حينما تعمل الرئتان بيسر نتيجة تناغمهما مع وضعية البطن المتمثِّلة في قلة إفراز الغدة المعدية، فتأخذ المعدة قسطاً من الراحة يساعدها على تجديد نشاطها. وفوق هذا وذاك، يفرض الصوم على الجسم استهلاك الشحوم المخزنة التي تُعَدُّ سبباً رئيساً للبدانة، والسكري، والضغط؛ ما يؤدي –في نهاية المطاف– إلى تخفيف وطأة الوظيفة الملقاة على كاهل القلب والكبد ومختلف الأعضاء، بما يُسهِم في تقوية الجسم،[٢١] وهو ما يُؤكِّده قول الرسول الكريم ﷺ في حديث أخرجه الطبراني: "صوموا تَصِحُّوا." وهذا التوجُّه هو نفسه الذي قدَّمه يافس فيفيني Yves Vivini حينما عقد في كتابه عن الصيام مقاربة بين الإمساك عن الطعام وتخفيف الآلام، وعلاج الأمراض، إضافةً إلى تحسين حالة المرء النفسية.[٢٢]

---

[١٩] الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **الأركان الأربعة: الصلاة، الزكاة، الصوم، والحج في ضوء الكتاب والسُّنة ومقارنة مع الديانات الأخرى**، الكويت: دار القلم، ط٣، ١٩٧٤م، ص١٨٠، ٢٠٦.

[20] Laty, Dominique. *Les Regimes Alimentaires*, Paris: Que sias je, Press Universitaire de France 1996, P 16.

[21] Dave, William. **T***he Miracle Results of Fasting: Discover the Amazing Benefits, in your Spirit*, USA: Souland Body, Marrison House, Tulse Oklahoma inc, 1984, P 37.

[22] Vivini, Yves. *Le Jeune et les Traitements Naturelles***,** Toulouse, France: Les Presses de L'imprimerie du Sud, 1970, P 9.

خامساً: مدرسة رمضان وتشكيل الإنسان النوعي

شهر رمضان هو بحق مدرسة متميزة لتشكيل الإنسان النوعي؛ إذ يساعده على الخروج من إكراهات الروتين والعادات المكرورة، واكتساب عادات جديدة تُسهِم في تطوير مهاراته، وترقية مَلَكاته، وكذا ترشيده بجملة الفضائل التي يدعو إليها الشهر الفضيل. فعن طريق مبدأ الكف والإحياء الذي تتسم به العادات، يجد الصائم في رمضان الفرصة السانحة لترقية سلوكه، ثم الإقلاع عن العادات السيئة المضرة، وترسيخ العادات الإيجابية التي تجعل الفرد عنصراً فاعلاً في المجتمع.

إنَّها مدرسة نوعية تمتاز بتدريبات فريدة تمس النفس والبدن، وتُسهِم في ترميم الإنسان، وتنقيته من الأدران والمثالب العالقة به؛ ما يساعده على التخلُّص من الشهوات والضغوط، وتعوُّد الكدح والتعب، فيصير مقتدراً بالفعل لقدرته على الصبر وتحمُّل الشدائد، ويصبح مسؤولاً عن تصرفاته بوصفه عاقلاً بالغاً قادراً، زيادةً على مختلف الشروط التي تُؤطِّر الصوم من حيث الوجوب والصحة.

وفي السياق نفسه، تقوم فلسفة الصيام في جزئها اليَنبَغِيَاتي خاصةً على التآزر والتضامن بغرض تحقيق التوازن بين الحياة الفردية والحياة الجماعية، وهو ما يدفع كثيراً من الأفراد والمجتمعات إلى الاستعداد له والاحتفال به، عن طريق إحيائه بالعبادات والأنشطة الاجتماعية والثقافية، إضافةً إلى العادات الحميدة التي ينبغي تمثُّلها، ولا سيما في الفعاليات والممارسات التي تضطلع بها الجاليات المسلمة في بلاد المهجر، بما يُعرَف بموائد الإفطار الجماعية، ومن ذلك أنشطة أفراد الجالية المسلمة في القطب المتجمد الشمالي بمدينة ترومسو Tromso في النرويج؛ إذ يُمثِّل لهم الشهر الفضيل مناسبة دينية مهمة لتعلم الدين وترقية النفس، ويُعَدُّ فرصة للقاء والتعارف في أثناء أداء الصلوات الجماعية، ولا سيما صلاة التراويح، فضلاً عن تنظيم لقاءات دينية وأنشطة علمية، بما في ذلك الاجتماع على موائد الإفطار الجماعية.[٢٣]

[23] Yunis, Alia. *Ramadan in the Farthest North*, KSA: In, Saudi Aramco World Magazine, Vol63, January/ Febrary 2012, P 25.

وعلى هذا، يُعَدُّ الصوم وسيلة للتكافل والتواصل الاجتماعي، بحيث يجتمع الصائمون في حلقات الذكر، ويلتقون حول موائد الإفطار العائلية، أو تلك التي يُنظِّمها المحسنون من الخواص والجمعيات الخيرية بغرض إطعام المسافرين والفقراء وعابري السبيل. وممَّا يعطي البُعْد الاجتماعي حضوره الأوفر حالة التآزر والتضامن تجاه الفقراء والمحرومين، وكذا اجتماع الأرحام؛ فالكثير من الأشخاص يُؤْثِرون صيام رمضان في أجواء عائلية تزيد من لحمة الأسرة وتماسكها.

ويمتاز شهر رمضان عن غيره من الشهور بتوطيد وشائج المحبة والتآلف بين أفرد المجتمع المسلم؛ إذ يُهنِّئ الأفراد بعضهم بعضاً بقدومه، ويعمد الصائمون إلى اتِّباع نظام متناغم في ما يخص أداء العبادات، ويتوحَّد الجميع في تحمُّل المشاق، والصبر على الشدائد، وفي عدد ساعات الصوم وأيامه، ويشارك بعضهم بعضاً فرحة الإفطار، ويجتمعون لاستقبال ليلة القدر وعيد الفطر المبارك، بما يُحقِّق في هذا الإطار عدالة تراعي توافر الشروط المفضية إلى صوم نافع مُحقِّق للمقاصد والغايات. وعلى هذا، فإنَّ مقصدية التآزر الاجتماعي تُعَدُّ مرآةً لمدرسة رمضان التي يتدرب فيها المتخرج على فعل الخير باختياره الحر، ويستفيد من كف لسانه عن الكذب وقول الزور، وكذا عدم الغش في أثناء أداء الأعمال وتحقيق الأهداف، وتجنُّب مختلف الموبقات المجهضة لتحقيق صورة الإنسان الحضاري.

وبذلك يتجه الفرد نحو توطيد الخبرة الدينية في جوانب حياته المتعددة، ولا سيما احترام الوقت، وتوخي الحكمة في الكلام، بما يُسهِم في التحرُّر من سلطان العادات السلبية، وتحقيق الاستقامة عن طريق المجاهدة والثبات الحكيم. فالصوم يُعلِّم المسلم الصبر، ويُعِينه على محاربة الشهوات المنحرفة والوساوس المتسلطة، ما دام يُمكِّنه من التغلُّب على اللذة المباحة، بوصفها طريقةً فاعلةً للتغلُّب على اللذة الآثمة.[٢٤] فالنفس بحسب أبي حامد الغزالي "تُخْلَق ناقصة قابلة للكمال، وإنَّما تكمل بالتربية، وتهذيب الأخلاق، والتغذية بالعلم (...) لذلك كان لا بُدَّ من الاحتمال لمرارة الدواء، وشدة

[٢٤] المطراني، علي مصلح. "أثر الصوم في تربية شخصية المسلم: عالمية الصوم وأسراره"، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٥٠هـ)، المملكة العربية السعودية، ص١٣٩.

الصبر على المشتهيات لعلاج الأبدان المريضة، فكذلك لا بُدَّ من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لمداواة مرض القلب."[٢٥]

والواقع أنَّ تشكيل الإنسان النوعي مرتبط بسعيه للتحلي بالإيمان الموصل إلى مرتبة الإحسان، حيث تتجلى الاستقامة الفردية في أبهى صورها؛ إذ يعمد المسلم طوال أيام صومه على تزكية نفسه، وحملها على المجاهدة الإيجابية، بالابتعاد عمَّا يُعكِّر صفو الصوم؛ لتستقيم أحواله اجتماعياً عن طريق تبني الانكسار المُولِّد للقوة؛ إذ لا معنى لصوم النهار ثم الإفطار بالحرام، ولا معنى لكسر شهوة الطعام ثم تعويضها بالنهم والشره عند الإفطار، ولا معنى أيضاً لإكثار النوم في النهار من دون الإحساس بالعطش والجوع ومعاناة المرضى والفقراء.[٢٦] ولهذا، فإنَّ إفراغ النفس من الموبقات، وتحليتها بالنشاط والفاعلية يعني بالضرورة إفراغاً لكل المعوِّقات التي تُعوِّق معرفة الله بالتخلية والتحلية، ثم ملْأها بالروحانيات التي تبرز أولاً بحمده على نعمه.[٢٧]

وقد لخَّص أبو حامد الغزالي فلسفة الصوم بقوله: "اعلم أنَّ الصوم ثلاث درجات: صوم العموم، وصوم الخصوص، وصوم خصوص الخصوص. أمَّا صوم العموم فهو كفُّ البطن والفرج عن قضاء الشهوة كما سبق تفصيله. وأمَّا صوم الخصوص فهو كفُّ السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام. وأمَّا صوم خصوص الخصوص فصوم القلب عن الهمم الدنِيَّة والأفكار الدنيوية، وكفُّه عمَّا سوى الله ﷻ بالكلية."[٢٨]

سادساً: مدرسة رمضان وسؤال الزمن

إن المقصد الأساس من الصوم لا يتباعد عن تدريب النفس والجسد، ومن ثم ترقيتهما ليصل الإنسان إلى مرتبة النوعية التي تجعل منه كائناً قادراً على ضبط رغباته

[٢٥] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، القاهرة: مركز الأهرام للترقيم والنشر، ط١، ١٩٨٨م، ص٢٥٥-٢٥٦.

[٢٦] الغزالي، أبو حامد. **أسرار الصوم**، تحقيق وتقديم: ماهر المنجد، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦م، ص٤٧-٤٨.

[27] Towns, Elmer. *Knowing God Through Fasting*, USA: Destiny Image Incp, Shippensburg, 2002, P 12.

[٢٨] الغزالي، **أسرار الصوم**، مرجع سابق، ص٤٠.

ونـزواته وترقيـة شخصـيته، فيصـير منجِـزاً للسـلوك، ومحقِقـاً للفعـل، بمـا تقتضـيه الـدواعي والصوراف، كما أن الحالة الروحانية والإيمانية المرافقة له كفيلة بإحداث التغيير في فكر الإنسان وسلوكه نحو الأحسن، شريطة ارتباط ذلك بوعي عميق مُدرك لمقصدية الصوم، وأهمية الإجادة في التغيير والتطوير في حياته. ومثال ذلك طريقة تعامل الصائم مع الوقت أو الزمن في بُعديه الميكانيكي والنفسي؛ إذ يتعلق الفهم الأول بالاستعمال اليومي الذي نشير به إلى الوقت، بوصفه قياساً للحركة كما تخبرنا الساعة، في حين يحيل الفهم الثاني إلى تقلصه وتمدده بحسب الحالة النفسية للإنسان. فالصائم الذي يفقه بشكل مُعمق مقاصد الصوم بسعيه الحثيث لتوفير شروطه، سيرى في الوقت الوسيلة المثلى لتحقيق الغايات والأهداف، سواءٌ بالإحالة للزمن الدنيوي في سمته المؤقتة، أو في إحالته للأبدية والسرمدية من حيث ارتباطه بالآخرة بوصفها دار الخلود.

الحديث عن الزمن بوصفه مساراً يومياً مزامناً لحياة الفرد، لا يعرف التتمة والانقضاء مادام مستمراً ودالاً على الحركة والتغيير في إحالة إلى الطبيعة الاجتماعية للزمن وتأثيرها على طبيعة العمل. والواقع أن معيار حياة الإنسان زمني بالأساس؛ لأن نهايته تحيل بالضرورة إلى نهاية حياة الفرد. لذلك يتحدد الزمن من خلال تصورين أساسيين: تصور حسي موضوعي يمكن إدراكه عينياً لارتباطه بحياة الفرد، وتصور آخر يُحايث الوجود الإنساني برمته تقاس به حياة الشعوب والحضارات.

ضمن هذا الإطار تبرز علاقة الصوم بالزمن، سواء من حيث موعد الإمساك والإفطار، أو حينما يتعلق الأمر بشهر رمضان المبارك بوصفه موعداً سنوياً يتم تحديده بدقة تبعاً لرؤية الهلال، كما أنه يحمل مؤشرات عديدة تُحيل إلى انقضاء سنة من عمر الإنسان، زيادة على فرادة تعامل الصائم مع الوقت في هذا الشهر، فتغيب بعض العادات والممارسات لتحل عادات وممارسات أخرى على غرار عادات مواعيد تناول وجبات الطعام.

إن التفرد في إدراك الصائم لعامل الوقت، سواء في إجرائيته؛ لأنه المحدد لبداية الصوم ونهايته، أو في أبعاده ومقاصده المختلفة، سيفضي -لا محالة- إلى جعل الوقت التحدي

الأبرز؛ الأمر الذي يدفع إلى استغلاله بما يحقق القيمة والفائدة بوصفه قيمة مضافة وعاملاً رئيساً، أكان هذا لتحقيق الذات أو التحقق الحضاري بشكل أوسع وأعمق، بما يدرأ هدره وإضاعته، لا سيما في ضوء سيطرة الثقافة الاستهلاكية الناجمة عن إكراهات الاقتصاد وتأثيرات العولمة؛ إذ يرتبط ويقتصر مفهوم الزمن على تحقيق التطلعات الاقتصادية والاستهلاكية، مما يعطي للمستقبل صفة الصدارة، الأمر الذي قد يدفع الإنسان إلى الكدح وفق المقاربة الاقتصادية، فيصير كل ما هو خارج عن تحقيق تطلعات الفرد الاقتصادية هدراً وتبذيراً للوقت، بما يؤثر سلباً على العلاقات الأسرية والإنسانية.

كما أن الالتزام الدائم والمطلق بسمة الزمن الأبدية والسرمدية، من حيث ارتباطه بالآخرة بوصفها دار الخلود، قد يفضي إلى فهم جِدِّي يعطي مبرر عدم الحاجة إلى الاهتمام والبحث في الزمني الدنيوي، إلا بوصفه طريقاً للزمن الأبدي، وجزءاً منه ضمن دائرة العبادات خصوصاً. فيتم الانتصار لما هو دائم وسرمدي على حساب المؤقت والزائل الذي يحمل سمة الانتظار والعبور، بمواءمة ذلك بمقامات الصبر والسكون؛ طمعاً في النجاة، ومن ثمّ الوصول إلى لحظة السرمدية والخلود، فيكون للزمن الأبدي تأثيره الواضح على الإحساس بالزمن الدنيوي، الأمر الذي يُفقده –ضمن هذا السياق– سبل الفاعلية والتأثير بالنظر لجملة الصفات التي يؤسس لها هذا التصور لكل ما هو دنيوي، على اساس أن الدنيا الفانية دار ابتلاء ومتاع الغرور. ومثال ذلك الشخص الذي يتأخر أو يتغيب عن العمل بحجة صومه واستغراقه في العبادة، علماً أن العمل عبادة أيضاً.

ما من شك في أن الأداء الإيجابي والفعّال لشعيرة الصوم يُلزم الصائم بحسن التدبير والتصرف، حتى لا يكون صومه شكلياً؛ إذ لا يُعقل أن يكون مبرر الصوم عذراً للتأخر أو الغياب أو عدم إتقان العمل، ولا ينبغي أيضاً أن يصبح الصوم مبرراً للنوم والغش والتقاعس وهدر الوقت، فيتأخر العامل أو يتغيب أو تنقص فاعليته بحجة أنه صائم، خصوصاً وأن الصوم يشترط الاستطاعة كما أنه يُشكّلها في الوقت عينه، لذلك يقال إن الصوم مدرسة يتخرّج منها الصائم بدروس مُستقاة على مستوى الفهم والممارسة، لا سيما أن الصيام يختلف عن العبادات التي تؤدى ظاهرياً في خلوه من الريّاء في شكله

الفاضح؛ لأن منطلقه الأساس الكف عن المفطرات، وفيه يتساوى الصائمون في الكف الظاهري، الذي يسد مداخل الرياء، علماً بأن الصوم في ظاهره ومنطلقه عبادة وممارسة فردية تعني الصائم في مقام أول، من زاوية أنه المكلَّف بالكف عن المفطرات.

يُعدُّ صوم شهر رمضان مدرسة فعلية للإنسان؛ إذ يتكوّن ويتخرّج بقدرة على الصبر والتحمل مما يُعمّق قوة الإرادة؛ لأن الصوم مشقة يتحمّل فيها الصائم الجوع والعطش كما يقاوم الملذات والشهوات، الأمر الذي يُعلي من خصيصة الإحسان عنده؛ لأن الصائم رقيب نفسه من منطلق أن الصوم عبادة فردية بالأساس؛ إذ لا أحد يعلم إفطار الصائم من صومه إلا صاحب الشأن، الأمر الذي يُعزز رقابة الفرد الذاتية وقدرته على التحكم في نفسه. فيكون شهر الصوم قطيعة مع عديد العادات السيئة التي تستبد بالإنسان وترهن حريته وتتحكم في إرادته، على غرار عادة التدخين التي كثيراً ما يعمد بعض المدخنين إلى الاستفادة من شهر الصوم للإقلاع عنها نهائياً.

إن فلسفة صيام رمضان قائمة على ترقية الفرد البالغ والقادر بتدريبه على تحمل المشاق، فيكون المقصد الأساس صناعة الإنسان القادر على الإنجاز وتحمل المسؤولية في إطار فعل الزمن؛ صوم ثم إفطار؛ وبمعنى آخر تدريب ثم استراحة. وهو التدريب الذي يُفضي إلى تحفيز الإرادة وتقويتها بالشكل الذي يدفعنا للقول بأن ثمّ مقاصد لا تحصى ودروس تكاد تبدأ ولا تنتهي على الصعيد الفردي والاجتماعي، تبدأ بصناعة الفرد وتشكيله ليكون قادراً على تحمل الصعاب، ومن ثمّ إحياء ذاته وتجديدها لتصل عند استكناه واستيعاب مقاصده ومراميه المتعددة والمتنوعة، خصوصا أن شهر رمضان يحلّ كل سنة مرافقاً مختلف الأشهر والفصول، زيادة على الإحالة إلى معنى المساواة في الكف عن المفطرات بين الفقراء والأغنياء، وكذا الإشارة لوحدة الصائمين في مختلف أصقاع العالم.

لعل استثمار الزمن وفق مقاربة مقاصدية تنظر إليه بوصفه رأس مال وقيمة مضافة ينبغي إيلاءها الأهمية، هو المدخل الأساس لكل تنشئة اجتماعية سليمة بغرض تحقيق متطلبات الإنسان المستقبلي والحضاري، الذي يُحيّن ويُحدّث أفكاره، ويكدح بشكل مستمر لكي يغير مسار الحياة نحو الأفضل والأحسن واقعاً وفكراً. لذلك يُشكّل الصوم

رافداً مهما لاستثمار الزمن طالما يتحدد به ويقوم عليه في البدء وحين المنتهى، بداية شهر أو يوم الصيام ونهايته، فيصير الصوم استثماراً فعلياً لا يعرف الانقضاء مادام الزمن مستمراً، ويصير رضا الصائم وفرحته بإنهائه صوم رمضان مؤشراً على قدرته على الفعل، ومن ثمّ إرادته المطبقة التي تجاوز من خلالها مختلف الإغراءات والنزوات التي تدعوه للإفطار، وتحاول إفساد صومه، فيصير التغلب على حصار الزمن وقهره حينما يتعلق الأمر بصوم ساعات طويلة في يوم شديد الحرارة عاملاً رئيساً لاستجلاب الثقة والشعور بنشوة الانتصار، وهو شعور الفرحة والسعادة الذي يعتري الإنسان بجلاء ووضوح حينما يفطر في يومه مع آذان المغرب، أو حينما يتم الشهر بحلول عيد الفطر المبارك.

سابعاً: صوم رمضان بين التمثُّل والواقع (تفعيل المقاصد)

يُعَدُّ الشهر الفضيل مدرسة نوعية يتخرج فيها الإنسان المسلم بخصال فاضلة تمده بالفرادة والنوعية. وهو يُمثِّل فرصة سانحة لتدريب الجسم والنفس على تحمُّل المشاق؛ ما يُسهِم في السيطرة عليهما، والتحكم في الشعور والنزوات، في ظل اتباع عادات جديدة في المأكل والمشرب، إلى جانب عنصر الزمن الذي يتخذ طابعاً خاصاً يتواءم مع شهر العبادة والقيام، فضلاً عن خصوصية التقاليد الاجتماعية المميزة له. ويمكن أيضاً قراءته ثقافياً من زاوية الأنشطة المعرفية المصاحبة، واقتصادياً باستقصاء الوضعيات الاقتصادية السائدة فيه وتحليلها فردياً واجتماعياً.

وبالرغم من إيجابيات الصيام المتعددة، فإنَّ الإفادة منها تظل مرتبطة بطبيعة الفرد، ومدى تمثُّله شعيرة الصوم؛ فقد تفضي عادات الصائم وسلوكاته المغلوطة إلى إصابته بالأمراض، وذلك حين يُؤْثِر العزلة الكاملة، أو يعمد إلى تناول الطعام بنهمٍ وشرهٍ، أو يصر على الصوم من دون مراعاة لحالته الصحية.[٢٩]

فحاجة المسلم إلى الصوم تظل ضرورية بوصفها حالةً إيمانيةً ومطلباً صحياً، بيد أنَّ الإفادة منه إيمانياً بحسب مقاصده تظل مسألة نسبية حسب ما تُبيِّنه الوقائع. فبدلاً من

[29] Bickle, Mike. *The Reward of Fasting, Experiencing the Power and Affections of God*, USA, Forerunner Books, Missouri, 1984, P 118.

أنْ يكون رمضان شهر التوبة والغفران، أصبح عند الكثيرين فرصة للغنى المادي والاحتكار والجشع. صحيح أنَّ التعميم ليس لغة العقلاء، غير أنَّ الواقع يُثبِت أنَّنا لم نصل بعدُ (أفراداً وجماعاتٍ) إلى مرحلة تمثُّل مقاصد الصيام مثلما أرادها الخالق ﷻ. فكثيراً ما يُمسِك الفرد عن تناول الطعام، في حين يملأ معدته وقت الإفطار؛ فتنتفي إحدى حِكم الصيام المهمة، ويُصدَم الجهاز الهضمي بكمية غير متوقعة ممَّا لذَّ وطاب.[٣٠] هذا ما تُثبِته التقارير والسجلات الطبية، ولا سيما في الأيام الأولى من الشهر الفضيل؛ إذ يضطرب التنفس بامتلاء المعدة، فيستبد الخمول بالفرد على نحوٍ يُعوِّقه عن العمل وكذا ممارسة الشعائر والعبادات. وتعمد العائلات إلى توفير المزيد من المال لهذا الشهر؛ بغية مواجهة الغلاء الفاحش، والجشع المستشري، والسعي الدؤوب لتكون موائدها ملأى بما لذَّ وطاب من أصناف الطعام والشراب.[٣١]

وكثيراً ما يتحوَّل الشهر الفضيل إلى وقت للتسلية واللهو، فيُقبِل الكثيرون على مشاهدة المسلسلات، أو التوجه إلى الخيم الرمضانية، أو المقاهي بغرض الترفيه، بما لا ينسجم مع مقاصد الصوم، ولا يتناغم مع أبجديات التحضُّر حينما يتعلق الأمر بهدر الوقت وتأثير ذلك على إتقان العمل، فضلاً عن مزاحمة الناس بعضهم بعضاً في الأسواق والأماكن العامة، وتهوُّر بعض السائقين بحجة الصيام؛ ما يُفقِد الصوم بُعْده الروحي، وما يُمثِّله من شعيرة سماوية ربانية تهدف أساساً إلى تهذيب سلوك الإنسان، وزيادة إيمانه بالتي هي أحسن وصولاً إلى درجة التقوى.

وقد يلتزم بعض الأفراد بأداء الفرائض والعبادات على أحسن وجه طوال أيام الشهر الفضيل ولياليه، بيد أنَّهم سرعان ما يتهاونون في ذلك بعد رحيله وانقضائه. أمَّا بعضٌ آخرُ فيفهمون الصوم على أنَّه إمساك عن الطعام والشراب، فتراهم يكذبون، ويفحشون في القول، ويتكلمون في الناس بالسوء، مُمثِّلين النميمة والغيبة في أبلغ صورها.

---

[٣٠] نضال، عبد القادر الصالح. **المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٥٧.

[٣١] منديب، عبد الغني. **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، بيروت–الدار البيضاء: دار إفريقيا للشرق، ٢٠٠٦م، ص١٣٨.

لقد حوَّل الإسلام بمقاصده الصوم من علامة للحزن، ومظهر للحداد، وتذكار للكوارث في بعض المعتقدات، إلى ممارسة وسلوك يغلب عليه طابع التفاؤل، وأسنده بالخيرات والحسنات، بحيث جعله رابطاً مباشراً بين العبد وربه.[٣٢] ولهذا ينبغي تلمُّس طرائق الهدي الصحيح، وسبل الإقناع التي تقوم على الحُجة والمجادلة بالتي هي أحسن لشرح مقاصد الصوم، مركزين على روحانيته، وإخراجه من دائرة الرتابة والمظاهر والسلوكات الزائفة. فالصوم الحقيقي يبدأ بالنفس، ويلامس جوهر الإنسان، مُعبِّراً عن نيته الصادقة؛ لذا يتعيَّن على مؤسسات التنشئة الاجتماعية الاضطلاع بدورها في هذا الجانب، لينمو الفرد مُدرِكاً مقاصد الصوم التي لا تقتصر فقط على الإمساك عن الطعام والشراب، وإنَّما تتعداها لتشمل السلوك والممارسة؛ تحقيقاً لمرتبة التشريف التي يستحقها الإنسان بسمته العاقلة.

خاتمة:

خلص البحث إلى أنَّ الوسيلة الفضلى لتمثُّل مقاصد الصوم هي ربطه بالمقاصد العامة للعبادات في الإسلام التي تقوم على الإيمان بعظمة الخالق، وامتثال المسلم لأوامره ونواهيه؛ وصولاً إلى ما فيه الخير والصلاح والفلاح لأفراد المجتمع كافةً. وعلى هذا، فإنَّ استقصاء الصوم مقاصدياً، ومقاربته ضمن الإطار المعرفي لفلسفة الدين يبرز الإمكانات المعرفية المتعددة التي يتشكَّل وفقها المسار الإيماني في علاقته بالمجالين: النقدي والفلسفي، من حيث الدعوة إلى البحث العلمي والعقلي، بتطبيق منهج الاستدلال عبر مستويات الاستنتاج والاستقراء والمماثلة، بغرض فتح حوار يُحقِّق مراد الفهم والإفهام.

وخلص البحث أيضاً إلى أنَّ قراءة الصوم مقاصدياً تعني بالضرورة البحث في غاياته النبيلة المؤسَّسة على توافر شروطه من حيث الوجوب والصحة، وتعني أيضاً نقد السائد اجتماعياً، ولا سيما الممارسات التي لا تتواءم مع الصوم في معانيه وغاياته الحقيقية؛ إذ لا

[٣٢] الندوي، **الأركان الأربعة: الصلاة، الزكاة، الصوم، والحج في ضوء الكتاب والسُّنة ومقارنة مع الديانات الأخرى**، مرجع سابق، ص٢٢٩.

فائدة من تأدية شعيرة دون إدراك مقاصدها ومراميها، لأنَّ المعرفة بالغايات تدرأ شبهة اعتبار الصوم عقاباً، وتُبعِد سطحية الرؤية المُتمثِّلة في أنَّه امتناع عن الطعام والشراب فحسب، فيكون التساؤل عن هدف الصوم وغايته مدخلاً رئيساً للمعرفة بمقاصده الكامنة في التقوى والصبر، فضلاً عن مختلف المقاصد الظاهرة والخفية المتعلقة بالروح والجسد التي تُؤثِّر إيجاباً في المجتمع، بما في ذلك المقصد الاجتماعي الذي يتماهى مع توطين قيم التراحم والتعاون على مستوى العائلة، وصولاً إلى المجتمع الإسلامي كله؛ بهدف إعلاء مبتغى تزكيته وصلاحه، وتطوير مقصد تعزيز إنتاجيته، وتخفيض نهمه الاستهلاكي.

وقد تبيَّن لنا أنَّ محور المقاصد هو الإنسان بوصفه منطلقاً ومقصداً في الوقت نفسه؛ فإنْ لم يُدرِك المسلم أهداف الصوم وغاياته ومقاصد تشريعه ووجوده، فإنه لن يهتدي بالضرورة إلى تمثُّل هذه الشعيرة بمنطلقاتها ومراميها؛ لأنَّ المعرفة بالمقاصد تعني الفهم المفضي إلى الاقتناع، ثم إمكانية الإقناع والممارسة، بعيداً عن كل إكراه وضغط خارجي؛ ما يُسهِم –في نهاية المطاف– في بناء الإنسان النوعي الحائز على سمة التشريف الإلهي بعقله وقدرته على تحمُّل المسؤولية، بما يجعله أَهْلاً لاستحقاق شرف الخلافة والوجود على الأرض.

وتأسيساً على ذلك، يتعيَّن على المسلم أنْ يُدرِّب نفسه ويربيها على مواجهة الصعاب، ولا سيما في ظل التغيرات البيئية الحاصلة والكوارث الطبيعية، وكذا الأزمات الاجتماعية والاقتصادية التي تعانيها الكثير من المجتمعات. فترويض النفس والجسد ينمي لدى المسلم فضيلة الصبر، ويجعله يتحمل الشدائد، وصولاً إلى مرتبة التقوى التي تشمل الصبر والإيمان، والتي تجعله إنساناً فاعلاً، ومواطناً صالحاً، مُحقِّقاً غاية الوجود.

مفهوم الرسول والنبي:
دراسة بين التوجهات الكلامية والنصوص القرآنية

حسن الخطاف*

الملخص

يمثل مفهوما الرسالة والنبوة صلة الله تعالى بخلقه، وهما منحة منه عزَّ وجلَّ؛ إذ ذكرهما وذكر ما يتَّصل بهما أكثر من مئتي مرة بأساليب عدَّة. وقد أسهمت هذه الكثرة في إشعال جذوة الخلاف بين المتكلمين، ومَن سار على إثرهم من المفسرين الذين حاولوا تحديد المراد بهذين المفهومين: هل يؤديان معنىً واحداً بحسب جمهور المعتزلة؟ هل يوجد اختلاف بينهما مثلما يقول جمهور أهل السُّنة؟ تَبيَّن لنا أنَّ الدراسة المسْحية للنصوص القرآنية لم تُؤخذ في هذه التوجُّهات بالاعتبار، فجاء هذا البحث ليسدّ هذه الثغرة انطلاقاً من دلالات النص القرآني وسياقاته بعد الكشف عن نظر المتكلمين ومَن سار معهم في هذه المسألة، وخلُص إلى عدم وجود اختلاف بين مفهومي الرسول والنبي.

الكلمات المفتاحية: الرسول، النبي، الوحي، الإلهام، المعجزة، التحدي، التبليغ.

The Concepts of Messenger and Prophet:

A Study of the Theological Trends and Quranic Text

Hasan al-Khattaf

Abstract

Prophethood and Messengership are considered a link between God and His creation. The two terms and what is related to them have been mentioned in the Gracious Qur'an more than two hundred times in several ways. This fact has sparked a controversy among theologians and later among exegetes to explain what is meant by both terms; are messenger and prophet synonyms as argued by the majority of the Mu'tazilites? Or is there a difference between them as argued by the majority of Ahlu Al-Sunnah? No exhaustive survey of the Quranic text has been conducted for this purpose. This study comes to fill this gap, based on the Qur'anic text and context. The conclusion was that there is no difference between the concept of the Prophet and the concept of the Messenger.

Keywords: Messenger, Prophet, Revelation, Inspiration, Miracle, Challenge, Conveying.

---

* دكتوراه في العقيدة وعلم الكلام، أستاذ مشارك في جامعة آرتقلو التركية. البريد الإلكتروني: khattaf72@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/١٢/٢٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٥/١٤م.

مقدمة:

خلق الله تعالى الإنسان وكرَّمه، وشاء سبحانه ألّا يتركه أسيراً لفكره، فأرسل إليه الرسل –وهو أرفع أنواع التكريم– لتكون الرسالة الإلهية منجيةً له، ورابطاً يصله به تعالى، فيصبح الجنس البشري سائراً على مَحجَّة بيضاء.

وأبرز وظائف الرسل عليهم السلام هي التبشير والإنذار؛ لقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ١٦٥﴾ (النساء:١٦٥)، ويجمع ذلك وصف التبليغ في قوله سبحانه: ﴿فَهَلۡ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥).

ولمّا شاع في الكثير من كتب علم الكلام وغيرها تمييز الرسل من الأنبياء ممّا لا نجد عليه دليلاً مُقنِعاً من القرآن الكريم، فقد حاولنا في هذا البحث استجلاء حقيقة ذلك.

لا توجد –فيما نعلم– دراسات سابقة عن هذا الموضوع، وكل ما ذُكِر فيه إنَّما هو نُتَفٌ من كتب علم الكلام والتفسير وشروح الحديث، أو إجابات عن بعض الأسئلة في الكتب، أو مواقع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت).

ويمكن إجمال أهمية البحث فيما يأتي:

– مناقشة مدَّعي التفريق بين الرسول والنبي، وعرض أدلتهم المعقولة والمنقولة.

– مناقشة مدَّعي عدم التفريق بينهما، وعرض أدلتهم المعقولة والمنقولة.

– جمع النصوص القرآنية التي ورد فيها ذكر كلمتي الرسول والنبي، ودراستها دراسة موضوعية مقارنة، واعتمادها فيصلاً في التفريق من عدمه. وبناء عليه تمّ تقصّي الآيات القرآنية التي تشير إلى مهن الأنبياء وعلاقتهم بأقوامهم؛ نظراً إلى طبيعة البحث التي تتطلَّب استخدام المنهج الاستقرائي.

ولمّا كان مبحث الأنبياء والرسل (ما يجب لهم، ويجوز في حقهم، ويُنفى عنهم، ويتعلق بعددهم، ويُميَّز فيه بينهم...) هو مبحث عقدي في أساسه، فقد اعتنى به

المتكلمون، ولا سيما في ظل وجود اختلافٍ جليٍّ بين فهم جمهور المعتزلة وجمهور أهل السُّنة للمقصود بالرسول والنبي. فما سبب هذا الاختلاف؟ ما أدلة الفريقين؟ هل فرَّق القرآن الكريم بينهما في المفهوم؟

ومن الجدير ذكره أن إطار البحث محصور في موقف جماعة المعتزلة وأهل السُّنة من قضية التمييز بين الرسول والنبي، ولن نتجاوز ذلك إلى موضوعات أخرى، مثل عصمة الأنبياء وما يجب لهم... وهو مضبوط بالآيات القرآنية ذات الصلة. وبناء عليه سيتم تمييز نظرة المعتزلة من نظرة أهل السُّنة إلى هذه المسألة بالمقارنة بينهما.

وقُسِّم هذا البحث إلى ثلاثة مباحث:

الأول: القائلون بعدم التفرقة بين مفهوم الرسول ومفهوم النبي، وأدلتهم.

الثاني: القائلون بالتفرقة بين مفهوم الرسول ومفهوم النبي، وأدلتهم.

الثالث: الرسول والنبي في النصوص القرآنية.

أولاً: القائلون بعدم التفرقة بين مفهوم الرسول ومفهوم النبي، وأدلتهم

الناظر في كتب الكلام يجد أنَّ جمهور المعتزلة هم القائلون بعدم التفرقة بين الرسول والنبي، ويلحق بهم بعض أهل السُّنة. فقد تناول المعتزلة مفهوم الرسول ومفهوم النبي لغةً واصطلاحاً، مُميِّزينَ بينهما، وتكفَّل بذلك القاضي عبدالجبار في موسوعته الكلامية. ولعلَّ ذلك يُمثِّل رأي شيوخ المعتزلة ممَّن لم تصلنا آراؤهم؛ إذ عوَّدنا القاضي أنْ يذكر الخلاف في المسألة حال وجود الخلاف.

وقد عقد القاضي فصلاً في بيان ذلك، قائلاً: "فصل فيما يفيد وصف الرسول بأنه رسول وما يتصل بذلك. اعلم أنَّ هذه اللفظة مأخوذة من إرسال المُرسِل له، ولذلك متى أرسل أحدُنا غيره يُوصف هو بأنه مُرسِل، وذلك الغير بأنه رسول، ولا يُعتبر في هذا الوصف وقوع فعل من الرسول، وإنما المُعتبر في ذلك الإرسال الواقع من المُرسِل."[١]

[١] القاضي عبد الجبار، أحمد بن أسد آبادي. **النبوات والمعجزات**، تحقيق: محمود قاسم، مراجعة: إبراهيم مدكور، د.ت، ج١٢، ص١٢.

وعلى هذا، فالمُرسِل هو الذي يُرسِل الرسول، ولفظ (الرسول) يتضمَّن مُرسِلاً، ومُرسَلاً (الرسول حامل الرسالة)، ومُرسَلاً إليه. وهذا ما جاء تصريحاً في قول القاضي: "اعلم أن الرسول من الألفاظ المتعدية؛ أي لا بُدَّ أنْ يكون هناك مُرسِل، ومُرسَل إليه."[٢]

وكلمة (الرسول) لغةً تفيد فقط أنَّ شخصاً ما مبعوث أو مُرسَل، وأنَّه منوط بحمل الرسالة، ومُكلَّف بذلك؛ ما يعني أنَّ هذا الفعل حقيقةً ليس منه، وإنْ تعيَّن عليه حمل الرسالة، فالمُعتبَر في ذلك هو المُرسِل؛ إذ هو الفاعل الحقيقي والآمر.

ومن البدهي أنَّه ليس من ضرورات هذه الكلمة أنْ يكون المُرسَل في معناه اللغوي رسولاً لله تعالى؛ فكل مَن أَرسل غيره هو مُرسِل، وحامل الرسالة مُرسَل بغض النظر عن مضمونها. وهذا معنى قول القاضي: "ومتى قيل إنه رسول لم يُفِد أكثر من أنَّ مُرسِلاً أرسله، حتى إذا تميَّز مَن أرسله بالإضافة عُرف به التخصيص في هذا الباب... فإذا قيل إنَّه رسول لم يُعرف به أنَّه رسول الله، وبالتعارف يُفهم به هذا المعنى، كما يُفهم بقولنا إنَّه عاصٍ لله[٣] لا لغيره، فحلَّ قولنا: "رسول" محل قولنا: "رسول الله" من جهة التعارف."[٤]

يَتبيَّن من كلام القاضي أنَّ لفظة (الرسول) إذا خلت من أيِّ قيد فلا تُحمَل إلّا على معنى رسول الله، وهذا يُفهَم عُرفاً لا لغةً؛ لقوله: "وإذا أُطلِق فلا ينصرف إلّا إلى المبعوث من جهة الله تعالى دون غيره، حتى إذا أردت غيره فلا بُدَّ من أنْ تقيد"[٥] "كأنْ تقول: رسول الملِك الفلاني... ولا فرق بين جهة اللغة في وصفنا بأنَّه رسول الله بين رسالة ورسالة، فإنَّما يُعرَف التخصيص في ذلك بالدليل، أو التعارف."[٦]

أمّا لفظة (النبي) عند القاضي فيختلف معناها باختلاف أصلها؛ هل أصلها مهموز أم عارٍ عن الهمز؟ فإذا كانت عارية عن الهمز فهي من النبوة والنباوة، وإذا كان أصلها

---

[٢] القاضي عبد الجبار، أحمد بن أسد آبادي. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: فيصل بدر عون، جامعة الكويت: مجلس النشر العلمي، ١٩٩٨م، ص٥٦٧.

[٣] هكذا ورد في الأصل. ويقصد القاضي أنَّ كلمة (العاصي) لا يُفهَم منها لغةً أنَّه عاصٍ لله بالرغم من أنَّها مفهومة من جهة العرف، ومثل ذلك كلمة (الرسول) لا يُفهَم منها لغةً أنَّه رسول الله بالرغم من أنَّها مفهومة عرفاً.

[٤] القاضي عبد الجبار، **النبوات والمعجزات**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٣.

[٥] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٥٦٧.

[٦] القاضي عبد الجبار، **النبوات والمعجزات**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٣.

مهموزاً فهي بمعنى الإنباء والإخبار والإعلام. يقول القاضي في ذلك: "اعلم أنَّه يفيد الرفعة، وهي مأخوذة من النبوة والنباوة... هذا إذا عَرِيت اللفظة من الهمز، فأمّا إذا هُمِزت فهي مأخوذة من الإنباء والإخبار والإعلام."[٧] والحقيقة أنَّ ما قاله القاضي يُوافِق رأي أهل اللغة في اشتقاق لفظة (النبي)،[٨] ولكنَّ الفارسي نقل عن سيبويه أنَّها مشتقة فقط من النبأ لا النبوة أو النباوة، وأنَّ لفظة (النبيء) بالهمز عند سيبويه لغة رديئة من جهة الاستعمال لا من جهة الاشتقاق.[٩] وقد اختار الفارسي قول سيبويه.[١٠]

[٧] القاضي عبد الجبار، **النبوات والمعجزات**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٤. يقول أيضاً: "وأمَّا النبي فقد يكون مهموزاً ومُشدَّداً، وإذا كان مهموزاً فهو من الإنباء وهو الإخبار... وإذا كان مُشدَّداً فإنَّه يكون من النباوة وهو الرفعة والجلالة." انظر:

– القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٥٦٧.

[٨] يقول الأزهري: "وَقَالَ الفَراء: النبيء هُوَ مَن أنبأ عَن الله... وَإِن أَخَذته من النبْوة، والنَّباوة، وَهِي الِارْتِفَاع عَن الأَرْض؛ أَي إِنَّه أشرف على سَائِر الخَلْق، فأصله غير الْهَمْز." انظر:

– الأزهري، محمد بن أحمد. **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م، ج١٥، ص١٩٤.

– ابن السِّكيت، يعقوب بن إسحاق. **إصلاح المنطق**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص١٢١.

– ابن الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار. **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج٢، ص١١٢.

– ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ، ج١، مادة: نبأ، ص١٦٣.

[٩] قال الزبيدي: "قال سيبويه: ليس أحد من العرب إلّا ويقول: "تنبَّأ مسيلمة" بالهمز، غير أنَّهم تركوا في الهمز "النبي" كما تركوه في الذرية والبرية والخابية، إلّا أهل مكة فإنَّهم يهمزون هذه الأحرف، ولا يهمزون في غيرها، ويخالفون العرب في ذلك، قال: والهمز في "النبي" لغة رديئة؛ أي لقلة استعمالها، لا لكون القياس يمنع ذلك. وترك الهمز هو المختار عند العرب سوى أهل مكة." انظر:

– الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق. **تاج العروس من جواهر القاموس**، د.م: دار الهداية، د.ت، ج١، ص٤٤٤. دليل سيبويه على ذلك أنَّه لو كان الاشتقاق من "النبوة" أو "النباوة" التي هي بمعنى العلو والارتفاع ما أجمع العرب على قول: "تنبَّأ مسيلمة الكذّاب"، ولم يُنقَل عن أحدٍ منهم قول: "تنبّى" بالقصر. انظر:

– ابن سيدة، علي بن إسماعيل. **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج٣، ص٤٤٧. وعند الرجوع إلى "الكتاب" لسيبويه نجده يقول: "وليس من العرب أحد إلّا وهو يقول: "تنبَّأ مسيلمة"، وإنَّما هو من أنبأت." انظر:

– سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج٣، ص٤٦٠.

[١٠] ذكر ذلك ابن سيدة نقلاً عن الفارسي، وقال الفارسي بعد ذلك: "وَهَذَا الَّذِي أذهب إِلَيْهِ فِي أَنَّ "النبيَّ" أَصله الْهمزَة مَذْهَب سِيبَوَيْهِ وَهُوَ الصَّحِيح الَّذِي لَا يجوز غَيره." انظر:

وبناءً على هذين الاشتقاقين، فإنَّ لفظة (النبي) من غير همز مشتقة من النبوة والنباوة، ومعناها ارتفاع قدر النبي، وشرفه، ومكانته بين قومه. ولهذا كان النبي ﷺ يُلقَّب بالصادق الأمين بإجماع أهل مكة. أمّا لفظة (النبيء) بالهمز فتعني أنَّ النبي مُخبِر ومُنْبِئ عن الله تعالى. وهذا المعنى الأخير هو الذي تلتقي فيه الرسالة من جهة مضمونها؛ فالرسول يحمل رسالة مضمونها الإخبار عن الله تعالى.

ويرى سيف الدين الآمدي الأشعري أنَّ لفظة (النبي) تعني الطريق. "قيل: النبي هو الطريق، ومنه يقال للرسل عن الله تعالى أنبياء؛ لكونهم طرق الهداية إليه."[١١] وهذه الإضافة من الآمدي مهمة؛ إذ تدل على أنَّ الرسول هو نبي بوصفه مُبلِّغاً عن الله تعالى، وقد تبعه على هذا عضد الدين الإيجي في "المواقف"، وروى ذلك أيضاً بصيغة التضعيف.[١٢] ولكن، هل يتفق الآمدي مع القاضي في عدم التفريق بين لفظتي (الرسول) و(النبي)؟ الظاهر لنا هو عدم التفريق، ولا سيَّما أنَّنا لم نجد في كتابه "أبكار الأفكار" تمييزاً بينهما، والراجح أنَّه لا يُفرِّق بينهما؛ فهما يؤولان إلى معنى واحد، وهذا ما فهمناه من قوله عن النبوة: "هي موهبة من الله، ونعمة منه على عبده، وحاصلها يرجع إلى قول الله لمن اصطفاه من عباده: أرسلتك، وبعثتك، فبلِّغ عنّي."[١٣] فهو إذن لا يُفرِّق بين هاتين اللفظتين بناءً على ذلك.

أمّا في كتابه الآخر "غاية المرام في علم الكلام" الذي هو تلخيص لكتابه "أبكار الأفكار" فيقول في تفسير معنى النبوة: "ليست إلّا موهبة من الله تعالى، ونعمة منه على عبده، وهو قوله لمَن اصطفاه واجتباه: إنَّك رسولي ونبيي."[١٤] فهو لم يُشِر في قوله إلى

– ابن سيدة، **المخصص**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٧٤.

[١١] الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد. **أبكار الأفكار**، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط٢، ٢٠٠٤م، ج٤، ص٧.

[١٢] انظر:

– الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٧م، ج٣، ص٣٣٧.

[١٣] الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد. **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ج٤، ص١٢.

[١٤] الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٣١٧.

الرسالة، وإنما النبوة، وفهم النبوة على هذا النحو ينطبق على الرسالة، ولا سيَّما أنَّه جمع بين وصف الرسالة والنبوة في قوله: "إنَّك رسولي ونبيي".

وفي حديث الآمدي عن شروط المعجزة التي تكون للرسول لا النبي، فإنَّه لم يرد ذكرٌ للرسول: "وأمّا حقيقة المعجزة فهي كل ما قُصِد به إظهار صدق المتحدي بالنبوة المُدَّعي للرسالة. فعلى هذا لا يجوز أنْ تُكذِّب الرسول، كما إذا قال: أنا رسول، وآية صدقي أنْ يُنطِق الله يدي، فلو نطقت يده قائلةً إنَّه كاذب فيما يَدَّعيه لم يكن ذلك آية على صدقه."[١٥] والمُلاحَظ أنَّ الآمدي في هذا النص قد جمع بين لفظتي (النبي) و(الرسول) تحت مُسمّى النبوة: "المتحدي بالنبوة"، وكذا قوله: "وإذا عرفت ما حقَّقناه من المعجزة ووجود شرائطها فما سواها من الأفعال إنْ لم يكن خارقاً للعادة فلا إشكال، وإنْ كان خارقاً للعادة فإمّا أنْ يكون ذلك على يدي نبي أو غير نبي؛ فإنْ كان نبياً فلا إشكال أيضاً، وإنْ كان غير نبي بأنْ يكون ولياً، أو ساحراً، أو كاهناً، أو غير ذلك فقد اختلفت أجوبة المُتكلِّمين ههنا."[١٦] إذ لم يتطرَّق الآمدي هنا إلى ذكر الرسول، بالرغم من أنَّ الرسول هو الأجدر بالذكر عند الحديث عن المعجزة.

خلاصة القول إنَّ المعتزلة –ومعهم الآمدي– لا يرون فرقاً بين لفظتي (الرسول) و(النبي)، ولكنَّنا نرى أنَّ لفظة (النبي) المشتقة من النبوة أو النباوة قد تفضي إلى إشكالٍ يتمثَّل في أنَّها تفيد مطلق الرفعة والعلو، وأنَّها تُقصَر –في الوقت نفسه– على مَن يتلقّى الوحي عن الله تعالى؛ فلِمَ لا يقال مثلاً عن الرجل الصالح إنَّه نبي بمعنى رفيع، بناءً على هذا المعنى اللغوي؟ أجاب القاضي عن ذلك بأنَّ لفظة (النبي) وإنْ كان من معانيها الرفعة لغةً، فإنَّها "لا تُستعمَل في كل رفيع من الصالحين من المؤمنين، وإنَّما هي مُستعمَلة فيمَن يختص بمثل رفعة الأنبياء عليهم السلام، ولا يعقل عند الظاهر منها إلّا ذلك، فالواجب فيها أنْ تكون منقولةً من عمومها في اللغة إلى هذا الاختصاص؛"[١٧] أي اختصاصها بالنبي المُوحى إليه.

---

[١٥] المرجع السابق، ص٣٣٣.

[١٦] المرجع السابق، ص٣٣٤.

[١٧] القاضي عبد الجبار، **النبوات والمعجزات**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٤.

بعد بيان المقصود بالرسول والنبي لغةً، انتقل القاضي إلى مسألة أخرى هي عدم التفريق بين هاتين اللفظتين اصطلاحاً؛ فكأنَّ العلاقة بينهما علاقة ترادف؛ أي لا يمكن للنبي أنْ يكون نبياً من غير أنْ يكون رسولاً، ولا للرسول أنْ يكون رسولاً من دون أنْ يكون نبياً. وعلى هذا الأساس، فقد طرح القاضي سؤالًا مفاده: "ما الذي تريدون بقولكم إنَّه نبي وليس برسول؛ لأنَّه لا بُدَّ من فائدة معقولة تعتقدونها فيه؟

فإنْ قالوا نعني بذلك أنَّه تعالى يُظهِر المعجزات فتحصل له رتبة النبوة، وإنْ لم يُحمِّله رسالة، قيل له... فمن أين أنَّ هذا جائز حتى يصح ما زعمته من إثبات نبي ليس بمُرسَل؟... وقد عرفنا فساد ذلك؛ لأنَّ الرتب في الدين والرفعة فيه إنَّما تحصل لتحمُّل المشاق، لا بما يظهر من المعجزات."[١٨]

يَتبيَّن ممّا سبق أنَّ القاضي سعى إلى بيان العلاقة بين فائدة تمييز الرسول من النبي، والشيء الذي يمتاز به النبي من الرسول، وطرح على خصمه سؤالاً مفاده: هل أيَّد الله تعالى النبي بالمعجزة لأنَّه نبي من غير أنْ يحمل رسالة، فتكون المعجزة هي مغزى اتِّصافه بالنبوة ولو لم يتصف بالرسالة؟

ثم نجد القاضي يعترض -في قوله السابق- على مَن يُفرِّق بين الرسول والنبي، ويعترض على الفائدة والمغزى من التفريق بينهما، فإنْ كانت الفائدة هي تأييده فقط بالمعجزة فهذا ليس صحيحاً؛ لأنَّ المعجزة تظهر مع المشقة، ومن غير الرسالة لا توجد مشقة.

وإذا نظرنا في كتب جمهور أهل السُّنة ممَّن فرَّقوا بين الرسول والنبي فإنَّنا لا نجد ربطاً بين المعجزة وتحمُّل الرسالة. وجواب أهل السُّنة في هذه المسألة واضح جلي يتمثَّل في أنَّ الرسالة والنبوة هما هبة من الله تعالى. يقول الآمدي في ذلك: "ليست إلّا موهبة من الله تعالى، ونعمة منه على عبده، وهو قوله لمَن اصطفاه واجتباه: إنَّك رسولي ونبيي."[١٩] وعلى هذا، فلا توجد صلة بين الرسالة والمشقة والمعجزة.

---

[١٨] المرجع السابق، ص٢٤٤.

[١٩] الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٣١٧.

صحيح أنَّ المعتزلة يرون الرسالة هبةً من الله تعالى لا مكتسبةً، بيد أنَّهم يربطونها بتحمُّل المشقة، بمعنى أنَّها مقتضية للمشقة لِما فيها من تبليغ وإنذار... والنبوة تخلو من هذه المشقة عند مَن يُميِّز الرسالة من النبوة؛ إذ إنَّها بمجملها تُمثِّل علاقة بين النبي وربه، ولا تتطلَّب التبليغ. ومن هنا يعترض القاضي على مَن يقول بالتفريق والتمييز لانعدام المشقة.

ويستمر القاضي في مناقشة خصومه، قائلاً: "فإنْ قال: إذا ظهر المعجز عليه زادت رتبته،كما تقولون أنتم في الرسول إنَّه بتحمُّل الرسالة تزيد رتبته، قيل له: إنَّما نقول ذلك من حيث يتكفَّل بأداء الرسالة، وينطوي على أنْ يصبر على كل عارض دونها، فتحصل له منزلة كبيرة بذلك، لا بظهور المعجز، وإنَّما صح ذلك فيه من حيث كُلِّف أمراً شاقاً يلزمه أنْ يفعله من أداء الرسالة. فإنْ عزم وتكفَّل بتحمُّل المشقة العظيمة، كما يتحمَّله التائب من المعاصي استحق زيادة الرتبة. فأمّا أنتَ فإنَّك لا توجب في النبي الذي زعمت أنَّه ليس برسول أنْ يؤدي أمراً، فكيف يمكنك ما ادَّعيته!."[٢٠] وإذا كان النبي ينال المعجزة بتحمُّل المشاق، فلنا أنْ نسأل: ألا يمكن أنْ ينال المكانة العالية، وتحصل المعجزة لصلاحه، ويُسمّى نبياً لا رسولاً؟ يقول القاضي في ذلك: "فإنْ قال: إنَّ الرسول إنَّما استحق إظهار المعجز عليه لصلاحه، فمَن ساواه في الصلاح أُجوِّز إظهار المعجز عليه، وإنْ لم يكن رسولاً وأُسمّيه نبياً، قيل له: قد بيَّنَّا من قبل ذلك أنَّ إظهار المعجز ليس بمستحق على الصلاح، وإنَّما يجب لأجل ما حُمِّل من الرسالة، فلا يصح ما ذكرته، بل قد بيَّنَّا أنَّ الرسالة ليست جزاء على عمل، وما دل على ذلك يدل على أنَّ إظهار المعجز ليس بمستحق على العمل، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه."[٢١]

وقد ردَّ القاضي على الإشكال الذي يتذرَّع به مَن يُفرِّق بين الرسول والنبي –والذي يتمثَّل في أنَّ المعجزات تظهر أصلاً على الرسول لصلاحه، فمَن كان مُماثِلاً للرسول ظهرت عليه المعجزة، وهذا يمكن أنْ نُسمِّيه نبياً لا رسولاً– بأنَّ المعجزة لا يقابلها الصلاح؛ لأنَّ الرسالة في الأصل هبةٌ من الله تعالى لا كسبٌ، ولأنَّ المعجزة هي تكريم لتحمُّله الرسالة.

---

[٢٠] القاضي عبد الجبار، **النبوات والمعجزات**، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٤٥.

[٢١] المرجع السابق، ص٢٤٥.

بعد ذلك، أبان القاضي عن مراده من عدم التمييز بين هاتين اللفظتين، قائلاً: "وإذا عرفت هذا -أي المعنى اللغوي- فاعلم أنَّه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبي. وقد خالف في ذلك بعضهم، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيّٖ﴾ (الحج: ٥٢)، قالوا: فصل القديم تعالى بين الرسول والنبي، فيجب أنْ يكون أحدهما غير الآخر. والذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى هو أنَّهما يثبتان معاً، ويزولان معاً في الاستعمال، حتى لو أثبتَ أحدهما ونفى الآخر لتناقض الكلام، وهذا هو أمارة إثبات كلتيَّ اللفظتين المتفقتين في الفائدة. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيّٖ﴾ (الحج: ٥٢) فإنَّه لا يدل على ما ذكروه؛ لأنَّ مجرد الفعل لا يدل على اختلاف الجنسين؛ ألا ترى أنَّه تعالى فصل بين نبينا وبين غيره من الأنبياء، ثم لا يدل على أنَّ نبينا ليس من الأنبياء، وكذلك فإنَّه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان، ولم يدل على أنَّ النخل والرمان ليسا من الفاكهة كذلك ههنا."[٢٢]

وفي الواقع، فقد نقلنا هذا الكلام مُفصَّلاً؛ لِما فيه من أدلةٍ للمعتزلة يتعيَّن مناقشتها، وبيان مدى صحتها:

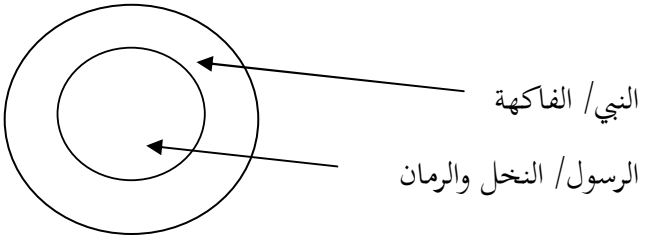
أ. الآية التي ذكرها القاضي تُمثِّل لُبَّ الاستدلال عند مَن يُفرِّقون بين لفظتي (الرسول) و(النبي)، وهم جمهور أهل السُّنة.

ب. دليل القاضي هنا ضعيف، ولا يُلزِم أهل السُّنة؛ فقوله: "والذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى هو أنَّهما يثبتان معاً، ويزولان معاً في الاستعمال..." صحيح في حال اعترف القائلون بالتمييز أنَّ الرسول هو النبي، وأنَّ النبي هو الرسول. والحقيقة أنَّ استدلال القاضي صحيح لو قلنا بترادف الكلمتين، ولكنَّ الحال هنا ليس كذلك، فلا يصح هذا الاستدلال.

ت. استدلال القاضي بالفصل بين الفاكهة، والنخل والرمان... هو أضعف -فيما يبدو- من سابقه؛ لأنَّ الفاكهة ليست هي كلها الرمان. فالرمان جزء من الفاكهة، والفاكهة أعم، والنخل والرمان أخص. وعلى هذا، فالفاكهة تُمثِّل النبوة عند المُفرِّقين من

[٢٢] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٥٦٨.

حيث العموم، والنخل والرمان يُمثِّلان الرسالة من حيث الخصوص؛ فالعلاقة بينهما هي علاقة عموم وخصوص مطلق، ويُمثَّل لذلك بدائرتين تحيط إحداهما بالأخرى:



ومن الثابت أنَّه لا ترادف بين العموم والخصوص المطلق؛ نظراً إلى وجود أخص وأعم. يقول الغزالي عن هذه العلاقة: "ثبوت الأخص بالضرورة يوجب ثبوت الأعم؛ إذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون... وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص بالضرورة؛ إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد."[٢٣]

ونخلُص من كلام الغزالي إلى قاعدتين مهمتين:

الأولى: إثبات الأعم لا يلزم عنه إثبات الأخص، ولكنَّ إثبات الأخص يلزم عنه إثبات الأعم.

الثانية: نفي الأعم يلزم عنه نفي الأخص، ولكنَّ نفي الأخص لا يلزم عنه نفي الأعم.

أي إنَّه يلزم من وجود الأخص وجود الأعم، ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص، وإنَّه يلزم من نفي الأعم نفي الأخص، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم. والأمثلة على ذلك كثيرة، ويصلح ما ذكره القاضي مثلاً على ذلك؛ فعندما أقول: توجد عندي فاكهة، فأنا أثبت النخل والرمان، وحين أُقِرُّ بوجود النخل أو الرمان أو كليهما فأنا أُثبت وجود الفاكهة، وحين أنفي -في الوقت نفسه- وجود الفاكهة فأنا أنفي وجودهما.

[٢٣] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، ص٣٤.

وعلى هذا، فمَن يقول بوجود الرسول فإنَّه يُثبت النبي لأنَّ الرسول أخص من النبي، ومَن يقول بوجود الأنبياء فإنَّه لا يشترط وجود مرسلين بينهم لأنَّ النبي أعمُّ من الرسول.[٢٤] وكذا نفي النبوة؛ فهو نفي للرسالة، ولكنَّ نفي الرسالة ليس نفياً للنبوة. وهذا يُؤكِّد ضعف الدليل الذي جاء به القاضي، علماً بأنَّ اعتراضه على مَن يُميِّز بين الرسول والنبي بالمثال الذي ذكره ليس أصلح من سابقه.

وقد سار مكي بن أبي طالب الأندلسي على نهج المعتزلة في عدم التفريق بين لفظتي (الرسول) و(النبي).[٢٥]

والجدير بالذكر أنَّ المعتزلة ليسوا متفقين جميعاً على عدم التفريق بين هاتين اللفظتين؛ فالزمخشري يرى فرقاً بينهما، ودليله قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢﴾

[٢٤] عبارة الراغب كاملة: "والفرق بين الرسول والنبي أنَّ الرسول أخص؛ فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً، فإنَّ الرسول يختص بمَن جعله واسطة بينه وبين عباده، لتبيين أحكامٍ بوحيٍ مسموع عن مَلَكٍ، والنبي قد يقال لمن يُجدِّد على الناس شريعةَ مَن تقدَّمه، وإنْ كان يوحى إليه بإلهام أو منام." انظر:

– الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق ودراسة: عادل بن علي الشِّدِي، الرياض: دار الوطن، ط١، ٢٠٠٣م، ج٣، ص١٣١٠. ويقول ابن عطية: "والرسول أخص من النبي، وكثير من الأنبياء لم يُرسَلوا، وكل رسول نبي." انظر:

– ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ، ج٤، ص١٢٩. ويقول القرطبي: "وعلى هذا فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً؛ لأنَّ الرسول والنبي قد اشتركا في أمر عام وهو النبأ، وافترقا في أمر خاص وهو الرسالة." انظر:

– القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. **تفسير القرطبي**، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ج٧، ص٢٩٨.

وقد تردَّد كثيراً ذكر العبارة الآتية: "كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً." انظر مثلاً:

– ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت، ج٣، ص١٣١.

– السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**. تحقيق: علي حسين علي، مصر: مكتبة السُّنة، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج٣، ص٢٠٤.

– ابن جُزي، محمد بن أحمد. **التفسير**، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤١٦هـ، ج١، ص٤٨٢.

[٢٥] القيرواني، مكي بن أبي طالب. **الهداية إلى بلوغ النهاية**، تحقيق: جامعة الشارقة بإشراف الشاهد البوشيخي، جامعة الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسُّنة، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج٧، ص٤٩١٣.

(الحج: ٥٢). ووجه الاستشهاد أنَّ عطف النبي على الرسول هو "دليل بيِّن على تغاير الرسول والنبي."[٢٦] وقد استدل أيضاً بحديث للنبي ﷺ: "أنَّه سُئِل عن الأنبياء، فقال: "مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً"، قيل: فكم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جمّاً غفيراً."[٢٧] والفرق بينهما عند الزمخشري أنَّ الرسول نزل عليه كتاب، وأنَّ النبي دعا الناس إلى شريعة مَن قبله.[٢٨]

ثانياً: القائلون بالتفرقة بين مفهوم الرسول ومفهوم النبي، وأدلتهم

اتَّجه جمهور أهل السُّنة –فيما اطَّلعْتُ عليه– من متكلمين وأصوليين وفقهاء وشرّاح للحديث إلى التفريق بين لفظتي (الرسول) و(النبي)، فما الفرق بين الرسول والنبي؟ وما الأدلة التي قدَّموها؟

يمكن إجمال الفروق بين الرسول والنبي فيما يأتي:

١. الرسول جمع بين أمرين: كتاب نزل عليه، ومعجزة أيَّده الله بها. أمّا النبي فلم ينزل عليه كتاب، وإنَّما دعا إلى شريعة مَن قبله، وهذا رأي الزمخشري.[٢٩] والاعتراض على هذا الرأي بيِّن؛ إذ إنَّه يُحتِّم نزول كتاب على كل رسول ورد ذكره في القرآن الكريم، ولا يوجد دليل على ذلك يشمل الرسل جميعاً.

٢. الرسول مبعوث إلى الناس بشريعة. أمّا النبي فموحى إليه بإصلاح أمر قوم، أو حملهم على شريعة سابقة، أو ما هو مستقر في الشرائع كلها. وقد ذكر الشيخ محمد

---

[٢٦] الزمخشري، محمود بن عمرو. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ، ج٣، ص١٦٤.

[٢٧] البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج٩، ص٧، رقم الحديث١٧٧١١.

[٢٨] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٥. وقد ذكر هذا القول بحرفيته فخر الدين الرازي في تفسيره. انظر:

– الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ، ج٢٣، ص٢٣٦.

[٢٩] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٥.

الطاهر بن عاشور هذا الرأي، ورأى أنَّه هو التحقيق في الفرق بين الرسول والنبي. وعلى هذا، "فَالنبِيءُ أَعَمُّ مِنَ الرَّسُولِ وَهُوَ التَّحْقِيقُ."[٣٠]

٣. الرسول هو مَن جاء بشرع جديد، أو نسخ بعض أحكام شريعةٍ كانت قبله. أمّا النبي فهو كل مَن نزل عليه الوحي من الله تعالى، وكان مؤيداً بنوع من الكرامات الناقضة للعادات. وقد نصر أبو منصور البغدادي هذا القول، وعَدَّه من الفروق بين أهل السُّنة وأهل البدعة.[٣١] ويوجد قول مُماثِل لذلك فيما يتعلق بالرسول، لكنَّه يرى أنَّ النبي يوحى إليه لتبليغ شرع الرسول الذي قبله.[٣٢]

٤. الرسول هو مَن جمع صفة التأييد بمعجزةٍ، والتكليف بكتابٍ، ونسخ شريعةٍ سابقة. أمّا غير المستجمع هذه الصفات فهو نبي.[٣٣]

٥. الرسول هو مَن جاءه المَلَك بصورة ظاهرة، وأمره بالدعوة. ومَن لم يكن كذلك بأنْ رأى في المنام أنَّه رسول، أو أخبره أحد من الرسل أنَّه رسول فهو نبي. وهذا القول اختاره الفخر الرازي، ورأى أنَّه الأَوْلى.[٣٤] وقريب من هذا قول الراغب الأصفهاني الذي فيه زيادة على قول الفخر؛ إذ رأى أنَّ الرسول "يُجدِّد على الناس شريعة مَن تقدَّمه."[٣٥] وهذا يعني برأيه أنَّ الرسول أخص والنبي أعم؛ فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً.[٣٦]

٦. الرسول هو مَن يكرمه الله بشريعة، ويأمره بتبليغها والدعوة إليها، فإنْ لم يُؤْمَر بتبليغها والدعوة إليها فهو نبي. وقد قال الزركشي إنَّ هذا هو المعتمد، ونسبه إلى

---

[٣٠] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج١٧، ص٢٩٧.

[٣١] البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٧م، ص٣٣٢.

[٣٢] اللحام، طارق محمد. **قصص لا تليق بالأنبياء**، بيروت: شركة دار المشاريع، ط١، ٢٠١٥م، ص٢٢.

[٣٣] ذكر فخر الدين الرازي هذا القول. انظر:
– الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٢٣٦.

[٣٤] المرجع السابق، ص٢٣٦.

[٣٥] الراغب الأصفهاني، **تفسير الراغب الأصفهاني**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣١٠.

[٣٦] عبارة الراغب كاملة: "والفرق بين الرسول والنبي أنَّ الرسول أخص؛ فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً، فإنَّ الرسول يختص بمَن جعله واسطة بينه وبين عباده، لتبيين أحكامٍ بوحيٍ مسموع عن مَلَكٍ، والنبي قد يقال لمن يُجدِّد على الناس شريعةَ مَن تقدَّمه، وإنْ كان يوحى إليه بإلهام أو منام." انظر:
– الراغب الأصفهاني، **تفسير الراغب الأصفهاني**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣١٠.

الحَليمي.[٣٧] وعلى هذا، فإنَّ الفيصل بين الرسول والنبي هو دعوة الناس؛ فإنْ أُمِر بتليغ الدعوة فهو رسول، وإلّا فهو نبي. وهذا المعنى هو الذي ذهب إليه ابن عطية والقرطبي في تفسيريهما،[٣٨] وكذلك السخاوي.[٣٩]

٧. الرسول أمره الله تعالى بإبلاغ الرسالة، خلافاً للنبي الذي أنبأه الله ﷻ، ولم يأمره بإبلاغ أحدٍ، وإنَّما طلب إليه العمل بشريعة مَن قبله.[٤٠]

٨. الرسول مأمور بالتبليغ. أمّا النبي فموحى إليه بشرع، لكنَّه قد يُؤْمَر بالتبليغ، وقد لا يُؤْمَر.[٤١]

٩. الرسول بعثه الله تعالى لتبليغ الأحكام، وقد يُشترَط فيه أنْ ينزل عليه الكتاب، بخلاف النبي الذي لا يُشترَط فيه شيء من ذلك.[٤٢]

---

[٣٧] الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، دراسة وتحقيق: عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ص١٠٩. انظر أيضاً:
– الخن، مصطفى سعيد. **العقيدة الإسلامية**، بيروت–دمشق: دار الكلم الطيب، ص٢٨٠–٢٨٢.

[٣٨] يقول ابن عطية: "والرسول أخص من النبي، وكثير من الأنبياء لم يُرسَلوا، وكل رسول نبي." انظر:
– ابن عطية الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٩. ويقول القرطبي: "وعلى هذا فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً؛ لأنَّ الرسول والنبي قد اشتركا في أمر عام وهو النبأ، وافترقا في أمر خاص وهو الرسالة." انظر:
– القرطبي، **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٩٨.

[٣٩] السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠٤.

[٤٠] انظر:
– ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **النبوات**، المحقق: عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض: أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٢، ص٧١٤.
– الأشقر، عمر سليمان. **الرسل والرسالات**، الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ص١٤.
– الشعراوي، محمد متولي. **التفسير**، مصر: مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م، ج٥، ص٢٨٤٤.

[٤١] انظر:
– القاري، علي. **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ج٥، ص١٨٧٤.
– عليان، رشدي محمد، والدوري، قحطان عبد الرحمن. **أصول الدين الإسلامي**، بيروت: طبعة دار الإمام الأعظم، ط٢، ٢٠١١م، ص١٧٣–١٧٤.

[٤٢] التفتازاني، سعد الدين. **شرح العقائد النسفية**، مكتبة دار الدقاق،، ط١، ١٤٢٨هـ، ص١٩.

والـمُلاحَظ أنَّ هذه الجماعة قد نادت بالتمييز بين الرسول والنبي استناداً إلى دليل واحد من القرآن الكريم، وآخر من السُّنة النبوية، ثم بدأت البحث لاحقاً عن الـمُميِّز بينهما، وهو نوع من الاجتهاد نراه غير مُقنِع.

أمّا الدليل من القرآن الكريم فهو قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢﴾ (الحج: ٥٢). ووجه الاستدلال هو عطف كلمة (النبي) على كلمة (الرسول)، والعطف يقتضي المغايرة. فلو كان الرسول هو نفسه النبي ما وقع العطف بينهما؛ لأنَّ الشيء الواحد لا يُعطَف على نفسه.[٤٣]

وإذا تعذَّر أنْ تكون الرسالة بمعنى النبوة فمؤدّى هذا أنَّ الرسالة فيها شيء زائد على النبوة، وهذه الزيادة هي تبليغ الناس. ولهذا جمع الله تعالى الرسالة والنبوة لموسى عليه السلام، في قوله ﷻ: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مُوسَىٰٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخۡلَصٗا وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا ٥١﴾ (مريم: ٥١)؛ فالرسالة تحوي معنًى زائداً على النبوة هو التبليغ.[٤٤]

مناقشة الاستدلال:

سنناقش الاستدلال القائم على الآية الكريمة، أمّا الاستدلال الآخر اللاحق له فهو داخل في مناقشتنا لهذا الاستدلال.

لقد عُطِفت لفظة (النبي) في الآية على لفظة (الرسول)، والعطف يوجب المغايرة؛ إذ لا تُعطَف الذات الواحدة على نفسها، فلا يقال: جاء زيد وزيد، إلّا إذا كان زيد الثاني هو غير الأول. وعلى هذا، فالنبي غير الرسول.

لا شكَّ في أنَّ العطف يتطلَّب المغايرة؛ لأنَّ الشيء لا يُعطَف على نفسه،[٤٥] ولكنَّ المغايرة في الآية الكريمة هي بين وصفين، كلٌّ منهما مغاير للآخر، لا بين ذاتين. فعند

[٤٣] انظر هذا الاستدلال في:
- الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٢٣٦.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٩٧.

[٤٤] الأشقر، **الرسل والرسالات**، مرجع سابق، ص١٤.

[٤٥] انظر في هذا:

إطلاق صفة النبي على الرسول فإنَّ هذا لا يعني تعدُّداً في ذاته لأنَّه ذات، وإنَّما يعني أنَّ التعدُّد والتغاير قد وقعا في الوصف الذي يحمله، ومثل ذلك قولنا: زيد كريم وغني؛ فالذات واحدة، والتعدُّد وقع في الوصف، وكلا الوصفين مغاير للآخر.

وبيان ذلك في مسألتنا أنَّ الوصف الأول خاص بمَن اصطفاه الله تعالى ليكون رسولاً، وكذا الوصف الثاني؛ إذ إنَّه مُنبَّأٌ من الله تعالى أيضاً. وهذا يعني أنَّه رسول ونبي: رسول من جهة الإرسال والابتعاث، ونبي من جهة الإنباء. فقد تحقَّق له الوصفان، وكل وصفٍ نُظِر إليه من جهة محددة. صحيح أنَّ هذين الوصفين متغايران لغوياً (الإرسال، والإنباء)، بيد أنَّ كلّاً منهما مُتضمِّن للآخر؛ لأنَّ الإرسال هنا هو خاص، وكذا الإنباء فهو خاص أيضاً.

والذي يُؤكِّد قولنا هذا هو عدم وجود اختلاف بين الرسول والنبي في كل ما سنذكره من نصوص قرآنية في المبحث الثالث، ولا شكَّ في أنَّ الإعراض عن هذه النصوص مع وضوح دلالتها، وحملها جميعاً على الآية الثانية والخمسين من سورة الحج بالرغم من عدم دلالتها القطعية على تمييز الرسول من النبي؛ هو تعسُّف في التفسير، وإهمال لأكثر من مئتي آية.

وفهمُنا لآية الحج بالمعنى السابق هو المراد –والله أعلم– في حال اقتران النبوة بالرسالة من غير عطف، وذلك في حق كلٍّ من:

– موسى عليه السلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مُخۡلَصٗا وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا﴾ (مريم: ٥١).

– الصبان، محمد بن علي. **حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٣، ص٣٩٧.

– الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص٦٠٧.

– الكيكلدي، خليل. **الفصول المفيدة في الواو المزيدة**، تحقيق: حسن موسى الشاعر، الأردن: دار البشير، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص١٤٠.

– الصعيدي، عبد المتعال. **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة**، مكتبة الآداب، ط١٧، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ج٢، ص٢٨٣.

– الحلبي، محب الدين. **تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ١٤٢٨هـ، ج٢، ص١٠٣٣.

– إسماعيل عليه السلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم: ٥٤).

– محمد ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ (الأعراف: ١٥٧).

فهؤلاء الرسل موصوفون بالرسالة التي تعني الابتعاث والإرسال، وبالنبوة التي تعني الإنباء والإخبار إذا كان أصلها مهموزاً، أو تعني رفعة المقام إذا كانت من غير همز. ووصفهم هذا الذي جُمِع فيه بين الرسالة والنبوة له مزية؛ فقد يتلمَّس المُفسِّر بعض الحِكَم، ويكون تفسيره من باب الإشارة والخواطر، لا من باب الجزم والقطع.

وبوجه عام، فليس لهذا الوصف مفهومُ مخالفةٍ بحيث يقال إنَّ عدم الجمع بين الوصفين لغير هؤلاء الثلاثة يدل على نفيه عن البقية. وقريبٌ من هذا وصفُ إبراهيم عليه السلام بالصدِّيق في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ (مريم: ٤١)، فصيغة المبالغة في وصفه بالصدق لها دلالتها، وليس لذلك مفهوم مخالفة؛ إذ لا يصح القول إنَّ أيَّ رسول آخر(غير إبراهيم عليه السلام) ليس صادقاً لخلو وصفه من الصدق. وعلى هذا، فلا يقال إنَّ أحد الرسل ليس نبياً لارتباط اسمه بالرسالة من دون النبوة.

وقد رجَّح هذا الرأي العز بن عبد السلام،[٤٦] ورأى الشنقيطي "أنَّ ما اشتُهِر على ألسنة أهل العلم من أنَّ النبي هو مَن أوحى إليه وحي، ولم يُؤْمَر بتبليغه، وأنَّ الرسول هو النبي الذي أُوحِي إليه، وأُمِر بتبليغ ما أُوحِي إليه غير صحيح."[٤٧]

وكنّا قد وجدنا في "حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي" ما يدل على أنَّ لفظتي (الرسول) و(النبي) متماثلتان لغوياً، وذلك في توجيهٍ لكلام البيضاوي الذي فُهِم منه عدم

[٤٦] انظر:

– ابن عبد السلام، عز الدين الملقب بسلطان العلماء. **تفسير القرآن**، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج٢، ص٣٦١. وقد أشار إلى أقوال أخرى.

[٤٧] الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٥، ص٢٩٠. قال الشنقيطي إنَّ بينهما تغاير، لكنَّه لم يُبيِّن موطن هذا التغاير.

التفريق بينهما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم: ٥٤). فالتحقيق عند الخفاجي "أنَّ النبي هو الذي يُنبِئ عن ذاته وصفاته، وما لا تستقل العقول بروايته ابتداءً بلا واسطة بشر... فالنبوة نُظِر فيها إلى الإنباء عن الله تعالى، والرسالة إلى المبعوث إليهم."[٤٨] غير أنَّ البيضاوي عاد فميَّز بينهما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢﴾ (الحج:٥٢)؛ إذ قال: "الرسول مَن بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس إليها، والنبيُّ يَعُمُّه ومَن بعثه لتقرير شرع سابق."[٤٩]

ويرى الشهاب أنَّه لا اعتراض على البيضاوي في التفريق بينهما استناداً إلى آية الحج، وعدم التفريق بينهما استناداً إلى آية مريم؛ لأنَّه أراد المعنى الاصطلاحي في سورة الحج، أمّا في سورة مريم فـ"حمله على معناه اللغوي، وبهذا اندفع كل ما أوردوه هنا"[٥٠] من اعتراضات على البيضاوي.

وقد حمل السمعاني "نبياً" في قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيًّا﴾ (مريم: ٤١) على "العالي في الرتبة بإرسال الله إيّاه، وإقامة الدليل على صدقه."[٥١]

أمّا مكي بن أبي طالب فكان أكثر صراحةً في عدم التفريق بين النبي والرسول، حتى في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢﴾ (الحج: ٥٢)، وذلك استناداً إلى المعنى اللغوي؛ فالآية عنده دليل "على أنَّ النبي هو المُرسَل، وأنَّ المُرسَل نبي؛ لأنَّه أوجب في الآية للنبي الرسالة؛ لأنَّ معنى نبي: أنبأ عن الله، ومعنى أنبأ عن الله: هو أخبر عن الله بما أرسله به، فالنبي رسول، والرسول نبي."[٥٢]

---

[٤٨] الخفاجي، أحمد بن محمد. **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، بيروت: دار صادر، ج٤، ص٢٢٤.

[٤٩] المرجع السابق، ص٢٢٥.

[٥٠] المرجع السابق، ص٢٢٤.

[٥١] السمعاني، منصور بن محمد. **التفسير**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، الرياض: دار الوطن، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٣، ص٢٩٤.

[٥٢] القيرواني، **الهداية إلى بلوغ النهاية**، مرجع سابق، ص٤٩١٣.

وإذا قلنا إنَّ العطف هنا هو عطف صفات، فلسنا نخرج عن لسان العرب وكلامهم؛ وذلك أنَّ عطف الصفات بعضها على بعض هو أمر تشهد له اللغة العربية، فقول: زارني الكريم والعالِم، لا يدل بالقطع على أنَّ الزائرينِ هما شخصان اثنان، وأنَّ أحدهما موصوف بالكرم، والآخر موصوف بالعِلم؛ فالزائر قد يكون واحداً وُصِف بالوصفين معاً.

والحقيقة أنَّه يجوز العطف بين الصفات بحرف الواو مع وحدة الذات، مثلما يجوز تكرار الصفات من غير فصل بينها. قال السهيلي في ذلك: "فإنْ كان في الاسم الثاني فائدة زائدة على معنى الاسم الأول، كنت مخيراً بين العطف وتركه، فإنْ عطفت فمن حيث قصدت تعداد الصفات، وهي متغايرة، وإنْ لم تعطف فمن حيث كان في كل واحد منهما ضمير هو الأول، فتقول على الوجه الأول: زيد شاعر وكاتب، وعلى الثاني: شاعر كاتب، كأنك عطفت بالواو الكتابة على الشعر، وحين لم تعطف أتبعت الثاني الأول؛ لأنَّه هو من حيث اتحد الحامل للصفات."[٥٣]

صحيح أنَّ الصفات متعددة سواء عُطِفت أو لم تُعطَف، بيد أنَّ التغاير فيها عند العطف يكون أكثر بروزاً، ولا شكَّ في أنَّ ثمَّة فرقاً بين العطف وغيره من حيث المعنى، لكنَّ السهيلي لم يُشِر إلى ذلك.

ويرى آخرون أنَّه يجوز في الصفات العطفُ وعدمُهُ إذا لم تكن متعارضة، وإنْ كانت متضادة فالأصل هو العطف، وعلى هذا جرى تخريج قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

[٥٣] عضيمة، محمد عبد الخالق. **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، تصدير: محمود محمد شاكر، القاهرة: دار الحديث، د.ت، ج١٠، ص٤٦٥. لم أجد كتاب السهيلي، انظر:
– السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي. **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ج١، ص٥٤٣. وفي هذا يقول صلاح الدين العلائي الكيكلدي: "والذي يقتضيه التحقيق أنَّ الصفات إذا قُصِد تعدادها من غير نظر إلى جمع أو انفراد، لم يكن ثَمَّ عطف وإنْ أريد الجمع بين الصفتين، أو التنبيه على تغايرهما، عطف بالحرف، وكذلك إذا أريد التنويع لعدم اجتماعهما؛ فإنَّه يؤتى بالعطف أيضاً." انظر:
– الكيكلدي، **الفصول المفيدة في الواو المزيدة**، مرجع سابق، ص١٤٢.

وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٢٤﴾ (الحشر: ٢٣-٢٤)، في حين جاءت الصفات معطوفة في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ (الحديد: ٣) "لأنَّها متضادة المعاني في أصل موضوعها، فلهذا جاءت الواو."[٥٤]

وبالمقابل، يرى الكفوي -عند حديثه عن العطف بالواو- أنَّ للعطف بالواو شرطاً يتمثَّل في وجوب وجود جامع بين الصفات، نحو: "زيد كاتب وشاعر، فلا يُقبَل: زيد كاتب ومُعطٍ؛ لأنَّ هذا عطف المفرد على المفرد، وشرط كون هذا العطف بالواو مقبولاً أنْ يكون بينهما جهة جامعة. وكل عطف قُصِد به معنى آخر إنْ كان بالواو... فقبوله غير مشروط به... وإذا كان المقام مقام تعداد صفات من غير نظر إلى جمع أو انفراد حسُن إسقاط حرف العطف، وإنْ أُريد الجمع بين الصفتين أو التنبيه على تغايرهما عُطِف بالحرف، وكذا إذا أُريد التنويع لعدم اجتماعهما."[٥٥]

يَتبيَّن ممّا سبق جواز الجمع بين الصفات بحرف العطف وحذفه، لكنَّ الكفوي يرى ضرورة توافر جامع عند العطف في حال الجمع بين الصفتين، أو الدلالة على التغاير، فإذا أُريد تعداد الصفات فإنَّه يُستحسَن حذف الواو، لكنَّ الحذف غير واجب. ومن الجدير بالذكر أنَّ موقع فصيح الإلكتروني[٥٦] قد تعرَّض لهذه المسألة بمقال طويل نقض فيه قول بعض البلاغيين السابق في عدم الالتفات إلى الكلمات المتضادة أو غيرها. ومُلخَّص هذا المقال أنَّه لا ينبغي الاكتفاء بالنظر إلى التضاد في الصفات، أو عدم التضاد في حال العطف؛ فالصفات المعطوفة بالواو تعني أنَّ الموصوف بكل صفة منها قد بلغ حدَّ الكمال في هذه الصفة وحدها، بصرف النظر عن غيرها. أمّا حين تجتمع الصفات متضادة أو غير متضادة بغير الواو فهذا يعني اجتماعها في موصوف كأنَّها صفة واحدة.[٥٧]

---

[٥٤] الطالبي، يحيى بن حمزة. **الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٣هـ، ج٢، ص٢١.

[٥٥] الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص٦٠٥.

[٥٦] موقع فصيح الإلكتروني، مكتوب بتاريخ ٢٠٠٨/٣/١٥م من غير ذكر صاحب المقال:
- http://www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php/t-32508.html.

[٥٧] موقع فصيح الإلكتروني.

فذكْر الواو بين الصفات يفيد أنَّ كل صفة منها هي صفة كاملة مستقلة بالنسبة إلى حاملها. أمّا ترْك الواو بينها فيجعلها تبدو أشبه بالخليط المتجانس، وأقرب إلى أنْ تصير صفة واحدة. وعلى هذا جاء قول امرئ القيس:

مِكَـرٍّ مِفَـرٍّ مُقْبِـلٍ مُـدْبِرٍ مَعـاً كجُلمودِ صَخرٍ حطَّهُ السيلُ مِنْ عَلِ[٥٨]

فمن المُلاحَظ أنَّ صفة الكر، والفر، والإقبال، والإدبار قد اجتمعت في الجواد في آنٍ معاً من غير أنْ تكون مستقلة متغايرة. ويبدو ذلك جلياً في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ ۝٢ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ ۝٣﴾ (الواقعة: ٢-٣)؛ أي إنَّ الزلزلة الشديدة تتصف بالخفض والرفع في زمن واحد، كأنَّهما صفة واحدة. وكذلك قولنا: زيد كاتب شاعر، فهو ليس كقولنا: زيد شاعر وكاتب؛ وذلك أنَّ الجملة الأخيرة تشير إلى أنَّ زيداً قد وصل في الشاعرية إلى درجة الكمال على وجه الانفراد، ووصل في الكتابة إلى درجة الكمال على وجه الانفراد أيضاً.

أمَّا الصفتان في الجملة الأولى فقد امتزجتا، فكأنَّهما صفة واحدة؛ وذلك أنَّهما أفادتا اجتماع الكتابة والشعر في زيد، من دون الوصول إلى درجة الكمال في كل صفة منهما على وجه الانفراد.[٥٩]

وعوداً إلى مسألتنا موضوع البحث، وهي عطف النبي على الرسول في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٥٢﴾ (الحج: ٥٢)، يمكن القول إنَّ الإنباء والعلو في اللغة مستقل تماماً عن الإرسال؛ فقد بلغ النبي في صفة الإنباء غاية الكمال، وبلغ في صفة الإرسال غاية الإرسال، ولهذا نرى أنَّ استدلال مَن يُفرِّق بين لفظتي (الرسول) و(النبي) استناداً إلى حرف العطف هو استدلال غير مُقنِع.

وأمّا دليل السُّنة النبوية على تمييز الرسول من النبي فهو حديث ورد فيه عدد الأنبياء مخالفاً لعدد المرسلين؛ ما يدل على الاختلاف بين لفظتي (الرسول) و(النبي). ونظراً إلى

[٥٨] البيت من ديوان امرئ القيس، رقم البيت ٧٥.

[٥٩] موقع فصيح الإلكتروني.

طول الحديث؛ فإنَّنا سنكتفي منه بموطن الاستشهاد، مع ذكر طُرُق الحديث ورواياته في كتب السُّنة.

أ. رواية ابن حبان:

رواية ابن حبان هي الأطول على الإطلاق، وسند الحديث هو: "أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ سُفْيَانَ الشَّيْبَانِيُّ، وَالْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِاللَّهِ الْقَطَّانُ بِالرَّقَّةِ، وَابْنُ قُتَيْبَةَ، وَاللَّفْظُ لِلْحَسَنِ، قَالُوا: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هِشَامِ بْنِ يَحْيَى بْنِ يَحْيَى الْغَسَّانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ وَحْدَهُ، قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ: إِنَّ لِلْمَسْجِدِ تَحِيَّةً، وَإِنَّ تَحِيَّتَهُ رَكْعَتَانِ فَقُمْ فَارْكَعْهُمَا، قَالَ: فَقُمْتُ... قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَمِ الْأَنْبِيَاءُ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ وَعِشْرُونَ أَلْفًا، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَمِ الرسُلُ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: ثَلَاثُ مِائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ جَمّاً غَفِيراً."[٦٠]

والحقيقة أنَّ أقلَّ ما يقال في سند هذا الحديث إنَّه ضعيف جداً،[٦١] وأنَّ العلة فيه إبراهيم بن هشام؛ فقد ذكره ابن أبي حاتم، وترجم له، ثم قال: "سمعت أبي يقول ذلك، قال: وقلت: قلت لأبي زُرْعة لا يُحدِّث عن إبراهيم بن هشام بن يحيى، فإنّي ذهبت إلى قريته، وأخرج إليَّ كتاباً زعم أنَّه سمعه من سعيد بن عبدالعزيز، فنظرت فيه، فإذا فيه أحاديث ضمرة عن رجاء بن أبي سلمة، وعن ابن شوذب، وعن يحيى بن أبي عمرو الشيباني، فنظرت إلى حديثٍ فاستحسنته، من حديث ليث بن سعد عن عقيل، فقلت له: اذكر هذا، فقال: حدَّثنا سعيد بن عبدالعزيز عن ليث بن سعد عن عقيل بالكسر...

---

[٦٠] ابن حبان، محمد. **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج٢، ص٧٦.

[٦١] يقول الشيخ شعيب الأرناؤوط: "إسناده ضعيف جداً، إبراهيم بن هشام بن يحيى بن يحيى الغساني الدمشقي." قال أبو حاتم: "كذّاب، كما في "الجرح والتعديل" ...وقال الذهبي: "متروك، وكذَّبه أبو زرعة، انظر تعليق الشيخ شعيب الأرناؤوط في:

– الفارسي، علي بن بلبان. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٩٨م، ج٢، ص٧٩. وانظر:

– الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط١، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م، ج١، ص٧٣، ج٤، ص٣٧٨.

– ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، ص٨١.

فقلت له: هذه أحاديث سويد بن عبدالعزيز، فقال: [حدَّثنا] سعيد بن عبدالعزيز عن سويد، وأظنه لم يطلب العلم، وهو كذّاب."[٦٢] وذكره أيضاً ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين، قائلاً: "قَالَ أَبُو زُرْعَة كَذَّاب."[٦٣] وذكره الذهبي في عداد الضعفاء؛ إذ قال: "قَالَ أبو حَاتِم وَغَيره لَيْسَ بِثِقَة وثقة الطَّبَرَانِيّ، وَحكى عَنهُ أبو حَاتِم مَا يدلُّ عَلى أنَّه لَا يَعي الحَدِيث."[٦٤] وهذا الحديث "انفرد به عن أبيه عن جده."[٦٥]

ب. مسند أحمد بن حنبل:

جاء في مسند أحمد: "حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، حَدَّثَنَا الْمَسْعُودِيُّ، أَنْبَأَنِي أَبُو عُمَرَ الدِّمَشْقِيُّ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ الْخَشْخَاشِ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ فَجَلَسْتُ، فَقَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ، هَلْ صَلَّيْتَ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: قُمْ فَصَلِّ... قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَمِ الْمُرْسَلُونَ؟ قَالَ: ثَلَاثُ مِائَةٍ وَبِضْعَةَ عَشَرَ، جَمّاً غَفِيراً، وَقَالَ مَرَّةً: خَمْسَةَ عَشَرَ."[٦٦]

وهذا السند لا يخلو من نقد؛ فعبيد بن الخشخاش (أو الحسحاس) لم يثبت له لقاء مع أبي ذر ﷺ. قال البخاري في ذلك: "... عُبَيْدُ بْنُ الْخَشْخَاشِ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ ﷺ، عَنِ

---

[٦٢] ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن. **الجرح والتعديل**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٢٧١هـ/١٩٥٢م، ج٢، ص١٤٢.

[٦٣] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **الضعفاء والمتروكون**، تحقيق: عبد الله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ. ج١، ص٥٩.

وقال ابن كثير: "قد روى هذا الحديث بطوله الحافظ أبو حاتم بن حبان البستي في كتابه: "الأنواع والتقاسيم". وقد وسمه بالصحة، وخالفه أبو الفرج بن الجوزي، فذكر هذا الحديث في كتابه: "الموضوعات"، واتهم به إبراهيم بن هشام هذا، ولا شكَّ أنَّه قد تكلَّم فيه غير واحد من أئمة الجرح والتعديل من أجل هذا الحديث، فالله أعلم." انظر:

– ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير ابن كثير**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، د.م: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٢، ص٤٧٠.

[٦٤] الذهبي، محمد بن أحمد. **المغني في الضعفاء**، قطر: دار إحياء التراث، د.ت، ص٢٩.

[٦٥] الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، مرجع سابق، ج١، ص٧٢.

[٦٦] ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد وآخرون إشراف: عبدالله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ج٣٥، حديث رقم٢١٥٤٦، ص٤٣١.

النبِيِّ ﷺ، قَالَ: آدَمُ نَبِيٌّ مُكَلَّمٌ، قَالَهُ أَبُو نعيمٍ عَنِ المسْعُودِيِّ عَنْ أَبِي عُمَرَ، لَمْ يُذْكَرْ سَماعاً مِنْ أَبِي ذَرٍّ ﷺ."[٦٧]

وقد ورد في الحديث ذكر أبي عمر، وقيل أبو عمرو. قال المزي في ذلك: "رَوَى عَنْ: عُبَيدِ بْنِ الحسحاسِ... وعُمَرَ بْنِ عبدِالعزيزِ، رَوَى عَنْهُ: حسينُ بْنُ عليٍّ الجعفيُّ، وعبدُالرحمنِ بْنُ عَبدِاللَّهِ المسْعُودِيُّ... قَالَ الدارقطني: المسْعُودِيُّ عَنْ أَبِي عَمْرٍو، وَقيلَ: عَنْ أَبِي عُمَرَ الدِّمَشْقِيِّ مَتْروكٌ."[٦٨]

ت. مسند أحمد بوصفه شاهداً:

توجد رواية أخرى في مسند أحمد يمكن اعتبارها شاهداً بحسب مناهج المحدثين، هي: "حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ، حَدَّثَنَا مُعَانُ بْنُ رِفَاعَةَ، حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ الْقَاسِمِ أَبِي عَبْدِالرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: كَانَ ﷺ فِي الْمَسْجِدِ جَالِسًا... جَاءَ أَبُو ذَرٍّ فَاقْتَحَمَ فَأَتَى فَجَلَسَ إِلَيْهِ، فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ النبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ، هَلْ صَلَّيْتَ الْيَوْمَ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: قُمْ فَصَلِّ... قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَمْ وَفَّى عِدَّةُ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفاً، الرسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَخَمْسَةَ عَشَرَ جَمّاً غَفِيراً."[٦٩]

وسند هذا الحديث فيه سلسلة من الضعفاء الذين يروون عن بعضهم بعضاً؛ فمُعان –مثلاً– ضعيف جداً، وفيه يقول العقيلي نقلاً عن يحيى بن معين: "كَانَ ضَعِيفاً."[٧٠] أمّا ابن أبي حاتم فقال فيه: "يكتب حديثه، ولا يحتج به."[٧١] في حين قال ابن حبان: "مُنكِر الحديث يروي مراسيل كثيرة، ويُحدِّث عن أقوام مجاهيل، لا يشبه حديثه حديث الأثبات،

---

[٦٧] البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**، حيدر آباد–الدكن: دائرة المعارف العثمانية، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، ج٥، ص٤٤٧.

[٦٨] المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٠م، ج٤، ص١٠٩.

[٦٩] ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم٢٢٢٨٨.

[٧٠] العقيلي، محمد بن عمرو. **الضعفاء الكبير**، بيروت: دار المكتبة العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج٤، حديث رقم١٨٥٩، ص٢٥٦.

[٧١] ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ج٨، ص٤٢٢.

فلمّا صار الغالب على روايته ما تُنكِر القلوب استحق ترك الاحتجاج به."[٧٢] وقد ذكر له ابن عدي بعض المرويات، ثم ختم قائلاً: "عامة ما يرويه لا يُتابَعُ عليه."[٧٣] أمّا علي بن يزيد الألهاني فهو أشد ضعفاً من سابقه؛ إذ قال عنه البخاري: "علي بن يزيد أبو عبدالملك الألهاني الدمشقي، مُنكِر الحديث، عن القاسم بن أبي عبد الرحمن."[٧٤] وقال عنه النسائي: "عَلِيٌّ مَتْرُوكُ الحَدِيثِ."[٧٥] وكلمة (متروك الحديث) إذا قيلت في الراوي استحق الترك عند المحدثين؛ لأنَّها وصف لجميع مرويات الراوي.[٧٦] وأمّا القاسم أبو عبدالرحمن فمختلف فيه؛ إذ نُقِل عن يحيى بن معين أنَّه وثَّقه، وقال عنه العجلي: "يُكتب حديثه، وليس بالقوي"، وقال فيه أبو حاتم: "حديث الثقات عنه مستقيم، لا بأس به، وإنَّما يُنكَر عنه[رواية] الضعفاء،"[٧٧] وقال الإمام أحمد: "روى عنه علي بن يزيد أعاجيب، وما أراها إلّا من قبل القاسم"،[٧٨] وقال ابن حبان: "يروي عن أصحاب رسول الله ﷺ المعضلات."[٧٩]

---

[٧٢] ابن حبان، محمد بن حبان. **المجروحين**؛ حاتم، الدارمي، البُستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، حلب: دار الوعي، ط١، ١٣٩٦هـ، ج٣، ص٣٦.

[٧٣] ابن عدي. **الكامل في ضعفاء الرجال**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٨.

[٧٤] البخاري، **التاريخ الكبير**، ج٦، ص٣٠١.

[٧٥] النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. **الضعفاء والمتروكون**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، حلب: دار الوعي، ط١، ١٣٩٦هـ، ص٦٣، ٧٧.

[٧٦] انظر:

– الزركشي، محمد بن عبد الله. **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، الرياض: أضواء السلف، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج٣، ص٤٣٦.

يقول عبدالله بن يوسف الجديع في مقال يحمل عنوان "تفسير قول البخاري في الراوي: "منكر الحديث": "والذي وجدته بالتتبُّع أنَّ [البخاري] يقول ذلك في حقِّ مَن غلبت النكارة على حديثه، أو استحكمت من جميعه، وربَّما حكم عليه غيره بمثل حُكمه، وربَّما وُصِف بكونه متروك الحديث، وربَّما اتُّهِم بالكذب، وربَّما وُصِف بمجرد الضعف، وربَّما قال ذلك البخاري في الراوي المجهول الذي لم يروِ إلّا الحديث الواحد المنكر." انظر:

– الجديع، عبد الله بن يوسف. **تحرير علوم الحديث**، بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٦١٤.

[٧٧] المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٣٨٩.

[٧٨] الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧٣.

[٧٩] المرجع السابق، ص٣٧٣.

ث. السنن الكبرى للبيهقي:

ورد هذا الحديث في السنن الكبرى للبيهقي: "عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، فَذَكَرَ الْحَدِيثَ، إِلَى أَنْ قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَمِ النبِيُّونَ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفِ نَبِيٍّ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفَ نَبِيٍّ. قُلْتُ: كَمِ الْمُرْسَلُونَ مِنْهُمْ؟ قَالَ: ثَلَاثُمِائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ. قَالَ البُخارِيُّ: تَفَرَّدَ بِهِ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ السَّعِيدِيُّ."[٨٠]

من المُلاحَظ أنَّ البيهقي قال: "تَفَرَّدَ بِهِ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ." والإشكال في هذه الرواية هو تفرُّد يحيى بن سعيد السعيدي. ويحيى هذا لا يُتَحمَّل تفرُّده؛ فقد قال عنه ابن حبان: "شيخ يروي عن ابن جريج المقلوبات، وعن غيره من الثقات الملزقات، لا يحل الاحتجاج به إذا انفرد."[٨١]

ثالثاً: الرسول والنبي في النصوص القرآنية

إنَّ الناظر في القرآن الكريم لا يجد فرقاً بين لفظتي (الرسول) و(النبي)، وهذا أمر بيِّن جلي من الأدلة الآتية:

١. استخدام القرآن الكريم لفظتي (أرسل) و(بعث)، واشتقاقاتهما لغوياً:

ورد ذكر هاتين اللفظتين في القرآن الكريم بمعنى الإرسال، بغض النظر عن نوع المُرسَل. أمّا الإرسال المتعلق بالنبي فهو من نوع خاص؛ لأنَّ الرسول يحمل رسالة إلى الناس. وهذه بعض الشواهد القرآنية على كلتا اللفظتين:

أ. لفظة (أرسل):

- قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢﴾ (الحج: ٥٢).

[٨٠] البيهقي، **السنن الكبرى**، مرجع سابق، ج٩، حديث رقم١٧٧١١، ص٧.
[٨١] ابن حبان، **المجروحين**، مرجع سابق، ص١٢٩.

- قوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي الْأَوَّلِينَ ۝٦﴾ (الزخرف: ٦).

- قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٤٨﴾ (الأنعام: ٤٨).[٨٢] علماً بأنَّنا لم نجد في القرآن الكريم ما ينقض هذه القاعدة.

ب. لفظة (بعث):

- قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝١٦٤﴾ (آل عمران: ١٦٤).

- قوله تعالى: ﴿مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ (الإسراء: ١٥).[٨٣]

ومن المُلاحَظ أنَّ لفظتي (أرسل) و(بعث) وصيغهما المختلفة قد وردت بحسب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي.

٢. التماثل بين وظيفة الرسل والأنبياء:

تتمثَّل وظيفة الرسل والأنبياء في القرآن الكريم في التبشير، والإنذار، والتعليم، والتزكية، والتبيين. وقد استخدم القرآن الكريم لفظتي (أرسل) و(بعث) ومشتقاتهما مع لفظتي (الرسول) و(النبي)؛ ما يدل على أنَّهما متماثلان من حيث المعنى.

أ. وظيفة الرسل:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٤٨﴾ (الأنعام: ٤٨).

---

[٨٢] من ذلك الآية (٢٨) من سورة الفتح، والآية (٨٣) من سورة مريم، والآية (٣) من سورة الفيل، والآية (٥١) من سورة الشورى، والآية (٦) من سورة الأعراف.

[٨٣] من ذلك الآية (٥٩) من سورة القصص، والآيتان: (٧٤)، و(٧٥) من سورة يونس، والآية (١٢٩) من سورة البقرة، والآية (٣٦) من سورة النحل.

- قولـــه تعـــالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٢٩﴾ (البقرة: ١٢٩).[٨٤]

ب. وظيفة الأنبياء:

- قولـــه تعـــالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡ﴾ (البقرة: ٢١٣).[٨٥]

٣. تماثل ردِّ فعل الناس على كلٍّ من الرسل والأنبياء:

يدل هذا التماثل في ردِّ الفعل على عدم التفريق بينهما.

أ. ردُّ الفعل تجاه الرسل:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأۡتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ١١﴾ (الحجر: ١١).[٨٦]

ب. ردُّ الفعل تجاه الأنبياء:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأۡتِيهِم مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ٧﴾ (الزخرف: ٧).

من الملاحَظ أنَّ هذه الآية مماثلة لآية الحجر، وأنَّ الاختلاف بينهما هو اختلاف لفظي محض (رسول، نبي).

٤. ذكْر الأنبياء في القرآن الكريم بوصفهم مرسلين:

- قولـه تعـالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمۡ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٖ وَإِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۖ وَأَخَذۡنَا مِنۡهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظٗا ٧﴾ (الأحزاب: ٧)، علماً بأنَّ الأسماء الواردة هنا هي لأنبياء ومرسلين.[٨٧]

---

[٨٤] انظر الآية (٤) من سورة إبراهيم.
[٨٥] انظر الآية (٤٥) من سورة الأحزاب، والآية (٤٤) من سورة المائدة.
[٨٦] انظر الآية (٣٠) من سورة يونس، والآية (٥٢) من سورة الذاريات.
[٨٧] انظر الآية (٤٤) من سورة المائدة.

٥. ذكْر الأنبياء في القرآن الكريم مقروناً بأقوامهم:

– قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾﴾ (الأنفال: ٦٧).

– قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴿٣١﴾﴾ (الفرقان: ٣١).[٨٨]

وهذه العلاقة بين الأنبياء وأقوامهم تُنبِئ بوجود دعوة وتبليغ، بحيث يترتب على التبليغ عداوة وموالاة وعلاقات اجتماعية بينهم؛ ما يدحض مقولة: "إنَّ النبوة هي علاقة بين الله تعالى ونبيه فحسب."

٦. النبوة والرسالة جُمِعتا في مكان واحد وصفاً لبعض مَن أرسلهم الله تعالى:

هذا يعني التعدُّد في الوصف أو النعت مع وحدة الموصوف. وتعدُّد الوصف هو أمر متفق عليه في لسان العرب.[٨٩]

– قال تعالى في موسى عليه السلام: ﴿إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم: ٥١).

– قال تعالى في إسماعيل عليه السلام: ﴿إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم: ٥٤).

– قال تعالى في حق محمد ﷺ: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ﴾ (الأعراف:١٥٨).[٩٠]

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الجمع بين الرسول والنبي في وصف واحد من غير عطف يدل على أنَّ الرسول هو مُرسَل مبعوث من الله تعالى، وأنَّ رسالته تحمل في طياتها رفعة؛ لأنَّها رسالة ذات طابع خاص تتضمن إنباءً من الله تعالى.

---

[٨٨] انظر الآيات: (٢٤٦)، و(٢٤٧)، و(٢٤٨) من سورة البقرة، والآيتين: (١٤٦)، و(١٦١) من سورة آل عمران.

[٨٩] انظر:

– ابن هشام، جمال الدين. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دمشق: دار الفكر، ط٦، ١٩٨٥م، ص٦٩٣.

– حسن، عباس. **النحو الوافي**، القاهرة:دار المعارف، ط١٥، ج٣، ص٤٨١.

[٩٠] مثل ذلك قوله تعالى في حقِّ محمدٍ ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ومن المُلاحَظ أنَّ الكثير من المُفسِّرين يميلون إلى هذا الرأي، مثل الشوكاني الذي يقول: "وَكانَ رَسُولاً نَبِياً؛ أَيْ: أَرْسَلَهُ اللَّهُ إِلَى عِبَادِهِ فَأَنْبَأَهُمْ عَنِ اللَّهِ بِشَرَائِعِهِ الَّتِي شَرَعَهَا لَهُمْ، فَهَذَا وَجْهُ ذِكْرِ النبِيِّ بَعْدَ الرَّسُولِ مَعَ اسْتِلْزَامِ الرِّسالَةِ لِلنُّبُوَّةِ، فَكَأَنَّهُ أَرَادَ بِالرَّسُولِ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيَّ لَا الشَّرْعِيَّ."[٩١]

ولعلَّ الشوكاني أخذ هذا المعنى من قول البيضاوي: "وَكانَ رَسُولاً نَبِياً أَرْسَلَهُ اللهُ إِلى الخَلْقِ فَأَنْبَأَهُمْ عَنْهُ، وَلِذلِكَ قُدِّمَ (رَسُولًا) مَعَ أَنَّهُ أَخْلَصُ وَأَعْلى."[٩٢] ووجه ذكْر النبي بعد الرسول عند البغوي هو المعنى اللغوي للنبي المفيد للرتبة: "وَالنَّبِيّ الْعَالِي فِي الرُّتْبَةِ بِإِرْسَالِ اللَّهِ تَعَالى إِيَّاهُ."[٩٣]

يَتبيَّن ممّا سبق أنَّ وصف النبوة المقرونة بالرسالة يعني أنَّ كلتيهما رفيعة الشأن، وعالية المقام، ومُنبَّأة، ومُخبَرة عن الله تعالى، فجُمِع بذلك بين المعنيين اللغويين للنبي (الرفعة، والنبأ). وعلى هذا، يكون الوصف بالرسالة لغةً هو الإرسال، لكنَّه إرسال خاص من الله تعالى. وقد اختصر مكي بن أبي طالب القيرواني ذلك بقوله: "{وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا}؛ أي: أرسله الله إلى بني إسرائيل، ونبَّأه"[٩٤] مع ملاحظة أنَّ الإنباء هنا هو بمعنى الإخبار لا بمعنى الرفعة.

أمّا اقتصار وصف الرسول والنبي على بعض الرسل فلا يُعَدُّ من قبيل مفهوم المخالفة، بحيث نفهم من ذلك أنَّ بقية المرسلين ليسوا أنبياء، وهذا بيِّن عند المعتزلة وأهل السُّنة؛ إذ يرى المعتزلة أنَّ كل رسول نبي، وكل نبي هو رسول، فالرسل الآخرون هم أنبياء، ولو لم يُوصَفوا بذلك، وكذا الأمر عند أهل السُّنة؛ لأنَّ كل رسول عندهم هو نبي ولا عكس.

---

[٩١] الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير**، دمشق-بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٤هـ، ج٣، ص٣٩٩.

[٩٢] البيضاوي. ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر. **تفسير البيضاوي**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ، ج٤، ص١٣.

[٩٣] البغوي، الحسين بن مسعود. **التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠هـ، ج٣، ص٢٣٦.

[٩٤] القيرواني، **الهداية إلى بلوغ النهاية**، مرجع سابق، ص٤٥٥١.

ولكنْ، لِمَ خُصَّ هذان الرسولان بوصف النبوة مقروناً بوصف الرسالة بالرغم من أنَّ وصف الرسالة يستلزم النبوة؟ لا شكَّ في أنَّ ثمَّة فائدة من ذلك، وتلمُّس العلماء الفائدة هو أمر اجتهادي صرف؛ إذ يرى ابن كثير ضرورة الجمع بين الوصفين لأنَّ إبراهيم عليه السلام " كان من المرسلين الكبار أولي العزم الخمسة."[٩٥] والشيخ محمد الطاهر بن عاشور يرى في ذلك "إشارة إلى أنَّ رسالته بلغت مبلغاً قوياً."[٩٦]

وهذا التوجيه من كليهما هو محل نظر؛ فلو كان السبب يتمثَّل فقط في أنَّ إبراهيم عليه السلام هو من كبار المرسلين لاقترن هذا الوصف بغيره من أولي العزم مثل نوح عليه السلام، وما خرج من غيرهم، فهو كلام غير جامع أو مانع على حدِّ قول المناطقة.

ثم إنَّ ابن كثير لم يُعلِّل اقتران الوصف بإسماعيل عليه السلام كما علَّله لإبراهيم عليه السلام؛ إذ يقول ابن كثير في تعليل الجمع بين الرسالة والنبوة لإسماعيل عليه السلام: "{وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا} في هذا دلالة على شرف إسماعيل على أخيه إسحاق؛ لأنَّه إنَّما وُصِف بالنبوة فقط، وإسماعيل وُصِف بالنبوة والرسالة."[٩٧] ومن هنا، فنحن نرى أنَّ هذا التوجيه مُنتقَد.

بل إنَّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لم يُعلِّل اقتران الرسالة بالنبوة لإسماعيل عليه السلام مثلما علَّلها لموسى عليه السلام، واكتفى بالقول: "وَتَقَدَّمَ تَوْجِيهُ الْجَمْعِ بَيْنَ وَصْفِ رَسُولٍ وَنَبِيءٍ عِنْدَ ذِكْرِ مُوسَى عليه السلام آنِفاً."[٩٨] ويجاب عمّا ذكره ابن عاشور بأنَّ هذا التعليل كان مقصوراً على موسى عليه السلام.

٧. تعرُّض الأنبياء للقتل:

- قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ﴾ (البقرة: ٦١).

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ (آل عمران: ٢١).

---

[٩٥] ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٣٧.
[٩٦] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٦، ص١٢٧.
[٩٧] ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٣٩.
[٩٨] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٦، ص١٣٠.

فقد بيَّن سبحانه في هاتين الآيتين أنَّ الأنبياء تعرَّضوا للقتل، وذمَّ مَن قتلهم. أمّا وجه الاستدلال على عدم التفريق بين الرسول والنبي فيتمثَّل في أنَّ مَن يتعرَّض للقتل مأمور بالتبليغ، وأنَّ دعوته ليست خاصة به وحده.

٨. إرسال الأنبياء إلى أقوامهم:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ۝٧﴾ (الزخرف: ٧).

تُبيِّن هذه الآية أنَّ دعوة الأنبياء لا تقتصر عليهم، وإنَّما تشمل أقوامهم أساساً. ولو كان الأمر مقصوراً عليهم فقط من دون الاضطلاع بمهمة الدعوة والتبليغ ما عاد للاستهزاء أيُّ معنى؛ فالاستهزاء فرع من التبليغ، وهذا جلي من الآية الكريمة. يقول الطبري في ذلك: "وما كان يأتي قرن من أولئك القرون، وأُمة من أولئك الأمم الأولين لنا من نبي يدعوهم إلى الهدى وطريق الحق، إلّا كان الذين يأتيهم ذلك من تلك الأمم نبيهم الذي أرسله إليهم يستهزئون سخرية منهم بهم كاستهزاء قومك بك يا محمد."[٩٩] ويقول النسفي: "هي حكاية حال ماضية مستمرة؛ أي كانوا على ذلك، وهذه تسلية لرسول الله ﷺ عن استهزاء قومه."[١٠٠] فهذا شأن النبي حين أُرسِل إلى قومه؛ إذ كانوا يستخفون منه ويستهزئون.

- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ۝٩٤﴾ (الأعراف: ٩٤).

تُؤكِّد هذه الآية الكريمة المعنى السابق؛ أي إنَّ الأنبياء هم رسل إلى أقوامهم، فلو لم يكونوا رسلاً ما عاد لتعذيب أقوامهم معنى؛ فالتعذيب بالبأساء والضراء فرع من استهزائهم الذي أشارت إليه الآية السابعة من سورة الزخرف، وما ذكرناه هنا يُعَدُّ من أقوى الأدلة -فيما نحسب- على عدم التفريق بين الرسول والنبي من حيث المهمة.

---

[٩٩] الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٢١، ص٥٧٠.

[١٠٠] النسفي، عبد الله بن أحمد. **التفسير**، تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة وتقديم: محيي الدين ديب مستو، بيروت: دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج٣، ص٢٦٥.

٩. تنزيل الكتب على الأنبياء:

أشار القرآن الكريم إلى تنزيل الكتاب والحكمة على الأنبياء؛ ما يدحض مقولة أنَّ النبي لا ينزل عليه كتاب.

- قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ (البقرة: ٢١٣).

- قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىَنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ﴿٣٠﴾﴾ (مريم: ٣٠).

فإذا كان نزول الكتاب دليلاً على أنَّ النبي رسول، لمَن يقول إنَّ كل رسول نبي، فلِمَ أكَّد عيسى عليه السلام أنَّه نبي من الله تعالى، بالرغم من أنَّ نزول الكتاب كافٍ للدلالة على ذلك؟

وإذا كان حرف العطف يقتضي المغايرة بالمعنى الذي حمله مَن فرَّق بين الرسول والنبي، فكيف تكون المغايرة هنا والذات واحدة؛ إذ العطف موجود بين فعلين (آتى، وجعل)، والمفعول به (أي المجعول والمأتي) واحد، هو عيسى عليه السلام؟

ولعلَّهم يجيبون عن ذلك بأنَّ الله تعالى جمع لعيسى عليه السلام الرسالة والنبوة؛ فالتغاير هنا هو بين الرسالة والنبوة، لا بين ذات واحدة. وهذا الجواب ليس مقنعاً؛ لأنَّ رسالة عيسى عليه السلام هي أعلى مرتبة من النبوة إذا كانت النبوة هي علاقة فقط بين العبد وربه، ولا تتضمَّن مشقةً وتكليفاً مقارنةً بالرسالة.

وعلى هذا، فإنَّنا لا نجد فرقاً -فيما نرى- بين قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾﴾ (الحج: ٥٢)، وقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىَنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ﴿٣٠﴾﴾ (مريم: ٣٠)؛ فكلمة (رَسُولٍ) في الآية الأولى و(آتَانِيَ الْكِتَابَ) في الآية الثانية وردتا

بالمعنى اللغوي نفسه للدلالة على الرسالة، أمّا كلمة (وَلَا نَبِيٍّ) في الآية الأولى (وَجَعَلَنِي نَبِيًّا) في الآية الثانية فتدلان على الإنباء والرفعة.

وبالرغم من أنَّنا لا نقطع بذلك؛ إذ هو ليس من قطعي الدلالة، فإنَّه الأقرب إلى الصواب. وقد مرَّ المُفسِّرون على الآية الكريمة: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾﴾ (مريم: ٣٠)، ولم تُثِر عندهم إشكالاً بالرغم من أنَّ الرسالة متضمنة النبوة، وبالرغم من وجود حرف العطف الذي يقتضي المغايرة.[١٠١]

خاتمة:

النبوة اصطفاء من الله تعالى لا تنال بالكسب والاجتهاد، وهذا محل اتِّفاقٍ بين المتكلمين. ويُعَدُّ التبليغ والدعوة والتبشير والإنذار من أعظم مهام الأنبياء؛ وذلك لحِكَمٍ عدَّةٍ منها قطع المعذرة على المُعرضين يوم القيامة؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ (النساء:١٦٥).

وقد جاء ذكْر الرسل والأنبياء في القرآن الكريم بصِيَغٍ متعددةٍ، منها: الجمع بين لفظتي (الرسول) و(النبي) من غير عطف، والجمع بينهما بالعطف، وانفراد كلٍّ منهما عن الآخر، وذكْر بعض مهامهم... وهذا التنوع فاقم الخلاف بين جمهور المعتزلة وجمهور المتكلمين من أهل السُّنة بخصوص علاقة النبي بالرسول؛ ما جعلهم على طرفي نقيض. فبينما تُؤكِّد المنظومة الفكرية الاعتزالية عدم التمييز بين لفظتي (الرسول) و(النبي) جاعلةً جُلَّ اعتمادها على اللغة، لم تخلُ بعض أدلتها من ضعف. وإذا كان جمهور أهل السُّنة يُفرِّقون بين هاتين اللفظتين فإنَّهم لم يتفقوا على مُمَيِّز واضح بينهما، حتى اقتربت أقوالهم من عشرةٍ لم تخلُ -فيما بان لنا- من ضعف في مجملها.

---

[١٠١] انظر مثلاً:

- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **التفسير**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ، ج٤، ص١٤.
- الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٥٣٤.
- القرطبي، **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج١١، ص١٠٢.

وأقوى الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢﴾ (الحج:٥٢)؛ فالعطف يقتضي التغاير، وعليه فالتفرقة لازمة بين المفهومين. وإذا كانت التفرقة لازمة بينهما باعتبار التغاير، فكيف يكون الرسول نبياً، ولا يكون النبي رسولاً؟ والحقيقة أنَّنا لم نجد جواباً مُقنِعاً لهذا السؤال في المنظومة السُّنية، علماً بأنَّ القول بالتفرقة استناداً إلى مفهوم التغاير هو صحيح إذا حُمِل التغاير على الذات، مثل قولنا: جاء زيد وعمرو، ولكن في مسألتنا هذه كان التغاير بين الصفات لا الذوات، وهو تغاير تشهد له اللغة العربية، وهذا ما ترجَّح في البحث، الذي انبنى عليه عدم التفرقة بين النبي والرسول، والذي أكَّدته دراسة استقرائية مستفيضة تناولت مهام الرسول والنبي، وعلاقة كلٍّ منهما بقومه حسب ما ورد في القرآن الكريم.

أمّا الأمر اللافت الذي كشفه هذا البحث فهو أنَّ آيات القرآن الكريم التي عرضت للرسول والنبي، والتي اعتمد عليها البحث، كانت غائبة عند الطرفين.

ختاماً، فإنَّ استدلال جمهور أهل السُّنة بالسُّنة النبوية لم يُسعِفهم بالتمييز بين هاتين اللفظتين؛ فالحديث لم يصل إلى رتبة الاحتجاج به، وقد ناقشنا سنده وَفقاً لمناهج المحدثين من أهل السُّنة؛ ما يُحتِّم إعادة النظر في الكثير من الخلافات الكلامية والفقهية، ودراستها في ضوء القرآن الكريم.

ضرورة تحديث علم الكلام ومستوياتُه

ياسين السالمي*

الملخص

يروم هذا البحث تأكيد أهمية علم الكلام، وضرورة تحديثه عن طريق جملة من المقترحات التي يُقدِّمها، اعتماداً على مراجعة مجموعة من المفاهيم المحورية، مثل: مفهوم أصول الدين، والتمييز بين مراتب مسائل علم الكلام، التي تتيح تحديث المواقف الرافضة لعلم الكلام، وتحديث موقف المتكلمين أنفسهم من الخلاف الكلامي. ويسعى هذا البحث إلى بيان مجالات التحديث التي يمكن أنْ يُشتغَل بها في تلك المراتب.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، تحديث، تجديد، أصول الدين، فروع الدين، دقيق الكلام، جليل الكلام.

The need for the renewal of Islamic Theology and its levels

Yasin al-Salmi

Abstract

This study emphasizes the importance of Islamic Theology and the need for its renewal, and the update of its levels through a number of suggestions, based on the review of a set of central concepts, with specific focus of the concept of foundations of the religion. The study tries to distinguish between ranks of theology which allows updating positions on theology rejection, update positions of theologians themselves on theology dispute, and explain areas of these ranks that deserve the renewal.

Keywords: Islamic theology, Update and renewal, Foundations of the religion, Branches of the religion, Subtle questions of theology, Major questions of theology.

* أستاذ الفرق وعلم الكلام بمعهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية– جامعة القرويين، الرباط– المملكة المغربية، البريد الإلكتروني: yassineessalmi@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٩/٢٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٥/١٤م.

مقدمة:

لا تخفى على الباحثين أهمية علم الكلام، سواء في القديم أو الحديث؛ إذ يُعَدُّ -إلى جانب علم أصول الفقه- انعكاساً لمنهج التفكير الإسلامي، وتجلياً من تجلياته العقلية. فهو -في بعض مسمياته- علم النظر والاستدلال، وقد سُمِّي بذلك لقيامه على القول بوجوب النظر العقلي عند كثير من المتكلمين، واشتغاله بآليات الاستدلال العقلية على المسائل الإيمانية.

وقد يُفهَم ممّا سبق أنَّ علم الكلام (علم النظر والاستدلال) هو علم اجتهاد وتجديد؛ لما تحمله كلمة (نظر) من دلالة على "الفكر" و"البحث" في نفسها، ولما اتسم به أيضاً موقف جمهور المتكلمين من التشدُّد في منع التقليد، وإيجاب النظر والاستدلال على كل مكلف، بمَن في ذلك العامة من الناس.[١] ولكن، بالنظر الفاحص إلى علم الكلام، ولا سيَّما في مسائله الخلافية، يكتشف الباحث أنَّه علم يؤول في نهاية أمره إلى ترسيخ مبدأ التقليد الذي ينادي نُظّار الكلام بمنعه؛ ففي الوقت الذي يوجب فيه نُظّار المتكلمين من كل مذهب النظر العقلي، فإنَّهم يوجبون أيضاً أنْ يؤدي هذا النظر إلى النتائج نفسها التي توصَّل إليها كل فريق منهم؛ ما يعني منع الاجتهاد الذي يفضي إلى الاختلاف، ثم إلى التجديد. وبذلك تكون دعوتهم إلى النظر العقلي إنَّما هي دعوة إلى التقليد المركَّب من المسائل والدلائل. وهو أمر لاحظه الغزالي حين عَدَّ هذا تناقضاً من النُّظّار، وذلك عند قوله: "وأمّا التناقض فهو أنَّ كل واحد من النُّظّار يوجب النظر، وأنْ لا ترى في نظرك إلّا ما رأيتُ، وكل ما رأيتُه حُجة، وأي فرق بين مَن يقول: قلدني في مجرد مذهبي، وبين مَن يقول: قلدني في مذهبي ودليلي جميعاً، وهل هذا إلّا التناقض؟."[٢]

وأكثر ما يتجلى فيه هذا الجمود والتقليد المركَّب عند المتكلمين هو الإقصاء المتبادل بين فرقهم، سواء في التبديع والتضليل، أو في التكفير. ولعلَّ الخوف من الوقوع في هذا

[١] ميَّز جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة بين ما يجب على الخاصة، وما يجب على العامة، فأوجبوا النظر التفصيلي في حق الخاصة، والنظر الإجمالي في حق العامة.

[٢] الغزالي، أبو حامد. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق ودراسة سيميائية: حُكّة مصطفى، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٣م، ص٧.

الإقصاء هو ما جعل أتباع كل فرقة لا يخرجون عن الأصول الكبرى التي أسَّسها أئمتهم، بل ظلوا يُكرِّرون ما جاء عندهم بتفصيل إجماله، أو إجمال تفصيله، أو نظم نثره، أو نثر نظمه، فكثرت الحواشي والمختصرات، في حذر تام من التجديد في المسائل، بل الدلائل؛ خوفاً من الوقوع في البدعة والضلال، بل الكفر.

وفي مقابل هؤلاء برزت طائفة من العلماء نادت بمنع الخوض في علم الكلام كراهةً أو تحريماً، مثلما هو مذهب بعض الفقهاء وأهل الحديث[٣] الذين علَّلوا ذلك بأنَّه مثار للشبهات والفتن، وطريق للابتداع.

ونظراً إلى الرفض الخارجي لعلم الكلام، والرفض الداخلي -بين المتكلمين أنفسهم- للاجتهاد المفضي إلى الاختلاف؛ ظلَّ هذا العلم، باستثناء محاولات محصورة معدودة، في تكرارٍ مستمر لمسائله ودلائله، مع تغيُّر الواقع، ومرور الزمان. وبذلك تظهر أهمية تجاوُز هذا الجمود، وأهمية البحوث الداعية إليه، وهذا البحث واحد منها؛ فإنَّه يهدف إلى التنبيه على ضرورة إعادة النظر في علم الكلام، والبحث في المستويات التي يتعيَّن تحديثها فيه، مع مراعاة وظيفته الأصلية التي تتجلى في "إقامة البرهان على وجود الرب تعالى، وصفاته، وأفعاله، وصدق رسله."[٤]

أولاً: مفهوم التحديث وضرورته[٥]

يعود أصل الجذر (ح د ث) إلى وجود الشيء بعد العدم، وهو أصل واحد مثلما يقول ابن فارس: "كون الشيء بعد أنْ لم يكن."[٦] ومنه سُمِّي الكلام حديثاً لوجوده بعد

[٣] السيوطي، جلال الدين. **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، تحقيق: علي سامي النشار، سعاد علي عبد الرازق، د.م: مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، السنة الأولى، الكتاب الأول، ج١، ص٥٢.

[٤] الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، بيروت: دار المنهاج، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٧٢.

[٥] نلاحظ تقارباً -إذا لم نقل ترادفاً- في المعنى بين لفظي "التحديث" و"التجديد". فبأيِّهما عبَّرنا لم نخرج عن المقصود العام.

[٦] ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج٢، ص٣٦.

السكوت. والحديث أيضاً: "الجديد من الأشياء."[٧] وبذلك ندرك أنَّ التحديث في اللغة يدل على ابتداء الشيء، وأنَّه يعني أيضاً تجديد الشيء، وإضافة أشياء أخرى إليه لم تكن من قبلُ. وهو نفس ما نعنيه في هذا السياق بتحديث علم الكلام؛ إذ ليس معناه إلغاء علم الكلام جملةً وتفصيلاً، وإقامة علم آخر مقامه، وإنَّما تجديده بالإبقاء على أصله، وتصحيح ما اعتراه من أخطاء، وإضافة الجديد الذي يتناسب مع أصله، ممّا دعا الواقع إليه، سواء في الجانب المنهجي أو الجانب المعرفي.[٨] فالتحديث بعبارة أستاذنا الدكتور عبد الحميد الوافي: "إبقاء، وإلقاء، وارتقاء."[٩]

هذا ما يتعلق بمفهوم التحديث، أمّا ضرورته فتتجلى في أنَّ علم الكلام –شأنه في ذلك شأن بقية العلوم– محكوم في كثير من تجلياته بالواقع، بل إنَّ نشأة هذا العلم نفسها لم تكن سوى نتيجة للواقع الذي برزت أُولى معالمه فيه. وإذا كان الأمر كذلك، وكان الواقع في تغيُّر مستمر، لم يكن لجمود علم الكلام على حاله الأول معنى، وهو العلم الذي يمنع التقليد، ويوجب النظر والاستدلال.

ثانياً: المستوى الأول: تحديث المواقف من علم الكلام

يُقصَد بهذا المستوى ضرورة تحديث النظر في المواقف من علم الكلام، ومن الخلاف الكلامي؛ إذ تشدَّد كثير من المنتسبين إلى علم الكلام، فعَدُّوه علماً واجب التحصيل، وعَدُّوا مسائله ودلائله قطعية بإطلاق، وجعلوا مخالفتها سبيلاً إلى إقصاء المخالف، سواء من خارج النسق الكلامي أو من داخله. وبالمقابل، برزت بعض المواقف التي كانت –ولا تزال– جامدة على الرفض القاطع لهذا العلم، والحكم عليه بالتحريم، وعلى أهله بالبدعة

[٧] الأزهري، محمد بن أحمد. **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م، ج٤، ص٢٣٤.

[٨] واقعنا اليوم يدعو إلى تجديد اللغة الكلامية أولاً، وتجديد النظر في بعض المُسلَّمات التي اتخذها المتكلمون مقدمات في الاستدلال، ولا سيَّما المسائل الطبيعية (مثل: الجوهر، والعرض)، واختبار صحتها في ضوء العلوم الحديثة. ويدعو أيضاً إلى البحث عن إجابات لإشكالات برزت بقوة في عصرنا الحاضر، مثل: شبهات المستشرقين المتعلقة بالنبوة، وبروز بعض مُدَّعي النبوة أيضاً، إضافةً إلى مواجهة ظاهرة الإلحاد.

[٩] اقتُبِست هذه الكلمات من محاضرة لعبد الحميد الوافي عن تجديد أصول الفقه ألقاها في أثناء تدريسنا مادة أصول الفقه في مؤسسة دار الحديث الحسنية سنة ٢٠٠٧م.

والضلال، بل بالكفر عند بعض الغلاة. وهي مواقف يُشهَد في جانبيها نوع من التطرف؛ ما أوجب تغييرها وتحديثها طلباً للوسطية، وهو مقصود ما يأتي:

١. الجمود والتقليد في علم الكلام: موجباته، وسبل التجاوز:

أ. موجبات الجمود والتقليد: سبقت الإشارة إلى أنَّ علم الكلام وإنْ دعا إلى النظر والاستدلال فإنَّه لا يقبل الخلاف الناجم عنهما، وإنَّما يَعُدُّ الخلاف موجباً للإثم الذي قد يصل إلى درجة التكفير. وهنا لا بُدَّ لنا من بيان المنطلقات التي أفضت إلى هذا الموقف المتشدد في رفض الخلاف داخل النسق الكلامي نفسه؛ إذ هو من أبرز الأسباب التي أدَّت بهذا العلم إلى الجمود والتكرار. وفي بيانها ومعالجتها طريق لفتح باب قبول التجديد والتحديث.

انطلق جمهور المتكلمين، وجمهور الأصوليين أيضاً، من مُسلَّمة مفادها أنَّ أصول الدين لا اجتهاد فيها، خلافاً لفروع الدين،[١٠] مستندين في ذلك إلى التمييز بينهما من جهات عدَّة يمكن إرجاعها جميعاً إلى أمرين اثنين؛ الأول: ما يُطلَب فيه العلم والقطع، والثاني: ما يُطلَب فيه العمل والظن؛ فقد جعلوا أصول الدين [=العقديات والكلاميات] عملية قطعية،[١١] وفروع الدين [=الفقهيات] عملية ظنية. وبما أنَّه لا اجتهاد في قطعي، فلا اجتهاد في أصول الدين.

وهذا التأصيل مقبول نظرياً، بل يمكن أنْ يدعى فيه الإجماع، لكنَّ الإشكال الواقع إنَّما هو في الناحية التنزيلية، ولا سيَّما في تنزيل "مفهوم" أصول الدين على "ماصدقاته" بعبارة المناطقة. ولتوضيح هذا الإشكال، يمكن القول إنَّ مصطلح "أصول الدين" يُطلَق بوصفه "صفة" لمسائل معينة، أجمعت الفرق والمذاهب على أنَّها من المسائل التي تتوقف

---

[١٠] الهمذاني، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء السابع عشر: الشرعيات، تحرير: أمين الخولي، د.م: مطبعة دار الكتب، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م، ج١٧، ص٣٥٧. انظر:
– ابن فورك، أبو بكر. **مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٨٧م، ص٢٠١.

[١١] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج٤، ص٣٠-٣١.

عليها صحة الدين، سواء من العقديات أو الفقهيات. ويُطلَق أيضاً بوصفه "اسماً" لعلم الكلام، والعقيدة، والتوحيد، وغير ذلك من التسميات التي اتخذت مسائل العقائد موضوعاً لدراستها.

وبهذا التمييز الأولي يمكن إيضاح الإشكال السابق بقول إنَّ مصطلح "أصول الدين" إذا أُطلِق بالمعنى الأول فلا إشكال في عَدِّ المسألة الموصوف بها قطعية لا اجتهاد فيها، سواء أكانت من العقديات أم الفقهيات. أمّا إذا أُطلِق بالمعنى الثاني فلا بُدَّ فيه من التفصيل قبل التنزيل؛ إذ ليست كل مسائل الكلام والعقيدة والتوحيد على درجةٍ واحدةٍ، فمنها ما يرقى إلى مرتبةٍ ينال بها صفة أصول الدين، مثل أصل التوحيد والنبوة والمعاد، ومنها ما يتوسط إلى مرتبةٍ ينال بها صفة فروع الدين العقدية، مثل الصفات والرؤية، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والإمامة.[١٢] بل إنَّ منها ما يتدنى إلى مرتبةٍ لا يستحق معها لا صفة الأصول، ولا صفة الفروع، مثل المسائل الدقيقة التي استعان بها المتكلمون في الاستدلال من الطبيعيات وغيرها.[١٣] وهذا التمييز وإنْ كان معظم المتكلمين مُقِرّاً به، فإنَّهم عَدُّوا تلك الدرجات (الدرجتان: الأولى والثانية تحديداً)، قطعية، لا اجتهاد فيها، ورتَّبوا على ذلك تكفير المخالف في الدرجة الأولى، واختلفوا في حكم المخالف في الدرجة الثانية بين التكفير والتبديع.[١٤]

وبذلك يتضح لنا –بإجمال– أنَّ تلك المنطلقات كانت أهم أسباب الإقصاء المتبادل بين الفرق الكلامية، وسبب الجمود والتقليد الذي يعانيه علم الكلام؛ إذ نظرت كل فرقة إلى أصول مذاهبها واختياراتها العقدية بوصفها أصول الدين القطعية، والقطعي لا اجتهاد فيه. ولذلك، كان لزاماً إعادة النظر في الخلاف الكلامي ومراجعته، وإلزام الفرق الكلامية بضرورة تحديث تلك المواقف، تأسيساً لتحديث العلم نفسه.

---

[١٢] الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، مرجع سابق، ص٢٦. انظر:
– الرازي، فخر الدين. **الرياض المونقة في آراء أهل العلم**، تحقيق: أسعد جمعة، تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، ومركز النشر الجامعي، ٢٠٠٤م، ص٤١.

[١٣] الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، القاهرة: دار الكتبي، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٥م، ج٨، ص٢٧٦.

[١٤] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٣١. انظر أيضاً:
– الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٨٠.

ب. سبل تجاوُز المنطلقات السابقة: يتعيَّن علينا، ونحن نحاول مراجعة الموقف السابق، أنْ نتذكَّر المراتب الثلاث التي ذكرناها لعلم الكلام:

أمَّا المرتبة الأولى فالإجماع حاصل على القول بأنَّها عملية قطعية، وأنَّه لا اجتهاد فيها[١٥] معرفياً، ولكنَّ الجانب الاستدلالي عليها يظلُّ قابلاً للتجديد والتحديث.

وأمَّا المرتبة الثانية فهي محل الخلاف قديماً وحديثاً. وجمهور المتكلمين يجعلها من القطعيات التي لا يدخلها الاجتهاد أيضاً، لكنَّهم أنفسهم لا يلبثون أنْ يجعلوا بعض تلك المسائل من المسائل الظنية، وذلك حين يتعلق الأمر بالخلاف بين أصحاب الفرقة نفسها، فيجيزون لأصحابهم ما لا يجيزون لمخالفيهم، والأمثلة على ذلك كثيرة، نذكر منها مثالين: الأول معتزلي، والثاني أشعري، وكلاهما يُؤكِّد أنَّ إلزام المخالفين بالكفر في مسائل هذه المرتبة يفضي إلى تكفير الأصحاب أيضاً، والأمر ينعكس؛ ففي المثال الأول يذكر أبو القاسم البستي بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض شيوخ المعتزلة، قائلاً: "ألا ترى أنَّ النَّظّام اعتقد أنَّ الله تعالى لا يقدر على ما لو فعله لكان قبيحاً... والشيخ أبو علي وأصحابه أنكروا ما عليه القديم، وقالوا: يخالف بأحكام صفاته، ولا يخالف بصفة زائدة، واستعظموا هذا القول. وقد قال الشيخ أبو عبد الله: إنَّ لله تعالى "أحوالاً" بعدد المعلومات إنْ كانت الأحوال ممّا يعد..." بعد ذلك، ذكر أمثلة عدَّة على الأخطاء التي وقع فيها شيوخ المعتزلة، ثم قال: "وإنَّما لم نستوفِ مسائلهم لأنَّ ذلك يجري مجرى التشنيع، فاكتفينا بذلك المثال، وإلّا فلا شيخ يذكر إلّا وفي مذهبه اعتقاد متعلقه القديم تعالى، وهو عندنا جهل، فيلزمنا تكفيرهم."[١٦]

ولأنَّه لا يكفرهم، ولا يريد أنْ يقع في الخلل المنهجي الذي يؤدي به إلى التفريق بين المؤتلفات؛ فقد قال: "ومتى تأوَّلنا مذاهبهم [= يقصد المعتزلة]، وقلنا: قد عرفوا الله في

[١٥] يُنسَب إلى الجاحظ وطائفة من المعتزلة، وهم "أصحاب المعارف"، القول بالاجتهاد في هذه الأصول أيضاً. والحقيقة أنَّهم لا يقولون بذلك، وإنَّما يقولون بعذر المخطئ فيها. والفرق بين القول بالاجتهاد والقول بالعذر أنَّ الأول يقتضي إصابة كل مجتهد في الحكم الذي ذهب إليه، وأنَّ الثاني يقتضي الحكم بالخطأ.

[١٦] البستي، أبو القاسم. **كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق**، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونك، وزابينه اشميتكه، بغداد: منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٩م، ص٣٠.

الجملة، وغلطهم في غير القديم، أو صرفنا خلافهم إلى عبارة أمكن ذكر مثل ما يعتذر به عنهم في كثير من المخالفين."[١٧]

أمّا في المثال الثاني فيذكر الرازي نصاً طويلاً يُعدِّد فيه اختلافات الأشاعرة في الصفات، نذكر منها -اختصاراً- أنَّ أبا الحسن الأشعري أثبت صفة البقاء، وخالفه الباقلاني فنفاها، وأنَّ بعضاً منهم أثبت "الأحوال"، وبعضاً آخرَ نفاها. واختلفوا أيضاً في الصفات الخبرية، مثل: اليد، والوجه، والعين... ليُؤكِّد الرازي في نهاية المطاف "شدة وقوع الاختلاف في صفات الله تعالى بين "الأصحاب"، ولا يجوز الالتفات إلى ما يتكلف في إزالة هذه الاختلافات؛ فإنَّ أمثال تلك التكلفات ممّا لا يعجز عنها أحد من أرباب المذاهب. فثبت أنّا لو حكمنا بأنَّ الجهل بشيء من صفات الله تعالى يكون كفراً، يلزمنا تكفير أئمتنا ومشايخنا، وإنَّه غير جائز."[١٨] وعلى هذا، فنحن نلزمهم أيضاً بطرد نفس المنهج في النظر إلى الخلاف؛ إمّا بتبديع أصحابهم، وإمّا بعذر مخالفيهم. وهذا لا يصدق على علم الكلام فحسب، بل على كل علم خلافي.

وفي هذا السياق، يتعيَّن علينا ملاحظة أمرين اثنين:

الأول: أنَّ مسائل علم الكلام ليست كلها واجبة الاعتقاد، وإنَّما يجب منها اعتقاد الأصول الكبرى؛ أي التوحيد، والنبوة ولوازمها (الكتب، والملائكة، والمعاد)، وهي مسائل أصول الإيمان الخمسة التي جاءت في آية البر: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾ (البقرة: ١٧٦). وهذه المسائل يكفي فيها الإيمان المجمل، أمّا التفاصيل الكلامية المتفرعة منها فالمكلف غير مطالب باعتقادها.

الثاني: أنَّ المسائل الخلافية المتفرعة من الأصول الكبرى لا ترقى إلى مرتبة القطعية، وإنِ ادَّعى فيها كل فريق القطع على اختياره، وادَّعى قيام الدليل العقلي عليه. والقول بظنية تلك المسائل، وقبولها للاجتهاد أمر درج عليه كثير من العلماء، وأقدم مَن يُنسَب إليه هذا الأمر قاضي البصرة أبو عبيد الله الحسين العنبري (ت ١٦٨هـ) الذي كان يزعم:

[١٧] المرجع السابق، ص٢٤.

[١٨] الرازي، فخر الدين. **نهاية العقول في دراية الأصول**، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، بيروت: دار الذخائر، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ج٤، ص٢٧٤.

"أنَّ اختلاف أهل الملة –في العدل والجبر، وفي التوحيد والتشبيه، والإرجاء والوعيد، وفي الأسماء، والأحكام، وسائر ما اختلفوا فيه– كله حق وصواب؛ إذ كل قائل منهم فإنَّما اعتقد ما صار إليه من جهة تأويل الكتاب والسُّنة، فجميعهم مصيبون؛ لأنَّ كل واحد منهم كُلِّف أنْ يقول فيه بما غلب في ظنه، واستولى عليه رأيه، ولم يكلف فيه علم المغيب عند الله تعالى، على حسب ما قلنا في حكم المجتهدين في أحكام حوادث الفتيا."[١٩]

ولم يقصد العنبري بقوله (فجميعهم مصيبون) أنَّ ما وصلوا إليه من الاعتقادات المتناقضة كلها صواب وحق، وإنَّما قصد أنَّ غاية تكليفهم هو ما توصَّلوا إليه باجتهادهم، وأنَّ المخطئ منهم معذور. وهذا ما بيَّنه الرازي بقوله: "فإنَّه صوب جميع المجتهدين في الأصول، لا على معنى أنَّهم مصيبون في تلك الاعتقادات؛ فإنَّ ذلك سفسطة! بل على معنى أنَّ منتهى تكليفهم ذلك."[٢٠] وقد تابعه قريباً من ذلك ابن حزم الذي قال: "ذهبت طائفة إلى أنَّه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقولٍ قاله في اعتقاد أو فتيا، وأنَّ كل مَن اجتهد في شيء من ذلك، فدان بما رأى أنَّه الحق، فإنَّه مأجور على كل حال؛ إنْ أصاب الحق فأجران، وإنْ أخطأ فأجر واحد. وهذا قول ابن أبي ليلى، وأبي حنيفة، والشافعي، وسفيان الثوري، وداود بن علي رضي الله عن جميعهم، وهو قول كل مَن عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة ﷺ. ما نعلم منهم في ذلك خلافاً أصلاً."[٢١]

أمّا ابن تيمية فرأى أنَّ غالب ما يتكلم فيه المتكلمون من مسائل الأصول "ليس بعلم، ولا ظن صحيح، بل ظن فاسد وجهل مركَّب."[٢٢] بل إنَّه ذهب إلى أبعد من ذلك بأنْ عَدَّ الفقه "أحق باسم العلم من الكلام الذي يدَّعون أنَّه علم؛ وأنَّ طرق الفقه أحق بأنْ تُسمّى أدلة من طرق الكلام."[٢٣] وبالرغم من ذلك، فهو يُصرِّح بدخول مسائل

---

[١٩] الجصاص، أبو بكر. **الفصول في الأصول**، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٤، ص٣٧٥.

[٢٠] الرازي، **نهاية العقول في دراية الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٠٣-٣٠٤.

[٢١] ابن حزم، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج٣، ص٢٩١.

[٢٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الاستقامة**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص٣٥.

[٢٣] المرجع السابق، ص٣٥.

العقيدة تحت باب الاجتهاد، قائلاً: "الخطأ المغفور في الاجتهاد، هو في نوعي المسائل الخبرية والعلمية[٢٤]."[٢٥] وقال أيضاً: "فصل فيما اختلف فيه المؤمنون من الأقوال والأفعال في الأصول والفروع، فإنَّ هذا من أعظم أصول الإسلام، الذي هو معرفة الجماعة وحكم الفرقة والتقاتل والتكفير والتلاعن والتباغض وغير ذلك... ومن هذا الباب ما هو من باب التأويل والاجتهاد الذي يكون الإنسان مستفرغاً وسعه علماً وعملاً. ثم الإنسان قد يبلغ ذلك، ولا يعرف الحق في المسائل الخبرية الاعتقادية، وفي المسائل العملية والاقتصادية. والله سبحانه قد تجاوز لهذه الأُمة عن الخطأ والنسيان بقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥﴾ (البقرة: ٢٨٥). وقد ثبت في صحيح مسلم من حديث ابن عباس، ومن حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنَّ الله استجاب لهم هذا الدعاء وقال: "قد فعلت"[٢٦]."[٢٧]

وليس المقصود في هذه الوريقات بيان أي المذاهب أصوب، وإنَّما بيان أنَّ ما ادَّعى فيه المتكلمون القطع واليقين من الفروع العقدية لا يستقيم، استناداً إلى إقرار نماذج من المتكلمين بظنية بعض تلك المسائل، وعدم إقصاء أصحابهم بالخلاف فيها، وإقرار طائفة أخرى من خارج النسق الكلامي بظنيتها أيضاً.

٢. جمود الموقف المعارض لعلم الكلام، وضرورة تحديثه:

لم يكن علم الكلام محل قبول وإجماع، سواء في مراحله التأسيسية الأولى أو بعد ترسيمه علماً قائم الأركان، فقد عَدَّهُ كثير من الفقهاء والمُحدِّثين قديماً، وبعض المتأثرين بهم حديثاً، بدعةً يحرم الخوض فيها، وأُلِّف في ذمِّه وتحريمه والصون عنه رسائل ومؤلَّفات،

[٢٤] كذا، والصواب: العملية.

[٢٥] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٢٠، ص٣٣.

[٢٦] مسلم، مسلم بن الحجاج. **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، كتاب الإيمان، باب بيان أنَّه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، حديث رقم١٢٦.

[٢٧] ابن تيمية، **الاستقامة**، مرجع سابق، ص٢٠-٢١.

مثلما فعل الهروي (ت ٤٨١هـ) في "ذم الكلام وأهله"، والسيوطي (ت ٩١١هـ) في "صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"؛ وذلك لخوضه في مسائل لم يخض فيها السلف، وكونه سبيلاً إلى الفرقة والاختلاف المذمومينِ. وهو أمر لم يقبله المتكلمون الذين بيَّنوا أهمية هذا العلم، بل جعلوه من فروض الكفاية، مُوضِّحين أنَّ الأصل في مسائله ودلائله هو القرآن الكريم. وهنا يمكننا الإشارة إلى أبي الحسن الأشعري الذي ألَّف رسالة عنوانها "الحث على البحث"، ثم طُبِعت بعنوان "استحسان الخوض في علم الكلام". وبمرور الوقت، أصبح المتكلمون يَعُدُّون علم الكلام أشرف العلوم لتعلُّقه بأشرف الموضوعات.

وليس غرضنا هنا الانتصار لأحد الفريقين، ولا إعادة إحياء ذلك الصراع الذي كان في واقعٍ بعيد كل البُعْد عن واقعنا، وإنَّما تأكيد أنَّ علم الكلام قد أصبح –منذ عشرة قرون، بل قد يزيد– علماً قائماً بنفسه، وله مدارسه، ورجالاته، بما لا يسع إنكاره. ولئن كان الذين رفضوه قد استندوا إلى جوانب فيه تفضي إلى الفرقة والاختلاف المذمومينِ، وخوضه فيما لا عمل تحته، وغير ذلك ممّا انتقدوه به –ممّا له تعلُّق بالخلاف الداخلي بين المسلمين أنفسهم (الخلاف النِّحْلي)– فإنَّهم قد أغفلوا جوانب أخرى في هذا العلم، يتجلى فيها فائدته والحاجة إليه، بل ضرورته التي يصبح معها فرض كفاية، وذلك حين يتعلق الأمر بعمل المتكلمين على إثبات أصول الدين الكبرى ضداً على منكريها –ممّا له تعلُّق بالخلاف الخارجي بين المسلمين وغيرهم (الخلاف المِلِّي)– وهو أمر أغفله رافضو علم الكلام؛ لذا كان لزاماً علينا الإشارة إليه ولو بإيجاز، وليكن المثال الذي نذكره هنا هو مذهب المعتزلة؛ ليكون التمثيل به مُقنِعاً بضرورة تحديث النظر إلى علم الكلام، سواء من الرافضين لعلم الكلام جملةً وتفصيلاً، أو من الفرق الكلامية الأخرى التي أقصت المعتزلة، وعلى رأسها الأشاعرة، فنقول: لم يكن علم الكلام قاصراً على القصد إلى تدبير الخلاف الداخلي بين المتكلمين فحسب، بل كان له هدف آخر أسمى من ذلك، هو حراسة العقيدة المُتمثِّلة في الأصول الكبرى. ولفهم ذلك، وتبيُّن مدى الحاجة إلى علم الكلام في ذلك الوقت؛ لا بُدَّ من معرفة السياقات التي نشأ فيها. ففضلاً عن السياق السياسي الذي لا يمكن إغفاله، ولا يمكن حصر أسباب النشأة فيه، يوجد سياق آخر

قد يكون –في نظري– أهم من السياق السياسي، يتجلى في التعدُّد المِلِّي في المجتمع الإسلامي، المُتمثِّل في العيش المشترك لبعض الأديان في البلاد الإسلامية، ولا سيَّما في بلاد المشرق، مثل أهل الكتاب من اليهود والنصارى، إضافةً إلى المجوس، والدهرية، والزنادقة؛ ما شكَّل جوّاً ملائماً للمناظرة العقدية.

يقول الحميدي (ت ٤٨٨ هـ): "... سمعت أبا محمد عبد الله بن أبي زيد يسأل أبا عمر أحمد بن محمد بن سعدي المالكي عند وصوله إلى القيروان من ديار المشرق، وكان أبو عمر دخل ببغداد في حياة أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري، فقال له يوماً: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال: بلى، حضرتهم مرتين، ثم تركت مجالسهم، ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولِمَ؟ فقال: أمّا أول مجلس حضرته فرأيت مجلساً قد جمع الفرق كلها؛ المسلمين من أهل السُّنة والبدعة، والكفار من المجوس، والدهرية، والزنادقة، واليهود، والنصارى، وسائر أجناس الكفر. ولكل فرقة رئيس يتكلم على مذهبه، ويجادل عنه. فإذا جاء رئيس من أيِّ فرقة كان، قامت الجماعة إليه قياماً على أقدامهم حتى يجلس فيجلسون بجلوسه، فإذا غص المجلس بأهله، ورأوا أنَّه لم يبقَ لهم أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم، ولا بقول نبيهم، فإنّا لا نُصدِّقُ بذلك، ولا نُقِرُّ به، وإنَّما نتناظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس، فيقولون: نعم، لك ذلك. قال أبو عمر: فلمّا سمعت ذلك لم أعد إلى ذلك المجلس، ثُم قيل لي ثَم مجلس آخر للكلام، فذهبت إليه، فوجدتهم على مثل سيرة أصحابهم سواء، فقطعت مجالس أهل الكلام، فلم أعد إليها. فقال أبو محمد بن أبي زيد: ورضي المسلمون بهذا مِنَ الفعل والقول؟ قال أبو عمر: هذا الذي شاهدت منهم، فجعل أبو محمد يتعجب من ذلك، وقال: ذهب العلماء، وذهبت حرمة الإسلام وحقوقه، وكيف يبيح المسلمون المناظرة بين المسلمين وبين الكفار؟."[٢٨]

تشير هذه القصة إلى مفارقة بين موقف الفقهاء الذي يُمثِّله ابن أبي زيد القيرواني الملقب بمالك الصغير –وهو الموقف الذي يُفهَم منه منع المناظرة العقلية بين المسلمين

[٢٨] الحميدي، محمد بن فتوح. **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م، ج١، ص١٠٩–١١٠.

والكفار- وموقف المتكلمين الذين خاضوا في هذه المناظرة؛ فقد كانت تُعقَد في بغداد - التي انتقل إليها الاعتزال على يد بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ)- مجالسُ يتناظر فيها أرباب العقول من مختلف الملل والنحل مُتَّخِذين من العقل المشترك مرجعاً لهم. وقد تعيَّن على المتكلمين -ومن بينهم المعتزلة- الاحتكام إلى العقل في أثناء مناظراتهم لهذه الفرق، بوصفه مرجعيتهم عند الاختلاف؛ وذلك أنَّ هذه الفرق لا تُسلِّم بصحة الكتاب ولا السُّنة، فكان لزاماً محاججتها بالعقل.

فالظاهر إذن أنَّ المتكلمين قد اشتغلوا بمناظرة المخالفين من أهل الملل، ولا شكَّ في أنَّ هذه المناظرات تحتاج إلى منهج يقوم على الجدل العقلي، والرجوع إلى المبادئ المشتركة بين المتناظرين للاحتكام إليها. أمّا الاستبداد بالرجوع إلى مبادئ مُتناظِر واحد من دون الثاني فقد يُعَدُّ استبداداً بالرأي، ولعلَّ هذا هو ما جعل بعض المغرضين يصفون الدين الإسلامي بأنَّه دين تقليد، يقوم على نشر العقيدة بالسيف لا بالعقل، منذ القرون الأُولى للدولة الإسلامية.

وهنا نشير إلى أنَّ الأصل الأول من أصول المعتزلة هو أصل "التوحيد". وكثيراً ما تحدَّث خصوم المعتزلة عن هذا الأصل، وفسَّروه تفسيراً جزئياً يقوم على إظهار موقفهم من الصفات، مُبيِّنينَ أنَّ توحيد المعتزلة يؤول إلى تعطيل الصفات؛ تنفيراً من هذا المذهب، ومن علم الكلام، ومُتجاهِلينَ جهود المعتزلة في إثبات "التوحيد" بالمعنى الذي هو إفراد الله بالعبادة عمّا سواه، وردهم على القائلين بـ"الاثنين" من المجوس، أو "التثليث" من النصارى، أو غيرهم من أصحاب الملل والمذاهب التي تخالف الإسلام؛ إذ إنَّ "أصل التوحيد" عند المعتزلة يهدف ابتداءً إلى الاستدلال على وجود الله تعالى رداً على أهل الإلحاد، وعلى إفراده بالعبادة دون سواه رداً على مَن أقرَّ به وعبد معه غيره، وإثبات النبوات على مَن أنكرها مثل البراهمة، وإثبات نبوة محمد ﷺ على مَن أنكرها من اليهود والنصارى.

ولـمّا كان لأصحاب الملل المخالفة للمسلمين أدلتهم (أو شُبَههم) العقلية، وفلسفاتهم الخاصة، بما في ذلك استكناه المسائل العقلية الدقيقة، فقد خاض معهم المعتزلة

هذا النوع من الجدل؛ ما تولَّد عنه مسائل عميقة دقيقة اصطلحوا على تسميتها "الغامض"، أو "الدقيق"، أو "اللطيف" من الكلام، وصار العلم بها عندهم من الأصول التي يعنى بها الذابُّون عن التوحيد؛ "... وذلك لأنَّه باب من الكلام شديد، وهو أصل من أصول التوحيد عظيم، وهو الكلام فيما كان ويكون، وما يتناهى وما لا يتناهى، والكلام في البعض والكل. وإنَّما يعنى بهذا الباب من العلم مَن له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين."[٢٩]

والذي ينظر في هذه المسائل الدقيقة من غير أنْ يعرف الأسباب المقتضية لها يظن أنَّ المعتزلة كانت تعرف ترفاً فكرياً أدَّى بها إلى الخوض في مسائل فلسفية وطبيعية لا حاجة للمسلم إلى معرفتها.

ولكن النظر في هذا السياق الخاص، الذي ألمحنا إليه بإيجاز، يُظهِر أنَّ خوض المعتزلة –ومَن بعدهم من المتكلمين– في المسائل الدقيقة من علم الكلام لم يكن من باب الترف، ولا من باب العبث، وإنَّما كان لحاجة فكرية اقتضتها طبيعة المناظرات التي كانت تدور رحاها بينهم وبين خصومهم المتشبعين بالنظر العقلي، والفلسفات الطبيعية. والمعتزلة تفتخر بأنَّها قد انفردت عن الفرق الأخرى في عصرها بالخوض في هذا الباب، وفي ذلك يقول أبو الحسين الخياط: "وويل صاحب الكتاب [= ابن الروندي] من الملحدين والذب عن التوحيد، لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم؛ إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها."[٣٠] ويضيف قائلاً: "وهل على الأرض أحد ردَّ على أهل الدهر الزاعمين بأنَّ الجسم لم يزل متحركاً، وحركاته محدثة سوى المعتزلة كإبراهيم، وأبي الهذيل، ومعمر، والأسواري، وأشباههم؟ وهل يعرف أحد صحح التوحيد، وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج

[٢٩] ابن الخياط، أبو الحسين. **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، تحقيق وتقديم: نيبرج، لندن: بيت الوراق، ط١، ٢٠١٠م، ص٦٩.

[٣٠] المرجع السابق، ص١٠٥.

الواضحة، وألَّف فيه الكتب، وردَّ فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم؟"[٣١]

والمقصود أنَّ علم الكلام لم يكن قاصراً على المسائل الخلافية الداخلية، وإنَّما كان أشمل من ذلك وأوسع؛ إذ شمل ما أصبح اليوم علماً قائماً بنفسه، يُسمّى علم مقارنة الأديان، في جانبه النقدي خاصةً، وانفتح أيضاً على البحث الطبيعي الفيزيائي؛ ما جعله يلفت انتباه كثير من الدارسين الغربيين والمسلمين إلى تلك الجهود المتقدمة زمناً ورتبةً، كما سيأتي تفصيله لاحقاً. وتأسيساً على ذلك، يتعيَّن علينا -عند تقويم علم الكلام- استحضار هذه الجوانب الإيجابية أيضاً، وعدم الاقتصار على ذكر الجوانب التي قد يلحقه النقص من قبلها. ثم إنَّ تلك الجوانب نفسها تتعلق بالفروع العقدية التي يدخلها الظن والاجتهاد مثلما ذكرنا آنفاً.

ثالثاً: المستوى الثاني: تحديث النظر الداخلي في علم الكلام

بعد الكلام عن تحديث النظر إلى علم الكلام، وهو ما يُعَدُّ لبنة أُولى في تحديث العلم، نعرض بعض ما يتعلق بتحديث النظر داخل علم الكلام، بناءً على التأصيلات التي أسلفناها في النقاط السابقة.

١. التحديث في الطرائق ومناهج إثبات أصول الدين الكبرى:

ذكرنا سابقاً أنَّ أصول الدين الكبرى (في باب العقائد) هي أصول الإيمان التي تؤول في مجملها إلى ثلاثةٍ: التوحيد، والنبوة، والمعاد. واعتقاد الحق في هذه الثلاثة واجب، والخطأ فيها غير مقبول. ولكن، يكفي فيها الإيمان المجمل من دون التفصيلات التي خاض فيها المتكلمون. وفيما يأتي بعض ملامح التحديث والتجديد المتعلقة بهذه الأصول:

[٣١] المرجع السابق، ص٧٩-٨٠.

أ. **التوحيد**: هو الأصل الأول الذي دعا إليه القرآن الكريم، مستدلاً على إثباته، سواء من الملحدين أو من المشركين، بأنواع من الحجج والبراهين العقلية، وهي كافية في الإقناع لمن أنصف. ولكن، مثلما قال ابن العربي؛ فإنَّها في القرآن مجملة، وتحتاج إلى مزيد تفسير وتفصيل.[٣٢] والمتكلمون قد حاولوا الاستدلال على وجود الله بدليلي "الإمكان" و"الحدوث"، والاستدلال على إفراده بالعبادة بدليل "التمانع"، لكنَّنا في زماننا هذا سنكون مبالغين إذا اعتبرنا تلك الأدلة كافية في الاستدلال على الملحدين الذين يدَّعون العلمية في إلحادهم، لا من حيث صورة الاستدلال، ولا من حيث مادته، ولا من حيث اللغة المُعبِّرة عنه؛ لأنَّ المخالفين في التوحيد اليوم لهم استدلالات أخرى من جنس ما أنتجته العلوم في هذا الزمان، سواء أكانت علوماً إنسانيةً أم علوماً طبيعيةً، فتعيَّن على المعتنين بعلم الكلام الانفتاح على هذه العلوم، ومناهج الاستدلال فيها؛ بغية تكوين مرجع مشترك يُحتكَم إليه عند الاختلاف. وقد حصل ذلك في محاولات ثبتت أهميتها، مثلما فعل وحيد الدين خان في كتابه الذي كتبه عام ١٩٦٤م "الإسلام يتحدى"، مُنبِّهاً على أنَّ "المشكلات التي يواجهها الإسلام في هذا العصر، منها ما هو علمي، يوجه إليه بلغة العلم ومصطلحاته، ولذلك كان لزاماً أنْ نضع إجاباتنا في مواجهة هذه الحملة المسعورة بنفس المصطلحات العقلية والعلمية التي يستخدمها المعارضون للدين..."[٣٣] فهذه -في نظرنا- من تجليات تحديث علم الكلام التي ينبغي تكثيرها، وتدعيمها بكتابات أخرى من جنسها. ولا بأس هنا من الاستئناس بكتابات علماء الطبيعة الغربيين المسيحيين الذين سخَّروا كتاباتهم العلمية في الردِّ على الإلحاد، وإثبات وجود إلهٍ يحكم هذا العالم المتسق النظام.[٣٤]

---

[٣٢] ابن العربي، أبو بكر. **قانون التأويل**، دراسة وتحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٠م، ص١٧٦-١٧٧.

[٣٣] خان، وحيد الدين. **الإسلام يتحدى**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتقديم: عبد الصبور شاهين، القاهرة: كتاب المختار، ١٩٨٤م، ص١٠.

[٣٤] انظر -مثلاً- كتابات نخبة من العلماء الأمريكيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعيات الأرض، مجموعةً في كتاب: **الله يتجلّى في عصر العلم**، وكذا كتاب: **العلم يدعو للإيمان**، تأليف: أ. كريسي موريسون.

هذا بالنسبة إلى الملحدين المنكرين التوحيد. أمّا المُقِرّون بالله تعالى عامةً، وأهل الكتاب بوجه خاص، فينبغي للمهتمين بعلم الكلام اليوم الانفتاح على مناهج العلوم الإنسانية، ومناقشتهم بناءً على ما توصَّلت إليه الدراسات الحديثة، ولا سيَّما ما يتعلق منها بمناهج نقد الكتاب المقدس.

ب. النبوة: حاول المتكلمون الاستدلال على مسألة النبوة بمحورين رئيسين؛ الأول: إثبات النبوة ضداً على منكريها أصلاً، مثل البراهمة. والثاني: إثبات نبوة محمد ﷺ ضداً على منكريها من أهل الكتاب. غير أنَّهم لم يولوا مسألة ختم النبوة الاهتمام نفسه –على الأقل في عصرنا الحاضر– ولا سيَّما مع ظهور أدعياء للنبوة لهم تأثير بارز في مجتمعنا اليوم، أمثال القاديانية والبهائية؛ لذا وجب على المهتمين بعلم الكلام عدم إغفال هذه المسألة أيضاً، وإلحاقها بمباحث النبوة من مباحث علم الكلام، وتعزيزها بالأدلة النقلية والعقلية.

ت. المعاد: يعد المعاد من الأصول الكبرى التي جاء القرآن ببيانها؛ فإن كثيراً من العرب –وإن أقروا بالخالق المدبر للكون– فإنهم –مع شركهم– أنكروا أن يكون هناك معاد وقيامة وحساب، فجاء القرآن مستدلاً لأصل المعاد بطرق متنوعة، حصرها بعض العلماء في أربعة؛ فتارة يخبر عمّن أماتهم ثم أحياهم، وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الابتداء، وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السماوات والأرض وإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان، وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات.

وهذه الطرق القرآنية، وإن كانت نقلية وعقلية في الوقت ذاته، فإن بعض الدارسين المعاصرين قد حاولوا تزكية بعض جزئياتها بأدلة من جنس ما توصلت إليه العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية المختلفة في زمننا المعاصر، مثلما فعل وحيد الدين خان في معرض كلامه عن دليل الآخرة من كتابه "الإسلام يتحدى".[٣٥] وهو مسلك ينبغي إثراؤه وإغناؤه في ظل ما توصلت إليه العلوم المختلفة في وقتنا الحالي.

[٣٥] خان، **الإسلام يتحدى**، مرجع سابق، ص٧٢ وما بعدها.

٢. التحديث المتعلق بفروع الدين العقدية:

تُعَدُّ هذه المرتبة -مثلما ألمحنا من قبلُ- خلافية بامتياز. والخلاف فيها دائر بين فرق الأُمة الإسلامية، ولا بُدَّ من تحديث النظر فيها، وذلك من وجوه عدَّة، أولها وأهمها الوقوف على حقيقة الاختلاف فيها؛ إذ إنَّ تلك المسائل لم تدرس بالشكل المطلوب نتيجة عوامل متعددة تعود في مجملها إلى القصور العلمي من جهة، وإلى التعصُّب والتصلُّب للنِّحلة من جهة أخرى، وهو ما أدَّى إلى كثير من التلبيس، بل الكذب، وفي أحسن الأحوال إلى الإلزام بلوازم لا تصح، ونسبتها إلى المُلزَم على أنَّها قوله، وهو أمر لاحظه أبو الحسن الأشعري منذ نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع، فقال مُبيِّناً سبب تأليفه كتاب "مقالات الإسلاميين": "ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويُصنِّفون في النحل والديانات، من بين مُقصِّر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين مُتعمِّد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على مَن يخالفه، ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين مَن يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أنَّ الحجة تلزمهم به، وليس هذا سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين، فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات [...]."[٣٦]

وقد أشار إليه البيروني أيضاً -في أثناء انتقاده مناهج التأليف في الفرق- فقال: "كنت ألفيت الأستاذ أبا سهل عبد المنعم بن علي بن نوح التفليسي أيَّده الله مُستقبِحاً قصد الحاكي في كتابه عن المعتزلة الإزراء عليهم في قولهم: "إنَّ الله تعالى عالم بذاته"، وعبارته عنه في الحكاية أنَّهم يقولون إنَّ الله لا علم له تخييلاً إلى عوام قومه أنَّهم ينسبونه إلى الجهل، جلَّ وتقدَّس عن ذلك، وعمّا لا يليق به من الصفات، فأعلمته أنَّ هذه طريقة قلَّ ما يخلو منها مَن يقصد الحكاية عن المخالفين والخصوم. ثم إنَّها تكون أظهر فيما كان عن المذاهب التي يجمعها دين واحد ونحلة لاقترابها واختلاطها، وأخفى فيما

[٣٦] الأشعري، أبو الحسن. **كتاب مقالات الإسلاميين**، عناية: هلموت ريتر، فيسبادن: فرانز شتاينز، ط٣، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص١.

كان عن الملل المفترقة، وخاصة ما لا يتشارك منها في أصل وفرع؛ وذلك لبُعْدها وخفاء السبيل إلى تعرُّفها. والموجود عندنا من كتب المقالات وما عُمِل في الآراء والديانات لا يشتمل إلّا على مثله."[٣٧]

وما يزال الكثير من الباحثين يعتمدون نقل الخصوم عن خصومهم، من غير انتباه إلى المزالق العلمية التي قد تنشأ عن ذلك.

وعلى هذا، فإنَّ أُولى خطوات الوقوف على حقيقة الخلاف في هذه المسائل هي الرجوع إلى مصادر كل فرقة، بل كل إمام من أئمة كل فرقة. وهذا يفتح لنا باباً آخرَ من البحث هو باب التحقيق؛ إذ كثير من كتب علم الكلام لا تزال مخطوطة، والمُحقَّق منها يحتاج إلى إعادة تحقيق وفهرسة وتكشيف؛ تسهيلاً للبحث فيها.

بعد ذلك، تأتي خطوة أخرى هي تحليل تلك المسائل، ومقارنتها؛ بغية الوقوف على حقيقة الاختلاف فيها؛ إذ كثير منها لا يعدو -في نهاية المطاف- أنْ يكون خلافاً لفظياً، وهو أمر نبَّه عليه كثيراً عبد المجيد الصغير الذي حلَّل بعض المسائل الخلافية بين المعتزلة والأشاعرة؛ لإثبات أنَّ الخلاف فيها هو خلاف لفظي ناجم عن عدم توحيد المفاهيم اللغوية، وعدم الاتفاق على المجال المصطلحي،[٣٨] وهو أمر نبَّه عليه أيضاً -ولكن بإجمالٍ- طائفة من أئمة المتكلمين والفقهاء.[٣٩]

ثم ما كان الخلاف فيه حقيقياً، بل على فرض أنَّ كل الخلافات في فروع الدين العقدية حقيقية لا لفظية، فينبغي تناولها بالدرس والتحليل، بعيداً عن إلزام المختلفين بلوازمها التي لا يُقِرّون هم أنفسهم بها؛ إذ الأصل اعتقاد الأصول الكبرى، وأمّا فروعها فيكفي فيها الإقرار بالتنزيه المطلق، والإيمان بما ورد منها عن الله على مراد الله، ولا ينبغي أنْ يجزم فيها بالفهوم المختلفة بوصفها مراد الله؛ إذ إنَّها -مثلما بيَّنّا من قبلُ- من المسائل

[٣٧] البيروني، أبو الريحان. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٣هـ، ص١٣-١٤.

[٣٨] الصغير، عبد المجيد. **فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام: مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية**، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١م، ص١٥٢ وما بعدها.

[٣٩] ممَّن نبَّه على هذه المسألة: الشهرستاني، وابن حزم، وابن تيمية.

الظنية التي يدخلها الاجتهاد. وعلم الكلام إذا أُطلِق عليها من هذه الجهة فهو علم ينتقد، وليس عقيدة تعتقد.

٣. تحديث النظر في فروع الكلام الدقيقة:

يُطلَق "دقيق الكلام" في الاستعمال الكلامي على المسائل التي تُحْوِج إلى التدقيق والتكلُّف في النظر، ويدخل فيها الكثير من الأدلة والتحقيقات، سواء كانت من الإلهيات، أو السمعيات، أو الطبيعيات، مثل الجوهر الفرد.[٤٠] والمسائل التي نقصدها بالتجديد هنا هي مسائل الطبيعيات؛ فقد حاول المتكلمون –مثلما أشرنا سابقاً– الاستدلال بمسائل دقيقة من الطبيعيات على بعض العقائد الإيمانية، واعتنوا بذلك عناية شديدة، منذ زمن أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ)، وهو ما جعل كثيراً من المستشرقين يتعجبون من المستوى المتقدم للنظر الطبيعي عند المتكلمين، ويكتبون عنه بصورة إيجابية أو سلبية؛[٤١] ما لفت انتباه بعض المسلمين أيضاً، فانبروا للكتابة في هذا الباب، ولكنَّ أغلب الكتابات كانت فلسفية الطابع.[٤٢] وقد ظهرت في الآونة الأخيرة كتابات أخرى في هذا الموضوع لمتخصصين في الطبيعيات انفتحوا على علم الكلام، واختبروا آراء المتكلمين في ضوء العلم الحديث؛ ما جعل بعضهم يُقِرُّ بأنَّ البحث الطبيعي في علم الكلام "يقترب كثيراً من فيزياء القرن العشرين."[٤٣] ويُؤكِّد أنَّ "للمتكلمين موقفاً ناضجاً، ورؤيةً عميقةً، وفهماً قيماً ثميناً سبق العلم المعاصر بزمن طويل."[٤٤] غير أنَّ الكتابات التي من

[٤٠] فودة، سعيد. **رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه**، بيروت: دار الذخائر، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص٦٦.

[٤١] انظر مثلاً:

– ولفسون، هاري. **فلسفة المتكلمين**، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م.

– بينيس، سلومون. **مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.

[٤٢] انظر مثلاً:

– بدير عون، فيصل. **فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها**، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٨٠م.

– الخولي، يمنى، **الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل**، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م.

[٤٣] الطائي، محمد باسل. **دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة**، إربد: عالم الكتب الحديث، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص١٧.

[٤٤] المرجع السابق، ص١٧.

جنس هذا النوع كانت معدودة على رؤوس الأصابع؛[٤٥] لذا كان لزاماً -من باب تحديث علم الكلام- انفتاح الفريقين من دارسي علم الكلام، ودارسي العلوم الطبيعية، للعمل على مستويين:

الأول: جمع المسائل الكلامية المتعلقة بالطبيعيات، ودراستها من منظور العلم الحديث.

الثاني: جمع شبهات الملحدين المستندة إلى النظر الطبيعي، والردُّ عليها من جنس المستند الطبيعي، في ظلِّ أصول الدين.

خاتمة:

إذا أردنا أنْ نُجمِل في هذه الخاتمة خلاصة هذا البحث وأهم نتائجه فيمكننا القول:

إنَّ المقصود بتحديث علم الكلام ليس إبطال علم الكلام القديم، وإقامة علم آخر جديد محله، وإنَّما تحديثه بالإبقاء على أصله، وتصحيح ما وقع فيه من أخطاء، وإضافة الجديد الذي يتناسب مع أصله، ممّا دعا الواقع إليه؛ فالتحديث إذن -بحسب عبد الحميد الوافي- إبقاء، وإلقاء، وارتقاء.

أمّا ضرورة تحديث علم الكلام فإنَّها نابعة من تعلُّق هذا العلم بالواقع، وتغيُّر الواقع مع الزمن، فكان لا بُدَّ له من مواكبته. وفيما يخص مستويات هذا التحديث، فقد بيَّنّا أنَّ منها مستوى يتعلق بالموقف من علم الكلام، سواء الموقف الموجب لعلم الكلام، الرافض للاجتهاد والاختلاف فيه من داخل النسق الكلامي، أو الموقف الرافض لعلم الكلام جملةً وتفصيلاً.

---

[٤٥] انظر مثلاً:

- الدردوي، خالد. **نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث**، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

-Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kālam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*. Review by: Josef Van Ess, The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society, Isis, Vol. 87, No. 1 (Mar., 1996).

وفيما يتعلق بالموقف الأول، فقد حاولنا البحث عن الأسباب التي أدَّت إليه وسبل تجاوُزها، فرأينا أنَّ القول بقطعية أصول الدين (العقديات)، وظنية فروع الدين (الفقهيات)، كان من بين أعظم الأسباب التي فتحت الاجتهاد في الفقهيات، وأغلقته في العقديات، بناءً على أنْ لا اجتهاد في قطعي؛ ما تطلَّب منّا مراجعة مفهوم أصول الدين، تمهيداً لتأسيس مشروعية للاختلاف في علم الكلام على غرار الاختلاف في الفقه، فوجدنا أنَّ مصطلح "أصول الدين" يُستخدَم بوصفه "صفةً" لمسائل معينة، أجمعت الفرق والمذاهب على أنَّها من المسائل التي تتوقف صحة الدين عليها، سواء من العقديات أو الفقهيات. ويُستخدَم أيضاً بوصفه "اسماً" لعلم الكلام، بما يشمله من مسائل متفاوتة في الرتبة. وبهذا التمييز توصَّلنا إلى أنَّ "أصول الدين" إذا أُطلِق بالمعنى الأول فلا إشكال في أنَّ المسألة الموصوف بها قطعية لا اجتهاد فيها، سواء أكانت من العقديات أم الفقهيات. وإذا أُطلِق بالمعنى الثاني فليست كل مسائل الكلام على نسق واحد؛ إذ منها ما يرقى إلى مرتبةٍ ينال بها صفة أصول الدين، مثل أصل التوحيد والنبوة والمعاد. ومنها ما يتوسط إلى مرتبةٍ ينال بها صفة فروع الدين العقدية، مثل الصفات والرؤية، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والإمامة. بل منها ما يتدنى إلى مرتبةٍ لا يستحق معها لا صفة الأصول، ولا صفة الفروع، مثل المسائل الدقيقة التي استعان بها المتكلمون في الاستدلال من الطبيعيات وغيرها. وبناءً على هذا التفصيل، فقد بيَّنّا أنَّ الظن لا يدخل أصول الدين العقدية، وإنَّما يدخل فروعها ودقيقها، وهو ما يُمهِّد للقول بالاجتهاد العقدي.

وفيما يتعلق بالموقف الثاني، فقد استعرضنا بعض الجوانب التي أغفلها أصحاب هذا الموقف حين تقييمهم علم الكلام، ولا سيَّما جهود المتكلمين في إثبات التوحيد، والردِّ على منكريه، والردِّ على شبه المخالفين في الملة؛ مناظرةً وتأليفاً، ممّا يجعله فرض كفاية. وبيَّنّا أيضاً أنَّ الجوانب التي رَكَّز عليها الموقف الرافض لعلم الكلام إنَّما تتعلق بالفروع العقدية من دون أصولها، وهي مجال للظن الذي يُعذَر فيه المجتهد المخطئ. فظهر بذلك أنَّ التحديث في هذا المستوى الأول يؤول إلى إعطاء مشروعية علم الكلام ضداً على

منكريه من جهة، والإقرار بمشروعية الاختلاف داخل النسق الكلامي من جهة أخرى. وهذا كفيل بتجنُّب الفتن الناشئة عن الإقصاء المتبادل بين فرق الأُمة؛ تبديعاً وتضليلاً، بل تكفيراً.

أمّا التحديث في المستوى الثاني فيتعلق بعلم الكلام من داخله نفسه. وقد ميَّزنا فيه -بناءً على تمييز رتب مسائل علم الكلام- بين ما يتعلق بالأصول، وما يتعلق بالفروع، وما يتعلق بالدقيق.

وأمّا بالنسبة إلى الأصول الكبرى (التوحيد، والنبوة، والمعاد) فقد بيَّنّا أنَّ التحديث لا يتعلق بها في ذاتها، وإنَّما يتعلق بالطرائق ومناهج الاستدلال عليها، بدءاً بأصل التوحيد وأصل المعاد اللذيْنِ يتعيَّن تحديث طرائق الاستدلال عليهما ضداً على منكريهما من الملاحدة، بالانفتاح على العلوم الطبيعية التي يستندون إليها في إنكارهما؛ بغية توحيد المرجع المشترك عند الاختلاف، والإلزام بالحجة المتفق عليها، إضافةً إلى الانفتاح على مناهج العلوم الإنسانية، ومناهج النقد، في مناقشة أهل الكتاب فيما يتعلق بالتوحيد. وأمّا في أصل النبوة فقد بيَّنّا ضرورة تحديث هذا المبحث من علم الكلام، وذلك بإغناء النقاش في مسألة ختم النبوة؛ مواكبةً للواقع الذي يشهد مُدَّعي نبوةٍ لهم أتباع، مثل البهائية والقاديانية.

وأمّا فروع الدين العقدية فقد أوضحنا أنَّها من المسائل الخلافية بامتياز، بل هي قطب الرحى في الخلاف الكلامي، وبسببها وقع الإقصاء المتبادل بين المتكلمين؛ لذا وجب تحديث النظر فيها، وذلك بتجنُّب المنزلقات والمحاذير التي قد يقع فيها المرء في أثناء دراستها، وهو التحديث الذي يقوم على أركان مهمة، بيَّنّا منها أهمية الوقوف على حقيقة الاختلاف في هاته المسائل، بالرجوع إلى مصادر كل فرقة، وكل إمام؛ ما يعني ضرورة الاجتهاد في البحث عن النصوص الكلامية المخطوطة، وتحقيقها، وفهرستها. وأمّا الدقيق من الكلام فيجب تحديثه بجمع النقاشات الكلامية في المسائل الطبيعية، ودراستها في ضوء العلم الحديث.

تلك بعض المستويات التي جادت القريحة بالدعوة إلى تحديث النظر فيها في الوقت الراهن. والدعوة قائمة أيضاً إلى مزيدِ بحثٍ في هذا الموضوع، والتوصية بوضع خطة لمشروع يجمع مختلف الرؤى المتكاملة التي تتعلق بتحديث علم الكلام وتجديده، ثم تنزيلها عملياً بإقامة مؤسسة تنهض بهذا العلم من جديد في ظلِّ قيم الإنصاف والانفتاح بدلاً من الإقصاء والانغلاق.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية*
تأليف: طه جابر العلواني**

إسماعيل الحسني***

كثيرة هي الدراسات والأبحاث التي تعرضت لموضوع السُّنة النبوية قديماً وحديثاً، ولكنَّ القليل منها هو الذي توفَّر على قدر من الأصالة والتميُّز والجدة، والأقل منها ذلك الذي عُنِي بالنظرة الموضوعية الفاحصة التي يتهيَّبها معظم الباحثين؛ إذ لم يتردَّد العلواني في طرح فكرته عن مركزية القرآن المجيد وحاكميته، وعدم تفرُّد السُّنة النبوية واستقلاليتها بالتشريع. وهذا هو موضوع كتابه: "إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية".

وقد سعى الكاتب في مؤلَّفه إلى معالجة هذه الإشكالية بتجلية علاقة السُّنة النبوية بالقرآن الكريم. ولا شكَّ في أنَّ ذلك يُعَدُّ من المعضلات العلمية والعملية التي يواجهها باحث الدراسات الإسلامية عامةً، وباحث الدراسات المقاصدية والقرآنية والحديثية بوجه خاص. ولا يسعنا بدايةً إلّا أنْ نُقِرَّ بأنَّ المؤلِّف –رحمه الله– قد بذل جهوداً كبيرة في الدفاع المعرفي والمنهجي عن موقفه منها، واختار مداخل عدَّة لإثبات رأيه فيها. وبالرغم من تعدُّد هذه المداخل وتشابكها فإنَّه لم ينسَ قضيته المحورية التي تتمثَّل في التحديد الدقيق الواضح المنتج للعلاقة بين الكتاب المجيد والسُّنة النبوية.

---

* العلواني، طه جابر. **إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية**، هرندن: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

** أستاذ أصول الفقه، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سابقاً، توفي رحمه الله عام ٢٠١٦م.

*** متخصص في مقاصد الشريعة، أستاذ التعليم العالي في جامعة القاضي عياض/مراكش–المغرب. البريد الإلكتروني: hassani18@hotmail.com و ismail_hassani@ymail.com

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠١٦/١١/٢٨م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٤/١٦م.

وبناءً على هذه العلاقة، فإنَّ السُّنة النبوية الصحيحة هي تطبيقات تحفظ للقرآن الكريم مركزيته، وتكفل له استقلاليته، وتصون له أسبقيته، وتضبط تبعية غيره له. فلا تسرح الأدلة والمصادر والمنطلقات التي تُؤسِّس لفكر العالِم، وتُؤصِّل تدبُّره إلّا بقدر ما يسمح به القرآن الكريم. وعلى هذا، يرى العلواني أنَّه ما من سُنَّة نبوية صحيحة ثابتة عن الرسول الكريم محمد ﷺ إلّا ولها أصل قرآني انبثقت عنه، وارتبطت به.[١] وقبل أنْ نُبرِز القيمة العلمية لهذا الموقف، لا بُدَّ لنا أنْ نعرض بإيجاز للفصول التي اعتمدها في الدفاع عنه.

١. النبوة ومهام الأنبياء:

حدَّد العلواني في هذا الفصل مفهوم كلٍّ من: "الاصطفاء"، و"البشرية"، و"النبي"، و"النبوة"، و"الرسول"، و"الرسالة". وبيَّن مهام الأنبياء عامةً، ومهام خاتمهم محمد ﷺ بناءً على ما ورد في القرآن الكريم.

٢. السُّنة بين المفهوم والمصطلح:

أوضح العلواني أنَّ السُّنة هي مفهوم لا مصطلح يمكن للعالِم أنْ يصطلح على تسميته في أحد العلوم الإسلامية. وهذا ما يفعله الأصولي في علم أصول الفقه، أو المُحدِّث في علم مصطلح الحديث، أو اللغوي في تحديده معاني الألفاظ. أمّا أُولى خطوات ضبط مفهوم "السُّنة"، وتحديد سيرورته، فتتمثَّل في تتبُّع الاستعمالات اللغوية والقرآنية لمادة السُّنة. وهو ما قام به العلواني لإثبات أنَّ الله تعالى قد جمع في القرآن الكريم "بين سنن الاجتماع الإنساني التي يفترض أنْ تكون قائمة على المقاصد العليا والقيم الكبرى، وأنْ تكون ثابتة على محاورها. فإذا غيَّر البشر من هذه السنن، وعثوا في الأرض فساداً، وأخلُّوا بقيم العمران والرشاد، سلَّط الله عليهم سننه الدائمة المستمرة في أنَّ المفسدين يحلون قومهم دار البوار، وأنَّ الله لا يُصلِح عمل المفسدين... ."[٢] وأمّا خلاصة تتبُّعه اللغوي للسُّنة في اللغة العربية فتتمثَّل في انتظامها لمعاني العادة، والطبيعة،

[١] العلواني، **إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية**، مرجع سابق، ص١٧.
[٢] المرجع السابق، ص١٠٠.

والطريقة، والدوام. وكلها معانٍ بينها ذلك الشيء المشترك الذي إنْ نبا عن الاشتراك والترادف فإنَّه يتحد بالمتواطئ أو المشكل.[٣]

ولم يكن هذا هو النوع الوحيد من التتبُّع لمفهوم السُّنة؛ إذ عمد العلواني إلى أنواع أخرى من التتبُّع، مثل تتبُّعه لمعنى السنة في كتب السُّنة النبوية، ولما ورد في كلام الصحابة وغيرهم حتى نهاية القرن الأول ومطلع القرن الثاني من الهجرة، فضلاً عن تتبُّعه في مؤلَّفات أصول الفقه، والفقه، والحديث. والحاصل للأستاذ العلواني من هذا التتبُّع هو افتقاد معاني السُّنة عند علماء الأصول والفقه والحديث الجوامع المشتركة بسبب اختلاف النماذج المعرفية التي انطلق منها الأصولي، والفقيه، والمُحدِّث.

وفيما يخص ارتباط السُّنة بالفقه والرأي والنص، فقد استنتج العلواني من تتبُّع مظاهر هذا الارتباط أنَّ السُّنة النبوية هي طريقة الحياة الشاملة للعمل البشري التي تتمثَّل في صورة أفعال وسلوكات؛ ما يُؤكِّد أنَّ السُّنة هي تطبيق للقرآن الكريم، وأنَّها لم تكن في حقيقتها إلّا تطبيقاً له؛ فهي "الوجه العملي الحياتي للقرآن المجيد، والتنفيذ لشريعته ومنهاجه. ولذلك قالت أُم المؤمنين عائشة في وصف خلقه ﷺ: كان خلقه القرآن."[٤]

٣. القرآن هو المصدر المُنشِئ، والسُّنة هي البيان التطبيقي:

طرح العلواني في هذا الفصل سؤالاً مهماً، هو: لماذا كانت العلاقة بين الكتاب والسُّنة قد رسمها الله سبحانه وتعالى بمنتهى الدقة، وبيَّنها رسول الله ﷺ بأوضح بيان؟ ويرى العلواني أنَّ أُولى الخطوات للإجابة عن هذا السؤال تكون بالتحديد الواضح لمفهوم الوحي؛ إذ ليس كل ما صدر عن الرسول ﷺ وحياً، فقد صدرت عنه أخبار، وأُثِرت عنه آثار ليس من الصواب إدراجها تحت مفهوم "الوحي"، وجعلها متساوية مع القرآن الكريم.[٥] ولا بُدَّ -بحسب العلواني رحمه الله- من القيام بجملة من التمايزات في هذا الإطار، ومن دونها سيظل الجدل دائراً، وسيبقى موضع النزاع غامضاً. وهكذا تتبَّع

[٣] المرجع السابق، ص١٠٦.
[٤] المرجع السابق، ص١٣٠.
[٥] عرض العلواني تعريفات "الوحي" عند الأصوليين وغيرهم. انظر:
- المرجع السابق، ص١٣٦-١٣٧.

العلواني مادة الوحي في القرآن الكريم، وميَّز بين ما تدل عليه العبقرية والذكاء والإلهام، وما يمكن أنْ يدل عليه الوحي، وعرج بالقارئ على المحاولات التمويهية التي قام بها بعض الدارسين قديماً وحديثاً؛[٦] ليستخلص "أنَّه عليه الصلاة والسلام خُوِّل مهمة البيان، وهذا البيان النبوي والتطبيق الرسولي الذي أطلق عليه فيما بعدُ "السُّنة" يصدق القرآن عليه، ويهيمن عليه، شأنه في ذلك شأن تراث السنن والمرسلين كافةً، ولذلك كان القرآن المجيد يستدرك على رسول الله ﷺ، ويُسدِّد تطبيقاته."[٧]

ويبدو أنَّ هذا الرأي مخالف لِمَن قال أصحابه بمماثلة صحيح السُّنة النبوية للقرآن الكريم؛ إذ يرى أصحاب هذا الرأي أنَّ "السُّنة النبوية الصحيحة وحي إلهي كالقرآن الكريم"، واستدلوا على ذلك باستدلالات متعددة سبق أنْ صاغها وشكَّلها وبناها معظم العلماء السابقين، وأعاد كتابتها بعض الباحثين المعاصرين.[٨] فالسُّنة النبوية "الصحيحة" وحي إلهي بغض النظر عن نوعه؛ فالوحي الإلهي الذي أُوحي إلى الرسول الكريم محمد ﷺ أنواع: منه وحي إرسال، وقد يُسمّى وحي الرسالة، وقد يُسمّى الوحي الظاهر المتلو، وقد يُسمّى الوحي المتلو المنزل؛ ومنه وحي إلهام، وقد يُسمّى الوحي الباطن غير المتلو، وكلاهما حق.[٩]

ويرى العلواني أنَّ مفهوم السُّنة يقوم على ما سمّاه "نظرية البيان بمعناها القرآني، وليس بالمعنى الاصطلاحي الذي حمله بعض الأصوليين والكلاميين." فبحسب هذه النظرية، تتحدَّد العلاقة الدقيقة بين القرآن الكريم والسُّنة النبوية؛ إذ تُلازِم السُّنة الشريفة القرآن الكريم، وتدور في فلكه. ولم يكتفِ العلواني بذلك، وإنَّما سارع إلى تعزيز رأيه بتحليل رسالة الشافعي، التي لاحظ -رحمه الله- تناقضه فيها. فلئن ذكر الشافعي في بداية الرسالة انطواء القرآن الكريم على كل أنواع الهداية التي يمكن أنْ يستدل بها المؤمن على

[٦] المرجع السابق، ص١٤٤-١٤٦.

[٧] انظر الأدلة والشواهد على ذلك في:
- المرجع السابق، ص١٥٥.

[٨] الحسين، آيت سعيد. **السُّنة النبوية الصحيحة وحي إلهي كالقرآن الكريم**، الدار البيضاء: مكتبة الهداية، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص٨٨ وما بعدها.

[٩] المرجع السابق، ص١٣٤، ٨٧.

أحكام النوازل المستجدة،[١٠] فإنَّه سرعان ما ناقض ذلك نفسه بالقول إنَّ في القرآن ما يحتاج إلى بيان؛ لأنَّ فيه الإجمال، والتشابه، والكناية، والاستعارة، والمجاز، والحذف... وهذا مناقض للنظرية البيانية القرآنية التي يدافع عنها العلواني؛ لأنَّ أعلى مراتب البيان هي البيان القرآني. ولهذا كان بياناً مُلزِماً يتعيَّن الحرص عليه، ويأتي بعده بيان الرسول ﷺ. أمّا غير ذلك من مستويات البيان التي تحدَّث عنها الأصوليون فتندرج ضمن البيان غير المُلزِم.

ويرى العلواني أنَّه ما من سُنَّة صحيحة ثابتة إلّا ولها أصل في القرآن الكريم؛ ما يوجب عرض السُّنة الصحيحة على القرآن الكريم، والتمييز بين نوعين من العرض على القرآن الكريم؛ أولهما: عرض مذموم يُقصَد منه ردُّ ما ورد في السُّنة النبوية سلفاً، لا لشيء إلّا لأنَّها تضمَّنت ما ليس في الكتاب المجيد. والثاني: عرض محمود يَقصد منه صاحبه التبيُّن بكل ما يقتضيه التثبُّت والفهم والجمع. وبعبارة أخرى، فإنَّ فكرة عرض الحديث على القرآن الكريم هي فكرة صحيحة لا يمكن الاعتراض عليها بإطلاقٍ؛ لأنَّ الباحث المنصف إذا أقرَّ بالقيمة العلمية المعتبرة للجهود التي بذلها علماء الجرح والتعديل في "صيانة" السُّنة وتمييز مروياتها الصحيحة من غيرها، فلا يسعه المكابرة في الإقرار بأنَّها اجتهادات بشرية لها ما لها، وعليها ما عليها. ولا ننسى أنَّها اجتهادات تبلورت في سياق المعالجة ومواجهة الآفات والأعطاب التي رسَّخها انتشار الكذب والوضع، وما صاحب ذلك من انتشار الفرق الكلامية والسياسية، مثل: الروافض، والخوارج.[١١]

ويرى جمهور علماء الإسلام أنَّ السُّنة النبوية الصحيحة يمكن أنْ تستقل بإنشاء أحكام قد لا يتضمَّنها القرآن الكريم، ومن ثَمَّ حُقَّ لها أنْ تكون مصدراً مستقلاً يأتي في

---

[١٠] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٢، ١٩٧٩م، ص٢٠.

[١١] سبق لعلماء الحديث أنِ اعتبروا مناقضة الحديث لظاهر القرآن علامة من علامات الوضع في المتن. ولهذا حُقَّ للشاطبي -رحمه الله- تأكيد أنَّ عرض الحديث على القرآن هو مسلك صحيح، سواء صَحَّ سند الحديث أو لم يصح. انظر:

- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، ضبط وتعليق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٤، ص١٠-١٢.

المرتبة الثانية من المصادر التي تُستمَد منها الأحكام الشرعية. وقد استندوا في ذلك إلى أنَّ القرآن مقطوع به، وأنَّ معظم السُّنة ظنية، وأنَّ كليهما -بالرغم من ذلك- وحي لا يختلف إلّا في مجال الإعجاز والتعبُّد، بل ذهب بعضهم إلى أنَّ القرآن وحي باللفظ والمعنى، وأنَّ السُّنة وحي بالمعنى من دون اللفظ. وعلى هذا، يجوز -من وجهة نظرهم- أنْ تَنسخ السُّنة النبوية الصحيحة القرآن الكريم، وأنْ يَنسخ القرآن الكريم السُّنة النبوية الصحيحة، ويجوز أيضاً القول بالتعارض بينهما؛ ما يوجب التأويل، أو النسخ بعد القرآن الكريم.

وبحسب الشيخ العلواني، فإنَّ ما لزم عن هذا الرأي من أقوالٍ يُناقِض ما يراه من مركزية القرآن الكريم، وحاكميته، وهيمنته، واستيعابه، وتجاوزه. أمّا السُّنة الشريفة وإنْ بلغت ما بلغت من درجات الصحة في سند ثبوتها فما هي إلّا أنموذج تطبيقي لمعاني القرآن الكريم، وأحكامه، ومقاصده. ولكنَّ هذا لا يعني بأيِّ حال من الأحوال أنَّ البشرية مُطالَبة بإعادة إنتاج الأنموذج النبوي؛ فالقول بذلك وهم من الأوهام، ولا شكَّ؛ لذا وجب التعالي على كل الأقوال العلمية الموروثة التي لا تنادي بمحورية القرآن الكريم، وهيمنته، وحاكميته. ومن الأقوال التي لم يستسغها الشيخ العلواني، ورأى أنَّها مسيئة لمكانة القرآن وحقيقته: قول "السُّنة قاضية على الكتاب"، وقول "السُّنة ناسخة للقرآن"، وقول "الكتاب يحتاج إلى السُّنة أكثر ممّا تحتاج السُّنة إلى الكتاب".

وبالرغم من أنَّ الأصوليين قد حقَّقوا كسباً علمياً في تحديد العلاقة الدقيقة بين الكتاب والسُّنة، فإنَّ معظمهم ظلَّ -في نظر الشيخ العلواني- مُقيَّداً بتصنيفات الصحيح، ولم يصلوا إلى مرتبة الفاحص المُدقِّق في المتون الثابتة عن الرسول الكريم محمد ﷺ. وهذا التدقيق في المتون لن يساعد الباحث فقط على إدراك أنَّ القرآن الكريم والسُّنة النبوية هما مصدران للأحكام التشريعية، وإنَّما سيقوده إلى استنتاج أنَّهما مصدران لبناء الإنسان الذي يعيش في بيئة مجتمعية، ولكنَّ العلاقة بينهما تبنى عن طريق وحدتهما البنائية، لا الاستدلال على تفاوتهما المرتبي. فالتفاوت المرتبي يُقرِّره حديث موضوع مروي عن معاذ بن جبل،[١٢] وهذا التفاوت مبني على فرضيات غير صحيحة[١٣] تتناقض مع قوله

[١٢] يتعلق الأمر بحديث معاذ بن جبل؛ إذ رُوِي أنَّ رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن، فقال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإنْ لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسُنَّة رسول الله، قال: فإنْ لم تجد في سُنَّة

تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل:٨٩).

وبالمثل، فقد أحرز علماء الحديث كسباً علمياً معتبراً ومُقدَّراً أيضاً في نقد المتون وفي فقهها، بناءً على إعمال جملة من المقاييس التي تحفظ اتساق مرويات السُّنة النبوية بعضها مع بعض، واتساقها مع القرآن الكريم. ويرى العلواني أنَّه بالرغم ممّا لهذه المقاييس من أهمية وأثر نافع، فإنَّها لم تُعطَ الأهمية المناسبة في نقد السُّنة بوصفها "طريقة حياة بالقرآن، وطريقة تنفيذ، وطريقة تجسيد لقيمه وتعاليمه."[١٤] لذا يجب تحليل هذه المقاييس، وتفكيكها، وإعادة بنائها من منظورين اثنين؛ أولهما: السقف العلمي المعاصر، وثانيهما: مقاصد الإسلام المتمحورة -في نظر الأستاذ العلواني- حول التوحيد والتزكية والعمران. ولا بُدَّ من القيام بهذه المراجعة العلمية والمقاصدية لقطع الطريق على مَن يُسمّون أنفسهم بـ(القرآنيين)، وما هم بقرآنيين؛ فـ"القرآني الحقُّ لا يمكن له أنْ يُنكر السُّنة، أو يُحكم فيها تأملاته وأهواءه، يقبل ما يُعجبه، ويُنكر ما لا يُعجبه."[١٥]

٤. كيف تضخم دور الرواية؟ رؤية تاريخية:

للإجابة عن هذا السؤال، يدعو العلواني إلى التمييز بين أربعة أجيال: جيل التلقي، وجيل الرواية، وجيل الفقه، وجيل التقليد.

٥. السياق التاريخي لتدوين السُّنة والأحاديث:

يرى العلواني أنَّ استحضار السياق التاريخي يُعِين على فهم الكثير من العلل والأعطاب التي يعانيها تراثنا الروائي، وتُؤثِّر سلباً في صياغة العقليات، وبناء طرائق التفكير.

رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفَّق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.

ولعلماء الحديث فيه مقال. انظر:

- العلواني، **إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية**، مرجع سابق، هامش رقم١، ص١٨٠-١٨١.

[١٣] من ذلك فرضية "تناهي نصوص القرآن، وعدم تناهي الوقائع".

[١٤] العلواني، **إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية**، مرجع سابق، ص١٨٣.

[١٥] المرجع السابق، ص١٨٣.

٦. حُجية الإخبار بالسُّنة:

لم يقع خلاف بين المسلمين في القول بحُجية السُّنة، وإنَّما اختلفوا في الطريقة المعتمدة في صدور الحديث عن الرسول الكريم محمد ﷺ. والسؤال المطروح في هذا المقام هو: هل نقل الثقة في دينه، والصادق في حديثه، والعاقل لما يرويه، والمدرك لمعاني الألفاظ "النبوية" التي يؤديها مثلما سمعها إلى أنْ يصل إلى مصدره؛ هو نقل وفيٌّ كل الوفاء لحقيقة المنقول عن الرسول الكريم محمد ﷺ؟

قد يقال هنا إنَّه ليس من شروط قبول المنقول الاتساق دائماً مع مقتضيات "العقل العلمي- الموضوعي؛ لأنَّ ما يُنتِجه العقل من أفكار وآراء إنَّما هو كسب نسبي. أمّا ما يفيده الخبر المنقول عن النبي ﷺ فقد يُدرِك العقل العلمي- الموضوعي مقاصده، وماهية اتساقه، أو عدم اتساقه مع القرآن الكريم، حتى لو لم يُدرِكه الآن فقد يُدرِكه في وقت لاحق. قد يقال ذلك لأنَّه معطى واقعي لا يمكن المكابرة في إنكاره؛ وذلك أنَّ استحالة الأخبار من طرف العقل الإنساني أمر نسبي يتفاوت البشر في تقديره.[١٦] أجل، قد يقال ذلك، وهو أمر يمكن أنْ نُسلِّم به. ولكن، يجب القول -في الوقت نفسه- إنَّ التسليم بالخبر المرتكز على معايير الإسناد وحدها غير كافٍ؛ لأنَّه لا بُدَّ من توافر معايير أخرى في المتن يقتضيها أمر الاحتياط في فهم المعاني المقصودة حتى تكون متسقة مع القرآن الكريم، ومع مجموع الأخبار "الصحيحة" المنقولة عن الرسول الكريم محمد ﷺ.

ويُنبِّه العلواني في هذا الفصل على أهمية التكامل والتعاضد بين نوعين من النقد، هما: نقد السند، ونقد المتن؛ إذ لا بُدَّ من تكاملهما لأنَّ أحدهما لا يغني عن الآخر. وتفسير ذلك أنَّ الاقتصار على نقد السند يوقف الباحث على أزمة البناء الفكري التي تجعل المسلم، وبالأحرى العالِم المسلم، عاجزاً عن التمييز بين ما هو من جنس الكلام الإلهي، وما هو من جنس الكلام البشري، وإنْ بلغ ما بلغ من فصاحة الخطاب، وبلاغة المعاني، ورشاقة العبارة، وسمو المقاصد. ويرى العلواني أنَّ التقوقع على نقد السند وحده دون

[١٦] حمادة، فاروق. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل دراسة منهجية في علوم الحديث**، الرباط: منشورات مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، هامش رقم١٤٢، ص١٣١-١٣٢.

سواه، والاجتهاد في ذلك إلى حدٍّ حصر الجهد العلمي المبذول من دون المرور بنقد المتن تبعاً لحقيقته، ونوع المقاصد التي يستهدفها؛ كل ذلك يُظهِر مدى العجز العلمي عن معرفة علماء الإسلام صحة الكلام من مضمونه.

صحيح أنَّ العلم بالرجال والنساء الذين رووا مرويات السُّنة النبوية هو علم مهم نافع وكسب علمي لا ينبغي لنا أنْ نُفرِّط فيه، فنطرحه جملةً وتفصيلاً، غير أنَّه ليس معياراً وحيداً لمعرفة معاني الدين، وأحكامه، ومقاصده، وإنَّما يجب التركيز أيضاً على نقد المتون أيّاً كان ناقلها وراويها؛ نعني بذلك أنَّه لا بُدَّ من الاحتياط في فهم معاني المتون المنقولة لنتمكَّن من فهم المقاصد الحقِّ التي جاء بها الرسول الكريم محمد ﷺ. ومن أدوات الاحتياط ووسائله اعتبار العالِم المسلم القرآن الكريم مرجعاً أساسياً تُعرَض على مقاييسه ومقاصده كل الأخبار والمرويات؛ لأنَّه خطاب ونص إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه.

ولا يعني هذا الطرح بحسب العلواني "أيَّة دعوة لتجاوز كل ما بين أيدينا من الأحاديث والآثار المسموعة، فهذه دعوة مرفوضة من وجهة نظر القرآن نفسه: "فَتَبَيَّنُوا"، ومن وجهة نظر المنهج العلمي، ولكنَّ هذه المجاميع تستوي جميعها في مرتبة واحدة؛ أي إنَّها ليست في وضع تراتبي. فليس ثَمَّة مصنف صحيح، وثَمَّة ما هو أصح منه، فكلها تجمع الصحيح وغيره."[١٧] وإذا كان هذا ما يعنيه الأستاذ العلواني، وهو في ذلك محق صادق، فلا ينبغي -في نظرنا- أنْ يقف العرض على القرآن الكريم من زاوية اتساقه الداخلي والخارجي، وإنَّما يجب أنْ يمتد إلى ما "صَحَّ" من سُنَّة نبوية؛ أي عرض مرويات السُّنة التي يَظهَر أنَّها تزيد على ما في القرآن من أحكام على الشريعة كلها من زاوية اتساقها الداخلي والخارجي،[١٨] الذي يُظهِرها كاللفظة الواحدة مثلما قال ابن حزم، أو كالإنسان الواحد مثلما صوَّر الإمام الشاطبي. ولعلَّ هذا هو المقصود من التبيُّن الذي أُمِرنا به في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ

[١٧] العلواني، **إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية**، مرجع سابق، ص٣٧٠.

[١٨] لتعرُّف المزيد عن مفهوم "الاتساق"، انظر:

- الحسني، إسماعيل. **علم مقاصد الشريعة الإسلامية**، القاهرة: منشورات دار الكلمة، ٢٠١٦م.

عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴿٦﴾ (الحجرات: ٦). فالتبيُّن المقصود في القرآن الكريم ليس فقط الاطلاع على عدالة الشخص ومبلغ كفاءته في ضبط ما يروي ويُخبِرنا ويُنبِئنا عنه، وإنَّما هو كفاءتنا العلمية، ومدى قدرتنا على الاستيعاب وتمثُّل ما يكتنزه متن الخبر أو النبأ من معانٍ ودلالات ومقاصد، وماهية هذه القدرة وطبيعتها.

بعد هذا الاستعراض السريع لفصول الكتاب، يمكن القول إنَّ الشيخ العلواني ركَّز في كتابه على ثلاث مسائل مهمة تُمثِّل إشكالية العلاقة بين القرآن الكريم والسُّنة النبوية:

أ. تحديد المفاهيم، وضبط المهام: فقد حدَّد العلواني في مؤلَّفه مفهوم كلٍّ من: "الاصطفاء"، و"البشرية"، و"النبي"، و"النبوة"، و"الرسول"، و"الرسالة"، و"الآية"، و"السُّنة"، و"الوحي". وبيَّن مهام الأنبياء عامةً، ومهام خاتمهم محمد ﷺ. وهذا هو موضوع الفصل الأول، والثاني، والثالث.

ب. طرح رؤية تاريخية للعلم في الإسلام: بيَّن العلواني أنَّ هذه الرؤية اقترنت بأمرين خطيرين؛ أولهما: الكيفية التي تُوضِّح تضخُّم الرواية وآثارها السلبية في تكوين العقلية أو الذهنية الإسلامية، وثانيهما: كشف السياق التاريخي لتدوين السُّنة والحديث. وهذا هو موضوع كل من: الفصل الرابع، والفصل الخامس.

ت. توضيح الفرق بين القول بحُجية السُّنة، والقول بحُجية الإخبار بها: فالقول الأول لا خلاف فيه، والقول الثاني مختلف في تقديره بين علماء الإسلام.

تقويم عام للكتاب

ذكرنا آنفاً أهم المسائل التي طرحها العلواني -رحمه الله- وناقشها من وجهة نظر مُحدَّدة يحكمها نسق فكري ينتظم في حتمية الارتباط بالقرآن الكريم وضرورة الانشغال به عند تفقُّهنا لما ورد في السُّنة النبوية؛ لذا يمكن تصنيف كتابه "إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية" ضمن الأعمال العلمية التي لا يمكن للباحث أنْ يبدي وجهة نظره فيها إلّا إذا تمكَّن من أمرين، هما:

أ. الفهم الدقيق للقضايا التي تطرحها الممارسة الاجتهادية في علومنا الإسلامية.

ب. القدرة المنهجية على الاجتهاد بناءً على فهمه إيّاها.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ تقويم العمل العلمي الذي يكتنزه هذا الكتاب لا يكون بإطلاق الأحكام المتسرعة التي تُؤيِّد صاحبه أو تنقده، ولا ينهض أيضاً بالجمود على المنقولات التي لا تسندها الحُجة البالغة، ولا يعضدها الدليل العلمي.

ولا شكَّ في أنَّ ثمَّة فروقاً متعددةً متنوعةً بين القرآن الكريم والسُّنة النبوية "الصحيحة"، وقد نستحضر هذه الفروق. ولكن، هل يكفي الوعي بهذه الفروق للتسليم برأي العلواني في هذه الإشكالية؟ يبدو أنَّنا لو تتبَّعنا القرآن المجيد من ناحية التشريع لما ينبغي أنْ يكون عليه السلوك الإنساني لوجدناه مكتنزاً أنواعاً من الأحكام الشرعية: منها ما أبانه الله ﷻ لخلقه نصاً قرآنياً، مثل: تحريم أكل المال بالباطل والربا،...، وغير ذلك ممّا هو معلوم من الدين بالضرورة. ومنها ما أحكم الله تعالى فرضه في القرآن الكريم، ونهضت السُّنة النبوية ببيان تفاصيله.

وهذان النوعان من الأحكام ينطوي عليهما القرآن المجيد، ولا خلاف فيهما بين العلماء، ولكنَّ الاختلاف يثار في نوع ثالث من الأحكام الشرعية ورد في السُّنة، ولا يَظهَر لبادي الرأي أنَّ القرآن الكريم قد نصَّ عليه حرفياً. وإفراد هذا النوع من الأحكام يكاد يعز عن الحصر، مثل: أحكام الشفعة، ونهيه ﷺ عن بيع الرطب بالتمر، وتحريمه نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريمه ﷺ الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع، وعدم قتل مسلم بكافر، واشتراطه البائع منفعة المبيع مدَّةً معلومةً، وترخيصه في العرايا، وتجويزه ركوب المرتهن للدابة المرهونة وشربه لبنها، وسَنِّه دفع الأرض بالثلث والربع مزارعةً، وغير ذلك من الأحكام والتشريعات التي اختُلِف في تحديد نوع علاقتها بالقرآن المجيد... وهذا ما وقع الاختلاف في شأنه، وحاول بعض العلماء معالجته.[١٩]

[١٩] انظر:

- الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٣٢.
- الآمدي، علي بن محمد. **الأحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجملي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٦م، ج٤، ص١٧٢.

ونُميِّز في هذا السياق بين موقفين اثنين:

أ. موقف القول باستقلالية السُّنة النبوية: إذ أقرَّ أصحاب هذا الموقف باستقلال السُّنة النبوية بالتشريع؛ لأنَّ وظيفتها ليست مقصورة على بيان ما جاء به القرآن الكريم، وإنَّما تتحدَّد وظيفتها بإضافة أحكامٍ لم ينصَّ عليها القرآن الكريم. وعلى هذا، فمن غير المقبول عندهم أنْ يعرض العالِم ما ورد في السُّنة النبوية على القرآن الكريم؛ لما في ذلك من بدعةٍ في الأُمة الإسلامية، وقولٍ مبني على حديث موضوع "بإجماع أهل العلم، حَكَمَ بوضعه ابن مهدي، وابن المديني، والشافعي، والساجي، وابن حزم، والبيهقي."[٢٠] وبهذا تكون السُّنة النبوية الصحيحة، زيادةً على بيانها للقرآن الكريم، مكتنزةً أيضاً أحكاماً مستقلةً لم ينطق بها القرآن كما نص الشوكاني.[٢١]

وهكذا ميَّز بعض العلماء المحدثين –من وحي هذا الموقف في السُّنة– بين ما هو مُبيِّن لما في القرآن المجيد وما هو مستقل في البيان النبوي. فالمقصود بـ"مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤) هو الوحي، والوحي بقدر ما يشمل المُبيِّن لما في القرآن يشمل المستقل بالبيان.[٢٢] صحيح أنَّنا قد نجد عند بعض المدافعين عن هذا الموقف تمييزاً واضحاً في صفات السُّنة النبوية بين ما كان مندرجاً ضمن المجال التشريعي المُلزِم وما كان مندرجاً ضمن المجال المصلحي الذي تختلف تقديرات الرسول الكريم فيه بحسب الظروف والأحوال والحيثيات، وهو مجال غير مُلزِم؛ غير أنَّه لا يصل الحد الذي دافع عنه العلواني في هذا الكتاب، والذي يتمثَّل في اعتبار السُّنة النبوية مجرد تأويلات تطبيقية لما في القرآن الكريم، أو بيانات عملية له.

ب. موقف القول بانطواء القرآن الكريم على ما في السُّنة النبوية "الصحيحة" لأنَّها بيان له: يمكن أنْ نُسلِّم بصحة سند السُّنة النبوية، ولكنَّها تبقى بياناً قد نُوفِّق

– السباعي، مصطفى. **السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٣٨١.

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٢٨.

[٢١] الشوكاني، محمد بن علي. **في إرشاد الفحول**، دار الفكر، د.ت، ص٣٣.

[٢٢] عبد الخالق، عبد الغني. **حجية السُّنة**، المنصورة: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي رقم١، ١٩٩٢م، ص٥٢٠.

فنُدرِك أصلها القرآني الآن، وقد نُدرِكه في المآل. وهو موقف سبق أنْ حكاه الأصوليون بدءاً بالشافعي، وانتهاءً بالشاطبي.

وفي نظرنا، فإنَّ معالجة الشاطبي تظلُّ متميزة في الدفاع عن هذا الموقف؛ لما فيها من مقادير الوضوح والنزاهة والموضوعية والأمانة بقدر ما فيها من جرعات التفهُّم المعرفي لأنساق تفكير العلماء، ومقتضيات اختياراتهم المنهجية في هذه المسألة المفصلية من مسائل تراثنا العلمي في الإسلام؛ إذ لم يكتفِ الشاطبي بعرض وجهة نظره، وإنَّما عرض لوجهة النظر المخالفة له، فعرض بموضوعية نادرة حُجج وجهتي النظر بأمانة ونزاهة قلَّ نظيرهما، ولم يقتصر على تفصيل القول في عرض حُجج القائلين باستقلالية السُّنة،[٢٣] وإنَّما أجاب عن كلٍّ منها على حِدَةٍ. وقد اخترنا من هذه الأجوبة جوابه عن الحديث الذي عَدَّهُ القائلون باستقلال السُّنة عن الكتاب حديثاً موضوعاً، وهو ما رُوِي عنه ﷺ: "ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فإنْ وافق كتاب الله فأنا قلته، وإنْ خالف كتاب الله فلم أقله أنا، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني الله؟."[٢٤]

قد يُسلِّم الباحث بأنَّ هذا الحديث موضوع، ولكن لا يسعه عدم استحضار أحاديث أخرى تُؤكِّد معناه، منها ما رُوِي عنه ﷺ: "إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم، وتلين له أشعاركم وأبشاركم، وترون أنَّه منكم قريب، فأنا أولاكم به. وإذا سمعتم بحديث عني تُنكِره قلوبكم، وتند منه أشعاركم وأبشاركم، وترون أنَّه منكر، فأنا أبعدكم عنه."[٢٥]

والحقيقة أنَّه لا تناقض بين ما تزيده السُّنة النبوية الصحيحة من أحكام وما ينطوي عليه القرآن الكريم؛ لأنَّ الله تعالى نزَّه الرسول ﷺ عن الهوى في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ

---

[٢٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢٠-٣٣١.

[٢٤] انظر تخريج الحديث في:
- المرجع السابق، ج٤، ص٣٢٩.

[٢٥] انظر تخريج الحديث في:
- المرجع السابق، ج٤، ص٣٣٥.

﴿ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ (النجم: ٣-٤).[٢٦] وبناءً على هذا التسليم باتساقهما، فإنَّ السُّنة مثلما قال: "راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره؛ وذلك لأنَّها بيان له... فلا تجد في السُّنة أمراً والقرآن قد دلَّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية... السُّنة في محصول الأمر، بيان لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة إليه."[٢٧]

لقد برهن الإمام الشاطبي على وجهة نظره هذه بستة وجوه. وبقدر ما يدل كل واحد منها على الوجه الذي تدل به السُّنة على الكتاب؛ فإنَّه يُمثِّل أيضاً طبيعة الفعل التدبُّري الذي يمكن به تدبير علاقة القرآن الكريم بالسُّنة النبوية.[٢٨] قد يقال إنَّ فقيه المقاصد في العصر القديم (الإمام الشاطبي) قد وقع -رحمه الله- في تكلفات اعترف هو بضعفها.[٢٩] أجل، قد يقال هذا أول الأمر، ولكنَّ النزاهة الفكرية والاستقامة الأخلاقية تفرض علينا أنْ نُنبِّه لحتمية القراءة السليمة لسياق اعتراف الشاطبي بذلك؛ لكيلا يقع التلبيس على غير المتخصصين، وعموم القُرّاء العاديين، للخطاب الأصولي والمقاصدي للإمام الشاطبي رحمه الله. ومنشأ التلبيس هنا أنَّ بعضهم لم يستطع، أو لم يُرِد أنْ يُحدِّد

[٢٦] بهذا قال الشاطبي: "يجوز أنْ تأتي السُّنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة، بل ربَّما يكون مسكوتاً عنه في القرآن... فحينئذٍ لا بُدَّ في كل حديث من الموافقة لكتاب الله كما صرَّح به الحديث المذكور، فمعناه صحيح، صَحَّ سنده أو لا." انظر:
- المرجع السابق، ج٤، ص٣٣٥.

[٢٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٣١٤-٣١٩.

[٢٨] لتعرُّف المزيد عن المسألة الثالثة من دليل السُّنة، انظر:
- المرجع السابق، ج٤، ص١٢.

[٢٩] وهو ما يُفهَم من كلام آيت سعيد حين قال عن الشاطبي: "اعترف في الأخير بلا خجل وبإنصاف أنَّ هذه الطريقة فيها تعسف." انظر:
- الحسين، **السُّنة النبوية الصحيحة وحي إلهي كالقرآن الكريم**، مرجع سابق، ص١٣٣-١٣٥. والحق أنَّ الاعتراف بالتكلف وعدم الاطراد لا ينطبق على كل الوجوه التي تستند إليها طريقة الشاطبي في ردِّ السُّنة إلى القرآن، وإنَّما تنطبق على الوجه الأخير فقط. ودليل ذلك أنَّه استطرد بعد هذا الاعتراف في الدفاع عن وجهة النظر القائلة برجوع السُّنة على القرآن الكريم؛ إذ قال: "وأرجو أنْ يكون ما ذُكِر هنا من المآخذ موفياً بالغرض في الباب، والله الموفق للصواب." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٠٢. ولله در عبد الله دراز عندما علَّق على قول الشاطبي هذا بقوله: "الأنظار الخمسة السابقة على هذا الأخير." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، هامش رقم٤، ص٥٢.

تحديداً دقيقاً الوجه الذي ينطبق عليه هذا الاعتراف الشاطبي انطباقاً كاملاً؟ فهل يتعلق الأمر بكل الوجوه الستة التي نُدبِّر بها علاقة القرآن الكريم بالسُّنة النبوية، والتي نُصَّ عليها، وسبق لنا تسطيرها سلفاً، أم يتعلق الأمر ببعضها دون بعض آخر؟

ونحن نرى أنَّه لا بُدَّ من الإجابة عن هذا السؤال لنفهم حقيقة التدليس الذي يريد أنْ يوقعنا في مهاويه صاحب التلبيس المذكور.[٣٠] وهذا يُحتِّم علينا التحلّي بالكثير من الموضوعية العلمية والأمانة الفكرية عند معالجة قضايا تراثنا العلمي والديني، وبذل المزيد من التثبُّت والتريُّث والتقصّي الذي يُحرِّرنا من عقلية الوصاية على هذا التراث، التي تجعل بعضنا يُزايِد ويحجر على عقول المخالفين لنا في طروحاتهم الاعتقادية والمذهبية والذوقية.

ولا شكَّ في أنَّ القارئ النبيه، فضلاً عن القارئ المُتمرِّس الذي يردُّ أول الكلام على آخره، وآخره على أوله (أي القارئ الذي يطيل النظر الهادئ فيما كتبه الشاطبي)؛ سرعان ما يَتبيَّن أنَّ هذه التكلفات التي اعترف بها لا تنطبق على كل الوجوه الآنف ذكرها، وإنَّما تنطبق على وجه واحد فقط هو الوجه السادس. وبيان ذلك أنَّ فقيه غرناطة قد نبَّه على أنَّ الوجه السادس الذي يُبيِّن عدم خروج السُّنة عمّا تضمَّنه القرآن الكريم غير مطرد؛ لأنَّه مخالف لطبيعة القرآن الكريم البيانية. وهكذا أنهى فقيهنا حديثه عن هذا النمط من الوجوه بالاعتراض على الوجه السادس منها، وعدم التسليم به،[٣١] ليستطرد مرَّةً أخرى في الردِّ على مَن قال بزيادة السُّنة على ما في القرآن الكريم.[٣٢]

---

[٣٠] أعني بذلك آيت سعيد في تعليقه على نص الشاطبي. انظر:
– الحسين، **السُّنة النبوية الصحيحة وحي إلهي كالقرآن الكريم**، مرجع سابق، ص١٣٥.

[٣١] فقال رحمه الله: "ولكنَّ القرآن لا يفي بهذا المقصود على شرط النص والإشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها، وأول شاهد في هذا الصلاة، والحج، والزكاة، والحيض، والنفاس، واللقطة، والقراض، والمساقاة، والديات، والقسامات، وأشباه ذلك من أمور لا تحصى. فالملتزم لهذا لا يفي بما ادَّعاه إلّا أنْ يتكلف في ذلك مآخذ لا يقبلها كلام العرب، ولا يوافق على مثلها السلف الصالح، ولا العلماء الراسخون في العلم. ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شرع في التنبيه عليه، فلم يوف به إلّا على التكلف المذكور، والرجوع إلى المأخذ الأول في مواضع كثيرة." انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٠١. أي إنَّ ضبط علاقة الكتاب بالسُّنة لا تطَّرد بناءً على الوجه السادس إلّا بنوع من التكلف، ولا تطَّرد إلّا بناءً على الوجوه الأولى الخمسة.

[٣٢] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٠٢-٤٠٤.

وصفوة القول في علاقة الكتاب بالسُّنة لا تُفهَم إلّا بالتفكير التنسيقي الذي ينظر صاحبه في كل ما ورد في القرآن الكريم والسُّنة النبوية "الصحيحة". فلئن حَدَّدَتْ -مثلاً- وجوه الشرح والاستقراء والتفريع والاجتهاد جملة العلاقات التي تربط الكتاب بالسُّنة -في نظر الإمام الشاطبي- فإنَّها تدل -بحسب تقديرنا- على تعاضد الكتاب المجيد بالسُّنة النبوية "الصحيحة". ولا يتعلق الأمر في هذا السياق التعاضدي بمرتبتين متمايزتين منفصلتين، وإنَّما يتعلق بمرتبتين متداخلتين لا يُمَيِّزُ بينهما إلّا تحقيقاً لأمرين اثنين:

أ. بيان الوظيفة البيانية التي حدَّدها القرآن للسُّنة في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).[٣٣]

ب. بيان الوظيفة التدبُّرية التي يطلب إلينا القرآن الكريم تحقيقيها بالرغم من تنوُّع علومنا ومعارفنا وتباينها، وتعدُّد واقعنا ومواقعنا وتغايرها؛ لقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ (ص: ٢٩)، وقوله ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ (النساء: ٨١).

ختاماً، فقد تبنّى العلواني القول بانطواء القرآن الكريم على السُّنة، وذهب إلى اعتبار ذلك مصدراً تأويلياً وتفعيلياً لما اكتنزه هذا الكتاب المجيد من أحكام، وتعاليم، ومقاصد، وقيم. ولعلَّ أهم ما يستوقف المرء في هذا الموقف أنَّ صاحبه لم يكتفِ بالجرأة العلمية المؤسسة للجهر العملي به، والدفاع عن النظري منه، وإنَّما استلهمه في الكثير من دراساته وأبحاثه. وهذا أمر يمكن أنْ يُدرِكه كل قارئ حصيف، وكل دارس رزين لفكر الشيخ العلواني -رحمه الله- وفقهه وعمله، وعسى أنْ نُبيِّن ذلك في المستقبل القريب إنْ شاء الله تعالى.

---

[٣٣] لله در الإمام ابن برجان في كتابه "الإرشاد"؛ إذ قال: "ما قاله النبي ﷺ فهو في القرآن، وفيه أصله، قرب أو بعد، فهمه مَن فهمه، وعمه عنه مَن عمه." قال الله تعالى: "ما فرطنا في الكتاب من شيء". انظر:
- الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٣، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج٢، ص١٢٩.

مراجعة لكتابيْ

نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي[*]

والخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر[**]

تأليف: الحسان شهيد[***]

ماهر حسين حصوة[****]

تتناول هذه المراجعة كتابين لمؤلِّف في موضوع واحد بحيث يكمل أحدهما الآخر. وقد جاء الكتاب الأول في بابين؛ الأول: في المفهوم العام لنظرية العقد بمعناها العلمي والمرجعي، والثاني: الجوانب المؤسسة للطرق المنهجية، وهو ما أسماه الباحث شاكلة النقد الأصولي.[1] أمَّا الكتاب الثاني فبحث في الجانب التطبيقي للمنهج باستعراض مجالات النقد الأصولي عند الشاطبي كما في الباب الأول، وبحث أيضاً في تقويم منهج النقد من لدن الشاطبي إلى التجديد المعاصر كما في الباب الثاني.

بدأ الباحث بمقدمات عشر تناولت أهمية النقد الأصولي التي تتمثَّل في جوانب عدَّة، منها: الجانب التاريخي الذي يمكِّن من فقه العوامل المتحكمة في تطور الممارسة النقدية في المعرفة الأصولية، والجانب الموضوعي، والجانب المنهجي المتمثِّل في فهم الأسس العلمية التي يقوم عليها التنظير الأصولي. وقد فرَّق الباحث في المقدمة الثانية بين العامل المنهجي والبحث الأصولي، فبيَّن أنَّ العامل المنهجي لم يحفل بالدراسة الكافية، وأنَّ الإضافة الكبرى جاءت من الشاطبي بتركيزه على قطعية الأصول، ويقينية الكليات، واستثمار

---

[*] شهيد، الحسان. **نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي**، هرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م، جاء الكتاب في ٤٠٠ صفحة من القطع الكبير.

[**] شهيد، الحسان. **الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**، هرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م، جاء الكتاب في ٤١٥ صفحة من القطع الكبير.

[***] دكتوراه في الفقه وأصوله، رئيس مصلحة إدارية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب.

[****] أستاذ الفقه وأصوله المشارك بكلية القانون في جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا، الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: maherhaswa@yahoo.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٦/٦/٢٦م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٩/٢٧م.

[1] شهيد، **نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص١٤.

منهجية الاستقراء. وأمَّا المقدمة الثالثة فتناول فيها الصلة بين علم أصول الفقه وخطابه النقدي، مبيِّناً أنَّ مهمة الخطاب النقدي تتمثَّل في التصحيح، والتصويب، والتقويم، والتوجيه إلى مدارك الأصول وأدلتها؛ ذلك أنَّ الخطاب النقدي تخلَّق في رحم علم الأصول.[٢] وأمَّا المقدمة الرابعة فأكَّد فيها الباحث ضرورة الفصل بين أصول الفقه والنقد الأصولي. وأمَّا بالنسبة إلى المقدمة الخامسة فقد خصَّها الباحث ببيان المنعطف التاريخي لمنهج الشاطبي النقدي الذي تميَّز بأنَّه تصحيحي تقويمي، والذي جاء لإثبات قطعية الأصول، واستثمار منهجية الاستقراء في ذلك. وقد استعرض الباحث في المقدمة السادسة مسالك النقد عند الشاطبي ممثَّلةً في مسلك النقد الاستقرائي الذي استثمره في المطالب المتعلقة بالتقعيد والتأسيس للكليات، ومسلك النقد النزاعي الذي قصره على الموضوعات التي تُعنى بالتحقيق والتدقيق. وفي المقدمة السابعة استعرض الباحث أهمية الاستدلال الاستقرائي عند الشاطبي من حيث: قوة الدلالة، ومحالها، ومدى الأولوية في الاستدلال به مع الدليل الشرعي المعين. ثم أشار في المقدمة الثامنة إلى تبنيه مدرسة الشاطبي في أصول الفقه لأسباب عدَّة، أبرزها: الجدة في عرض الموضوعات، والجدية في الدراسة، والجودة في النتائج. أمَّا في المقدمة التاسعة فقد دعا الباحث إلى مراجعة بعض المسلَّمات المتداولة، ولا سيما تلك التي تتعلق بالتلاقح المعرفي بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، والتي أكثرها عند التحقيق والتدقيق يجعلها بلا سبب ولا نسب من علم الأصول. وأمَّا المقدمة العاشرة فقارن فيها الباحث بين المفكر الأصولي والأصولي المفكر؛ ذلك أنَّ تحليل الدرس الأصولي وسبر أغواره والتحقيق فيه يحتاج إلى أصولي مفكر مُتبحِّر أولاً في علم الأصول، ليتمكَّن من دراسة الفكر الأصولي موجِّهاً وناقداً.[٣]

ثم تطرَّق الباحث إلى نشأة المنهجية الأصولية، فرأى أنَّ المنهجية بدأت بظهور كتاب "الرسالة" للشافعي الذي أراد أنْ يُؤسِّس لقانون منهجي تقوم عليه قواعد فهم الخطاب الشرعي وتشرُّب مداركه. بعد ذلك استعرض الباحث بواعث تأليف "الرسالة" (الباعث المنهجي، والعلمي، واللغوي، والمقصدي)، ثم تعرَّض لتطور المنهجية الأصولية وصولاً إلى

[٢] المرجع السابق، ص٢٠.
[٣] المرجع السابق، ص٣٠.

مرحلة التوجيه الغائي المقصدي الذي أَوْلى الجانب التطبيقي التنزيلي الاهتمام الأكبر، وهو الجانب الذي تمثّله منهجية الشاطبي موضوع الدراسة.

يحتوي الباب الأول على نظرية النقد الأصولي: المنهج والتاريخ، وفيه استعرض الباحث النظرية من أربع جهات: جهة المفهوم، وجهة المنهج، وجهة الموضوع، وجهة التاريخ.

أمَّا الفصل الأول فقد أفرده الباحث للتعريف بالمنهجية الأصولية والنقد الأصولي؛ إذ استعرض مطوَّلاً مفهوم النقد لغةً واصطلاحاً، والمصطلحات ذات الصلة مثل الجدل والخلاف والنظر، والفروق بينها وبين النقد، ثم انتهى إلى تعريف الآتي:

– النقد الأصولي: عملية علمية تحقيقية للمسائل الأصولية من حيث: استقلالها، أو صدورها عن صاحبها.

– القائم به: الأصولي المتخصِّص في العلم بأدلة الأصول وقواعده الاستنباطية، وما يرتبط بها.

– موضوعه: الأدلة الأصولية وقواعدها من حيث قطعيتها وظنيتها.

– غايته: تقويم النظر الأصولي، والتحقيق في الآراء والمذاهب الأصولية لتمييز صحيحها من خطئها، حتى تستقيم مع المقصد الاجتهادي للأصول.

– فائدته: التأسيس لخطاب أصولي وفاقي يقلِّص من دائرة الخلافات.[٤]

وفيما يخص تعريف المنهج الأصولي فقد انتهى الباحث إلى أنَّه مجموع الأسس العلمية، والطرق الاستدلالية المعتمدة في دراسة المباحث الأصولية، وكذا المسالك المنهجية المستثمرة في تحقيق الآراء الأصولية وتقويمها وَفق أساليب علمية وتصور واضح للموضوع.

وأمَّا الفصل الثاني فقد خصَّه الباحث ببيان المحدِّدات المنهجية للنقد الأصولي وَفق خمسة مستويات:[٥]

---

[٤] المرجع السابق، ص٦٢.

[٥] المرجع السابق، ص٦٥-٧٥.

أ. مستوى التصنيف والتأليف: إذ توجد فروق منهجية واضحة تؤكِّد ترتيب المباحث وتقسيمها ضمن مستويات عدَّة، ويظهر ذلك جلياً في اختلاف مقدمات الكتب. فمقدمات المستصفى الخمس ذات البُعْد المنطقي الوظيفي تختلف عن مقدمات "الموافقات" الثلاث عشرة ذات الأساس الأصولي التقعيدي والبُعْد المنهجي، وكلٌّ منها يختلف اختلافاً كلياً عن مقدمات الحاصل والمحصول الست ذات الرؤية الكلامية والبُعْد الجدلي، وهكذا.

ب. مستوى المرجعية المذهبية: فالمرجعية العقدية (مثل الأصول المعتزلية والأشعرية) أو الفقهية أوجدت تبايناً في الكثير من القضايا المنهجية؛ وهو ما أثَّر في الأسلوب النقدي وطريقته في التحقيق والاستدلال.

ت. مستوى الدراسة والنظر: يظهر ذلك جلياً في حضور الدرس اللغوي، فالدرس الكلامي، فاستعارة الدرس المنطقي؛ ما أوجد تبايناً منهجياً، واختلافاً في الأساليب النقدية.

ث. مستوى التحقيق والاستدلال: يتمثَّل ذلك في استعمال الأساليب الحجاجية والحوارية، والاعترضات الحقيقية والوهمية، وكذا التساؤلات الاستفهامية، وإلحاق المثال بالمقال.

ج. مستوى الغاية والمقصد: فالكشف عن مقصد التأليف يُسهِم في بيان الأساليب النقدية التي اتبعها المؤلِّف وصولاً إلى تحقيق مبتغاه.

وأمَّا الفصل الثالث فتناول فيه الباحث النقد الأصولي ودرسه دراسة موضوعية، مبيِّناً أهمية الخطاب النقدي التي أجملها في كونه أداةً لتمحيص المعرفة الأصولية، والكشف عن الأسباب الحقيقة للإشكالات والمسائل، إضافةً إلى ترشيده الفكر الأصولي وإعادته إلى بحث الموضوعات الحقيقية التي تخدم وظيفته وغاياته التي أُسس لأجلها.[٦] ثم بيَّن الباحث أنَّ النقد الأصولي يحتاج إلى معرفة علمية دقيقة، وسعة اطلاع واستيعاب، فضلاً عن

[٦] المرجع السابق، ص٧٦.

الدراسة، والتحليل، والتمحيص، والتقويم، والتوجيه. بعد ذلك تعرَّض الباحث لأسباب ظهور النقد الأصولي، فحصرها في ثلاثة أسباب: تاريخية، وعلمية، ومذهبية.

وقد أفرد الباحث الفصل الرابع لدراسة تاريخية للنقد الأصولي، فقسَّم تاريخ النقد الأصولي إلى ست مراحل:

أ. مرحلة النقد التأسيسي: وفيها تناول الباحث النقد الأصولي في الرسائل المتبادلة بين الإمام مالك والليث بن سعد، مبيِّناً أنَّ منهج الإمام مالك قد اعتمد على تأصيل محل النزاع الأصولي، ثم تعليل النزاع الأصولي، وتحرير محل النزاع الأصولي.

ب. مرحلة النقد التقعيدي: وفيها استطرد الباحث في بيان أصول المنهج النقدي الذي رسمه الشافعي في "الرسالة"، بناءً على المستويات الخمسة التي سبق بيانها، والتي جعلها المحدِّدات المنهجية للنقد الأصولي.[٧]

ت. مرحلة النقد البياني: تُعنى هذه المرحلة بشرح غوامض رسالة الشافعي، وبيان دلالاتها، وتوضيح مشكلاتها. وقد امتدت هذه المرحلة لتشمل القرن الخامس الهجري كله، وظهرت ملامح النقد الأصولي من دلالة عناوين الكتب، ودلالة موضوعاتها، ودلالة المنهج الذي كثر فيه استعارة المناهج المنطقية، ودلالة الغرض من التأليف التي أفصحت عنها مقدمات هذه الكتب.

ث. مرحلة النقد التنقيحي: تمتد هذه المرحلة من مطلع القرن السادس الهجري حتى مطلع القرن السابع الهجري، وتبدأ بمستصفى الغزالي، وتنتهي بتحقيق أبي الحسن الأبياري. وقد امتازت هذه المرحلة بتحقيق المباحث الأصولية، وتنقيحها، وتصفيتها ممَّا عَلِقَ بها من مباحث ومسائل دخيلة على الدرس الأصولي، وشهدت أيضاً تطبيقاً للمباحث المنطقية على أغلب المباحث الأصولية من جهة التقسيمات اللفظية، والتعريفات، والاستدلالات، ونقد التعريفات وَفق مصطلحات المنطقيين، واستعمال المنهج نفسه في الاستدلال.[٨] وقد استعرض فيها الباحث المنهجية النقدية عن طريق دلالة عناوين الكتب، ودلالة الموضوعات، ودلالة المنهج، ودلالة الغرض.

---

[٧] المرجع السابق، ص٩٦-١١٦.

[٨] المرجع السابق، ص١٢٧.

ج. مرحلة النقد المقصدي: تمتد هذه المرحلة من مطلع النصف الثاني من القرن السابع الهجري حتى نهاية النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، وقد أَسَّست للفقه المقصدي ضمن المادة الأصولية، وظهر ذلك جلياً من دلالة عناوين الكتب المؤلَّفة مثل "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" للعز بن عبد السلام، ودلالة الموضوعات المطروحة، ودلالة المنهج، ودلالة الغرض.

ح. مرحلة النقد المنهجي: تشمل هذه المرحلة نهاية العقد الأخير من القرن الثامن الهجري، وظهور الإمام الشاطبي، وتُعَدُّ الإطار التفصيلي لهذه الدراسة الممثَّلة في دراسات الشاطبي الأصولية.

وأمَّا الباب الثاني فقد عمد فيه الباحث إلى تفصيل منهجية النقد الأصولي عند الشاطبي ببيان الجوانب المؤسِّسة للطرق المنهجية التي تتضمَّن الأسس العلمية، والمسالك المنهجية، والأنواع الشكلية، والأدوات المعرفية، والأساليب العلمية.

وقد جاء الفصل الأول في بيان أسس النقد الأصولي، وضمَّنه الباحث الموضوعات الآتية:

أ. استقصاء بواعث النقد الأصولي عند الشاطبي: أشار الباحث إلى وجود باعث ذاتي تمثِّله عوامل عدَّة، منها: عامل الزمن (العلمي، والاجتماعي، والسياسي)، وعامل المكان، وعامل التربية (التكوين العلمي)، والعامل النفسي (ما واجهه الشاطبي من إنكار وممانعة لدى محاربته البدع التي انتشرت في زمانه). ويوجد أيضاً باعث علمي يتمثَّل في الحرص على الجانب العملي التطبيقي وتجاوز مرحلة التنظير الكلامي وإثبات قطعية الأصول، وآخر منهجي يتمثَّل في إبراز التمثيل التطبيقي للمباحث الأصولية واستخدام أدوات جدية في الاستدلال كالاستقراء في البناء الأصولي، وثالث مذهبي يتمثَّل في تخفيف حدَّة النزاع المذهبي، ويروم الوفاق، ولا أدل على ذلك من تسمية كتابه "الموافقات"؛ إذ أراد التوفيق بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة.

ب. بيان مرجعية النقد الأصولي (الأسس العقدية): بيَّن الباحث موقف الشاطبي من الأشاعرة والمعتزلة، وأثر ذلك في مسائل عدَّة تتمثَّل في التعليل، والاستقراء، والتحسين، والتقبيح العقلي.

ت. مذهبية النقد الأصولي (الأسس الفقهية): أوضح الباحث أنَّ البُعْد الفقهي المذهبي كان حاضراً في عملية التنظير والنقد الأصولي لدى الشاطبي، واستعرض تطبيقات على ذلك، منها: تبنيه منهج الإمام مالك فيما يتعلق بخبر الواحد وعرضه على الكتاب، والاستدلال بالمصالح المرسلة.[٩]

ث. منهجية النقد الأصولي (الأسس الأصولية): تطرَّق الباحث إلى أهم معالم الشاطبي الأصولية التي تمثَّلت في البُعْد التطبيقي، والبُعْد الوظيفي، والتي أظهرها اهتمامه بوظيفة علم الأصول؛ وهي القدرة على الاجتهاد والاستنباط، والبُعْد المقصدي إذ جعل للمقصد مركزيةً، والبُعْد المنهجي باعتماده الاستقراء في الاستدلال، وتركيزه على إثبات قطعية الأصول؛ لتضييق دائرة الخلاف.

وفي الفصل الثاني بيَّن الباحث أشكال النقد الأصولي، وحصرها عند الشاطبي بمسلكين اثنين:

أ. مسلك النقد النزاعي: ويعني به تحقيق النظر في المسائل الأصولية المتنازع فيها بين الأصوليين، ببيان محل النزاع الحقيقي، والوقوف على أسبابه، ووجوه النظر فيه، ثم تحرير محله.[١٠]

ب. مسلك النقد الاستقرائي: ويعني به العمل الاستدلالي التحقيقي السالك خطوات المنهج الاستقرائي؛ من: افتراضٍ للكليات، وبيانٍ لها، واعتراضٍ عليها، ثم تكييف المتخلفات الجزئية وتقويمها، ثم تأكيد صحتها، بقصد تصحيح النظر في المسائل المختلف فيها.[١١]

---

[٩] المرجع السابق، ص٢٠٠-٢٠٧.
[١٠] المرجع السابق، ص٢١٦.
[١١] المرجع السابق، ص٢١٧.

أمَّا بالنسبة إلى أشكال النقد من حيث الاتجاه فقد بيَّن الباحث أنَّ الشاطبي نقد آراء غيره من المذاهب، وأسماه النقد الأصولي المقارن، مثل نقده بعض آراء أحمد بن حنبل، وابن حزم، والرازي، والعز بن عبد السلام. وأشار الباحث أيضاً إلى وجود نقد أصولي مذهبي، فذكر جملةً من انتقادات الشاطبي لآراء شيوخ المذهب المالكي، مثل: الباجي، والمازري، وابن العربي، والقرافي.[١٢]

وفيما يخص الفصل الثالث (مسالك النقد الأصولي) فقد فصَّل فيه الباحث مسالك النقد لدى الشاطبي مستعيناً بالأمثلة التطبيقية، وذلك على النحو الآتي:

١. مسالك النقد النزاعي: بيَّن الباحث أنَّ هذا المسلك يقوم على ثلاث خطوات رئيسة، هي:

أ. تأصيل محل النزاع: وفيها عرض الشاطبي أصل النزاع، وعمل على بيان حقيقة الخلاف الأصولي فيها.

ب. تعليل محل النزاع: وفيها وقف الشاطبي على بيان أسباب الخلاف ودواعيه.

ت. تحرير محل النزاع: وفيها سعى الشاطبي إلى حل الإشكال، وتحرير الخلاف الناتج منه.

وقد مثَّل الباحث على هذه الخطوات بمثالين تطبيقيين، هما:[١٣]

- رتبة السنة في الاعتبار الأصولي مع الكتاب.
- إشكال الخلاف في اعتبار الحيل.

٢. مسالك النقد الاستقرائي: انتهى الباحث -بعد استقراء منهجية الشاطبي في مسلك الاستقراء- إلى انتهاج الشاطبي خمس خطوات في هذا المسلك تتلخص فيما يأتي:

---

[١٢] المرجع السابق، ص٢١٨-٢٤٦.

[١٣] المرجع السابق، ص٢٤٨-٢٥٨.

أ. الافتراض الاستقرائي: استهل الشاطبي جميع استدلالته بالكلية الاستقرائية أو النتيجة بوصفها مسألة يريد التحقُّق فيها مع القارئ.

ب. البيان الاستقرائي: يُقصَد بذلك محاولة الشاطبي برهنة الافتراض السابق عن طريق تقصي جميع النصوص الشرعية، والأدلة الجزئية الدالة عليها.

ت. الاعتراض الاستقرائي: يُقصَد به إيراد الشاطبي الاعتراضات التي تقدح في قطعية الكلية تمهيداً للردِّ عليها.

ث. التقويم الاستقرائي للجزئيات المتخلفة: هو ردُّ تلك الاعتراضات بصورة تُبقي على يقينية الكلية الاستقرائية.

ج. التأكيد الاستقرائي: يُقصَد به إعادة التذكير بالكلية في نهاية المطاف؛ تصديقاً لفرضها، وتحقيقاً لقطعيتها.[١٤]

وقد مثَّل الباحث على هذا المسلك بمثالين، هما:[١٥]

– كراهية البحث في المسائل التي لا يبنى عليها عمل.

– استناد الشريعة كلها إلى قول واحد في فروعه، وإنْ كثر الخلاف، وأصولها أيضاً، بحيث لا يصح فيها غير ذلك.

وأمَّا الفصل الرابع (أصول النقد الأصولي) فقد عمد فيه الباحث إلى تأصيل الاستدلال بمسلكي النقد النزاعي والاستقرائي عند الشاطبي، فبيَّن أنَّ لمسلك النقد النزاعي بخطواته الثلاث ما يدل عليه من الآيات التي تتمثَّل في الدعوة إلى النظر والتحقُّق والتبيُّن، وعرْض آراء المخالفين، ومناقشتها...، وأنَّ الاستدلال بأصول النقد الاستقرائي يرتكز على أساس شرعي، وقاعدي، ومنطقي، وأنَّ الأساس الشرعي يقوم على اعتبارات عدَّة، منها القرآني المتمثِّل في دعوة القرآن الكريم إلى النظر في كيفية بدء الخلق، وهي دعوة تهدف إلى تتبُّع الجزئيات، ودراسة تكوينها لاستنتاج القوانين والقواعد الكلية، وهذا

[١٤] المرجع السابق، ص٢٦٢.

[١٥] المرجع السابق، ص٢٦٢–٢٨٥.

هو منهج الاستقراء بعينه. وهناك أيضاً الاستدلال بالتواتر المعنوي، وهو قرين الاستقراء، فضلاً عن استعمال الفقهاء الاستقراء في الكثير من أبواب الفقه، مثل: تحديد أقصى مدة الحمل، وتحديد دماء الحيض والنفاس والاستحاضة، وغير ذلك.

أمَّا الأساس القاعدي فقد اقتصر على قاعدتين في الاستدلال، هما: قاعدة "إنَّ للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق"، وقاعدة "الكليات لا يقدح فيها تخلُّف آحاد الجزئيات". والواقع أنَّ هاتين القاعدتين ترجعان -في ظني- إلى الأساس المنطقي.

وأمَّا بالنسبة إلى الأساس المنطقي فقد بيَّن الباحث ضوابط إعمال المنطق لدى الشاطبي، التي تتلخص في اعتبار الاستقراء أحد المناهج العقلية المعتمدة عند المناطقة، وفي تحصيل اليقين والقطع؛ فإنَّه لا ممانعة من استثماره واستخدامه في الشرعيات ما دام موافقاً لها، ولا يخرم أصلاً من أصولها. وقد ربط الشاطبي دليل الاستقراء بالتواتر المعنوي لإضفاء شرعية القطع على الاستقراء الناقص أساساً، معتمداً في ذلك على مبدأ الاستحالة المنطقية المشتركة بين التواتر والاستقراء، وقد استدل أيضاً على حُجية الاستقراء ببرهان الخلف عند المناطقة (نمط التلازم عند الغزالي)، الذي يعني إثبات المراد بنفي نقيضه وإبطاله.[١٦]

وأورد الباحث في الفصل الخامس (أدوات النقد الأصولي) أمثلة تطبيقية متعدِّدة على الطرق العلمية التي استعان بها الشاطبي، والتي تدل على التنوع المنهجي في معالجة الدرس الأصولي بالنقد والتصحيح والتقويم، ومنها: الأدوات الأصولية، والأدوات التفسيرية، والأدوات الحديثية، والأدوات المنطقية، والأدوات اللغوية، والأدوات الكلامية.[١٧]

وختم الباحث الكتاب بالفصل السادس الموسوم بِـ"أساليب النقد الأصولي"، وقصد به الصور العلمية الخاصة التي استخدمها أبو إسحاق في عملية المراجعة العلمية، والمبادئ الأخلاقية العامة التي ميَّزته في دراساته النقدية للمباحث الأصولية، والتي تتمثَّل في الأساليب الإشكالية، مثل: التساؤل الإشكالي، والتوليد الإشكالي، والبحث في حقيقة الإشكال، والأساليب الحوارية، والأساليب الاستدلالية؛ كالتمثيل، والتسلسل العلمي،

[١٦] المرجع السابق، ص٣١٧.

[١٧] المرجع السابق، ص٣٢١-٣٥٢.

وعرض التناظر الذي قصد به عدم الاكتفاء بإيراد تعارض والرد عليه تصحيحاً وتقويماً، وإنَّما إشراك طرف ثالث في الإشكال،[١٨] فضلاً عن الأساليب التقويمية، مثل: التعقيب، والتصويب، والتبكيت (استقبال القائل المخطئ بما يكره من ذم وتقريع، وبكته بالحجة)، والتنبيه، والتنكيت (قرع الآخر بعد إصابة نكتة المسألة)، والتورُّك (توجيه نقد مضمر إلى شخص معين، أو طائفة، أو اتجاه ما، من دون ذكر اسم المعني بالنقد، وإنَّما يُفهَم ذلك بإشارات داخل النص).

ومن هذه الأساليب أيضاً الأساليب الأدبية، مثل: الأمانة العلمية، والاعتراف، والتواضع العلمي، وطلب الحق، والبُعْد عن التعصُّب.

أمَّا الكتاب الثاني[١٩] فقد هدف منه الباحث إلى التطبيق وتمثُّل ما جاء في الكتاب الأول، والاستفادة من منهجية النقد في تقويم التجديد المعاصر. وقد جاء الباب الأول في مجالات النقد الأصولي عند الشاطبي، فتناول أول فصوله مجال الأدلة الأصولية عن طريق البحث والتحليل وتطبيق مسلكي النقد النزاعي والاستقرائي على دليل المصالح المرسلة ودليل سد الذريعة، في حين تناول الفصل الثاني مجال المقاصد الشرعية وتطبيق مسلك النقد الاستقرائي على المقاصد العامة للشريعة المعروفة بالضروريات الخمس، وعلى مسألة تعليل أحكام الشريعة.

وأمَّا الفصل الثالث فعرض لمجال القواعد الكلية؛ إذ طُبِّق فيه المنهج الاستقرائي على قاعدتين؛ الأولى: قاعدة "عدم صحة النيابة في التعبُّدات الشرعية"، وهي قاعدة ذات اعتبار فقهي. والثانية: قاعدة "اعتبار المآل"، وهي قاعدة ذات اعتبار أصولي. وأمَّا الفصل الرابع فكان في مجال المصطلح الأصولي، حيث طُبِّق مسلكا النقد النزاعي والاستقرائي على مصطلحات عدَّة، منها:

أ. مصطلح الاستقراء من حيث المعنى، والتمييز بينه وبين غيره من المصطلحات ذات الصلة، وأنواعه من حيث الإجراء والصورة، ودلالته من حيث القطعية والظنية، وغير ذلك من تفاصيل المصطلح.

[١٨] المرجع السابق، ص٣٥٩.

[١٩] شهيد، **الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**، مرجع سابق.

ب. مصطلح الدليل من حيث المعنى: تحديداً، وتفريعاً، ودلالةً، واعتباراً.

ت. مصطلح القطع إشكالياً، ومعنى الألفاظ ذات الصلة وقيمتها؛ ترادُفاً، وتقابُلاً.

ث. مصطلح القصد من حيث المعنى: تحديداً، وتفريعاً، والألفاظ ذات الصلة؛ ترادُفاً، وتقابُلاً.

ج. مصطلح العام من حيث المفهوم والدلالة الأصولية، وصلته بالاستقراء.

وقد اشتمل الباب الثاني على الغايات والمقاصد الكلية للنقد الأصولي وثوابته عند الشاطبي، والتحوُّلات الحاصلة في الخطاب النقدي بعد الإمام الشاطبي. ففي الفصل الأول، بيَّن الباحث –عن طريق استقراء جملة ما بحثه الشاطبي– أنَّ خطابه النقدي يُعزى إلى كليات ست، ثم عرَّف مقصوده بالكليات النقدية: "تلك النواظم المعرفية العامة التي تدور عليها الدراسة النقدية للمباحث العلمية عند الإمام الشاطبي، بقصد توجيه الخطاب وتقويمه."[٢٠]

وقد حدَّد الباحث هذه الكليات بواسطة ثلاث جهات، هي: جهة الإثبات، وذلك بالاستدلال على أهميتها. وجهة التصحيح التي تتمثَّل في تأكيد قيمة هذه الكلية، ومراجعة بعض الآراء المتعلقة بها، وتصحيح بعض المواقف إزاءها. وجهة النفي، وذلك بإثباتها عن طريق نفي ما يقابلها بما يشبه برهان الخلف أو الاستقراء الخلفي. وهذه الكُليّات هي:

أ. كُليّة القطع (المعرفة القطعية): يظهر ذلك من جهة الإثبات ببواعث التأليف عن الشاطبي في الأصول، ومن جهة التصحيح بمناقشاته للمازري، وبيان موقفه من علاقة السُّنة بالكتاب، واستخدامه دليل برهان الخلف المنطقي من جهة النفي.

ب. كُليّة التطبيق (المعرفة العلمية): فمن جهة الإثبات يؤكِّد الشاطبي هذه الكلية عن طريق مباحث الاجتهاد، وتفصيلاته في شروط العلم بالمقاصد عند المجتهد، وتركيزه على قاعدتين مهمتين في الاجتهاد التطبيقي، هما: "تحقيق المناط"، و"النظر في المآلات".

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٣١.

أمَّا من جهة التصحيح فيظهر ذلك بتركيز الشاطبي على أهمية الاشتغال بالعلم الذي يُتوسَّل به إلى العمل، وأمَّا من جهة النفي فيظهر بحصره الحديث عن امتناع ارتفاع تحقيق المناط.

ت. كُليّة الاستقراء (المعرفة الاستقرائية): يظهر ذلك من جهة الإثبات عن طريق اشتغال الشاطبي بالأهمية المنهجية للاستقراء، وبالتناسب المنهجي بين الاستقراء والإجماع؛ إذ يرى أنَّ حُجية الإجماع في صورتها القطعية إنَّما ثبتت بدليل الاستقراء المعنوي المفيد للقطع، لا بالنصوص الجزئية. أمَّا من جهة النفي فيتمثَّل ذلك في أنَّ عدم الأخذ بالاستقراء يؤول إلى عدم قطعية الاحتجاج بالإجماع.

ث. كُليّة الكُليّة (المعرفة الكلية): يظهر ذلك من جهة الإثبات بتمهيد الشاطبي للمباحث الأصولية بالقواعد الكلية، ومن جهة التصحيح في مناقشته بعض الآراء والمواقف التي استخدمها على سبيل الاعتراض والقدح في المسائل المشكلة الطارئة على تقريراته واختياراته، ومن جهة النفي بعدم صحة الاجتهاد في الاقتصار على النظر الجزئي بمعزل عن الكلي.

ج. كُليّة المقصد (المعرفة المقصدية): تتجلَّى هذه الكلية في جميع ما كتبه الشاطبي، ولا سيما إفراده الجزء الثاني من كتابه "الموافقات" للمقاصد، واشتراطه الفهم المقاصدي بوصفه أحد الشرطين الأساسيين في الاجتهاد الشرعي، وتأكيده أنَّ أهم أسباب ظهور البدع هو غياب التفكير المقاصدي؛ هذا من جهة الإثبات، وأمَّا من جهة التصحيح فتظهر هذه الكلية بمناقشته أصل مراعاة الخلاف عند المالكية، وأصل الذرائع، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وغير ذلك، وأمَّا من جهة النفي فيظهر ذلك بإبطال العبث في الشريعة، وتعليله ظهور البدع بغياب هذا الأصل.

ح. كُليّة الوفاق (المعرفة الوفاقية): تتجلَّى هذه الكلية من جهة الإثبات بالباعث الذي دفعه إلى كتابة "الموافقات"، وهو باعث توفيقي بين مذهبي أبي حنيفة والمالكية، وتأكيده أنَّ الشريعة ترجع إلى أصل واحد في فروعها، وتوفيقه بين آراء الفقهاء في أصل سدِّ الذريعة واعتبار المآل. أمَّا من جهة التصحيح فيظهر ذلك في تحريره الخلاف الحاصل

في أصل مراعاة الخلاف، فبيَّن أنَّ محل هذا الأصل مراعاة ظروف الواقع بعد حصوله لا قبله؛ لأنَّ الحق والصواب واحد، وأمَّا من جهة النفي فيظهر في كتاب "الاجتهاد" من "الموافقات" الذي جاء أغلبه لنفي الخلاف في الشريعة، وكذا الحال في الباب التاسع والباب العاشر من الاعتصام.

وفي الفصل الثاني تطرَّق الباحث إلى الثابت والمتغير بين الشافعي والشاطبي في الخطاب النقدي الأصولي، فبيَّن أنَّ ثوابت النقد الأصولي بينهما تتمثَّل فيما يأتي:

أ. ثابت البُعْد العملي: يظهر ذلك في باعث النقد الأصولي؛ إذ كان باعث الشافعي هو الاستثمار العملي والتنزيلي للفقه، وكان باعث الشاطبي الغياب شبه الكلي للنظر العملي التنزيلي لعلم الأصول، والإغراق في المباحث الكلامية، ويظهر ذلك أيضاً في أدوات النقد الأصولي ممثَّلةً في الاستدلال الفقهي على الأصول، والتمثيل الفقهي في الدراسة، ويظهر كذلك في مباحث الدرس الأصولي بتجلية كتاب "الاجتهاد".

ب. ثابت البحث المنهجي: يظهر ذلك في منهج التصنيف الذي يُبتدَأ عند الطرفين بالمقدمات التمهيدية، وترتيبات موضوعات الأصول، ويظهر أيضاً في منهج الاستدلال المتمثِّل في نصوص القرآن والسُّنة، والاعتماد على دليل الاستقراء، ويظهر كذلك في منهج التباحث الذي يمثِّله الأسلوب الحواري، مع مراعاة أنَّ منهج الشافعي تعلُّمي تلقيني، ومنهج الشاطبي تقويمي.

ت. ثابت النظر المقصدي: يظهر ذلك في الفقه التعليلي، والبُعْد التقويمي استناداً إلى المقاصد، ويظهر أيضاً في تنقيح المعرفة العلمية كما في معالجة الألفاظ الدخيلة في لسان العرب عند الشافعي، وتنقيح علم الأصول من العلوم الدخيلة مثل علم الكلام عند الشاطبي، ويظهر كذلك في القصد التوفيقي عند الطرفين.

وفيما يخص متغيرات النقد الأصولي بين الشافعي والشاطبي، فقد أجمل الباحث المتغيرات بينهما في الآتي:

أ. متغير المدخل الإشكالي: هدف الشافعي إلى حل مشكلة تقعيد الأصول، وبنائها جملة، وعلى وجه الكلية. أمَّا طبيعة الإشكال لدى الشاطبي فتغيرت من مستوى موضوعي إلى آخر منهجي، يرتبط بمسألة البحث في مسالك القطع والظن في القواعد الأصولية من جهة، وتجديد النظر الأصولي من جهة أخرى.[٢١]

ب. متغير المدخل الاستدلالي: أكثر الشاطبي من استخدام دليل الاستقراء مقارنةً بالشافعي، واختلف خطابه النقدي عنه في استعارته مناهج الاستدلال المنطقية.

ت. متغير المدخل الخطابي: استعمل الشافعي مدخلاً تعليمياً بيانياً، في حين لجأ الشاطبي إلى استخدام مدخل منهجي علمي تناظري.[٢٢]

وأمَّا الفصل الثالث فأشار فيه الباحث إلى الخطاب النقدي الأصولي المعاصر بما رمز إليه المدخل الإشكالي؛ إذ استعرض فيه مجالات التجديد في علم الأصول باستعراض الثابت والمتغير منه، وانتهى إلى أنَّ التجديد يتعلق بما هو متغير متحول عبر الأزمنة والعصور والوقائع؛ من: قواعد ظنية غير قطعية (سمَّاه مكوِّن القواعد)، وبعض الضوابط والشروط الاجتهادية لدى المجتهد (مكوِّن المجتهد)، ثم في تقدير المصالح الإنسانية الخاصة بواقع الناس وعالمهم (مكوِّن الواقع)، وهذا كله لا يخرج عن نطاق الإنتاج الإنساني.[٢٣]

ثم أشار الباحث إلى جملة من الباحثين الذين عَدُّوا التجديد الأصولي مدخلاً إلى النهضة، كما في كتابات حسن الترابي، وكتاب طه جابر العلواني "أصول الفقه: منهج بحث ومعرفة"، وسلسلة كتب أحمد الخمليشي "وجهة نظر".[٢٤]

وفي الفصل الرابع والأخير من الكتاب أشار الباحث إلى المدخل التجديدي عند المعاصرين في الخطاب النقدي الأصولي؛ إذ تباينت أنظار المعاصرين المنادين بالتجديد في الخطاب النقدي الأصولي تبعاً لمكوِّن الاجتهاد القابل للتغير، وفيما يأتي بيان لذلك:

---

[٢١] المرجع السابق، ص٣١٦.
[٢٢] المرجع السابق، ص٣١٨.
[٢٣] المرجع السابق، ص٣٢٩.
[٢٤] المرجع السابق، ص٣٣٠-٣٣٣.

١. الخطاب، أو التفسير، أو إشكال المنهج (مكوِّن القواعد): استعرض الباحث ما نادى إليه حسن الترابي من ترك القياس الجزئي، والانتقال إلى مفهوم القياس الواسع، حيث يُستخلَص مقصد معين من جملة نصوص، ثم يصار إلى تعديته حيث وُجِد ذلك المقصد، وكذا تفعيل المصالح المرسلة الرحبة، والاستصحاب المفتوح. وأشار الباحث أيضاً إلى الخطاب النقدي التجديدي لأحمد الخمليشي الذي يتلخص في تفعيل المنهج المقاصدي عن طريق ربط الحكم بحِكمته لا بعِلّته، وتفعيل النظر في المآلات عند النظر في الأحكام.

٢. الخطاب والمجتهد، أو إشكال الاجتهاد (مكوِّن المجتهد): استعرض الباحث بعض الاجتهادات المنادية بإعادة النظر في شروط الاجتهاد من حيث إلغاء بعضها، وإضافة شروط أخرى، ولا سيما تلك المتعلقة بإدراك الواقع ومعرفته. وفيما يخص الحكم الاجتهادي فقد أشار الباحث إلى نظرة الخمليشي التي تتلخص في عدم وصف الحكم الاجتهادي بأنَّه حكم الله؛ لما له من أثر في إغلاق باب المراجعة والنقد، وضمِّه إلى الأحكام الثابتة بالنصوص قطعية الدلالة، ومنادته بتجزُّؤ الاجتهاد.

٣. الخطاب والتقصيد، أو إشكال المقاصد: استعرض الباحث مشروعات التجديد في المقاصد، وقد صنَّفها إلى ثلاثة مشروعات:

أ. مشروع أنسنة المقاصد: تناول الباحث مشروع الأستاذ طه جابر العلواني للمقاصد العليا الحاكمة، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران، حيث تستوعب هذه المقاصد قيماً كونيةً إنسانيةً، بناءً على ثلاثة أبعاد، هي: الرسالي، والكوني، والعقلي.

ب. مشروع تفعيل المقاصد: رائد هذا المشروع هو جمال الدين عطية؛ إذ نادى بفصل علم المقاصد عن علم أصول الفقه، وقسَّم المقاصد إلى خمسة أنواع، هي: مقاصد الخلق، ومقاصد الشريعة العليا (عبادة الله، والاستخلاف، وعمارة الأرض)، ومقاصد الشريعة الكلية (الضروريات الخمس)، ومقاصد الشريعة الخاصة (المقاصد الخاصة بباب معين، أو بأبواب متجانسة من الشريعة)، ومقاصد الشريعة الجزئية؛ وهي ما يقصده

الشارع من كل حكم (الحِكمة). ثم طوَّر الكليات الخمس إلى أربعة وعشرين مقصداً، موزَّعةً على أربعة مجالات، هي: الفرد، والأسرة، والأُمة، والإنسانية.[٢٥]

ت. مشروع تخليق المقاصد: صاحب هذا المشروع هو طه عبد الرحمن؛ إذ هدف إلى منح الأولوية الاعتبارية للجانب الخلقي في تحديد المقاصد منطلقاً من هدف التشريع، وهو إيجاد إنسان صالح؛ ما يؤكِّد أنَّ علم المقاصد هو علم أخلاقي، موضوعه الصلاح الإنساني.[٢٦]

ويمكن إضافة مشروع رابع لم يذكره الباحث، هو مشروع منظومية المقاصد، وصاحبه جاسر عودة؛ إذ استفاد الباحث من سمات فلسفة المنظومات (مثل: المعرفية، والشمولية، وتعدُّد الأبعاد، والانفتاح، والغائية) في مقصدة الفقه كما فصَّل ذلك في كتابه "مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية".[٢٧]

٤. الخطاب والتأويل أو إشكال النص (مكوِّن النص): يرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ تجديد الخطاب النقدي الأصولي يكمن في ذات النصوص من خلال المدخل التأويلي. وقد استعرض الباحث نموذجاً لهذا الاتجاه من جملة كتابات نصر حامد أبو زيد، التي تتلخص في عناوين عدَّة، منها: حرية الفهم والتعبير، وإلغاء ضوابط اللغة، وتعدُّد القراءات للنص الواحد، وإلغاء قدسية النص، وحضور النص وغياب الناصِّ، وسلطة الواقع في تفسير النص.[٢٨]

وقد أبدى الباحث ملاحظات عامة على هذه المشروعات، مبيِّناً منطلقاتها الفكرية، وما يُقبَلُ أو يُرَدُّ في نظره.

---

[٢٥] المرجع السابق، ص٣٥٣.

[٢٦] المرجع السابق، ص٣٥٧.

[٢٧] عودة، جاسر. **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

[٢٨] شهيد، **الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**، مرجع سابق، ص٣٦٠-٣٧٤.

وختم الباحث الفصل بجملة من الاقتراحات؛ إذ دعا -على مستوى المنهج- إلى تعرُّف طرق اجتهاد الصحابة، ولا سيما عمر بن الخطاب الذي جمع بين الدلالات اللغوية والمقاصدية للنص، وأكَّد -على مستوى الاجتهاد- أهمية العمل المؤسسي المتعلق بالاجتهاد الجماعي، وتحرير الاجتهاد الفقهي من النزعة المذهبية والإقليمية، وإعطائه بُعْداً عالمياً إنسانياً، ودعا -على مستوى المقاصد- إلى تفعيل كلٍّ من الاجتهاد التطبيقي، والتعليل بالمصالح والحكم في استنباط الأحكام المنسجمة مع الواقع المعاصر. وقد تبنى الباحث وجهة نظر علال الفاسي في عدم فصل علم المقاصد عن أصول الفقه؛ لأنَّ الفكر المقاصدي تخلَّق في رحم علم الأصول، ولا يمكن له أنْ يستقيم إلا داخله وبموازاته. وأمَّا على مستوى النص فقد دعا الباحث إلى الأخذ بالمسلك الذي يحفظ قيمة الخطاب الشرعي، ويراعي مصالح الإنسان.[٢٩]

وختاماً أقول إنَّ هذه الدراسة تمثِّل أنموذجاً للمنهج التحليلي القائم على استيعاب منهجية الأصوليين في الاستدلال والنقد، وإعادة إخراجها بنسق منهجي ضمن أطر عامة تمنح القارئ تصوراً متكاملاً عن منهجية النقد الأصولي وتطورها عبر المراحل الزمنية، والانتقالات النوعية من لدن الشافعي إلى وقتنا المعاصر، مع تجلية هذه المنهجية بكامل تفاصيلها من أسس نظرية وتطبيقات عملية في كتابات الإمام الشاطبي الأصولية، فضلاً عن كشف الدراسة عن جوانب قلَّما تتطرَّق إليها الدراسات البحثية، وهي جوانب تتعلق باستحضار البواعث والمنطلقات والفروق المنهجية في الكتابات الأصولية، وترسم معالم منهجية الاستدلال عند الأصوليين، مما يضيف إلى المكتبة العلمية نتاجاً ثَرّاً، ويفتح حقلاً بكراً في منهجية النقد الأصولي على وجه الخصوص.

[٢٩] المرجع السابق، ص٣٨٢.

عروض مختصرة

عليا العظم

١. **معجم المصطلحات المقاصدية**، إعداد: عبد النور بزا، وجميلة تلوت، ومحمد عبدو، بإشراف أحمد الريسوني، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، في مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٧م، ١١٢٨ صفحة.

والكتاب هو مجلد واحد يحتوي مادة غنيّة من المصطلحات المقاصدية، ويشكل مصدراً للباحثين في مجال علوم الشريعة الإسلامية ومقاصدها. يحتوي معاني الألفاظ والتعابير الخاصة بمقاصد الشريعة الإسلامية، ويستجلي الخصوصيات والفروق لما هو مشترك من تلك الألفاظ والمصطلحات الدائرة في عدد من العلوم والفنون، كما يمتد نفعه إلى تسريع الإفهام والاستيعاب السليم والدقيق لمضامين العلم وخصوصياته واختصار الوقت. تَمَّ ترتيب مصطلحات المعجم ترتيباً ألفبائياً، حسب صيغها المستعملة أو الأكثر استعمالاً، وكان أكثرها مصطلحات أصولية، وبعضها مصطلحات فقهية، وكلامية، ومنها ما نشأ ابتداء في أحضان المقاصد وتعبيراً عنها، ومنها مصطلحات وتعبيرات حديثة مستحدثة.

٢. **تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية**، محمد همام عبد الرحيم ملحم، الرياض: مؤسسة البيان، ٢٠١٥م، ٤٥٧ صفحة.

وأصل الكتاب رسالة دكتوراه في الفقه والأصول من الجامعة الأردنية، تناولت الدراسة فقه الأولويات بطريقة تأصيلية، بناءً على تفصيل قواعد تصنيف الأولويات، وتشمل القواعد المقاصدية والقواعد الأصولية، يتألف الكتاب من بابين: الباب الأول: فقه الأولويات، وفيه فصلان، الأول: مفهوم فقه الأولويات أنواعه وأدلَّة اعتباره، وفيه ثلاثة مباحث.الفصل الثاني: قواعد تصنيف الأولويات، وفيه ستة مباحث. الباب الثاني:

تطبيقات فقه الأولويات على السياسة الشرعية، وفيه فصلان: الأول هو مفهوم السياسة الشرعية ومقاصدها، وفيه ثلاثة مباحث، الثاني هو تطبيق فقه الأولويات على مجالات من السياسة الشرعية، وفيه مبحثان.

٣. **مقصد الحرية وتطبيقاته في الفقه السياسي الإسلامي**، فتحي أبو الورد، بيروت: الدار الشامية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٧م، ٧٣٤ صفحة.

أصل الكتاب رسالة دكتوراه في الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. جاء الكتاب في مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة، كل باب منها في فصلين. ناقش الباحثُ الفقهَ السياسي في التاريخ والواقع، في صدر الإسلام والعصر الأموي، ومعالم بناء الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، وبيّن أن الإسلام دين ودولة في ضوء حقائق التاريخ وشهادات المستشرقين. كما بيّن المبادئ الدستورية في الفقه السياسي الإسلامي، ومقاصد الشريعة ومكانة مقصد الحرية منها.

٤. **نقد الفكر المقاصدي عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور**، محمد المدنيني، ألمانيا: نور للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م، ٢٥٢ صفحة.

المؤلف باحث تونسي متخصص في الدراسة الأصولية الدين. والكتاب يتناول التفكير المقاصدي عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور تمهيداً لتقديم الإضافات التي من شأنها أن ترتقي بالفنّ المقاصدي ليكون قادراً على توفير الحلول المناسبة لمشاغل المسلمين المعاصرة، سواء كانت نظريّة كتلك التي تطرحها الفلسفات والعلوم الإنسانية الحديثة، أو عمليّة كتلك التي تفرضها التغيُّرات في حياة الأسرة والمجتمع وفي مجال المعاملات. وللنّقد في هذا البحث مسلكان: الأوّل: هو الّذي اتّجه فيه الشيّخ محمد الطّاهر ابن عاشور إلى دراسة المنظومة الأصوليّة التّأسيسيّة، ورؤيته لضرورة تجاوزها إلى علم جديد مستقّل هو علم مقاصد الشّريعة. الثّاني: ممارسة النّقد على الفكر المقاصدي عند ابن عاشور، للوقوف على حدود هذا الفكر في علاقته بماضيه، أي بالإنتاج المقاصدي الذي سبقه، وفي علاقته بحاضره وعصره.

٥. **الفنون في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، تحرير إبراهيم البيومي غانم،** لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية في مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٧م، ٥٤٢ صفحة.

الكتاب هو أعمال المؤتمر الذي عقد بعنوان الكتاب في إستانبول في نوفمبر ٢٠١٦، وتضمن البحوث الرئيسية التسعة التي قدمت للمؤتمر مع تعقيب على كل بحث، إضافة تقديم المحرر والكلمة الافتتاحية. وكانت عناوين هذه البحوث: الفنون الخادمة للمقاصد والمقاصد الخادمة للفنون، وإشكالية الفنون الجميلة في علاقتها بمقاصد الشريعة، وفقه الحسن: التأصيل المقاصدي لمفهوم الفن، وتجليات مقصد التوحيد في الفن الإسلامي: نظرية إسماعيل الفاروقي، والمسألة الفنية في النظر المقاصدي، والفنون ومقاصدها عند الإمام القرضاوي، واللغة الكونية للفن الإسلامي، وروح العمارة الدينية: أنموذج جامع السليمانية، ومقاصد الشريعة وهندسة الحروف.

٦. **الخلافة الثانية على منهاج النبوة،** سعيدة أولاد موح الصديق، المغرب: نشرت بشكل مستقل، ٢٠١٧م، ٣٨٩ صفحة.

المؤلفة باحثة مغربية تحمل الدكتوراه في الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم. والكتاب يحاول الإجابة على عدد من الأسئلة، منها: ما هو منهاج النبوة في تعاملها مع الجاهلية؟ ما هي التربية النبوية التي الخلافة الراشدة الأولى حتى نخطط على علم للخلافة الثانية؟ كيف تمزقت الجماعة الأولى فنشأت الفرق في الإسلام، وما هي الكوارث التي حلت بالأمة، ومشكلات الانشقاق الداخلي، والغزو الخارجي والاستعمار الأوروبي؟ أجابت الباحثة عن هذه الأسئلة عن طريق البحث عن منزلة الإحسان في الرؤية الصوفية.

٧. **أطلس تاريخ الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم،** سامي بن عبد المغلوث، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١٧م، ٣٢٠ صفحة.

المؤلف داعية إسلامي ومؤلف أطاليس إسلامية، له عدة أطاليس مثل تاريخ الأنبياء وسيرة الرسول وأطلس الأديان. وهو عضو في عدة فرق لتأليف المناهج التعليمية. يتألف

الكتاب من ثمانية أبواب، الباب الأول: صناعة الخريطة عبر التاريخ، الباب الثاني: حقائق أولية، الباب الثالث: ذرية آدم الأولى، الباب الرابع: دعوة الأنبياء والرسل في حضارتهم التي بعثوا فيها، الباب الخامس: أماكن ومواقع في حياة الأنبياء والرسل ذكرت في القرآن الكريم، الباب السادس: أشهر الحضارات والدول التي عاصرت دعوة الأنبياء والرسل عليهم السلام، الباب السابع: أشهر الديانات التي عاصرت دعوة الأنبياء والرسل عليهم السلام، الباب الثامن: أهم الأحداث التاريخية الكبرى في حياة الأنبياء والرسل عليهم السلام.

٨. **العقل والاستدلال العقلي عند المتكلمين**، تيسير أحميد عبل الركابي، بيروت: الرافدين، ٢٠١٧م، ١٧٢صفحة.

المؤلف: أستاذ دكتور أكاديمي عراقي، مختص بالعقيدة، له عدة أبحاث ومؤلفات في الدراسات المقارنة. والكتاب دراسة في الاستدلال في فترات تألقه وأوج قمته وازدهاره بين المدارس الكلامية الإسلامية، التي دعت الى احترام العقل، وإعطائه حقه الذي ميزه الله به، وأعلاه على جميع ما دونه، فكانت هذه المدارس الكلامية متفقة جميعاً على دور العقل في التمييز مابين القبيح والحسن، ولكنهم اختلفوا فيه على أساس رتبته وهو الاستدلال العقلي، هل يتصدر على الشرع "النقل"، وهل يقدم عليه في حالة التعارض بين العقل والنقل؟

٩. **علم الكلام الإسلامي – دراسة في القواعد المنهجية**، رضا برنجار، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإنساني، ٢٠١٦م، ٢٤٤ صفحة.

المؤلف حاصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة طهران، مدرّس في الحوزة العلمية في قم، له نشاطات في عدد من مراكز الدراسات والمؤسسات البحثية. ينطلق الكتاب من تأييد علم الكلام وبيان أهميته لسائر العلوم الإسلامية أولاً، وحاجته إلى التمهيد المنهجي، يتألف الكتاب من ثلاثة أبواب: الباب الأول فيه مباحث تمهيدية عن علم الكلام من حيث مميزاته، وأهدافه، ومصادره، والفرق بينه وبين الفقه والفلسفة. الباب

الثاني يحتوي معرفة منهجية الاستنباط، من خلال فصلين: المنهج النقلي، المنهج العقلي. الباب الثالث حول منهج الدفاع، وفيه خمسة فصول: منهج التبيين، منهج التنظيم، منهج الإثبات، منهج الإجابة على الشبهات العقدية، منهج رد العقائد المعارضة للدين.

١٠. **فلسفة الدين**، مارتن. و. ف. ستون، ترجمة: سهيل نجم، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٧م، ١٦٠ صفحة.

المؤلف أستاذ للفلسفة في الجامعة الكاثوليكية في لوفان بفرنسا، المترجم مدرّس وشاعر عراقي. يعمل هذا النص المترجم على تسليط الضوء على أهم موضوعات وقضايا فلسفة الدين مثل البرهنة على وجود الإله، ومشكلة اللاهوت وعلاقته بفلسفة الدين، ومسألة المعرفة الدينية، ولعل أهمية الموضوع في السياقات المعاصرة كان الحافز على ترجمة هذا النص. وكثير من الفلاسفة السابقين أدركوا عدم التناقض بين الإيمان والفلسفة أو بين الشريعة والعقل، كما عرفنا ذلك عن ابن رشد في الدائرة الإسلامية، وأوغستين في الدائرة المسيحية.

١١. **حقائق عن التصوف**، عبد القادر عيسى، بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠١٦م، ٥٦٦ صفحة.

المؤلف أحد أبرز علماء السنة في القرن الخامس عشر الهجري، وشيخ الطريقة الشاذلية في سوريا في عصره. يتحدث الكتاب عن التصوف كوسيلة لعودة المسلمين إلى ظلال الأنس بالله تعالى، ونعيم مناجاته، بإرجاع روحانية الإسلام إليه. جاء الكتاب في أبواب ثلاثة: الباب الأول في التعريف بالتصوف، والباب الثاني في المنهج العملي للتصوف، الباب الثالث في طريق الوصول إلى الله.

١٢. **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، سامي السهم، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ٥٢٥ صفحة.

المؤلف حاصل على درجة الدكتوراه من كلية التربية بجامعة عين شمس. الكتاب يركز على التصوف العقلي في الديانات السماوية الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، استجلاءً للجانب العقلاني المستنير فيها، وذلك رداً على من يضع التفكير العقلاني في مقابل التفكير الديني ويحسم بأنهما لا يلتقيان، كما يؤكد أهمية إعمال العقل في مجال التفكير الديني بوجه عام وفي مجال التصوف بوجه خاص، نظراً لأنّ إعمال العقل لا يتناقض مع الإيمان الديني، بل هو جوهره الأصيل، الذى يجب استحضاره والتركيز عليه ليكون نقطة البداية الحقيقية لنهضة الأمة.

13. *Shari'a Law and Modern Muslim Ethics*, Robert W. Hefner, Bloomington: Indiana University Press, 2016, 312 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **الشريعة الإسلامية والأخلاق الإسلامية الحديثة**، لمؤلفه روبرت دبليو هيفنر، وهو أستاذ علوم السكان ومدير معهد الثقافة والدين والشؤون العالمية بجامعة بوسطن.

يجمع هذا الكتاب بين كبار علماء السياسة والأخلاق والقانون الإسلامي، ويدرس المعاني المتنوعة للشريعة الإسلامية واستخداماتها، وذلك لتقويم آفاق الأخلاق الإسلامية الديمقراطية والمجتمعية والمساواة بين الجنسين اليوم. وتبين مقالات الكتاب خلافاً لمطالبات بعض المتطرفين، أنّ الفهم الإسلامي للشريعة الإسلامية والأخلاق كان دائما متنوعاً، وذلك ليس بسبب نصوص متغيرة ولكن من المشاركة الحقيقية والنشطة مع التقاليد الإسلامية والحياة اليومية. وعلى الرغم من العنف المأساوي الذي مارسته بعض الحركات المتطرفة في السنوات الأخيرة، إلا أننا ننتظر أن نرى التجديد الأخلاقي في العالم الإسلامي.

14. *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*, Armando Salvatore, Wiley, 2016, 344 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **علم الاجتماع الإسلامي: المعرفة والسلطة والمدنية،** لمؤلفه أرماندو سالفاتوري، وهو أستاذ مشارك في علم الاجتماع السياسي للإسلام الحديث والمعاصر في جامعة الدراسات الشرقية، نابولي. له العديد من الأبحاث: في الدلالات الاجتماعية والسياسية والعملية للتقاليد الدينية والتكوينات العلمانية. يركز الكتاب على أفكار المعرفة والسلطة والتحضر المدني لتزويد الطلاب والقراء بأطر تحليلية ونقدية لفهم الجوانب الاجتماعية المعقدة للتقاليد والمؤسسات الإسلامية، ويبيّن أن دراسة علم الاجتماع الإسلامي يحسّن فهم الإسلام كقوة متعددة الجوانب تستدعي مجموعة متنوعة من الترتيبات الاجتماعية والسياسية. وعن طريق التعمق في الأسئلة المفاهيمية والتفسيرات التاريخية يعد الكتاب مرجعاً مقارناً عابراً للتخصصات يفيد الطلبة والعلماء وصناع السياسات في فهم التغيرات الإسلامية المعقدة عبر التاريخ وتأثيرها على العالم الحديث.

15. *Philosophy in the Islamic World: A history of philosophy without any gaps*, by Peter Adamson, Oxford University Press, 2016, 280 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **الفلسفة في العالم الإسلامي: تاريخ من الفلسفة دون أي ثغرات،** للمؤلف بيتر أدامسون أستاذ للفلسفة القديمة والعربية القديمة في جامعة ميونخ الألمانية. يعرض الكتاب تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، منذ بداياتها في عالم الإسلام المبكر وصولاً إلى القرن العشرين. ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام، أولها ينظر إلى أول ازدهار للدين الإسلامي والاستجابات للتقاليد الفلسفية اليونانية في عالم التعلم العربي. وتتوج هذه "الفترة التكوينية" بعمل ابن سينا، الجزء الثاني من الكتاب يناقش الفلسفة في إسبانيا الإسلامية (الأندلس)، حيث يأتي الفلاسفة اليهود إلى الواجهة، ويركز على بعض المفكرين مثل ابن رشد وابن عربي. وأخيراً، فإن القسم الثالث ينظر في تفاصيل غير معتادة في التطورات اللاحقة، ويتطرق إلى الفلسفة في الإمبراطوريات

العثمانية والمغولية والصفوية ويظهر كيف تفاعل المفكرون في القرن التاسع عشر والقرن العشرين مع الأفكار التي حركت الفلسفة في العالم الإسلامي لعدة قرون، ومع التحديات السياسية والفكرية من القوى الاستعمارية الأوروبية.

16. *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace (Islamic Civilization and Muslim Networks),* by Irfan Ahmad. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2017, 300 Pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **الدين بوصفه ممارسة نقدية: التفكير النقدي الإسلامي من مكة إلى السوق**. المؤلف عرفان أحمد زميل وباحث رئيسي في عدد من مراكز البحث وأستاذ جامعي في جامعات غربية، متخصص في الأنثروبولوجيا السياسية، ومؤلف عدد من الكتب عن الإسلام في العالم المعاصر. الكتاب هو دراسة للتفكير النقدي الذي عرفه التراث الإسلامي، ويبين أن الإسلام له طريقته المتميزة في التفكير النقدي التي سبقت الأفكار الغربية عن النقد، وأن النقد عنصر أساسي في المعتقدات والممارسات الإسلامية، ويقدم أمثلة من التراث النقدي الإسلامي الذي عرفته لغات الشعوب الإسلامية. ولكن الدرسات الأكاديمية المعاصرة وحتى الجدل في الفضاء العام يتجاهل هذه الحقيقة.

17. *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*, by Jonathan A.C. Brown, Oneworld Publications, 2015, 384 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **الخطأ في النقل عن محمد – التحدي وخيارات تفسير تراث النبي**، لمؤلفه جوناثان براون، هو أستاذ مشارك في الإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية في كلية الشؤون الخارجية في جامعة جورج تاون (واشنطن العاصمة)، متخصص في الشريعة والحضارة الإسلامية، والتاريخ الفكري الإسلامي. يعرض الكتاب الخلافات في فهم التراث الإسلامي خلال الحضارة الإسلامية، وكيف ولماذا حصلت هذه الخلافات، وشكّلت جوانب رئيسية ومثيرة للجدل الداخلي في الإسلام، ويشرح كيف

يسعى المثقفون المسلمون إلى تحقيق التوازن بين العقل والوحي، وتقدير العلم والدين، وفهم الحقائق الأبدية للقرآن الكريم وسط التغير والتنوع في جهود العلماء الذين كانوا يسعون إلى الحفاظ على روايات تعاليم محمد ﷺ وممارساته، ويسلط الضوء على الديناميكية والتطور الكبيرين في التقاليد السنية.

18. *The Power of Praying Through Fear*, by Stormie Omartian, Harvest House Publishers, 2017, 224 pages

عنوان الكتاب بالعربية: **قوة الصلاة للخروج من الخوف**، للمؤلفة ستورمي أومارتيان، وهي صاحبة سلسلة الصلاة، وهي السلسلة الأكثر مبيعاً في العالم، شغف المؤلفة هو مساعدة الناس على معرفة الله وحبه بطريقة عميقة. يطرح الكتاب فكرة التغلب على الخوف من خلال الصلاة، لأن الخوف في رأيها أصبح وباءً، فهو يأخذنا بعيداً عن الشعور من بالسعادة، ويسبب التوتر في عقولنا وأجسادنا وأرواحنا، ويمنعنا من عمل ما نحتاج إلى عمله. لكن الخبر السار هو أنه يمكنك التمتع بالحرية من الخوف المدمر عن طريق بناء العقل والقلب على الحقائق المريحة عن الله، وتعلم أداء الصلاة بقوة. وترينا المؤلفة ما الذي يجب أن نفكر فيه ونقوله عندما نصلي في اللحظة الذي نشعر بالخوف، وكيف نقاوم التوتر الناتج عن الخوف من الشر أو الموت أو الخسارة أو القلق على المستقبل.

19. *Islamic Spirituality: Theology and Practice for the Modern World*, by Zeki Saritoprak, Bloomsbury Academic, 2017, 248 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **الروحانية الإسلامية: اللاهوت والممارسة في العالم الحديث**، والمؤلف زكي ساريتوبراك، وهو أستاذ اللاهوت والدراسات الدينية ومدير كرسي بديع الزمان سعيد نورسي في الدراسات الإسلامية بجامعة جون كارول بالولايات المتحدة الأمريكية. يحاول الكتاب استكشاف البعد الداخلي للإسلام ودراسة الأساس الفكري للصوفية فيه، من خلال دراسة كتابات بعض الشخصيات المهمة حول التطور

التاريخي للتصوف في الإسلام، فضلاً عن دراسة المصادر الرئيسية في الإسلام، والقرآن والحديث، ومن أهم الشخصيات التي تمت دراستها الإمام الغزالي (ت١١١١م)، وسعيد النورسي (ت ١٩٦٠م). قدّم الكتاب عرضاً للأبعاد التاريخية والمعاصرة للصوفية وصلتها بعدد من القضايا المعاصرة، ويبيّن للقارئ متى وكيف وأين يمكن ممارسة التصوف.

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: ٨٧-٧٩)
  - 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 .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويبدة – شارع كلية الشريعة – مبنى رقم (٥٦)

عمان – الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought
Jordan Islamic Bank
IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005
P.O.Box: 9489 Amman 11191 Jordan

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: ١٠ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٢٥ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.