إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- إشكاليَّات منهجية في التعاطي مع السنَّة — طه جابر العلواني

بحوث ودراسات

- منهج التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل — محمد سعيد حوى
- تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول: النشأة والمفهوم والتطور — عمار أحمد الحريري
- الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي وأثرها في تأويل النصوص — صايل أحمد أمارة
- معالم الوعي المنهجي في التصنيف عند ابن تيمية — محمد مصطفى الجدي

قراءات ومراجعات

- منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران. تأليف: فتحي حسن ملكاوي — عبد الرزاق بلعقروز
- الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة. تحرير: رائد جميل عكاشة، منذر عرفات زيتون — ماجد فوزي أبو غزالة

السنة الثانية والعشرون — العدد 85 — صيف 1437هـ/ 2016م

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 الثانية والعشرون | العدد ٨٥ | صيف ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

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

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

- إشكاليَّات منهجية في التعاطي مع السنَّة — طه جابر العلواني — ٥

بحوث ودراسات

- منهج التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل — محمد سعيد حوى — ١٥
- تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول: النشأة والمفهوم والتطور — عمار أحمد الحريري — ٥٥
- الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي وأثرها في تأويل النصوص — صايل أحمد أمارة — ٩١
- معالم الوعي المنهجي في التصنيف عند ابن تيمية — محمد مصطفى الجدي — ١٣١

قراءات ومراجعات

- منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران. تأليف: فتحي حسن ملكاوي — عبد الرزاق بلعقروز — ١٦٣
- الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة. تحرير: رائد جميل عكاشة، منذر عرفات زيتون — ماجد فوزي أبو غزالة — ١٧٧

عروض مختصرة

علياء العظم — ١٨٧

كلمة التحرير

إشكاليَّات منهجية في التعاطي مع السُّنَّة

طه جابر العلواني*

من أهم الأمور التي شَغَلتْ العقلَ المسلم، وما تزال تشغله قضيَّة صياغة العلاقة بالدقة اللازمة بين الكتاب الكريم والسنَّة النبويَّة المطهرة. فمع أنَّه من البديهي أنَّ القرآن الكريم هو المصدر المنشئ للأحكام، وأنَّ السنَّة النبويَّة هي بيان له على سبيل الإلزام، بَيْدَ أنَّ طبيعة العلاقة بينهما بقيت –على وضوحها– مَثَارَ كَثِيرٍ من التساؤلات، وذلك لأنَّ بعض أهل العلم يقولون: "إنَّ السنَّة يمكن أن تكون مصدراً مُسْتَقِلاً عن القرآن في إنشاء الأحكام أو في الكشف عنها،" وقد ترتَّب على هذا التصور أن قرر الأصوليُّون والفقهاء أنَّ السنَّة هي المصدر الثاني للتشريع. وانطلقوا في بناء هذا التراث من قضيَّة "القطع والظن"، فالقرآن مقطوع به فهو أول، والسنَّة في عامتها ظنيَّة فلتكن مصدراً ثانياً.

وفي الوقت نفسه نجد كثيراً من العلماء في مقابل ذلك دَمَجُوا بين الكتاب والسنَّة وعدّوهما وحياً لا يختلف إلا في مجال الإعجاز والتعبُّد، وبعضهم شاع لديه استعمال التثنية بأن يقال: "الوحْيَيْن"، وأنَّ التمييز يَكْمُنُ في أنَّ القرآن الحكيم وَحْيٌ باللفظ، والسنَّة وَحْيٌ بالمعنى، والقرآن مُتَحَدَّى به، مُعْجِزٌ، وما السنَّة بمعجزة، والقرآن يتلى بلفظه كما أُنْزِلَ، في حين يجوز أن تُروى السنَّة بالمعنى. وقد ترتب على هذه التصورات مَذَاهِبُ خَطِيرَةٌ، منها القول بجواز نسخ السنَّة للقرآن الكريم والعكس، وكذلك قبول فكرة إمكان التعارض بينهما ووجوب التوفيق سواء بطريق النسخ أو بطريق التأويل أو بأيّة طريق أخرى، مما أدى إلى توهم بعضهم أنَّ الفوارق بينهما هي فوارق شكليَّة فقط تتعلق

---

* الرئيس السابق للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيس التحرير المؤسس لمجلة إسلامية المعرفة، توفاه الله صباح يوم ٤ آذار (مارس) ٢٠١٦م. وهذه المادة من كتابه إشكالية التعامل مع السنة النبوية، انظر هذه المادة في:

– العلواني، طه جابر. **إشكالية التعامل مع السنة النبوية**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م، ص١٧٥–١٨٥.

بالألفاظ وبالمرتبة، وبذلك أصبحت معاني القرآن الكريم يمكن أن ترتبط بالإطار التاريخي الذي تكونت فيه السنَّة النبويَّة المطهرة ارتباطاً وثيقاً يجعل بيئة التنزيل هي نفسها بيئة التفسير والتأويل الذي لا يجوز تجاوزه، بحيث لا ينبغي أن يبحث عن أي معنى آخر لآيات القرآن الكريم خارج عن تطبيقات عصر التنزيل وفهم الصدر الأول. وذلك قد يؤدي إلى نفي صفة الإطلاق عن القرآن، ونفي كونه معادلاً موضوعياً للكون وحركته، بحيث يقوم باستيعاب كل عصر ويتجاوزه حتى يوم الدين؛ وذلك معنى كونه خاتماً لكتب الله تعالى وحكمة حفظ الله له، وعصمته من أي تغيير أو تحريف. فالقول بذلك قد يؤدي إلى ما يسمى اليوم بـ"التاريخانيَّة"؛ أي تقييد القرآن الكريم ومعانيه بفترة تاريخية محددة هي التي حاول الأصوليُّون رفضها حين عالجوا قضيَّة الخطاب القرآنيّ، وهل هو خطاب شامل لمن يأتي بعد عهد رسول الله ﷺ وصحابته –رضوان الله عليهم–، أم هو خطاب خاص بتلك المرحلة؟ فقرروا أنَّه خطاب شامل للناس كافّة يتناول كلَّ من يُخلق حتى يوم الدين.

إنَّ أي نوع من الفهم يمكن أن يؤدي إلى توهم نسبيَّة القرآن الكريم، وأنَّه ليس نصاً مطلقاً يستوعب الزمان والمكان يُعَدُّ فَهْماً خطيراً لا بد من التنبه إليه واستبعاده، ولا يغني القول بعموم الخطاب وشموله إذا عدّ القرآن في المآل نصاً نسبياً يتحدَّد بالزمان والمكان. فمؤدّى ذلك أنَّ النص القرآنيّ لا يمكن له أن يستوعب "الصيرورة التاريخيَّة"، ولا أن يتجاوزها. وفي ذلك كله تجاهل للتحديد الدقيق للعلاقة بين الكتاب والسنَّة، ذلك التحديد الذي جاءت به آيات سورة النحل وغيرها، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٦٤﴾ (النحل: ٦٤)، وقوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ نَبۡعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدًا عَلَيۡهِم مِّنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَجِئۡنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ٨٩﴾ (النحل: ٨٩). إضافة إلى قوله سبحانه في سورة النمل: ﴿إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ ٱلَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖۖ وَأُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ٩١ وَأَنۡ أَتۡلُوَاْ ٱلۡقُرۡءَانَۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَقُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ٩٢﴾ (النمل: ٩١–٩٢).

وهذه الآيات تحدد بوضوح أنَّ محور الرسالة ومصدرها المنشئ هو القرآن الكريم. وأنَّ مهمة النبوَّة تبليغُه وبيانُه، وتقديم نموذج تطبيقيّ لِقِيَمِهِ وَأَحْكَامِهِ يُمْكِنُ للبشريَّة أن تَحْتَذِيَهُ في كل أزمانها وأماكنها، وليست البشريَّة مُطَالَبَةً بإعادة إنتاجه، وإذا تصورت ذلك فإنَّها واهمة خاطئة. وما لم تتم عمليَّة تحديد دقيق لعلاقة الكتاب بالسنَّة، وبيان دقيق لطبيعة كل منهما، لتبدو الفوارق الدقيقة بينهما، فإنَّ من الصعب جداً تجاوز تلك الإشكاليَّة، وسوف يحدث خلط رهيب في إطار "المرجعيَّة".

لقد حفل تراثنا الفقهيّ والأصوليّ والحديثيّ وغيره بأفكار لم تفهم جيداً وشوَّشت على طبيعة هذه العلاقة، ومنها تلك المَقُولاتُ التي رَوَّجَهَا بَعْضُ أهل العلم بالقول بأنَّ: "السنَّة قاضية على الكتاب"، وأنَّها "ناسخة له"، وأنَّ "الكتابَ يحتاجُ السنَّة أكثر مما تحتاج السنَّةُ إلى الكتاب"، وهي أقوال غير دقيقة ولا مسؤولة، إن دلت على شيء فإنَّما تدل على تلك الإصابات الفكريَّة الخطيرة التي نَجَمَتْ عن اضطراب فهم العلاقة بين الكتاب الكريم والسنَّة النبويَّة في تلك الأذهان، واستدرج بعض العلماء إلى الدخول بعمليَّات مفاضلة بينهما، وإذا كان علماء الأمَّة قد رفضوا التسوية المطلقة بينهما، فإنَّهم يرفضون كذلك تلك التَّفْرِقَةَ غَيْرَ الدقيقة التي تَرَتَّبَتْ عليها إِصَابَاتٌ فِكْرِيَّةٌ خَطِيرَةٌ.

كما أنَّ كثيراً من الدراسات ذات العلاقة بهذا الجانب من معارفنا الإسلاميَّة، وعلوم الكتاب والسنَّة الموروثة انبثقت أو بُنِيَتْ على تلك الفرضيات المشار إليها، فَكَرَّسَتْ أفكاراً لا تزال تحتاج إلى مراجعة لتصحيح مسار تلك العلوم والمعارف في ضَوْءِ إعادة النظر في العلاقة بين المصدرين؛ المُنْشِئِ وَالمُبَيِّنِ.

كما أنَّ طرائق الاستدلال المرتبطة بالجزئيَّات الفقهيَّة وجدت في السنَّة مصدراً أيسر في الرجوع إليه من القرآن الكريم، لارتباطها بوقائع وأشخاص وأحداث واقعيَّة يسهل العثور على أشباه ونظائر لها في الأزمنة اللاحقة، فكرّست بذلك فكرة الانفصال بين المَصْدَرَيْنِ وقطعت أشواطاً طويلة في بناء كثير من جزئيَّات القضايا الفقهيَّة على ذلك التصور، حتى تحولت إلى مُسَلَّمَةٍ لا تكاد تقبل مراجعة.

وزاد من ذلك تعقيداً اختلاط محاولات تحديد العلاقة بين الكتاب والسنَّة بمحاولات القدح في "حجيَّة السنَّة" أو التقليل من أهميَّتها، وعدم التمكن من صياغة خطاب العلاقة بين المَصْدَرَيْنِ بشكل يفتح العقول للتداول المعرفيّ الحرّ في هذا الأمر بشكل هادئ بعيد عن التَّشَنُّجَاتِ والاتهامات بإنكار الحُجِّيَّةِ أو التقليل من أهميَّة السنَّة النبويَّة المطهرة؛ بصورة تُبقي على مبدأ العلاقة التكامليَّة بين الكتاب والسنَّة، لتحل محلها تلك العلاقات التي تكرّست بناء على ما ذكرنا.

١. إشكالات في التراث الأصولي:

إنَّ هناك نوعاً من الغبش لدى بعض المعاصرين في فهم مهام صاحب الرسالة ﷺ وتنوعها والحدود الفاصلة بين مهمة وأخرى. وتمييز ذلك لا شك أمر فيه عدد من الصعوبات، ويحتاج إلى البحوث المتعمقة المستفيضة؛ للكشف عن الفواصل بين صفة وأخرى من صفاته ﷺ؛ إذ كان الأصوليُّون الكبار –رحمهم الله– قد قاربوا فهم تنوع مهام صاحب الرسالة، بما يتعلق بأفعاله ﷺ، وتنوعت وتعددت أقوالهم في ذلك بناءً على ملاحظة صفاته المختلفة ﷺ من الإمامة والنبوَّة والبشريَّة، ففرقوا بين الفِعْلِ الجِبِلِّيِّ، والتصرف الطبيعيّ الذي يقوم به عليه الصلاة والسلام بفطرته البشريَّة، وطبيعته الإنسانيَّة، والفعل الذي يقوم به بوصفه نبيّاً ورسولاً، والفعل الذي يقوم به للتعليم، والفعل الذي يقوم به بصفته إماماً وحاكماً، والفعل الذي يقوم به بمقتضى أيّة صفة أو مهمة أخرى، لكنَّهم لم يَطّرِدُوا في ذلك في معالجتهم لأقواله عليه الصلاة والسلام، وذلك لما تقرر عند الأصوليين من فُرُوقٍ بين الفعل والقول يعرفها أَهْلُ الاخْتِصَاصِ، وبذلك تأثرت قضيَّة الفهم أيضاً لهذا الأمر الذي يحتاج منَّا إلى كثير من الدراسات والضبط والتحقيق. إذ كيف يُدَلِّلُ الأصوليُّون على هذا التمييز الذي أقاموه بين تصرفات النبي ﷺ بوصفه إماماً، وبوصفه قاضياً، وبوصفه قائداً، وبوصفه نبياً؟ وكيف نضع الخطوط العريضة الفاصلة فيه؟ ولِمَ لا تُحَدِّدُون لنا السنن بوصف كل تصرف كما حددتم لنا الصحيح والحسن

والضعيف ونحوه، كأن تُصنَّف أَحَادِيثُ صحيح البخاري إلى أحاديث مَرْوِيَّةٍ عنه ﷺ بوصفه إماماً وأخرى بوصفه نبياً؟ وهكذا.

لم يحدد الأصوليُّون السُّنَنَ التَّشْرِيعِيَّةَ وَغَيْرَ التَّشْرِيعِيَّةِ، ذلك لأنَّهم لما تَعَاطَوْا مع السّنَّة أخذوا ما قاله المحدّثون ووقفوا عند المباحث التي كان لأئمتهم فيها مواقف فعدّلوها في صالح أئمتهم، وفي الباقي قبلوا تعريفاتهم في الصحيح، والحسن، والمشهور، والمُعَلَّلِ، والمُدَلَّسِ وَالمُعَنْعَنِ وغيره...

وبذلك جعلوا السُّنَنَ عَامَّةً عَائِمَةً دون تحديد، وعدّوها جميعاً تشريعاً، حتى السُّنَنُ غَيْرُ التَّشْرِيعِيَّةِ مِثْلُ الطبيعية أو الجِبِلِّيَّةِ عُدّ أنَّ الأصل فيها أنَّها تَشْرِيعٌ. ورغم ذلك عدّوها كذلك مُتَضَمِّنَةً لأحكام. وفوق ذلك فتحوا بوابة التشريع لمّا أَعْطَوُا السنَّة سُلطَةً مُسْتَقِلَّةً في التشريع وَمُوَازِيَةً للقرآن، فَاعْتُبِرَ كُلُّ حديث يأتي عنه ﷺ شريعة، بمعنى أنَّه إذا لم يدل على شيء إلا على الإباحة فهو مباح.

٢. سيطرة المنهج الفقهيّ على التعاطي مع السنَّة النبويَّة:

إنَّ التركيز على الجانب الفقهيّ، والنظر إلى أنَّ الكتاب الكريم والسنَّة النبويَّة مصدران للأحكام فقط، أدّى إلى ضُمُورِ إدراك العقل المُسْلِمِ بأنَّهما -معاً- مصدران لبناء الإنسان وتحقيق العُمْرَانِ وإنشاء الحضارة، ومن ثمّ فإنَّ الحاجة مَاسَّةٌ إلى تسليط الأضواء على الجوانب الأخرى التي لم تَحْظَ من العقل المسلم بما حَظِيَتْ به آيات، وأحاديث الأحكام من اهتمام نتيجة بروز الاتجاه الفقهيّ أو هيمنته وسيطرته، واستغراق العلماء فيه.

كما أنَّ طرائق الاستدلال المرتبطة بالجزئيَّات الفقهيَّة وجدت في السُّنَّة مصدراً أيسر في الرجوع إليه من القرآن الكريم، لارتباطها بوقائع وأشخاص، وأحداث واقعيَّة يسهل العثور على أشباه ونظائر لها في الأزمنة اللاحقة، فكرَّست بذلك فكرة الانفصال بين المصدرين وقطعت أشواطاً طويلة في بناء كثير من جزئيَّات القضايا الفقهيَّة على ذلك التصور، حتى تحولت إلى مُسَلَّمَةٍ لا تكاد تقبل مراجعة.

وتبرز في هذا الإطار أيضاً قضيَّة "فهم السُّنَّة النبويَّة المطهرة"، فقراءة كل من الكتاب الكريم والسنَّة النبويَّة المطهرة من المنظور الفقهيّ التجزيئيّ –وحده– قد أدّت إلى تجاهل "الوحدة البنائيَّة للقرآن الكريم" و"الوحدة البنائيَّة للسنَّة النبويَّة المطهرة"، ثم وحدتهما بوصفهما مصدرين متكاملين؛ أحدهما مُبَيَّنٌ وَالآخَرُ مُبَيِّنٌ، مما كَرَّسَ تصور التَّرَاتُبِيَّةِ بينهما؛ هذه التراتبيّة التي وضعها الفقهاء بناء على الحديث الموضوع المروي عن معاذ بن جبل ﷺ،[1] إنَّما هي تَرَاتُبِيَّةٌ قامت على جملة من الفرضيَّات الخاطئة:

الفرضيَّة الأولى: هي فرضيَّة أنَّ النصوص؛ أي آيات الكتاب متناهية والوقائع غير متناهية، وكيف تكون النصوص متناهية والله سبحانه يقول: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ (النحل: ٨٩).

وفي الآيتين بعدها ذكر مجموعة من الكليَّات، ليبيِّن الطريقة التي يستوعب القرآن المجيد فيها كلَّ ما حدث أو يحدث في الحياة البشريَّة، ويقدِّم لها التقييم الدقيق اللائق بها كما يقدم رسول الله ﷺ النماذج العمليَّة للتطبيق، ومن هنا فإنَّ الله سبحانه قد نص بأنَّه ما فرط في الكتاب من شيء.

والفرضيَّة الثانية: التي تثيرها هذه التراتبيَّة التي جاءت في ذلك الحديث الموضوع أنَّه لا يلجأ إلى السنَّة بحثاً عن حكم إلا عند اليأس من وجودها في الكتاب، وهذا مُنَافٍ لما

[1] "أنَّ رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنَّة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنَّة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله." جاء في التلخيص الحبير لابن حجر: "أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث الحارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ عن معاذ. قال الترمذي: "لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده بمتصل." وقال البخاري في تاريخه: "الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ وعن أبي عون: لا يصح ولا يعرف إلا بهذا"... قال ابن حزم: "لا يصح؛ لأنَّ الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون." قال: "وادّعى بعضهم فيه التواتر، وهذا كذب، بل هو ضد التواتر لأنَّه ما رواه أحد غير أبي عون عن الحارث"... وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: "لا يصح وإنَّ الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه، وإن كان معناه صحيحاً...". انظر أيضاً:
– ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد. **تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة: د.ن، ١٩٦٤م، ج٤، ص٢٠٦.

تقدم، ومُنَافٍ لتلك العلاقة التي رسمها الباري تعالى، وأكدها رسوله ﷺ بين الكتاب الكريم وتطبيقاته النبويَّة.

إنَّها تحمل إشكاليَّة أخرى وهي أنَّ الاجتهاد لا يلجأ إليه إلا عند فقدان الحكم في الكتاب والسنَّة، في حين أنَّا نعلم من أدلة الشرع أنَّ الواجب الأول على الإنسان هو معرفة الله سبحانه، وهذه المعرفة تبدأ بالنظر العقليّ مروراً بالنظر في دعوى النبيّ ومعجزته للوصول بعد ذلك إلى الإيمان والتسليم بما جاء به النبي ﷺ.

وحين تُدرَك هذه الحقيقة، وتُؤخَذ بهذا الشكل، نكتشف أنَّ معظم الجدل الذي دار قديماً، وما زال يدور، حول حُجِّيَّةِ السنَّة واستقلالها بالتشريع، وكونها قاضية على الكتاب أو كون الكتاب يقضي عليها، أمور حدثت نتيجة الخلط بين تلك الحقائق والطاقات الإنسانيَّة عند المتعلم، التي تفرض عليه التدرج في تعلّم الأهم فالمهم.

ولقائل أن يقول: إنَّ المجتهد إذا عالج قضيَّة ما فإنَّه يجمع سائر ما يصل إليه من أحاديث متعلقة بها، ويقوم بتصنيفها ودراستها، ومعرفة ناسخها من منسوخها، ومطلقها من مُقَيَّدِهَا ومُجْمَلِهَا ومُبَيِّنِهَا ونحو ذلك، وذلك يعني أنَّ القراءة كانت قراءة كليَّة، فلماذا توصف بالجزئيَّة؟

والجواب على هذا، أنَّنا لم نقصد بالقراءة الكليَّة هذا الاتجاه، فبالرغم من أنَّه يبدو للوهلة الأولى كليّاً، لكنَّه في الحقيقة لا يدور حول كليَّات السنَّة وكليَّات القرآن، بل يدور حول كليَّة ترتبط بجزئيَّة أو بسؤال فقهيّ مباشر، نحن نريد بالكليَّة "الكليَّات العامَّة" و"القيم المطلقة". وهذه الكليَّات والقيم إنَّما تكتشف من خلال النظر إلى الوحي في كليَّته وغائيَّته ومقاصد الحق من الخلق، والفكرة الكليَّة عن الكون والإنسان والحياة، والقيم الحاكمة، وهي التوحيد والتزكية والعمران، ثم العدل والحريَّة وتحقيق الضروريَّات الإنسانيَّة والحاجيَّات والتحسينيَّات، فهذه هي الأمور الكليَّة التي تدفع ملاحظتها إلى تشكيل الضوابط والكشف عن الكامن والمحددات المنهجيَّة، كما أنَّها هي التي تكشف عن المبادئ العامَّة للوحي، لِتُعِينَ المجتهد والباحث بعد ذلك على إدراج الجزئيَّات في إطار

الكليَّات وفهمها في ذلك الإطار، لكن تجاوز هذه الطريقة إلى القراءة بالنموذج الفقهي وحده ربما ساعد على عدم بروز الحاجة للوصول إلى "القراءة المنهجيَّة الكليَّة".

٣. تفرد منهجيَّة الإسناد:

لقد عُدّتْ مَنْهَجِيَّةُ الإسناد قِمَّةً لا تعلو عليها مَنْهَجِيَّةٌ أخرى، فيما يتعلق بتصحيح السُّنة النبوية، على اعتبار أن الأنظار تركزت على السُّنة بوصفها نصوصاً وألفاظاً وعبارات حديثية منضبطة، مثل آيات القرآن الكريم، ومن ثمّ فإذا صح السّند فينبغي أن ينقطع كل حديث عمّا عدا ذلك. وكان الأمر يقتضي أن تعطى لمقاييس نقد المتون، وهي مقاييس معرفية دقيقة أسسها علماء الحديث أنفسهم، فرصة التكامل مع منهجية الإسناد، لتنفتح آفاق التفكير على السنة النبوية لا باعتبارها نصوصاً مُجَزَّأَةً، بل باعتبارها طريقة حياة بالقرآن الكريم، وطريقة تنفيذ وتجسيد لِقِيَمِهِ وَتَعَالِيمِهِ. هذه الثقة التي مُنِحَتْ لمنهجية الإسناد بُنِيَتْ على فرضية أن القرآن الكريم استمد قَطْعِيَّتَهُ من النقل المتواتر له من جيل إلى من تَلاهُمْ، والحق أنَّ القرآن حفظه الله تعالى من داخله بِنَظْمِهِ فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه سواء تَكَاثَرَ نَقَلَتُهُ أو قَلُّوا، فإن ذلك لا أَثَرَ له في عملية تَوَاتُرِهِ وحِفْظِهِ وَعِصْمَتِهِ وَقَطْعِيَّتِهِ.

ولو أنَّ الـمَعْنِيِّينَ من علماء الحديث عَمِلُوا ما عَمِلَهُ كَثِيرٌ من الفقهاء فالتزموا الـمَنْهَجَيْنِ معاً بطريق سليم بحيث يمر الحديث من خلال منهجية السّند للكشف عن صحة سنده أو ضعفه، ثم يمرر متن الحديث ذاته من خلال منهجية نقد المتون ومقاييسها، لِغَرْبَلَةِ تلك الأحاديثِ، وَوَزْنِ مُتُونِهَا بِالمَوَازِينِ التي تَنْبَثِقُ عن اتجاهات القيم الحاكمة في الإسلام، وهي التوحيد، والتزكية، والعمران، ولو أُتِيحَ لِلمَنْهَجَيَّتَيْنِ أن تَعْمَلا معاً، وتَسْتَمِرَّا وَتَتَطَوَّرَا –معاً– لما كان هناك كَبِيرُ جَدَلٍ حول ما عرف بـ"مختلف الحديث"، أو حول "الحجية" ذاتها، ونُشُوءِ فِرَقٍ من الـمُبْتَدِعَةِ الذين قد يطلقون على أنفسهم "القرآنيين"، وما هم "بقرآنيين"، فالقرآنِيُّ الحقُّ لا يمكن له أن ينكر السّنة، أو يحكِم فيها تأمُّلاتِه وأهواءَه، يقبل ما يعجبُه وينكر وما لا يعجبه.

ولا يمكن الخروج من هذا الإشكال دون إعادة النظر والقيام بدراسة نقدية تحليلية شاملة لمنهجية الإسناد، ومنهجية مقاييس نقد المتون وعلاقتهما بالسقف المعرفي التاريخي الذي انبثقا في ظلاله، ورصد تطور هاتين المنهجيتين، ودراسة جهود المحدثين في استعمال كل منهما، أو استعمالهما معاً، ومعرفة الأحاديث التي لم تخضع إلا لأحدهما، ثم القيام بعملية تتبُّع تاريخي لتطوُّر هاتين المنهجيتين، وفترات التوقف والانقطاع في تطوير كل منهما واستعمالهما لدى الفقهاء والأصوليين؛ إذ إنَّهما مرَّا بمثل الأطوار التاريخية التي مر بها "علم أصول الفقه" أو سواه من أدوات ووسائل الاجتهاد. كما أنَّ دراسة وتحليل النصوص المختلفة يمكن أن تيسّر السبيل إلى إعادة النظر في هذه المناهج وترتيبها، بحيث تساعد على إعادة بناء العلاقة بشكل سليم بين الكتاب الكريم، والسّنة النبوية المطهرة.

ويبدو أنَّ أئمة الحديث، سواء أولئك الذين اهتموا بالأسانيد، والمتون، وبالتاريخ، ومعرفة الرجال، أو بالعلل وقضايا الجرح والتعديل، أو بأي جانب آخر من هذه الجوانب، اعتبروا أنَّ أبرز الأسئلة وأقوى القضايا التي عرضت عليهم قضية الوضع، وكيفية التخلص منه، بوصفه أبرز التحديات التي واجهتهم بعد الفرقة، فانصب اهتمامهم وتركيزهم على قضايا التصحيح وبناء منهجية الأسانيد والروايات، والعمل على جعلها الضابط الأساسي، ولم تُعْطَ الأُمُورُ الأُخْرَى، ومنهما ما نعدّه تحديات معاصرة، الاهتمام المطلوب، لكنَّها لم تكن قضايا مطروحة بالنسبة إليهم، ولكنها في وقتنا هذا لا بدّ أن تصبح جزءاً من دراساتنا في علوم الحديث.

ولذلك فإنَّه حين برزت مشكلة ما عرف بـ"مختلف الحديث"؛ أي الأحاديث التي تبدو وكأن فيها نوعاً من التعارض، برزت اتجاهات التأويل، تأويل تلك الأحاديث التي ثبتت صحتها، ولكن وردت عليها بعض الأسئلة فيما يتعلق باللفظ أو المعنى، وكتب أهل العلم في هذا كُتُباً لا يزال بعضها متداولاً مثل كتاب "تأويل مختلف الحديث" لابن تيمية، و"تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة.

كل هذه القضايا تجعل من الضروري إعادة النظر في علوم الحديث المتوارثة في ضوء

كل ما تقدم، والعمل على وضعها في الإطار السليم بتحقيق التواصل بين قضاياها وإخضاعها للتحليل، والتمحيص، والنقد، والتفكيك، وإعادة التركيب، فذلك هو الذي سيساعد -إن شاء الله- على تحديد العلاقة بدقة بين الكتاب والسّنة من ناحية، ثم تحديد العلاقة بين الكتاب ومعارف التراث الإسلامي من ناحية أخرى، والتمكّن من تجاوز القراءات التجزيئية وإشكاليات الفهم، والخروج من دائرة الجدل حول الحُجِّيَّةِ بمستوياته المختلفة، لجعل السّنة مصدراً يتعاضد ويتكامل مع المصدر المنشئ "القرآن الكريم"، لإرساء دعائم القِيَمِ الحاكمة: التوحيد، والتزكية، والعمران، وبيان القِيَمِ المُتَفَرِّعَةِ عنها من عدل وحرية ومساواة، وأمانة ونحوها، وتحقيق الضروريات والحاجيات والتحسينات الإنسانية، وبناء المعرفة الإنسانية بناءً سليماً.

بحوث ودراسات

منهج التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل

محمد سعيد حوَّى*

الملخص

لا يخفى على ذي ذهن ثاقب وعقل لازب أثر الحديث عن المستقبل والفتن في الفرد والجماعة؛ ما حتم علينا الوقوف على ما يقع فيه بعض الباحثين والدعاة والوعَّاظ، فضلاً عن العامَّة، من أخطاء ومخالفات وإشكالات، مثل: الاعتماد على الضعيف، والتنزيل الخطأ، والاستشهاد بتواريخ غير صحيحة، مما قد يوقع في كثير من اللبس، أو ينسب إلى رسولنا ﷺ ما لا يثبت، أو يؤدي إلى التواكل والاستسلام، ولهذا كان لزاماً بيان المنهج الدقيق في التعامل مع تلكم القضايا، ولا سيما ما يتصل منها بالفهم، والتنزيل، والنقد، فكانت هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: منهج التعامل مع الحديث، أحاديث الفتن، أحاديث المستقبل، التنزيل الخطأ، التاريخ غير الصحيح.

Approaching the Ahadith on Adversities and the Future

Abstract

It is undeniable the importance of Prophetic Ahadith (sing. Hadith) telling of adversities (*fitnahs*) and the future, which highlights the urgent need to examine errors, problems and irregularities made by some researchers, preachers as well as the public. Examples of such problems include reliance on weak *Ahadith*, inaccurate methodology of applying the text, and using inaccurate dates. Making such mistakes may cause confusion, attributing to the Prophet something he did not say or do, and lead to inappropriate reliance and surrender. The purpose of this paper is to show the importance of explaining the accurate methodology in dealing with these issues, especially as relates to understanding the *Ahadith*, applying them, and subjecting them to appropriate criticism.

Keywords: Approaching Hadith, *Ahadith* on adversities, *Ahadith* on future, Mistaken application, Inaccurate dates

---

* دكتوراه علوم الحديث الشريف، جامعة بغداد، أستاذ في جامعة مؤتة –كلية الشريعة – أصول الدين. البريد الإلكتروني: mshawwa65@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/١٢/٢٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٤/٣٠م.

مقدمة:

لا يخفى على ذي لُبٍّ ما لأخبار المستقبل من أثر بالغ في النفس الإنسانية؛ لاشتمالها على المعلومة والتشويق والإثارة والمتعة أو التخويف، وكذا التوجيه والإرشاد في الكثير من الجوانب التربوية والعملية، فضلاً عن الجانب العقدي الذي يتعيَّن علينا الإيمان به؛ مما صح وثبت. بيد أنَّ التعامل مع هذه الأخبار من دون تمحُّص وتثبُّت قد يتسبَّب في حدوث أخطاء منهجية خطيرة، وهو ما يحتم إخضاعها للمنهج العلمي الدقيق.

وبناءً على تتبُّع الكثير من الكتابات[١] والدروس والخطب والمواعظ، فقد لاحظنا وقوع بعض أصحابها في أخطاء وسقطات قد تفضي إلى التواكل، أو القنوط، أو التسرُّع في اتخاذ القرار وإسقاطه على غير واقعه، أو انتشار ظاهرة التدين الشكلي الفردي، والنظرة الجزئية إلى القضايا الشرعية، وتبرير الواقع المعيش، وترك العمل للإسلام.

---

[١] من الكتب التي ورد فيها كثير من الأخطاء، أو اعتمدت ما لا يصح، أو نزَّلت النصوص تنزيلاً غير صحيح؛ ما يحتم التعامل معها بحذر شديد ونقد:

- **اقترب خروج المسيح الدجال**، لهشام كمال عبد الحميد.
- **عمر أُمَّة الإسلام وقرب ظهور المهدي**، لأمين محمد جمال الدين.
- **رد السهام عن كتاب عمر أُمَّة الإسلام**، لأمين محمد جمال الدين.
- **هرمجدون... آخر بيان يا أُمَّة الإسلام**، لأمين محمد جمال الدين.
- **السيناريو القادم لأحداث آخر الزمان**، لمنصور عبد الحكيم.
- **نهاية العالم وأشراط الساعة**، لمنصور عبد الحكيم.
- **تنبؤات نوستراداموس**، لمنصور عبد الحكيم.
- **الدر المكنون في بيان حقيقة هرمجدون**، لمجدي الشورى.
- **القيامة الصغرى على الأبواب**، لفاروق الدسوقي.
- **المسيح الدجال: قراءة سياسية في أصول الديانات الكبرى**، لسعيد أيوب.
- **أسرار الساعة: هجوم الغرب**، لفهد سالم.
- **احذروا!! المسيح الدجال يغزو العالم من مثلث برمودا**، لمحمد عيسى داود.
- **المفاجأة... بشراك يا قدس**، لمحمد عيسى داود.
- **الثمر الداني في ذكر المهدي والقحطاني: القحطاني خليفة الزمن الأخير**، لمجدي الشورى.
- **يأجوج ومأجوج من الوجود حتى الفناء**، لمنصور عبد الحكيم.
- **عشرة ينتظرها العالم**، لمنصور عبد الحكيم.

لذا تتناول هذه الدراسة الإشكالية الناجمة عن الأخطاء التي تغصّ بها الكثير من الخطب والمقالات والكتب؛ إذ تسعى هذه الدراسة إلى الوقوف على أهم الأخطاء المنهجية والعلمية التي رصدها الباحث في التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل. ومن ثمّ محاولة تقديم المنهجية العلمية الصحيحة؛ للإفادة الإيجابية من تلك النصوص، وتجنُّب سلبيات التعامل الخطأ.

وقد وقفنا على بعض الدراسات والمؤلَّفات التي تتصل بموضوع الدراسة، وسنبيِّن فيما يأتي أسماءها وصلتها بالدراسة:

- القواعد والضوابط في فهم أحاديث الفتن، وأشراط الساعة، دراسة عقدية مقارنة، للباحث: خالد بن محمد بن سالم العبدلي، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة آل البيت،٢٠٠٨م، بإشراف الدكتور شريف الخطيب. ركَّز الباحث في هذه الدراسة على الجوانب العقدية والفكرية، وموضوع الظنية وكونها آحاداً، ومدى الاحتجاج بها، وهي مفيدة في بابها.[٢]

- استشراف المستقبل في ضوء الحديث النبوي الشريف: محمد بشار الفيضي.[٣]

- استشراف المستقبل في ضوء السنة النبوية: عبد الرحمن قشوع.[٤]

وهذان البحثان يتناولان حديث النبي عن المستقبل، وكيف نفيد منه في حاضرنا ومستقبلنا، وهما مفيدان في بابهما.

- منهج أهل السُّنة والجماعة في مواجهة الفتن: عبد الله بانجوة الشبوي، بحث منشور في موقع منتديات مأرب،[٥] وأهم ما فيه: تأكيد وجوب توحيد الله والإخلاص،

[٢] الجامعة الأردنية، دليل الرسائل الجامعية بالنص الكامل:

- https://theses.ju.edu.jo/Show_Abstract.aspx?par1=JUA0666150?Page=2.

[٣] جمعية الحديث الشريف، دليل الأبحاث المحكمة والرسائل الجامعية

- http://www.hadith-turath.org/researches.

[٤] جمعية الحديث الشريف، دليل الأبحاث المحكمة:

- http://www.hadith-turath.org/researches.

[٥] موقع منتديات مأرب:

- http://mareb.org/showthread.php?t=10488.

والتوبة والعبادة، والاعتصام بالكتاب والسُّنة، والالتفاف حول العلماء، ولزوم جماعة المسلمين، وتحقيق مبدأ الأخوة، والولاء، والثقة بنصر الله، والنظر في عواقب الأمور، والحذر من الإشاعات، ومعرفة مخططات الأعداء، والبُعْد عن مواطن الفتن، والحذر من تسلُّل الأعداء، وقراءة قصص القرآن بتدبُّر.

– معالم ومنارات في تنزيل أحاديث الفتن والملاحم وأشراط الساعة على الوقائع والحوادث: عبد الله بن صالح العجيري. وخلاصة ما فيه أنَّه بيَّن حِكم حديث النبي ﷺ عن الفتن وأشراط الساعة، ومخاطر التنزيل الخطأ، وذكر معالم في تنزيل أحاديث الفتن، أهمها: الاقتصار على النصوص الصحيحة، والتحقُّق من معنى النص وعدم التكلُّف، والرجوع إلى العلماء، والتحقُّق من الواقعة، وعدم محاكمة نصوص المستقبل للواقع.[٦]

– الضوابط الشرعية لموقف المسلم من الفتن: الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، وأهم الضوابط الواردة فيه: التأني والحلم، وحسن الفهم، والإنصاف والعدل، ووزن الأمور بميزان الشرع، ومخاطبة الناس بما يعقلون، والموالاة للمؤمنين.[٧]

– سمات المؤمنين في الفتن وتقلُّب الأحوال: الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ. ومن أهم السمات التي ذكرها: البُعْد عن الغضب، واجتماع الكلمة، والسمع والطاعة لولاة الأمر، والرجوع إلى العلماء، وعدم الركون إلى الإعلام المغرض.[٨]

– معالم في التعامل مع الفتن، وفيه أكَّد الكاتب محمد بن إبراهيم الحمد، وجوب جمع الكلمة، وإشاعة روح التفاؤل، والتثبُّت مما يقال، والتروي في إبداء الرأي واتخاذ الموقف، والبُعْد عن مواطن الفتن، وترسيخ الفهم الصحيح للقدر، ومراعاة المصالح والمفاسد.[٩]

---

[٦] كتاب منشور في موقع الدرر السنية الإلكتروني:

- http://www.dorar.net/article/54

[٧] نص محاضرة منشورة في الموقع الإلكتروني لبيت الإسلام:

- http://islamhouse.com/ar/books/468612/

[٨] نص محاضرة منشورة في الموقع الإلكتروني لسبل السلام:

- http://subulsalam.com/play.php?catsmktba=13006

[٩] كتاب منشور في الموقع الإلكتروني لبيت الإسلام:

- http://islamhouse.com/ar/books/172584.

– سبيل النجاة من الفتن، للباحث مصطفى العدوي، وهذا البحث لم يخرج عمَّا ذُكِر.[١٠]

– موقف المؤمن من الفتنة: عبد الله بن صالح العبيلان، وهو بحث لا يخرج مضمونه عمَّا ذُكِر آنفاً.[١١]

بعد الاطلاع على تلكم البحوث لاحظنا أنَّها تتحدَّث عن الموقف من الفتن إجمالاً، وأنَّ بعضها أشار إلى جوانب تتصل بالحديث النبوي؛ فرأينا الحاجة إلى بيان الأخطاء التي يقع فيها بعض الوعَّاظ والأئمة والباحثين في التعامل مع النصوص، ثم تقديم منهجية متكاملة فيها.

وقد جاء البحث في ثلاثة مطالب وخاتمة:

– المطلب الأول: التعريف بالمصطلحات ذات الصلة، وحِكم ورود أحاديث الفتن.

– المطلب الثاني: أخطاء وسقطات في التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل.

– المطلب الثالث: قواعد وضوابط في منهجية التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل.

أولاً: التعريف بالمصطلحات ذات الصلة، وحِكم ورود أحاديث الفتن

١. أحاديث المستقبل:

ترد أحاديث المستقبل في السُّنة ضمن أبواب أشراط الساعة، وأبواب الفتن والملاحم، وأعلام النبوة. وتُعرَّف أشراط الساعة بأنَّها الأمارات والعلامات التي يعقبها قيام الساعة، أو تلك الوقائع التي تكون بين يدي الساعة مما أخبر عنه النبي ﷺ؛ إنذاراً، أو

[١٠] بحث منشور في الموقع الإلكتروني لكاتبه مصطفى العدوي:
- http://mostafaaladwy.com/play-8111.html.

[١١] بحث منشور في الموقع الإلكتروني لصيد الفوائد، والمكتبة الشاملة:
- http://www.saaid.net/book/open.php?cat=82&book=979.

بشارةً، أو تعليماً وتوجيهاً،[١٢] ويُطلَق عليها أحاديث الفتن والملاحم؛ لما فيها من معنى الاختبار والابتلاء والتمحيص.

٢. الفتن:

الفتنة لغةً: أصلٌ يدلُّ على ابتلاء واختبار.[١٣] أمَّا اصطلاحاً فتُطلَق على: ما يتبيَّن به حال الإنسان من الخير والشر.[١٤] قال المناوي: الفتنة: البلية، وهي معاملةٌ تُظهر الأمور الباطنة.[١٥]

وتُعرَّف الفتنة أيضاً بأنَّها الامتحان أو الاختبار المُذهِب للعقل أو المال، أو المُضِل عن الحق.[١٦]

وأخطر الفتن نوعان: فتنة الشبهات، وهي أعظم الفتنتين، وفتنة الشهوات، وقد يجتمعان للعبد، وقد ينفرد بإحداهما.[١٧]

---

[١٢] ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري. **النهاية في غريب الحديث**، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، ج٢، ص٤١٣. انظر أيضاً:
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج١٣، ص٧٩.
- حوّى، محمد سعيد. **الأساس في السُّنة وفقهها: العقائد الإسلامية**، القاهرة: دار السلام، ط٣، ١٩٩٦م، ج٢، ص٩٠١.

[١٣] ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٤، ص٤٧٢. انظر أيضاً:
- ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.

[١٤] الجرجاني، علي بن محمد بن علي. **التعريفات**، ضبطه وصحَّحه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٦٥.

[١٥] المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي. **التوقيف على مهمات التعاريف**، القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠م، ص٢٥٦.

[١٦] الكيلاني، ماجد. **فلسفة التربية الإسلامية**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٨٧م، ص١٨٤. انظر أيضاً:
- **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم** ﷺ، تأليف: عدد من المتخصصين بإشراف الشيخ: صالح بن عبد الله بن حميد إمام الحرم المكي وخطيبه، جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤٣٠هـ، ج١، ص٧.

[١٧] ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب. **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق: محمد حامد الفقي، الرياض: مكتبة المعارف، د.ت، ج٢، ص ١٦٥.

وتأسيساً على ما سبق، يُطلَق مصطلح "الفتن والملاحم" على معنى خاصٍّ، ويُقصَد به الأحداث والوقائع التي فيها معنى الاختبار والابتلاء والتمحيص والشدة. ويمكن تعريف أحاديث الفتن والملاحم بأنَّها الأخبار الغيبية المستقبلية التي تحدَّث عنها النبي ﷺ مما فيه ابتلاء وشدة، أو أحداث عظام؛ تحذيراً، أو توجيهاً وإرشاداً.[١٨]

٣. حِكم ذكر أحاديث الفتن وأشراط الساعة:

أ. بيان بعض ما سيكون بين يدي الساعة مما تتزلزل له القلوب، وفيه من الهول والشدة ما فيه؛ فعندما يكون المسلم على علم بها فإنَّه يتلقاها باليقين بدلاً من أن تكون سبباً لزعزعة هذا اليقين.

ب. الإخبار ببعض ما سيحدث يُعِدُّ المسلمَ للتعامل مع هذه الأحداث بما يناسبها؛ سواء من ناحية أحكام الفقه، أو من جهة الفهم؛ لئلا تكون سبباً في فتنة أو انحراف.

ت. كشف هذه الأخبار عن كثير من الدعوات الكافرة والفرق الضالة بما يحصِّن المسلم من أن يقع في أحابيلها.

ث. تعرُّف النصوص الصحيحة في هذا الباب يُعمِّق لدى المسلم الأمل؛ لئلا يقع في اليأس؛ إذ يبيِّن مجمل هذه الأحاديث أنَّ هذه الوقائع متغيرة غير ثابتة ولا مستقرة، فضلاً عن بيان سبل مواجهتها.

---

[١٨] أُلِّف في هذا الموضوع مؤلَّفات عدَّة، أهمها:
- **الفتن والملاحم**، المروزي، لأبي عبد الله نعيم بن حماد.
- **أشراط الساعة**، لأبي محمد عبد الغني المقدسي.
- **النهاية في الفتن والملاحم**، لابن كثير الدمشقي.
- **الإذاعة لما بين يدي الساعة**، لمحمد صديق القنوجي.
- **الإشاعة لأشراط الساعة**، لمحمد بن رسول الحسين البرزنجي.

يُذكَر أنَّ معظم المصنِّفين في الحديث النبوي الشريف جعلوا أبواباً خاصَّةً ضمن هذا المسمى، مثل: كتاب الفتن في **صحيح الإمام البخاري**، وكتاب الفتن والملاحم **في سنن أبي داود**. وقد صدر في العصر الحديث: **موسوعة أحاديث الفتن وأشراط الساعة الواردة في الكتب الستة ومسند أحمد**، بإشراف الدكتور همام سعيد. وإن دلَّ هذا على شيء فإنما يدل على أهمية هذا الموضوع وخطورته، وعناية السُّنة المطهرة بهذا الأمر، ولهذا وجدناها مادة غزيرة ومهمة ليفيد منها المربون والباحثون والوعَّاظ. انظر:
- الكتاني، محمد بن جعفر. **الرسالة المستطرفة**، بيروت: دار البشائر، ط٤، ١٩٨٦م، ص٤٩.
- **موسوعة أحاديث الفتن وأشراط الساعة**، بإشراف الدكتور همام سعيد، الرياض: مكتبة الكوثر، د.ت.

ج. بيان بعض معجزات النبوة في الإخبار عن غيب سيقع.[١٩]

وإذ يتبيَّن لنا كل ذلك؛ فإنَّه يتأكَّد لنا أهمية حسن التعامل مع أحاديث الفتن والملاحم والمستقبل.

ثانياً: أخطاء وسقطات في التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل

لا شكَّ في أنَّ كثيراً من الباحثين والدارسين وأهل العلم وطلبته والدعاة هم أصحاب درايةٍ وفقهٍ راقٍ في التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل، بحيث ينتقون منها الأصح والأرقى، ثم يوجِّهونها التوجيه الأحسن، ويفهمونها بما يتفق مع مراد النبي ﷺ منها قدر الجهد البشري، ويحسنون تنزيلها على الوقائع، ويعملون بما لديهم من قدرة علمية وحصيلة معرفية على رفع ما قد يرد في بعضها من إشكالات، فضلاً عن حسن اختيار، بما يتفق مع الواقع والعصر أو المخاطب، وهذا لا يمكن حصره. وبالرغم من ذلك فإنَّه توجد بعض الزلات والأخطاء التي يقع فيها بعض طلبة العلم أو الدعاة والوعَّاظ، فضلاً عن عامَّة الناس، في تعاملهم مع أحاديث الفتن، التي لمستُها عملياً من سماعي لبعضها؛ سواء على منابر الجمعة، أو دروس المساجد، أو ما يلقى في الفضائيات الإسلامية، وبعضها من الخطورة بمكان؛ فكان مهمّاً الكشف عن هذه الزلات والأخطاء لنُحذِّر منها، ونصل بعد ذلك إلى المنهج الأصوب في هذه القضية. وفيما يأتي بيان لأهم هذه الأخطاء:

١. الاعتماد على النصوص الضعيفة أو الموضوعة:

لا شكَّ في أنَّ هذا الأمر هو من أخطر ما يقع فيه بعض الباحثين والخطباء والوعَّاظ، ولعل مردّ ذلك الأسباب الآتية:

أ. افتقار بعضهم إلى القدرة على تمييز الصحيح من السقيم، وعدم الرجوع إلى أهل التخصص في ذلك.

---

[١٩] حوَّى، **الأساس في السُّنة وفقهها: العقائد الإسلامية**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٠٩.

ب. اعتماد بعضهم على كتب لا تلتزم الصحة، وعدم مراجعة أحاديث هذه الكتب في المصادر المعتمدة التي تُعِين على تمييزها.

ت. اعتماد بعضهم على مبدأ جواز العمل بالحديث الضعيف من غير التزام بالشروط والضوابط الدقيقة التي وضعها علماؤنا للتعامل مع الحديث الضعيف.

ث. اعتقاد بعضهم أنَّ في الضعيف تأثيراً في العامَّة؛ قصد هدايتهم ونحو ذلك، من دون إدراك الأخطار التربوية والشرعية التي قد تترتَّب على ذلك.

ج. عدم انتباه بعضهم إلى ما تحويه الأحاديث الضعيفة من إشكالات ومخالفات؛ كونها ضعيفة، فضلاً عن تصنيف بعض الروايات ضمن الضعيف جداً، أو المنكر، أو الموضوع، ثم استشهادهم بها -بالرغم من ذلك- بوصفها تدور في فلك الضعيف، والأسوء إيهامهم السامعين أنَّ ذلك مما يصح عن رسول الله ﷺ، فيوردون الروايات الموضوعة، أو المشكلة، أو المخالفة شرعاً.

ومن نماذج هذه الروايات أخبار السفياني، وكلها لا تصح،[٢٠] وكذا الكثير من الأخبار التي تفصل في شأن المهدي المنتظر؛ فإنَّها ضعيفة، أو ضعيفة جداً، ثم نجد مَن يوردها من دون تمحيص.[٢١]

ومن أغرب ذلك ما ذكره بعضهم مرفوعاً، في حين أنَّه عن كعب الأحبار. ومع نكارته فإنهم يفسِّرون به أحداث سوريا الحالية (٢٠١٢م- ٢٠١٦م)؛ وهو ما روي عَنْ كَعْبٍ، قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الدُّنْيَا بِمَنْزِلَةِ الطَّائِرِ، فَجَعَلَ الْجَنَاحَيْنِ الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ، وَجَعَلَ الرَّأْسَ الشَّامَ، وَجَعَلَ رَأْسَ الرَّأْسِ حِمْصَ، وَفِيهَا الْمِنْقَارُ، فَإِذَا نَقَصَ الْمِنْقَارُ تَنَاقَفَ النَّاسُ، وَجَعَلَ الْجُؤْجُؤَ دِمَشْقَ، وَفِيهَا الْقَلْبُ، فَإِذَا تَحَرَّكَ الْقَلْبُ تَحَرَّكَ الْجَسَدُ، وَلِلرَّأْسِ ضَرْبَتَانِ: ضَرْبَةٌ مِنَ الْجَنَاحِ الْمَشْرِقِيِّ وَهِيَ عَلَى دِمَشْقَ، وَضَرْبَةٌ مِنَ الْجَنَاحِ الْغَرْبِيِّ وَهِيَ عَلَى حِمْصَ، وَهِيَ أَثْقَلُهَا، ثُمَّ يُقْبِلُ الرَّأْسُ عَلَى الْجَنَاحَيْنِ فَيَنْتِفُهُمَا رِيشَةً رِيشَةً."[٢٢]

---

[٢٠] المروزي، أبو عبد الله نعيم بن حماد. **الفتن والملاحم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م.ص١٩٢-٢٣٠.

[٢١] المرجع السابق، ص٢٣٠-٢٩٠.

[٢٢] المرجع السابق، حديث رقم٦٤٠، وفيه: علي بن طلحة يخطئ، ولم يثبت سماعه من كعب، والنص أيضاً ليس مرفوعاً.

ونظراً إلى خطورة هذه الروايات على الاعتقاد والعمل، فضلاً عن نسبة ما لا يثبت إلى نبينا ﷺ؛ فقد أفرد علماؤنا السابقون كتباً للتحذير من هذه الموضوعات والمنكرات.[٢٣]

٢. عدم تحري الصحة في الأحاديث:

وذلك بأن تروى أحاديث يُعتقد بصحتها، وهي لا تصح، مثل حديث عبد الله بن عمر، قال: "كنَّا قُعودًا عند رسول اللَّه ﷺ، فذكر الفتن فأكثر في ذِكْرِهَا حَتَّى ذَكَرَ فِتْنَةَ الأَحْلاَسِ،[٢٤] فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا فِتْنَةُ الأَحْلاَسِ؟ قَالَ: هِي هَرَبٌ وَحَرْبٌ، ثُمَّ فِتْنَةُ السَّرَّاءِ،[٢٥] دَخَنُهَا مِنْ تَحْتِ قَدَمَيْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَزْعُمُ أَنَّهُ مِنِّي وَلَيْسَ مِنِّي، وَإِنَّمَا أَوْلِيَائِي الْمُتَّقُونَ، ثُمَّ يَصْطَلِحُ النَّاسُ عَلَى رَجُلٍ كَوَرِكٍ عَلَى ضِلَعٍ،[٢٦] ثُمَّ فِتْنَةُ الدُّهَيْمَاءِ؛[٢٧] تَدَعُ أَحَدًا مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ إِلَّا لَطَمَتْهُ لَطْمَةً، فَإِذَا قِيلَ انْقَضَتْ تَمَادَتْ؛ يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا؛ حَتَّى يَصِيرَ النَّاسُ إِلَى فُسْطَاطَيْنِ: فُسْطَاطِ إِيمَانٍ لَا نِفَاقَ فِيهِ، وَفُسْطَاطِ نِفَاقٍ لَا إِيمَانَ فِيهِ؛ فَإِذَا كَانَ ذَاكُمْ فَانْتَظِرُوا الدَّجَّالَ مِنْ يَوْمِهِ أَوْ مِنْ غَدِهِ."[٢٨] فهذا حديث صحَّحه بعض أهل العلم، ولكنَّ أبا حاتم قال فيما نقله عنه ابنه: "روى

---

[٢٣] مثال ذلك:
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **الموضوعات**، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، د.ت.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **العلل المتناهية**، فيصل آباد: إدارة العلوم الأثرية، ط٢، ١٩٨١م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط١، ١٩٧٠م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، الرياض: دار المعارف، ط٢، ١٩٩٢م.

[٢٤] الأحلاس: جمع حِلْس، وهو الكساء الذي يكون على ظهر البعير، وقد شبِّهت الفتنة به لدوامها وملازمتها. انظر:
- ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٣.

[٢٥] السراء: البطحاء. قالوا: لعلها لإنَّها تزلزل الباطن، وكل شيء. انظر:
- ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦١.

[٢٦] أي: يصطلحون على أمر واهٍ لا استقرار له؛ لأنَّ الورك لا يستقيم على الضِّلَع، والورك: ما فوق الفخذ. انظر:
- ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٦.

[٢٧] الدهيماء: تصغير الدهماء، وهي الفتنة المظلمة، أو أراد الداهية. انظر:
- ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٦.

[٢٨] حديث صحيح. انظر:
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٨م، حديث رقم٤٢٤٤.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، حديث رقم٦٣١٢.

هذا الحديث ابن جابر، عن عمير بن هانئ، عن النبي ﷺ مرسلاً، والحديث عندي فليس بصحيح كأنه موضوع."[٢٩]

٣. التساهل في إطلاق الأحكام النقدية على النصوص:

وهذه مشكلة أُخرى أنَّنا نجد بعض الباحثين يصحِّح أحاديث، ولكن عند إخضاعها لقواعد النقد الحديثي الدقيق لا نجدها تصحّ،[٣٠] وسبب هذا الخلل هو التساهل في تطبيق القواعد النقدية، ولعل من أمثلة ذلك حديث: "خذوا العطاء ما دام عطاء... ألا إن رحى الإسلام دائرة، فدوروا مع الكتاب... ."[٣١]

٤. الاستشهاد بالإسرائيليات:

الإسرائيليات: جمع إسرائيلية، نسبةً إلى بني إسرائيل. وإسرائيل هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليهم السلام، ومَن تناسل منهم إلى عهد موسى عليه السلام، ومَن جاء بعده من الأنبياء حتى عهد عيسى عليه السلام، وقد عُرفوا باليهود أو بيهود. أمَّا مَن آمنوا بعيسى فيُطلَق عليهم اسم النصارى.[٣٢]

ولفظ "الإسرائيليات" وإن كان يدل بظاهره على اللون اليهودي للقصص والروايات من الأخبار، فإنَّ المراد به أوسع من ذلك وأشمل، فيعم اللون اليهودي واللون النصراني للتفسير؛ إذ إنّ إطلاق هذا اللفظ على جميع ذلك هو من باب التغليب للجانب اليهودي.

---

[٢٩] ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. **العلل**، د.م: مطابع الحميضي، ط١، ٢٠٠٦م، ج٦، ص٥٦١. انظر أيضاً: – **مسند أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ج١٠، ص٣٠٩، حديث رقم٦١٦٨.

[٣٠] العسود، وائل إبراهيم محمود. **الأحاديث الواردة في الملحمة الكبرى**، عمَّان: دار الفرقان، ط١، ٢٠٠٨م، ص٣٣، ٣٨، ٤٧، ٥٣، وغيرها؛ فقد أورد المؤلِّف أحاديث يصحِّحها أو يحسِّنها، ولا تسلم له.

[٣١] الطبراني، سليمان بن أحمد. **مسند الشاميين**، تحقيق: حمدي السلفي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٤م، حديث رقم٦٥٨.

[٣٢] أبو شهبة، محمد بن محمد. **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، د.م: مكتبة السُّنة، ط٤، ١٤٠٨هـ، ص١١.

ويُقصَد بالإسرائيليات الأخبار المروية عن علماء أهل الكتاب إلى عهد النبي ﷺ مما فيه إخبار عن أمر مضى من بدء الخليقة، أو سيأتي إلى قيام الساعة.[٣٣] وبناءً على هذا التعريف، لا يُعَدُّ ما صحّ عن رسولنا ﷺ من الإسرائيليات، وإن كان خبراً عن قضايا تتصل بهم، بيد أنه قد تنسب أحاديث من ذلك إلى رسولنا ﷺ، ولكنَّها لا تصح؛ لذا وجب التحرّي.

ونقلت بعض كتب التفسير والرواية شيئاً من هذه الإسرائيليات، من دون تمييز صحيحها من ضعيفها في أغلب الأحيان، مستدلين بما رواه عَبْد اللَّه بْن عَمْرٍو، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ."[٣٤]

وبما روي عَنِ ابْنِ أَبِي نَمْلَةَ أَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قال: "إِذَا حَدَّثَكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَلَا تُصَدِّقُوهُمْ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ، وَقُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ فَإِنْ كَانَ حَقًّا لَمْ تُكَذِّبُوهُمْ، وَإِنْ كَانَ بَاطِلاً لَمْ تُصَدِّقُوهُمْ."[٣٥]

فيزعمون أنَّه لا يشترط فيه الصحة ما دامت هي مجرد أخبار، والواقع أنَّ هذه من الأمور التي تسلَّلت إلى بعض كتبنا، ولا ينبغي، وتزداد الخطورة عندما ينسب بعضها إلى

---

[٣٣] المرجع السابق، ص١١. انظر أيضاً:
- الذهبي، محمد السيد حسين. **التفسير والمفسرون**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، دون تاريخ، ج١ ص١٢١.
- الذهبي، محمد السيد حسين. **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٤، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص١٣.

[٣٤] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، بيروت: بيت الأفكار الدولية، الأردن، ط١، ٢٠٠٨، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم٣٤٦١. انظر أيضاً:
- ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم٦٦٤٢.
- الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٧٥، حديث رقم٢٨٨١.

[٣٥] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: رواية حديث أهل الكتاب، حديث رقم٣٦٤٤. انظر أيضاً:
- ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم١٧٦٨٨.
- الألباني، محمد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الرياض: دار المعارف، ط١، ١٩٩٥م، حديث رقم٢٨٠٠.

رسول الله ﷺ، وكان الواجب الإعراض صفحاً عن جميع هذه الإسرائيليات؛ لأنَّها –في نهاية المطاف– مصدر غير سليم، يؤثِّر في ثقافة المسلمين، ولا يجوز لمسلم أن يكون له مصدر يؤثِّر في ثقافته سوى الكتاب والسُّنة وما والاهما؛ ذلك أنَّ هذه الإسرائيليات إمَّا أنَّها مما لم يصحّ فكيف يجوز روايتها، وإمَّا أنَّها مخالفة للشرع كالتي تقدح بالأنبياء أو الملائكة، فمن باب أَوْلى الإعراض عنها وعن روايتها، وإمَّا أنَّها مما لا نستطيع تمييزه؛ فهي تحتمل الصدق والكذب. فالإنشغال في مثل هذه القضايا ضرره أكثر من نفعه، ويشغل كثيراً عن حسن التدبُّر والتأمُّل من كتاب الله. فإن قال قائل: ما العمل إن صحَّت هذه الروايات عن رسول الله ﷺ؟ وأين تذهب بحديث "وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ..."؟ أقول: لقد بيَّنت أنَّ ما ثبت عن رسولنا ﷺ من غير شذوذ ولا علّة لا يُعَدُّ من الإسرائيليات أبداً، ولكنَّ الإشكال في ادِّعاء نسبة بعضها إلى رسول الله ﷺ، وهي في الواقع مما لا يثبت، وهذا يحتاج إلى بحوث تفصيلية. أمَّا قوله: "وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ... " فيمكن أن يُفهم على معنى: حدِّثوا عمَّا وقع فيهم من انحرافات ومخالفات خطيرة وتصرفات سيئة، وما أنزل الله فيهم من عقاب مما أخبرنا عنه سبحانه، أو أخبرنا به الرسول ﷺ مما فيه العظة والعبرة. أمَّا أن نأتي إلى أخبارهم وقصصهم لنرويها بوصفها مواعظ من دون تحرٍّ أو معرفة صحة فهذا مما لا يقبله منطق الشرع، وقد قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ٦﴾ (الحجرات: ٦)، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولٗا ٣٦﴾ (الإسراء: ٣٦).

وحسبك للتدليل على خطورة هذا الموضوع ما قد يوردونه في قصة هاروت وماروت، وخاتم سليمان، وقصة داود مع زوجة قائدٍ عنده.[٣٦]

ومن نماذج الإسرائيليات من مرويات المستقبل، مما ينسب إلى رسولنا ﷺ ولا يصح، ما يروى في قصة يأجوج ومأجوج، عن أبي هريرة ﷺ، عن رسول الله ﷺ قال: "إنَّ يأجوج ومأجوج ليحفرون السد كل يوم، حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم:

[٣٦] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ، تفسير آية رقم١٠٢، ج١، ص١١٧، وسورة ص، ج٤، ص٢٨، ٣١.

ارجعوا فستحفرونه غداً، فيعودون إليه كأشد ما كان، حتى إذا بلغت مدتهم، وأراد الله أن يبعثهم على الناس حفروا، حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم: ارجعوا فستحفرونه غداً إن شاء الله، فيعودون إليه كهيئته حين تركوه، فيحفرونه، ويخرجون على الناس، فينشفون المياه، ويتحصَّن الناس منهم في حصونهم، فيرمون بسهامهم إلى السماء، فترجع وعليها كهيئة الدم، فيقولون: قهرنا أهل الأرض، وعلونا أهل السماء؛ فيبعث الله عليهم نغفاً في رقابهم فيقتلهم بها. قال رسول الله ﷺ: والذي نفس محمد بيده إنَّ دواب الأرض لتسمن وتشكر شكراً من لحومهم ودمائهم."[٣٧] قال ابن كثير: "إسناده جيد قوي، ولكن متنه في رفعه نكارة؛ لأن ظاهر الآية يقتضي أنَّهم لم يتمكَّنوا من ارتقائه، ولا من نقبه؛ لإحكام بنائه وصلابته وشدته، ولكنَّ هذا قد روي عن كعب الأحبار، ولعل أبا هريرة تلقَّاه من كعب... فحدَّث به أبو هريرة، فتوهَّم بعض الرواة عنه أنَّه مرفوع، فرفعه، والله أعلم."[٣٨]

لا شكَّ في أنَّ الإسرائيليات تدسُّ السُّم في الدسم؛ إذ قد ينطوي بعضها على ما يخالف العقيدة الصحيحة من تجسيم لله تعالى، أو سوء أدب مع الأنبياء، وقد تعرض روايتها صورة مشوَّهة عن ديننا؛ ليبدو أشبه بالدين الخرافي، فضلاً عن صرفها المسلمين عن المقاصد العظيمة التي أرادها الله من إنزال القرآن العظيم؛ فتلهي عن تدبُّر آياته والانتفاع بها بما لا طائل من ورائه، مثل القصص التي أشرت إلى بعضها؛ أي قصة هاروت وماروت، والقصص المتعلقة بسليمان وداود عليهما السلام.

٥. رواية أحاديث الفتن والمستقبل لمجرد الرغبة بالإغراب وإمتاع المستمع دون القدرة على الفهم الدقيق:

وقد يورد لذلك ما لا يصح للسبب نفسه، مثل حديث أُمِّ سَلَمَةَ، زَوْجِ النبي ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "يَكُونُ اخْتِلَافٌ عِنْدَ مَوْتِ خَلِيفَةٍ، فَيَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ هَارِباً

[٣٧] ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم١٠٩١٣. انظر أيضاً:
– ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجة**، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، كتاب: الفتن، باب: فتنة الدجال وخروج عيسى، حديث رقم٤٠٧٤. والنغف: دود يكون في أنف الإبل والغنم، واحدته نغفة.

[٣٨] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٣، ص٩٩.

إِلَى مَكَّةَ، فَيَأْتِيهِ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ فَيُخْرِجُونَهُ وَهُوَ كَارِهٌ، فَيُبَايِعُونَهُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ، وَيُبْعَثُ إِلَيْهِ بَعْثٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ، فَيُخْسَفُ بِهِمْ بِالْبَيْدَاءِ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ، فَإِذَا رَأَى النَّاسُ ذَلِكَ أَتَاهُ أَبْدَالُ الشَّامِ، وَعَصَائِبُ أَهْلِ الْعِرَاقِ، فَيُبَايِعُونَهُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ، ثُمَّ يَنْشَأُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَخْوَالُهُ كَلْبٌ، فَيَبْعَثُ إِلَيْهِمْ بَعْثاً، فَيَظْهَرُونَ عَلَيْهِمْ، وَذَلِكَ بَعْثُ كَلْبٍ، وَالْخَيْبَةُ لِمَنْ لَمْ يَشْهَدْ غَنِيمَةَ كَلْبٍ، فَيَقْسِمُ الْمَالَ، وَيَعْمَلُ فِي النَّاسِ بِسُنَّةِ نَبِيِّهِمْ ﷺ، وَيُلْقِي الْإِسْلَامُ بِجِرَانِهِ فِي الْأَرْضِ، فَيَلْبَثُ سَبْعَ سِنِينَ، ثُمَّ يُتَوَفَّى وَيُصَلِّي عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ". قَالَ أَبُو دَاوُدَ: "قَالَ بَعْضُهُمْ عَنْ هِشَامٍ: تِسْعَ سِنِينَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: سَبْعَ سِنِينَ."[٣٩]

٦. الحرص على مجرد سرد الروايات على المنابر والدروس دون القدرة على ربطها بالواقع، أو بيان حكمها وأحكامها، وكيف يستفاد منها في واقعنا:

هذه المسألة هي من جملة ما قد يقع من خطأ، والأمثلة عليها كثيرة، ولعل ما سبق من أمثلة ينضوي تحت ذلك؛ فتجد مَن يورد أحاديث الدجَّال، لكنَّه لا يربطها بالواقع من حيث التحذير من مسالك الدجالين وإغراءاتهم، وما يُفتن به الناس اليوم من مظاهر قوة العدو وإعلامهم وترغيبهم وترهيبهم.

٧. التنزيل الخطأ لروايات الفتن والمستقبل:

وهذا الأمر من أخطر ما قد يقع فيه بعض الدارسين وغيرهم؛[٤٠] وذلك أنَّهم يحرصون على تفسير الواقع الذي يعيشونه بأحاديث وردت من دون أن يحقِّقوا في مصداقية هذا التنزيل والتفسير، وأمثلة ذلك في واقعنا كثيرة، وسأعرض لذلك عند بيان المنهج الصحيح في هذا الأمر.

٨. إيراد أحاديث الفتن والمستقبل بغرض التخدير والإقعاد عن العمل، وتعليق آمال المسلمين بالغيب؛ للتقاعس عن أداء الواجبات، وإحداث مفاسد كثيرة:

[٣٩] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم٤٢٨٦، وهو ضعيف.

[٤٠] النوباني، محمد. **دليل المرابطين لتحرير فلسطين**، عمَّان: د.ن، ط١، ٢٠١٢م.

ولعل من أبلغ الأمثلة على ذلك الروايات الكثيرة التي يوردونها في شأن المهدي، وأنَّه هو الذي سيقيم الخلافة الراشدة، وأنَّ خلافته هي الخلافة الوحيدة والأخيرة، وأنَّ على يده يكون تحرير البيت المقدَّس ولا غير، وأنَّه لا خلافة ولا فتح ولا تحرير إلا بعد ظهور صاحب الزمان (المهدي المنتظر)، ثم يزداد الأمر إشكالاً وغرابةً عندما تجد مَن يسوق روايات تتحدَّث عن الرايات التي تخرج من خراسان، أو قيام ما يسمى بدولة السفياني،[٤١] ثم سقوط دولته أمام دولةٍ لآل البيت. وبصرف النظر عن صحة الأحاديث وضعفها في هذا الشأن فإنَّ مثل هذه الفهوم، مع أنَّها لا تعتمد تحرير ما صح مما لا يصح، فيها من الخطورة الشيء الكثير.[٤٢]

٩. تبرير الواقع:

من الأخطاء التي قد يقع فيها بعضهم أنَّه في خضم رواية أحاديث الفتن والمستقبل تجده ينساق وراء تبرير الواقع المريض الذي تمرُّ به الأُمَّة، مثل: التسليم للمستبدين، والتعامل مع المحتل بوصف ذلك أمراً واقعاً، وينأى بنفسه عن التفكير في تخطيط المستقبل والسعي لإصلاحه، وقد يستشهد بعض هؤلاء بحديث: عَبْدِ الرَّحْمَن بْنِ عَبْدِ رَبِّ الْكَعْبَةِ، قَالَ: "دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَإِذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ جَالِسٌ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ وَالنَّاسُ مُجْتَمِعُونَ عَلَيْهِ فَأَتَيْتُهُمْ فَجَلَسْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ، فَنزلْنَا مَنْزِلاً، فَمِنَّا مَنْ يُصْلِحُ خِبَاءَهُ، وَمِنَّا مَنْ يَنْتَضِلُ،[٤٣] وَمِنَّا مَنْ هُوَ فِي جَشَرِهِ؛[٤٤] إِذْ نَادَى مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: الصَّلاَةَ جَامِعَةً. فَاجْتَمَعْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقّاً عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَيُنْذِرَهُمْ شَرَّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَإِنَّ

---

[٤١] لم يصح فيها شيء ألبتة. انظر رواياته في:
– المروزي، **الفتن والملاحم**، مرجع سابق، ص١٨٨–٢٣٠.

[٤٢] حوَّى، **الأساس في السُّنة وفقهها: العقائد الإسلامية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠١٤. انظر أيضاً:
– حوَّى، محمد سعيد. **مستقبل الصراع على الأرض المقدسة**، عمَّان: دار الرازي، ط١، ٢٠٠٥م.

[٤٣] أي: يترامون بالسهام على وجه المسابقة. انظر:
– ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، مرجع سابق، ج٥، ص٧٢.

[٤٤] الجشر: مرعى الدواب. انظر:
– المرجع السابق، ج١، ص٢٧٣.

أُمَّتَكُمْ هَذِهِ جُعِلَ عَافِيَتُهَا فِي أَوَّلِهَا، وَسَيُصِيبُ آخِرَهَا بَلاَءٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا، وَتَجِيءُ فِتْنَةٌ، فَيُرَقِّقُ[٤٥] بَعْضُهَا بَعْضاً، وَتَجِيءُ الْفِتْنَةُ فَيَقُولُ الْمُؤْمِنُ: هَذِهِ مُهْلِكَتِي. ثُمَّ تَنْكَشِفُ، وَتَجِيءُ الْفِتْنَةُ، فَيَقُولُ الْمُؤْمِنُ: هَذِهِ هَذِهِ. فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُزَحْزَحَ عَنِ النَّارِ وَيَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَلْتَأْتِهِ مَنِيَّتُهُ وَهُوَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَلْيَأْتِ إِلَى النَّاسِ الَّذِي يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَيْهِ، وَمَنْ بَايَعَ إِمَاماً فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنِ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الآخَرِ... ."[٤٦]

إنَّنا بحاجة إلى فهم متكامل للنصوص؛ فإنَّ النصوص التي تأمر بطاعة أولياء الأمور هي التي بيَّنت أنَّ ذلك في طاعة الله، وبيَّنت أيضاً وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٠. المبالغة في تضخيم الأحداث والتهويل، وتحميل النص ما لا يحتمل، على فرض صحته:

اعتاد بعض الدعاة أو الوعَّاظ المبالغة في الترهيب والترغيب، مما قد يؤدي إلى إيراد أحاديث لا تصح، وعلى هذا النحو نجدهم يسوقون بعض الروايات التي تتحدَّث عن موضوع ما؛ فتجد بعضهم يبالغ ويهوِّل في تصوير سوء الأمر واسوداد الحال وانسداد الأفق، ولعل من أسباب ذلك ما أشرنا إليه آنفاً من خلط الصحيح بغيره، وعدم الفقه الدقيق بالروايات، والانسياق وراء إشباع عواطف العامَّة، والتأثير فيهم،؛ فعندما يورد أحدُهم حديثَ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "بَادِرُوا بِالأَعْمَالِ فِتَناً كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِناً وَيُمْسِي كَافِراً، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِناً وَيُصْبِحُ كَافِراً؛ يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا."[٤٧] نجده يحاول إسقاط الحديث على واقعنا، ويزعم أنَّ الناس قد غدوا ممسين

[٤٥] أي: يمهد ويشوق للفتنة التالية ويحسِّنها. انظر:
– المرجع السابق، ج٢، ص٢٥٣.

[٤٦] مسلم، بن الحجاج النيسابوري. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٨م، كتاب: الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم٤٨٨٢.

[٤٧] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، حديث رقم٣٢٨. انظر أيضاً:
– الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، حديث رقم٢٣٥٥.
– ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم٨٢٥١.

مؤمنين، مصبحين كافرين، وأنَّه لا أمل ولا مستقبل أمام هذا الواقع. وقد يورد آخرُ حديثَ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَقْتَتِلَ فِئَتَانِ عَظِيمَتَانِ، يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ، دَعْوَتُهُمَا وَاحِدَةٌ، وَحَتَّى يُبْعَثَ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ، قَرِيبٌ مِنْ ثَلَاثِينَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، وَحَتَّى يُقْبَضَ الْعِلْمُ، وَتَكْثُرَ الزَّلَازِلُ، وَيَتَقَارَبَ الزَّمَانُ، وَتَظْهَرَ الْفِتَنُ، وَيَكْثُرَ الْهَرْجُ وَهْوَ الْقَتْلُ، وَحَتَّى يَكْثُرَ فِيكُمُ الْمَالُ فَيَفِيضَ، حَتَّى يُهِمَّ رَبَّ الْمَالِ مَنْ يَقْبَلُ صَدَقَتَهُ... الحديث."[٤٨] ثم يبني على ذلك أنَّ كل هذه الأحاديث تتزامن مع واقعنا الآن، وأنَّها اجتمعت في وقت واحد، وأنَّه لا خير ولا أمل، مع ما يجرُّه ذلك من يأس وقعود، بالرغم من أنَّ النصوص إنما تعرض لأحوال متفرقة، فضلاً عن أنَّ بعضها ربما يكون في آخر الزمان وليس الآن.

١١. إصدار أحكام خاطئة في حق الخلق:

إنَّ عدم التدقيق في صحة الحديث (سنداً، ومتناً)، ثم عدم التدقيق في ألفاظه التي تصح، وتمييزها من الألفاظ الشاذة (هذا إن صح أصل الحديث)، أو عدم الفهم الدقيق للحديث وَفق النظرة الشاملة إلى النصوص، أو الخلط بين المفاهيم والمصطلحات؛ إنَّ كل ذلك يترتَّب عليه إصدار أحكام غير صحيحة في حق الناس، ولعل أبرز مثال على ذلك حديث افتراق الأُمَّة، عند مَن يصحِّحه؛[٤٩] فتجد مَن يجعل الحديث ميزاناً للحكم على

[٤٨] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، حديث رقم٧١٢١. انظر أيضاً:
- مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، حديث رقم٢٢١٤.

[٤٩] للحديث ألفاظ وطرائق، منها: حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة. انظر:
- أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم٤٥٩٦.
- الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، حديث رقم٢٦٤٢، ٢٦٤٣. انظر:
- الحاكم، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، حديث رقم٤٤٤. وصحَّحه بعض أهل العلم (الألباني، **سلسلة الأحاحديث الصحيحة**، حديث رقم٢٠٣، ١٤٩٢هـ). ويرى الباحث عدم صحته؛ إذ وقف على دراسة للحديث أعدَّها الدكتور حاكم المطيري، وتوصَّل فيها إلى أنَّ كل طرق الحديث ضعيفة أو منكرة، إلا طريق أبي هريرة فيقرب من الحسن -في نظره- لكن لا يصح. انظر الموقع الإلكتروني:
- **نبراس الحق**، حديث: الافتراق بين القبول والرد:
- http://www.dr-hakem.com/portals/Content/?info=TmpJMEpsTjFZbEJoWjJVbU١RPT٠rdQ==.jsp

كل مَن خالف رأيه، وأنَّه في النار، وكلٌّ يدَّعي أنَّه يمثِّل الحق، والفرقة الناجية، وغيره هو المخالف، مع أنَّ هذه الألفاظ والروايات جميعاً تحتاج إلى دراسة علمية دقيقة، ليس هذا ميدانها.

ومن الأخطاء التي تشيع في هذا السياق تفسير الطائفة المنصورة[٥٠] بأنَّها هي الفرقة الناجية، وقرن ذلك بحديث الافتراق، بالرغم من اختلاف الموضوع الذي يطرحه كل حديث، ثم تجد كل فئة تدَّعي أنَّها هي التي توافق ما عليه النبي ﷺ وأصحابه، مع أنَّه لو اتُّبع المنهج العلمي الدقيق في تحري الصحة (سنداً، ومتناً)، ومُيِّز الشاذ من الألفاظ من سواها، وجُمِعت النصوص كلها لحسُن الفهم؛ سيخرج الجميع بنتائج مختلفة.

١٢. النظرة السلبية إلى الفتن:

وهذا خطأ آخر في التعامل مع الفتن، يؤدي ببعضهم إلى الوقوع في اليأس، أو الانهيار نفسياً، أو الاستسلام، مع أنَّه قد يكون فيها خير كثير من حيث هي اصطفاء للهمم وشحذها، وارتقاء بالأُمَّة في مواجة التحديات والأخطار، وتمحيص وتطهير وتمييز وفضح للمنافقين، وكشف للأعداء. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ ۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (النور: ١١).

وحِكم الابتلاءات كثيرة، منها: ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٤١﴾﴾ (آل عمران: ١٤٠-١٤١)، وقوله سبحانه: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣﴾﴾ (العنكبوت: ٢-٣).

---

[٥٠] الواردة في حديث: "**لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ**. انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسُّنة، باب: قول النبي ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي..."، حديث رقم ٧٣١١، ٣١١٦، ٣٥٩٣، ٣٦٤٠، ٧٤٥٩.
- مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب قول النبي ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي..."، حديث رقم١٩٢٠، وينظر في صحيح مسلم أيضاً روايات أخرى برقم: ١٥٦، ١٠٣٧، ١٩٢١، ١٩٢٣ من طرق، وألفاظ متقاربة، واللفظ لمسلم.

فـأدب المسـلم يحـتم عليـه دائمـاً أن يسـأل الله العافيـة؛ فـإن وقـع بـلاء صـبر، وفي الحديث: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ، لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، وَاسْأَلُوا اللهَ الْعَافِيَةَ."[٥١]

وبعـدُ، فهـذه جملـة مـن أهـم الأخطـاء والسـقطات الـتي يقـع فيهـا بعـض البـاحثين والـدعاة، والـتي حاولـت جمعهـا والتنبيـه عليهـا، ولا شـكَّ في أنَّ ثَمَّـة أخطـاء غـير ذلـك لا يتسع المقام لذكرها في هذا الموضع.

ثالثاً: قواعد وضوابط في منهجية التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل

بعد أن استعرضنا أهم أخطاء بعض الباحثين والدعاة في تعاملهم مع أحاديث الفتن والمستقبل، فإنَّنا نورد بعض الضوابط والقواعد التي يتعيَّن على الجميع اتباعها:

١. التحقّق من صحة الحديث؛ سنداً ومتناً:

لئن كان ردُّ الحديث الضعيف أمراً واضحاً، فإنَّ مما يلاحظ هنا أنَّ بعض الباحثين ربما اقتصر على دراسة ظاهر السند من دون النظر في نقد المتن وَفق الضوابط النقدية التي بيَّنها أهل العلم، لذلك وجدنا الإمام ابن القيم –رحمه الله– قد ذكر في كتابه "المنار المنيف"[٥٢] جملةً من القواعد والضوابط التي تنبئ عن عدم صحة الحديث من حيث متنه، ولا أود الآن الخوض في هذا الأمر؛ أعني نقد المتن وضوابطه، فلذلك كتبه المتخصصة،[٥٣] ولعل من نماذج النصوص التي صُحِّحت سنداً، والتي يتعيَّن النظر بعين الناقد في متنها: حديث الجسّاسة الذي روي من طريق فاطمة بنت قيس عن النبي ﷺ.[٥٤]

---

[٥١] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، حديث رقم٢٩٦٦. انظر أيضاً:
– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: كان النبي ﷺ إذا لم يقاتل أول النهار أخّر القتال حتى تزول الشمس، حديث رقم١٧٤٢.

[٥٢] انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، الرياض: دار العاصمة، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

[٥٣] الإدلبي، صلاح الدين. **نقد المتن عند علماء الحديث النبوي**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت. انظر أيضاً:
– العكايلة، سلطان. **نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية**، عمَّان: دار الفتح للنشر، ط١، ٢٠٠٢م.

[٥٤] مسلم، **الجامع الصحيح**، عمان، دار الأفكار الدولية، ط١، ٢٠٠٨، كتاب: الفتن، باب: قصة الجساسة، حديث رقم٢٩٤٢، ص١١٨١.

وهذا الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، ومن وجوه نقده أنَّه مما تفرَّدت به فاطمة بنت قيس، مع أنَّه مما خطب به النبي ﷺ على المنبر، وقد اعترض عمر على بعض حديثها.[٥٥] ومن هذه الوجوه: أنَّه قد صح عن رسول ﷺ قول: "رأيتكم ليلتكم هذه، فإنَّ على رأس مائة سنة لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر أحد."[٥٦] وظاهر الحديث يخالفه؛ إذ يقتضي حياة الدجَّال واستمرارها. فبالنظر إلى بعض ما في متنه نجد أنَّ بعض أهل العلم قد توقفوا فيه، ومن هؤلاء الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله؛ إذ قال: "إنَّ النفس لا تطمئن إلى صحته عن النبي ﷺ لما في سياق متنه من النكارة"، وقال ابن عثيمين: "قد أنكره الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره إنكاراً عظيماً؛ لأن سياقه يبعد أن يكون من كلام النبي ﷺ (أي إنَّ في نفسه منه شيء، فهو لا يظهر له أنَّه صحيح لما فيه من الاضطراب، وفي بعض ألفاظه نكارة)."[٥٧]

قلت: قال رشيد رضا: "وجملة القول فيه أنَّ ما فيه من العلل والاختلاف والإشكال من عدَّة وجوه يدل على أنَّه مصنوع، وأنَّه على تقدير صحته ليس له كله حكم المرفوع."[٥٨]

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى الحذر من دعوى العمل بالحديث الضعيف؛ لأنَّ قضايا الفتن والمستقبل ليست من فضائل الأعمال ابتداءً، بل هي أمور غيبية، والحديث عنها بغير علم ولا دليل لا يجوز، ومَن قال بجواز العمل بالضعيف وضع له شروطاً دقيقةً لا تتوافر هنا.[٥٩]

---

[٥٥] ذكر الشوكاني هذا الإشكال وأجاب عنه. انظر:
– الشوكاني، علي بن محمد. **نيل الأوطار**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة، سنة النشر، ج٦، ص٣٠٤.

[٥٦] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: السمر في العلم، حديث رقم١١٦، ٥٦٤. انظر أيضاً:
– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب فضائل الصحابة، باب قوله ﷺ لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم، حديث رقم٢٥٣٧.

[٥٧] وقد صرَّح في ذلك بعض "الباب المفتوح" عندما سُئل عن حديث الجسّاسة. انظر:
– العثيمين، محمد بن صالح. **لقاء الباب المفتوح**، رقم اللقاء ١٦٨.
– العثيمين، محمد بن صالح. **رسائل وفتاوى ابن عثيمين**، دار الوطن، باب: اليوم الآخر، مج١١، رقم الفتوى١٤٨، ١٩٩٤م.

[٥٨] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م، ج٩، ص٤٩٦.

[٥٩] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي**، دار طيبة، مصور عن دار الفكر، د.ت، ج١، ص٢٣٢. انظر أيضاً:

٢. التحري في ألفاظ الحديث الصحيح نفسه:

قد يكون في بعض ألفاظ الحديث الصحيح ألفاظ شاذة، أو زيادات لم يقبلها العلماء، ومن ذلك حديث حذيفة بن اليمان؛ فقد ورد بألفاظ صحيحة أخرجها الشيخان.[٦٠]

وقد أخرجه مسلم من طريق فيه زيادة بلفظ: "قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع."[٦١] فهذا اللفظ لم يرد في سائر الروايات الصحيحة، وهو غير صحيح،[٦٢] ومن هنا يتبيَّن لنا كم هي دقيقة مهمة الباحثين والدارسين؛ إذ إنَّهم يوردون هذه الرواية.

وبعضهم يورد حديث الطائفة المنصورة،[٦٣] ثم يورد زيادة لا تصح، هي: "أنتم شرقي النهر وهم غربيه."[٦٤]

– القاسمي، جمال الدين بن محمد سعيد. **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ط٢، ١٣٨٠هـ، ص١١٣.

– عتر، نور الدين محمد. **منهج النقد في علوم الحديث**، دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٢٩٢.

[٦٠] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم ٣٦٠٦. انظر أيضاً:

– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، حديث رقم١٨٤٧.

[٦١] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، حديث رقم ١٨٤٧/٥٢.

[٦٢] بيَّن الدارقطني عدم صحة هذه اللفظة؛ لأنَّها مما تفرَّد بها أبو سلام عن حذيفة، ولم يسمع منه. انظر:

– ابن زكي، يوسف بن عبد الرحمن. **تهذيب الكمال**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٠م.

[٦٣] سبق تخريجه.

[٦٤] أخرجها ابن أبي عاصم، في:

– ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو. **الآحاد والمثاني**، الرياض: دار الراية، ط١، ١٩٩١، حديث رقم٢٤٥٨، وفي سندها يزيد بن يزيد بن جابر، مجهول. انظر:

– ابن حجر، أحمد بن علي. **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد عوامة، حلب: دار الرشيد، ط٤، ١٩٩٢م، رقم ترجمة الراوي ٧٧٩٢.

– الطبراني، **مسند الشاميين**، مرجع سابق، حديث رقم ٦٣٨. وفي سنده إضافة ليزيد: "يحيى الحماني، متهم". انظر:

– ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مرجع سابق، حديث رقم ٧٥٩١.

٣. التحري في الفهم الدقيق للنصوص القائم على جمع الألفاظ وضبطها:

يُشترط في هذا الفهم أن يكون قائماً على فهم الراسخين في العلم، ومنضبطاً بقواعد اللغة والقواعد الأصولية المعروفة عند أهل العلم، ومراعياً أساليب العرب في الخطاب، ومعرفة مدلولات الألفاظ، وملاحظة النظرة الشمولية إلى النصوص بعيداً عن التأويل من غير ضوابطه الشرعية المعروفة؛ حذر الوقوع في شيء من التحريف، أو اتِّباع الهوى في التعامل مع النصوص، أو لَيّ أعناقها.[٦٥] ومن أمثلة ذلك حديث جابر بن سمرة، قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: "لَا يَزَالُ الدِّينُ قَائِماً حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ أَوْ يَكُونَ عَلَيْكُمُ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: عُصَيْبَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَفْتَتِحُونَ الْبَيْتَ الأَبْيَضَ بَيْتَ كِسْرَى أَوْ آلِ كِسْرَى."[٦٦] فيفسِّرون البيت الأبيض بأنَّه مركز الحكم في أمريكا.

ويعتقد بعضهم أنَّ حديث ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: "لَتُقَاتِلُنَّ الْيَهُودَ، فَلَتَقْتُلُنَّهُمْ حَتَّى يَقُولَ الْحَجَرُ: يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ، فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ"[٦٧] على صراعنا مع يهود اليوم، في حين لو جُمعت كل ألفاظه لتبيَّن أنَّه في وقت ظهور الدجَّال ونزول المسيح.[٦٨]

٤. البُعْد عن التنزيل الخطأ أو المتسرع على الواقع:

فمن شروط هذا التنزيل أن يكون بدليل صريح بيِّن لا لبس فيه، مع التثبُّت من الصحة، ومراجعة أهل العلم، وعدم الجزم في كل ذلك، وعدم بناء مواقف على هذا

وقد انقلبت عند الطبراني، فجعل المسلمين غربي النهر، ثم فيه: "ذكر الدجال أو المشركين وليس اليهود".

[٦٥] انظر: الموقع الإلكتروني لرسالة الإسلام. **ندوة فهم السُّنة النبوية: الضوابط والإشكالات**، إشراف الشيخ الدكتور: عبدالعزيز الفوزان، تاريخ: ١٤٣٠/٦/٤هـ.

[٦٦] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: الناس تبع لقريش، حديث رقم١٨٢٢.

[٦٧] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: قتال اليهود، حديث رقم٢٩٢٥. انظر أيضاً:

– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل، حديث رقم٢٩٢١.

[٦٨] حوَّى، **الأساس في السُّنة وفقهها: العقائد الإسلامية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٢٥.

التنزيل، بل تتخذ المواقف بناءً على أحكام الشرع والواقع المعيش؛ إذ يترتَّب على التنزيل الخطأ آثار خطرة، منها: الوقوع في تكذيب الله ورسوله ﷺ؛ إذ إنَّه لا يوافق الواقع، ويجعل الناس يعيشون في أوهام، وربما أوقعهم في اليأس، أو دفعهم إلى اتِّخاذ مواقف متسرِّعة مجانِبة الصواب، فضلاً عن تعطيل النصوص عن مقاصدها،[٦٩] وتقويل النبي ﷺ ما لم يقله. وقد يؤدي إلى القيام بعمل غير مشروع، أو ترك عمل مشروع، أو تهيئة المناخ المناسب لتصديق دعاة الضلالة، أو استغلاله في تحقيق مآرب خاصة. ولعل في إيراد بعض الأمثلة على التنزيل الخطأ ما يوضِّح الأمر:

عندما كانت واقعة الحرب الأمريكية على العراق وجدنا مَن ينزل عليها حديث عوف بن مالك ﷺ، قال: "أتيت النبي ﷺ في غزوة تبوك وهو في قبة من أَدَم، فقال: اعدد ستاً بين يدي الساعة: موتي، ثم فتح بيت المقدس، ثم موتان يأخذ فيكم كقعاص الغنم، ثم استفاضة المال حتى يعطي الرجل مائة دينار فيظل ساخطاً، ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته، ثم هدنة تكون بينكم وبين بني الأصفر، فيغدِرون، فيأتونكم تحت ثمانين غاية، تحت كل غاية اثنا عشر ألفاً."[٧٠] فإذا ورد في الحديث كلمة ثمانين غاية، وإذا اشترك في هذه الحرب ثلاثون دولة، وحيث إنَّ أمريكا خمسون ولاية؛ وجدت مَن يقول: إنَّ الحديث يتكلَّم عن ذلك. أقول: إنَّ هذا تنزيل مجانب للصواب ولا شكَّ. وقد ورد حديث عوف بزيادة فيها: "ثُمَّ يَسِيرُونَ إِلَيْكُمْ فَيُقَاتِلُونَكُمْ وَالْمُسْلِمُونَ يَوْمَئِذٍ فِي أَرْضٍ يُقَالُ لَهَا الْغُوطَةُ فِي مَدِينَةٍ يُقَالُ لَهَا دِمَشْقُ"[٧١] فتجد مَن يحمل الحديث على أحداث سوريا اليوم.

---

[٦٩] العجيري، عبد الله بن صالح. **معالم ومنارات في تنزيل أحاديث الفتن والملاحم وأشراط الساعة على الوقائع والحوادث**، ص١٩-٣٢، في الموقع الإلكتروني: http://www.dorar.net/article/54.

وانظر سرد بعض الكتب التي ينبغي الحذر منها مما ينزل النصوص تنزيلاً غير صحيح، أو يعتمد ما لا يصح، في الحاشية رقم١.

[٧٠] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجزية، باب: ما يحذر من الغدر، حديث رقم٣١٧٦.

[٧١] ابن حماد، نعيم. **الفتن**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م، حديث رقم٧١، ص٢٧، انظر أيضاً:

- أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم٤٦٤٠ مرسلاً بلفظ: "مَوْضِعُ فُسْطَاطِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمَلَاحِمِ أَرْضٌ يُقَالُ لَهَا الْغُوطَةُ". انظر:

- ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم١٧٤٧٠، ج٢٩، ص١٣.

وقد سمعت بعضهم ينزل حديث ذِي مِخْبَرٍ، رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "سَتُصَالِحُكُمُ الرُّومُ صُلْحاً آمِناً ثُمَّ تَغْزُونَ وَهُمْ عَدُوّاً، فَتُنْصَرُونَ وَتَسْلَمُونَ وَتَغْنَمُونَ، ثُمَّ تَنْصُرُونَ الرُّومَ حَتَّى تَنْزِلُوا بِمَرْجٍ ذِي تُلُولٍ، فَيَرْفَعُ رَجُلٌ مِنَ النَّصْرَانِيَّةِ صَلِيباً؛ فَيَقُولُ: غلَبَ الصَّلِيبُ، فَيَغْضَبُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَيَقُومُ إِلَيْهِ فَيَدُقُّهُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَغْدِرُ الرُّومُ وَيَجْمَعُونَ لِلْمَلْحَمَةِ."[٧٢] على أنَّ المقصود به أنَّ أهل السُّنة يتحالفون مع الغرب (النصارى) لمقاتلة الشيعة. إنَّ كل هذا مما يخشى فيه أن نقع في التقوُّل على رسول الله ﷺ مما لم يقله أو لم يرده، أو أن نتخذ مواقف لا تصح.

ومن الأمثلة في هذا الصدد الحصار الذي تعرَّض له العراق؛ فقد أخذ بعضهم يردِّدُ حديثَ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنَعَتِ الْعِرَاقُ دِرْهَمَهَا وَقَفِيزَهَا، وَمَنَعَتِ الشَّأْمُ مُدْيَهَا وَدِينَارَهَا، وَمَنَعَتْ مِصْرُ إِرْدَبَّهَا وَدِينَارَهَا، وَعُدْتُمْ مِنْ حَيْثُ بَدَأْتُمْ، وَعُدْتُمْ مِنْ حَيْثُ بَدَأْتُمْ، وَعُدْتُمْ مِنْ حَيْثُ بَدَأْتُمْ."[٧٣] ثم أخذوا يبنون على ذلك أنَّ الحصار التالي هو للشام ومصر، مع أنَّنا لو تأمَّلنا الحديث لوجدناه لا يتكلَّم عن حصار الآخرين للعراق، وإنما يتكلَّم عن امتناع العراق عن أداء ما عليها، ولهذا فلا يمكن أن يكون مرتبطاً بواقعنا الآن.

والأغرب من ذلك أنَّ بعض الباحثين يوردون حديثَ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "أَوَّلُ هَذَا الْأَمْرِ نُبُوَّةٌ وَرَحْمَةٌ، ثُمَّ يَكُونُ خِلَافَةً وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكاً وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَكُونُ إِمَارَةً وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَتَكَادَمُونَ عَلَيْهِ تَكَادُمَ الْحُمُرِ،[٧٤] فَعَلَيْكُمْ بِالْجِهَادِ، وَإِنَّ أَفْضَلَ

[٧٢] ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج٤، ص٩١، ج٥، ص٤٠٩. انظر أيضاً:
- أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر من ملاحم الروم، حديث رقم٤٢٩٢.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م، حديث رقم٦٧٠٨، وسنده صحيح.

[٧٣] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: لا تقوم الساعة حتى يحسر الفرات، حديث رقم٢٨٩٦. انظر أيضاً:
- أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الخراج والإمارة، باب: إيقاف أرض السواد، حديث رقم٣٠٣٥.
- ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم٧٧٧٦.

[٧٤] تكادم الحمر: الكدم هو العض بأدنى الفم. انظر:
- ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٦.

جهادِكُمُ الرِّبَاطُ، وَإِنَّ أَفْضَلَ رباطِكُمْ عَسْقَلَانُ."[٧٥] فيقولون إنَّ المقصود به هو الأحداث التي تجري في غزة الآن، (منذ عام ٢٠٠٦م) بوصف غزة جزءاً من عسقلان التاريخية.[٧٦]

ومن النماذج الخطيرة في سوء التنزيل والفهم، مع أنَّها لا تصح، ما رواه أبو نعيم، قال: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، وَرِشْدِينُ، عَنِ ابْنِ لَهِيعَةَ، عَنْ أَبِي قَبِيلٍ، عَنْ أَبِي رُومَانَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ قَالَ: "إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّايَاتِ السُّودَ فَالْزَمُوا الْأَرْضَ فَلَا تُحَرِّكُوا أَيْدِيَكُمْ، وَلَا أَرْجُلَكُمْ، ثُمَّ يَظْهَرُ قَوْمٌ ضُعَفَاءُ لَا يُؤْبَهُ لَهُمْ، قُلُوبُهُمْ كَزُبَرِ الْحَدِيدِ، هُمْ أَصْحَابُ الدَّوْلَةِ، لَا يَفُونَ بِعَهْدٍ وَلَا مِيثَاقٍ، يَدْعُونَ إِلَى الْحَقِّ وَلَيْسُوا مِنْ أَهْلِهِ، أَسْمَاؤُهُمُ الْكُنَى، وَنِسْبَتُهُمُ الْقُرَى، وَشُعُورُهُمْ مُرْخَاةٌ كَشُعُورِ النِّسَاءِ، حَتَّى يَخْتَلِفُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ، ثُمَّ يُؤْتِي اللَّهُ الْحَقَّ مَنْ يَشَاءُ."[٧٧] فيوردها بعضهم لينزلها على واقعنا، وهي مما لا يصح؛ ففيها ابن لهيعة، وأبو قبيل،[٧٨] وكلاهما مضعَّف، وهي رواية موقوفة، والأرجح أنَّ ذلك مما وُضع لنصرة العباسيين، بدليل الرواية الآتية، وإن كانت لا تصح أيضاً:

قال أبو نعيم: حَدَّثَنَا سَعِيدُ أَبُو عُثْمَانَ، حَدَّثَنَا جَابِرٌ الْجُعْفِيُّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، قَالَ: "إِذَا بَلَغَتْ سَنَةُ تِسْعٍ وَعِشْرِينَ وَمِائَةٍ، وَاخْتَلَفَتْ سُيُوفُ بَنِي أُمَيَّةَ، وَوَثَبَ حِمَارُ الْجَزِيرَةِ فَغَلَبَ عَلَى الشَّامِ، ظَهَرَتِ الرَّايَاتُ السُّودُ فِي سَنَةِ تِسْعٍ وَعِشْرِينَ وَمِائَةٍ، وَيَظْهَرُ الْأَكْبَشُ مَعَ قَوْمٍ لَا يُؤْبَهُ لَهُمْ، قُلُوبُهُمْ كَزُبَرِ الْحَدِيدِ، شُعُورُهُمْ إِلَى الْمَنَاكِبِ، لَيْسَتْ لَهُمْ رَأْفَةٌ وَلَا رَحْمَةٌ عَلَى عَدُوِّهِمْ، أَسْمَاؤُهُمُ الْكُنَى، وَقَبَائِلُهُمُ الْقُرَى، عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ كَلَوْنِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يَقُودُ بِهِمْ إِلَى آلِ الْعَبَّاسِ وَهْنَى دَوْلَتُهُمْ، فَيَقْتُلُونَ أَعْلَامَ ذَلِكَ الزَّمَانِ حَتَّى يَهْرُبُوا مِنْهُمْ إِلَى

– الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، بيروت: المكتبة العصرية– الدار النموذجية، ط٥، ١٩٩٩م، مادة: كدم.

[٧٥] الطبراني، سليمان بن أحمد(٣٦٠هـ). **المعجم الكبير**، القاهرة، دار ابن تيمية، ط٢، بلا تاريخ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، حديث رقم١١١٣٨. انظر ايضاً:

– الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، مرجع سابق، حديث رقم٣٢٧٠.

[٧٦] النوباني، **دليل المرابطين لتحرير فلسطين**، مرجع سابق، ص١٠٥.

[٧٧] أبو نعيم، **الفتن**، مرجع سابق، حديث رقم٥٧٣.

[٧٨] ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مرجع سابق، حديث رقم٣٥٦٣، ١٦٠٦.

الْبَرِيَّةِ، فَلَا تَزَالُ دَوْلَتُهُمْ حَتَّى يَظْهَرَ النَّجْمُ ذُو الذَّنَابِ، وَيَخْتَلِفُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ."[٧٩] فهذه الرواية لا تصح؛ إذ إنَّ فيها الجعفي، وهو متهم،[٨٠] وهي معضلة.

٥. سياق أحاديث الفتن والمستقبل في إطار من إدراك كامل لمقاصدها وحِكمها:

ويشمل ذلك عرض الأحاديث بما يحقِّق هذه المقاصد والحِكم، مثل الإشارة إلى أنَّها من أعلام النبوة، ومن وجوه معجزات النبي إن صحَّت وثبتت، وسياقها يعزِّز الإيمان في القلب، ويجعل منها تنبيهاً للأُمَّة أو تحذيراً لها أن تقع في أسباب هذه الفتن، وإن وقعت؛ فلكي تسعى الأمة إلى العلاج وَفق الهدي النبوي، وأن تساق هذه الأحاديث لتحرير المسلم من الخور والضعف والهزيمة النفسية، ولبث الأمل في النفوس؛[٨١] إذ إنَّ كثيراً من هذه النصوص يتحدَّث عن قضايا مشرقة أيضاً، مثل: حديث الطائفة المنصورة،[٨٢] وحديث ثَوْبَان، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِيَ الأَرْضَ فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وَإِنَّ أُمَّتِي سَيَبْلُغُ مُلْكُهَا مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا، وَأُعْطِيتُ الْكَنْزَيْنِ الأَحْمَرَ وَالأَبْيَضَ، وَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي لأُمَّتِي أَنْ لاَ يُهْلِكَهَا بِسَنَةٍ بِعَامَّةٍ، وَأَنْ لاَ يُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوّاً مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ فَيَسْتَبِيحَ بَيْضَتَهُمْ، وَإِنَّ رَبِّي قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنِّي إِذَا قَضَيْتُ قَضَاءً فَإِنَّهُ لاَ يُرَدُّ، وَإِنِّي أَعْطَيْتُكَ لأُمَّتِكَ أَنْ لاَ أُهْلِكَهُمْ بِسَنَةٍ بِعَامَّةٍ، وَأَنْ لاَ أُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوّاً مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ يَسْتَبِيحُ بَيْضَتَهُمْ وَلَوِ اجْتَمَعَ عَلَيْهِمْ مَنْ بِأَقْطَارِهَا – أَوْ قَالَ مَنْ بَيْنَ أَقْطَارِهَا – حَتَّى يَكُونَ بَعْضُهُمْ يُهْلِكُ بَعْضاً وَيَسْبِي بَعْضُهُمْ بَعْضاً."[٨٣] وحديث تَمِيمٍ الدَّارِي، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "لَيَبْلُغَنَّ هَذَا الأَمْرُ مَا بَلَغَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَلاَ يَتْرُكُ اللَّهُ بَيْتَ

[٧٩] أبو نعيم، **الفتن**، مرجع سابق، رقم: ٥٦٦.

[٨٠] ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مرجع سابق، حديث رقم٨٧٨.

[٨١] ذكر في بداية البحث بعض حِكم أحاديث الفتن.

[٨٢] سبق تخريجه.

[٨٣] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: هلاك هذه الأُمَّة بعضهم ببعض، حديث رقم٢٨٨٩. انظر:
– الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، حديث رقم٢٣٣١.
– ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم١٧٥٨٠.

مَدَرٍ وَلاَ وَبَرٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ هَذَا الدِّينَ بِعِزِّ عَزِيزٍ أَوْ بِذُلِّ ذَلِيلٍ عِزّاً يُعِزُّ اللَّهُ بِهِ الإِسْلاَمَ وَذُلّاً يُذِلُّ اللَّهُ بِهِ الْكُفْرَ."[٨٤]

وأن تساق هذه النصوص ليستضاء بها في فهم الواقع المعيش، مع دقة المعالجة، كما أشرنا من قبلُ، في التحذير من التنزيل الخطأ.

٦. النظرة الشاملة، وعدم النظرة الجزئية إلى النصوص:

يغلب على بعض الدارسين والباحثين التعامل مع النصوص مجزَّأةً، من غير أن تكون هنالك نظرة شاملة؛ سواء ما يتعلق بموضوعنا (أحاديث الفتن والمستقبل) أو غيره من الموضوعات، فتجد بعضهم يقتصر على إيراد بعض الأخبار عن الفتن من دون أن يضعها في سياقها من مجمل الأحاديث المتصلة بالموضوع، وقد يكون بعضها متمِّماً للصورة؛ كأن يكون فيه بث لروح الأمل، أو تفسير أو بيان للمراد، وهذه النظرة الجزئية إلى النصوص مرتبطة بظاهرة أُخرى تفشَّت في عصرنا، هي ظاهرة التدين الفردي والتجزيئي، فتجد بعض المسلمين حريصين على أداء الصلاة والعبادة، لكنَّهم ينأون بأنفسهم عن واقع الأُمَّة، وقد تجدهم يأخذون بجانب من الإسلام مثل العبادات، في حين يستحيلون إلى أشخاص آخرين في ميدان المعاملات والأخلاق. ولا شكَّ في أنَّ ظاهرة النظرة التجزيئية إلى النصوص أثَّرت سلباً في جوانب حياتنا كلها، بما في ذلك قضية أحاديث المستقبل. فلو أخذنا –مثلاً– حديث حذيفة بن اليمان: "كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير..."[٨٥] لوجدنا أنَّ فهمه لا يكتمل إلا بجمع طرقه وألفاظه، مع ربطه بحديث آخر هو حديث: "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون."[٨٦] وكذا الحال بالنسبة إلى كُنْه الطائفة المنصورة[٨٧] الواردة في الحديث؛ فإنَّه لا يمكن تحديدها إلا بجمع ألفاظ الحديث كلها.

---

[٨٤] ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم١٧٤٢٠. انظر أيضاً:
– البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي**، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م، حديث رقم١٩٠٩٠.

[٨٥] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة، حديث رقم٣٦٠٦. وكتاب: الفتن، باب: كيف الأمر إذا لم يكن جماعة، حديث رقم٧٠٨٤. انظر أيضاً:
– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، حديث رقم١٨٤٧، ص٥١.

[٨٦] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ص٤٣٣. انظر أيضاً:

٧. الاقتصار على نصوص القرآن والسُّنة، والبُعْد عن المصادر الأُخرى:

فقد لاحظنا أنَّ بعض الدارسين والدعاة ربما يرجعون إلى كتب غير موثَّقة، مثل: كتاب "الجفر"، وكتاب "شمس المعارف"، أو كتب جَمعت الغث والسمين، مثل كتاب: "عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر" للسلمي، وكتاب "الفتن والملاحم" لنعيم بن حماد المروزي، حتى إنَّ بعضهم قد يلجأ إلى الرؤى والمنامات، وكل ذلك من الأخطاء الخطيرة، فضلاً عن لجوء آخرين إلى العهد القديم أو العهد الجديد، واستصدار أحكام، وتفسير واقع، وتثبيت وقائع لا تمت إلى العلم بصلة. خذ –مثلاً– ما قاله فاروق الدسوقي في كتابه "القيامة الصغرى على الأبواب": "ولـمَّا شعرت بخطر شخصية السفياني، وعظم الأحداث والفتن التي تعاصره، رجعت للكتاب المقدَّس، لكي أجمع كل النصوص التي تتحدَّث عنه أو جُلَّها، وتفسيرها في ضوء القرآن الكريم" إلى أن يقول: "وإذا بجميع هذه النصوص والأخبار عن هذه الشخصية في الوحيين القديم والخاتم، تتطابق مع واقع الرئيس العراقي المعاصر من حيث الصفات والأحداث."[٨٨] فانظر إلى خطورة هذا التفكير، وخطورة هذه المنهجية، مع أنَّ شيئاً من ذلك لا يصح.

٨. مراجعة العلماء المحققين قبل القطع بثبوت حديث، أو فهم ما، أو تنزيل على واقع:

إذ يلزم التحري الشديد والتأني في ذلك؛ فقد نجد بعض الباحثين والأئمة يسارعون إلى تنزيلٍ لإثبات قدرتهم على الاكتشاف والمعرفة، وعلى هذا المنهج في التحري جرى السلف الصالح. فعَنِ الأَعْمَشِ، قَالَ: حَدَّثَنِي شَقِيقٌ، قَالَ: سَمِعْتُ حُذَيْفَةَ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ عُمَرَ ﷺ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ يَحْفَظُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الفِتْنَةِ؟ قُلْتُ: أَنَا كَمَا

– ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٣، حديث رقم١٨٠٤٤.

– البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو. **البحر الزخار**، المدينة المنورة: دار مكتبة العلوم والحكم، ط١، ٢٠٠٩م، ج٤، ص٣٢١، حديث رقم٢٧٩٦.

– البيهقي، أحمد بن الحسين. **دلائل النبوة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ، حديث رقم ٢٨٣٤. من طريق دَاوُد بْن إِبْرَاهِيمَ الْوَاسِطِيِّ، قال: "حَدَّثَنِي حَبِيبُ بْنُ سَالِمٍ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ"، فذكره.

[٨٧] سبق تخريجه.

[٨٨] المقدم، أحمد إسماعيل. **المهدي وفقه أشراط الساعة**: الدار العالمية، ٢٠٠٢م، ص٦٢٠.

قَالَهُ، قَالَ: إِنَّكَ عَلَيْهِ أَوْ عَلَيْهَا لَجَرِيءٌ، قُلْتُ: "فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَوَلَدِهِ وَجَارِهِ، تُكَفِّرُهَا الصَّلاَةُ وَالصَّوْمُ وَالصَّدَقَةُ، وَالأَمْرُ وَالنَّهْيُ"، قَالَ: لَيْسَ هَذَا أُرِيدُ، وَلَكِنِ الفِتْنَةُ الَّتِي تَمُوجُ كَمَا يَمُوجُ البَحْرُ، قَالَ: لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْهَا بَأْسٌ يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ، إِنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابًا مُغْلَقًا، قَالَ: أَيُكْسَرُ أَمْ يُفْتَحُ؟ قَالَ: يُكْسَرُ، قَالَ: إِذًا لَا يُغْلَقَ أَبَدًا، قُلْنَا: أَكَانَ عُمَرُ يَعْلَمُ البَابَ؟ قَالَ: نَعَمْ، كَمَا أَنَّ دُونَ الغَدِ اللَّيْلَةَ، إِنِّي حَدَّثْتُهُ بِحَدِيثٍ لَيْسَ بِالأَغَالِيطِ فَهِبْنَا أَنْ نَسْأَلَ حُذَيْفَةَ، فَأَمَرْنَا مَسْرُوقًا فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: البَابُ عُمَرُ.[٨٩]

وفي حديث أبي نضرة، قال: كنَّا عند جابر بن عبد الله فقال: يوشك أهل العراق أن لا يجبى إليهم قفيز ولا درهم، قلنا: من أين ذاك؟ قال: من قبل العجم يمنعون ذاك، ثم قال: يوشك أهل الشام أن لا يجبى إليهم دينار ولا مدي، قلنا: من أين ذاك؟ قال: من قبل الروم ثم سكت هُنَيَّة، ثم قال: قال رسول الله ﷺ: "يكون في آخر أمتي خليفة يحثي المال حثياً لا يعدُّه عدداً"، قال: قلت لأبي نضرة وأبي العلاء: أتريان أنه عمر بن عبد العزيز؟ فقالا: لا.[٩٠]

٩. البُعْد عن المشكل من الروايات إذا كان المتحدِّث ممن لا يستطيع إزالة اللبس أو الإشكال فيه:

ولعل من أمثلة ذلك حديث ابن صياد،[٩١] وفيه إشكالات كثيرة؛[٩٢] إذ يصوِّر النبي ﷺ أنَّه لا يعرف ﷺ من أمره شيئاً، وهو الذي يوحى إليه بما هو دون ذلك بكثير، وكيف

---

[٨٩] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: الصلاة كفارة، حديث رقم٥٢٥. انظر أيضاً:

– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: بيان أنَّ الإسلام بدأ غريباً، حديث رقم١٤٤.

[٩٠] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: باب "لا تقوم الساعة حتى يمر..."، حديث رقم٢٩١٣. انظر ايضاً:

– ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم١٣٩٩٧.

[٩١] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات، ج١، حديث رقم١٣٥٤، ص٤٥٤. انظر أيضاً:

– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: ذكر ابن صياد، ج٤، حديث رقم٢٩٣٠، ص٢٢٤٤. ويمكن أن تنظر ألفاظ أُخرى في:

يجوز أن يتخفى رسول الله ليعرف حاله؟ وكيف يتوقف أمر معرفة النبي ﷺ له على استراق السمع؟ وكيف يقول له: "خبأت لك خبأً"، ويطلع ابن صياد على بعضه،؛ إذ قرَّر سابقاً أنَّه خلط عليه، ويستحيل أن يوحى إليه (أي: إلى ابن صياد)؟ فما بقي إلا أن يلقى إليه من الشياطين، فكيف يسأله عن أمر لا يمكن أن يعرف لأنَّه من الغيب، والشياطين لا يعرفون الغيب؟ ما أود قوله هنا هو أنَّ بعضهم يورد هذا الحديث بالرغم من عجزهم عن تنقية هذه الروايات، أو الإجابة عن إشكالاتها.

ومن أمثلة ذلك حديث النواس بن سمعان، وهو حديث طويل في ذكر الدجَّال،[٩٣] وهذا الحديث فيه إشكالات عدَّة يتعيَّن التوقُّف عندها، مثل قصة قتل الرجل ثم إحيائه. والأصل أنَّ هذا من خصائص الألوهية، وإنَّ إيراد بعضهم الحديث من دون بيان قد يُشكِل على السامع، فنجد بعضهم يهتم بسرد هذه الروايات بقصد التأثير، أو الإمتاع، أو الإغراب من دون قدرة على البيان، أو النقد، وإزالة الإشكال.

١٠. البُعْد عن التكلُّف في فهم النصوص:

ليس شرطاً أن تربط كل فتنة تَجِدُّ أو حادثة تحدث بنص شرعي، ومَن نظر فيما مَرَّت به الأُمَّة من أحداث جسام علم صحة هذا، وأنَّ الله قد يُقدِّر على العباد أموراً ولا يخبرهم بها، بل هذا الأصل؛ فقد هُدمت الكعبة في عهد الحجاج، واعتُدي على الحجيج في المسجد الحرام، وأُخذ الحجر الأسود أيام القرامطة، ووقعت الحروب الصليبية، واحترق المسجد الأقصى في ظل الاحتلال، وليس فيما بين أيدينا من النصوص الصحيحة إشارة إلى مثل هذه الحوادث، فلا يصح والحالة هذه أن نفتعل صلةً بين النصوص وهذه

– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الفتن وأشراط الساعة، باب: ذكر ابن صياد، ج٤، حديث رقم٢٩٢٥، ص٢٢٤١.

– الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في ذكر ابن صياد، ج٤، حديث رقم٢٢٤٧، ص٥١٧.

[٩٢] انظر الإجابة عن بعض هذه الإشكالات في شرح الحديث في:

– ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٩، ج٦، ص١٧٢.

[٩٣] ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم١٨٠٩٦. انظر أيضاً:

– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الفتن، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، حديث رقم٢٩٣٧

الحوادث، فنحمِّلها ما لا تحتمل، أو نلوي أعناقها لتدل عليها؛ فما إن تُلم بالمسلمين فتنة أو مصيبة حتى نجد بعض الكُتَّاب –في هذا الباب– يسارعون إلى إخراج الكتاب تلو الكتاب ليكشفوا عمَّا قال النبي ﷺ فيها، فإذا قرأتَ وفتَّشتَ لم تجد صلة بين الأمرين.

١١. عدم تحديد تواريخ وأوقات معينة لوقوع الفتن والملاحم أو الأحداث الكبرى:

قال القرطبي: "والذي ينبغي أن يقال به في هذا الباب أن ما أخبر به النبي ﷺ من الفتن والكوائن أنَّ ذلك يكون، وتعيين الزمان في ذلك من سنة كذا يحتاج إلى طريق صحيح يقطع العذر، وإنما ذلك كوقت قيام الساعة؛ فلا يعلم أحد أيّ سنة هي ولا أيّ شهر."[٩٤]

ونظراً إلى وجود نصوص تتحدَّث في ظاهرها عن مقدار عمر الأُمَّة، مثل حديث ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "إِنَّمَا أَجَلُكُمْ فِيمَا خَلا مِنَ الأُمَمِ كَمَا بَيْنَ صَلاةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ"،[٩٥] وحديث سعد بن أبي وقاص ﷺ، عن النبي ﷺ قال: "إِنِّي لأرجو أن لا يُعجِزَ الله أُمَّتي عند ربِّها: أن يؤخِّرَهُم نِصفَ يوم. قيل لسعد: وكم نصف يوم؟ قال: خمسمائة سنة"؛[٩٦] فقد وجدنا مَن يفسِّر اليوم بأنَّه ألف سنة، وأنَّ المقصود أنَّ عمر الأُمَّة ١٥٠٠ عام، في حين لو اقتصروا على الصحيح وأحسنوا الفهم لعلموا أنَّ المقصود من ذلك التمثيل إلى قرب الساعة نسبياً؛ لما في حديث أَبِي مُوسَى ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "مَثَلُ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ قَوْمًا يَعْمَلُونَ لَهُ عَمَلاً يَوْماً إِلَى اللَّيْلِ عَلَى أَجْرٍ مَعْلُومٍ، فَعَمِلُوا لَهُ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ... ."[٩٧] [٩٨]

---

[٩٤] ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي. **التذكرة**، عمَّان: دار عمار، ط١، ١٩٨٨م، ج٢، ص٤٧٧.

[٩٥] الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، ج١٢، ص٣٣٨. قال الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر في **مجمع الزوائد**: "رواه الطبراني في الثلاثة، ورجال الأوسط والصغير رجال الصحيح".

[٩٦] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: قيام الساعة، ج٤، ص١٢٥، وإسناده صحيح.

[٩٧] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الإجارة ، باب: الإجارة من العصر إلى الليل، ج٤، ص٤٤٧.

[٩٨] وجدت جملة من المصنَّفات التي يجب الحذر منها، وقد ذكرت بعضاً منها في الحاشية رقم١.

وقد رأيت بعضهم يتكلم عن مصير دولة يهود، ويحدِّد زمن سقوطها بعام ٢٠١٢م، أو ٢٠٢٢م،[٩٩] أو ٢٠٢١م، [١٠٠] معتمدين في ذلك على فهم خاص مستنبط من مجموع تلك النصوص من جهة، ثم مقارنتها ببعض الإسرائيليات، وما ورد في العهد القديم أو العهد الجديد، وربما اعتمدوا أيضاً على كتب لا يوثق بها، أو على حساب الجُمّل.

وربما جزم بعضهم فيما توصَّل إليه، وهذا كله مما لا ينبغي؛ إذ إنَّ منهج القرآن والسُّنة هاهنا يعتمد البيان الإجمالي كما لا يخفى، وإنَّ في تحديد آماد معينة تقويلاً للنصوص من جهة، وتعليقاً لأمل الناس بها من غير دليل، وربما أقعدهم ذلك عن العمل، ثم إذا جاء الزمن المحدَّد ولم يحدث المتوقَّع؛ فإنَّهم إمَّا يصابون بشيء من الإحباط، أو يساورهم شكٌّ وتكذيبٌ بالنصوص من حيث لا يدرون.[١٠١]

ومن هذا الباب ربما تعجَّل بعضهم في ترتيب علامات الساعة من غير جمع دقيق للنصوص.

١٢. الإيجابية في التعامل مع النصوص، والبُعْد عن القدرية الاستسلامية في التعامل مع النصوص:

لا شكَّ في أنَّنا نؤمن بكل ما صح عن الله ورسوله من أخبار المستقبل، وأنَّها واقعة لا محالة، لكنَّ هذا شيء، وأن نتعامل معها بوصفها قدراً نستسلم له ولا نسعى للخروج منه، أو تجنُّب مآسيه، أو التحذير منه فشيء آخر؛ أي إنَّ الواجب على المسلمين الأخذ بالأسباب والعمل والإعداد، وعدم الاستسلام للواقع، أو لما يُظن أنَّه يقع، وأن تكون النصوص سبباً دافعاً إلى مزيد من العمل والإعداد والتدبير والتخطيط والحذر، ولعل المثال الآتي يوضِّح هذا الأمر.

---

[٩٩] انظر الموقعين الإلكترونيين:

- http://www.alhawali.com/main/5898-2

الحوالي، سفر. **يوم الغضب**، ص٨٢، ٩٦، ١٠٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٢.

- http://www.islamnoon.com/Derasat/Books_PDF/zawal.pdf

جرار، بسام. **زوال إسرائيل ٢٠٢٢: نبوءة أم صدفة في ضوء سورة الإسراء.**

[١٠٠] النوباني، **دليل المرابطين لتحرير فلسطين**، مرجع سابق، ص١٧٤.

[١٠١] حوّى، **مستقبل الصراع على الأرض المقدسة**، مرجع سابق، ص١١٩ وما بعدها.

فَعَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَقْبَلَ ذَاتَ يَوْمٍ مِنَ الْعَالِيَةِ حَتَّى إِذَا مَرَّ بِمَسْجِدِ بَنِي مُعَاوِيَةَ دَخَلَ فَرَكَعَ فِيهِ رَكْعَتَيْنِ وَصَلَّيْنَا مَعَهُ وَدَعَا رَبَّهُ طَوِيلاً ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَيْنَا، فَقَالَ ﷺ: "سَأَلْتُ رَبِّي ثَلاَثًا فَأَعْطَانِي ثِنْتَيْنِ وَمَنَعَنِي وَاحِدَةً، سَأَلْتُ رَبِّي أَنْ لَا يُهْلِكَ أُمَّتِي بِالسَّنَةِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يُهْلِكَ أُمَّتِي بِالْغَرَقِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَجْعَلَ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ فَمَنَعَنِيهَا."[١٠٢]

يلاحظ على هذا الحديث أنَّ الله أجاب نبيه إلى أمرين هما خارج قدرة الأُمَّة الإسلامية بالمطلق؛ فتكفَّل الله بهما، أمَّا الثالث وهو أن لا يجعل بأسهم بينهم شديداً فلم يُجب إليها؛ لإنَّها ضمن التكليف الذي يجب أن نقوم به، فلا يجوز لقائل أن يقول: إنَّ الفرقة قدر وحتم، فلا بدَّ أن نستسلم له، ولا يمكننا الخروج منه، بل الواجب أن نسعى إلى البحث في أسباب الفرقة فنعالجها، وإلى أسباب الوحدة فنتحقق بها، وذلك امتثالاً للكثير من الآيات والأحاديث التي تأمرنا بالوحدة، ويقاس على ذلك سائر النصوص التي تتحدَّث عن فتن ستقع؛ فإنَّ الواجب تجاهها أن نسعى –ما استطعنا– إلى اتِّخاذ الأسباب لعدم وقوعها؛ إذ هو التكليف الرباني المطلوب، فالنص لا يحدِّد زمناً لها، وهي إن وقعت فلا بدَّ أن نعلم أنَّ ذلك بسبب تقصيرنا في الأسباب والأخذ بسنن الله، ولهذا فالواجب أن نسعى إلى الخروج منها بما يقتضيه المقام.

ومما يساق في هذا الصدد ما جاء عَنْ ثَوْبَان، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "يُوشِكُ الأُمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الأَكَلَةُ إِلَى قَصْعَتِهَا، فَقَالَ قَائِلٌ: وَمِنْ قِلَّةٍ نَحْنُ يَوْمَئِذٍ، قَالَ: بَلْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ، وَلَكِنَّكُمْ غُثَاءٌ كَغُثَاءِ السَّيْلِ، وَلَيَنْزِعَنَّ اللَّهُ مِنْ صُدُورِ عَدُوِّكُمُ الْمَهَابَةَ مِنْكُمْ، وَلَيَقْذِفَنَّ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهَنَ. فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْوَهَنُ؟ قَالَ: حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ."[١٠٣] فهذا الحديث ينبغي أن يُفهم بأنَّه يُحذِّرنا

[١٠٢] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، حديث رقم٧٤٤٢. انظر أيضاً:
– ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم١٥٩٦.

[١٠٣] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم٤٢٩٩. انظر أيضاً:
– ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، حديث رقم٢٣٠٦٠. حديث صحيح.
– الألباني، محمد بن ناصر الدين. **صحيح الجامع**، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٢، حديث رقم٨٠٣٥.

من مغبَّة الفرقة والاختلاف؛ وذلك باجتناب حُبِّ الدنيا وكراهية الموت، وأنَّه في حال حصل الذي حذَّرنا منه بتقصيرنا فعلينا أن نسعى أيضاً للعلاج، لا أن نستسلم.

١٣. ليس في حديث رسول الله ﷺ مما صح بلا علة ولا شذوذ في سنده أو متنه مما لا تدركه العقول، أو يُحذَر من التكلُّم فيه إن أُحسِن فهمه:

فإذا كان الأمر كذلك فلا نُسلِّم أنَّه أُخفي شيء من حديث رسول ﷺ، وأمَّا ما روي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: "حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وِعَاءَيْنِ: فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا البُلْعُومُ."[١٠٤] فقد حمله بعضهم على أسماء بعض أمراء السوء وأحوالهم،[١٠٥] فلا يُسلَّم أنَّه في مرويات الفتن والمستقبل على وجه العموم.

وقد يقول قائل: نحن مأمورون بأن نحدِّث الناس بما يعقلون، فليس كل ما يعلم يقال، ولا كل صحيح صالح للنشر؛ لقصور العقول أحياناً عن تحمُّله، أو لسوء التعامل معه، أو لعدم تنزيل الكلام منازله الصحيحة، فعن علي ﷺ قال: "حدِّثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله؟"[١٠٦] وقال ابن مسعود ﷺ: "ما أنت بمحدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة"،[١٠٧] وقال أيوب: "لا تحدِّثوا الناس بما لا يعلمون فتضروهم."[١٠٨]

وقال ابن حجر: "الْمُتَشَابِه لَا يَنْبَغِي أَنْ يُذْكَر عِنْد الْعَامَّة... وَمِمَّنْ كَرِهَ التَّحْدِيث بِبَعْضٍ دُون بَعْض أَحْمَد فِي الْأَحَادِيث الَّتِي ظَاهِرهَا الْخُرُوج عَلَى السُّلْطَان، وَمَالِك فِي أَحَادِيث الصِّفَات، وَأَبُو يُوسُف فِي الْغَرَائِب، وَمِنْ قَبْلهمْ أَبُو هُرَيْرَة كَمَا تَقَدَّمَ عَنْهُ فِي الْجِرَابَيْنِ وَأَنَّ الْمُرَاد مَا يَقَع مِنَ الْفِتَن، وَنَحْوه عَنْ حُذَيْفَة وَعَنِ الْحَسَن أَنَّهُ أَنْكَرَ تَحْدِيث

[١٠٤] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب العلم، باب حفظ العلم، حديث رقم١٢٠.

[١٠٥] ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٦.

[١٠٦] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: مَن خصّ بالعلم قوماً، حديث رقم١٢٧. قال الشاطبي معلِّقاً عليه: "فجعل إلقاء العلم مقيداً، فرب مسألة تصلح لقوم دون قوم". انظر:
– الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، دار ابن عفَّان، ط١، ١٩٩٧م، ٣٦/٥.

[١٠٧] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، المقدمة، ج١، ص٧٦.

[١٠٨] البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، الرياض، دار مكتبة المعارف، د.ت، ج٢، ص١٤٩.

أَنَس لِلْحَجَّاجِ بِقِصَّةِ الْعُرَنِيِّينَ لِأَنَّهُ اتَّخَذَهَا وَسِيلَة إِلَى مَا كَانَ يَعْتَمِدهُ مِنَ الْمُبَالَغَة فِي سَفْك الدِّمَاء بِتَأْوِيلِهِ الْوَاهِي، وَضَابِط ذَلِكَ أَنْ يَكُون ظَاهِر الْحَدِيث يُقَوِّي الْبِدْعَة وَظَاهِره فِي الْأَصْل غَيْر مُرَاد، فَالْإِمْسَاك عَنْهُ عِنْد مَنْ يُخْشَى عَلَيْهِ الْأَخْذ بِظَاهِرِهِ مَطْلُوب. وَاَللَّه أَعْلَم."[١٠٩]

أقول: هذا الأمر يتعلق بالقالب الذي يقدَّم به العلم، ومدى ملاءمة المقام للتحديث بهذا العلم، ويتعلق أيضاً بمضمون الخطاب؛ فالناس يسعهم من الجهل ما لا يسع طالب العلم والعالِم، فينبغي للمتحدِّث في هذا الباب أن يراعي هذه المسألة؛ لذلك قلت: لا بدَّ من اجتناب ما فيه متشابه أو مشكل، مما لا يستطيع المتحدِّث بيانه، فالعلة في قصور الفهم عند بعض، لا في النص إن صح بلا علة، أو إنَّ النص لا يصح ثم يظن صحته.

١٤. التعامل مع نصوص الفتن والمستقبل على وجه الاحتمال والظن الغالب إذا صحَّت بلا علة، وعدم الجزم على وجه القطع واليقين:

من المرجح أنّ أحاديث الآحاد تفيد الظن الغالب، ولهذا لـمَّا ذكر ابن الصلاح أنَّ ما اتَّفق عليه الشيخ مقطوع بصحته ويفيد العلم اليقين النظري،[١١٠] ردَّ عليه النووي قائلاً: "وَخَالَفَهُ الْمُحَقِّقُونَ وَالْأَكْثَرُونَ، فَقَالُوا: يُفِيدُ الظَّنَّ مَا لَمْ يَتَوَاتَرْ".[١١١]

وَقَالَ فِي شَرْحِ مُسْلِمٍ: "المحققون والأكثرون قالوا أحاديث الصحيحين التي ليست بمتواترة إنما تفيد الظن؛ فإنَّها آحاد، والآحاد إنما تفيد الظن على ما تقرَّر، ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك، وتلقي الأُمَّة بالقبول إنما أفادنا وجوب العمل بما فيهما، وهذا متفق عليه؛ فإنَّ أخبار الآحاد التي في غيرهما يجب العمل بها إذا صحَّت أسانيدها، ولا تفيد إلا الظن؛ فكذا الصحيحان؛ وإنما يفترق الصحيحان وغيرهما من الكتب في كون ما فيهما صحيحاً لا يحتاج إلى النظر فيه، بل يجب العمل به مطلقاً، وما

[١٠٩] ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٢.

[١١٠] ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان. **علوم الحديث**، بيروت: دار الحديث، ط٢، ١٩٨٤م، ص٢٨.

[١١١] النووي، يحيى بن شرف. **تقريب النووي**، المطبوع مع تدريب الراوي، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج١، ص١٣٢.

كان في غيرهم لا يعمل به حتى ينظر وتوجد فيه شروط الصحيح، ولا يلزم من إجماع الأُمَّة على العمل بما فيهما إجماعهم على أنَّه مقطوع بأنَّه كَلَام النَّبِيِّ ﷺ."[١١٢]

١٥. الحذر من كل المآخذ والأخطاء الآنف ذكرها:

ونخص بالذكر منها: إصدار أحكام غير صحيحة على الآخرين، والمبالغة والتهويل، واعتماد أسلوب الإثارة للإشغال عن العمل، وتبرير الواقع المعيش، والنظرة التشاؤمية الاستسلامية.

خاتمة:

انتهت هذه الدراسة الموجزة في كيفية التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل إلى نتائج قيمة وتوصيات مهمة نُجْمِلها فيما يأتي:

١. لفتُ النظر إلى أهمية الأحاديث المتعلقة بالمستقبل، وبيان جملة من حِكَم ذكر أحاديث الفتن وأشراط الساعة، مثل: التحذير، والإعداد النفسي والإيماني لمواجهتها، وحسن التعامل معها، فضلاً عن كونها أعلام نبوة، مما يؤكِّد ضرورة اعتماد منهجية علمية دقيقة في التعامل مع الروايات المتصلة بذلك.

٢. الوقوف على جملة من الأخطاء والإشكالات التي يقع فيها بعض الباحثين والمدرسين والدعاة، فضلاً عن العامَّة، ومنها:

- عدم التحري الدقيق لصحة الأحاديث.
- الاستشهاد بالإسرائيليات.
- رواية أحاديث الفتن لمجرد الإغراب والإمتاع.
- عدم القدرة على الفهم الدقيق لبعض الروايات، أو عدم ربطها بالواقع.

[١١٢] النووي، يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ، ج١، ص٢٠.

- التنزيل الخطأ للروايات ذات الصلة بالفتن والمستقبل؛ ما أفضى إلى ملابسات عدَّة، أو رواية نصوص ثم تعميمها، أو إسقاطها على غير واقعها؛ وهو ما أثَّر سلباً في الواقع المعيش، مثل: انتشار ظاهرة التدين الشكلي الفردي، والنظرة الجزئية إلى القضايا الشرعية، وتبرير الواقع، وترك العمل للإسلام بدعوى انتظار المهدي.

- ادِّعاء تواريخ محدَّدة لوقائع مستقبلية غيبية.

- المبالغة والتهويل من غير تحقيق، ولا تمحيص.

- الوقوع في اليأس، وتردِّي الحالة النفسية.

- إصدار أحكام غير صحيحة في حق الآخرين لسوء الفهم والضبط.

٣. تقديم بعض الضوابط والقواعد الخاصَّة بمنهجية التعامل مع أحاديث القصص والفتن والمستقبل، التي أهمها:

- التحقُّق من صحة الحديث؛ سنداً، ومتناً.

- جمع ألفاظ الحديث، وتحري الفهم الدقيق للنصوص، والنظرة الشاملة.

- البُعْد عن المصادر غير الموثوقة أو غير الإسلامية، مثل العهدين: القديم، والجديد.

- البُعْد عن المشكل، أو ما فيه إغراب.

- عدم التكلُّف في فهم النصوص، والدقة في التنزيل على الواقع، ومراجعة العلماء المحقِّقين.

- سياق النصوص في إطار بيان مقاصدها وحِكمها، وكيف نستفيد منها في واقعنا.

- تجنُّب تحديد تواريخ مستقبلية معينة.

- الإيجابية، والبُعْد عن القدرية الاستسلامية في التعامل مع النصوص.

- التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل بوصفها أحاديث تفيد الظن الراجح إن صحَّت، من غير القطع.

٤. الخلل في التعامل المنهجي الدقيق مع أحاديث الفتن؛ ما أثَّر سلباً في اتِّخاذ المواقف، وأفضى إلى الوقوع في الأوهام، والتواكل، والتقاعس عن أداء الواجبات، واليأس، والتقوُّل على الرسول ﷺ، والتنزيل الخطأ، وإصدار أحكام غير صحيحة، وتشويه صورة الإسلام والدين؛ وهذا يحتم التعامل بحذر مع أحاديث الفتن والمستقبل، والالتزام بالضوابط الآنف ذكرها.

٩٢
السنة الثالثة والعشرون
صيف ٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ فرضية التخلُّص من العنف والتطرُّف
◆ على ضوء تحوُّلات الربيع العربي كيف يُبنى الاستقرار السياسي في الدول العربية؟
◆ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومعادلة الصراع الفكري.. اقتراب نقدي
◆ الحق كمفهوم في البحوث العلمية
◆ المفاهيم وحدودها المعرفية والتاريخية لدى المفكر طه عبدالرحمن

◆ كتب:
الوحدة الإسلامية في فكر الدكتور الفضلي..

◆ نـــدوات:
تحديات تطبيق الشريعة وإقامة الدين في المجتمعات المعاصرة

تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول: النشأة والمفهوم والتطور

عمار أحمد الحريري*

الملخص

يحاول هذا البحث دراسة مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" في ضوء بُعْدِه الأصولي والحديثي، من حيث النشأة، ومَن استخدمه من العلماء الأوائل، ثم مفهوم هذا المصطلح، والمراد من كلمة: "التلقي"، و"الأُمَّة"، و"القَبول"، وما طرأ على المصطلح من تطور على مستوى المفهوم والتوظيف، ليشتهر في ضوء تلقي الأُمَّة للصحيحين بالقَبول، وليأخذ منحى آخرَ مختلفاً عن نشأته، وذلك تبعاً لدراسة تأصيلية نقدية تتكون من ثلاثة مباحث؛ أولها يتناول نشأة المصطلح وتطوره، وثانيها يركِّز على مفهوم المصطلح وتداخلاته، وثالثها يبحث في تلقي الأُمَّة للصحيحين بالقَبول.

الكلمات المفتاحية: التلقي، القبول، الحديث، الصحيحان.

The Acceptance of *Hadith* by the *Ummah*:
The Concept of Acceptance, Its Emergence and Development

Abstract

This article studies the term "acceptance of the *Hadith* by the *Ummah*" in light of its *Usuli* and *Hadith* dimensions, considering the emergence of the concept, and the early scholars who used it. The article then deals with the meanings of the terms used in the concept, i.e.: reception, acceptance, and *Ummah*, and the development and usage of the term in light of the prevailing idea that the *Ummah* has received the two *Sahihs* (*Bukhari* and *Muslim*) with acceptance, which gave the concept a different meaning than intended.

The article applies a critical and *Usuli* methodology, and is divided into three parts. The first deals with the emergence and development of the concept. The second part concentrates on the concept and its relationships and intervening nature. The third part discusses the idea that the *Ummah* has received the two *Sahihs* with acceptance.

Keywords: Reception, Acceptance, *Hadith*, *Ummah*, the two *Sahihs*.

---

* دكتوراه في الحديث النبوي من جامعة الزيتونة/تونس، أستاذ مشارك تخصص الحديث النبوي، في جامعة العلوم الإسلامية/الأردن البريد الإلكتروني: ammar_hariri@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٧/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٥/٢م.

مقدمة:

شهد علم الحديث حركة تطور خلال مراحل مرَّ بها، وقد تولَّدت في أثناء ذلك علومٌ متخصصةٌ ضمن الحديث الشريف، وأصبح لكل علم ميدانه وكتبه ومتخصصوه، مثل: علم المصطلح، وعلم الرجال، وعلم العلل، وعلم غريب الحديث، وقد أوصلها ابن الصلاح إلى نيِّف وستين علماً.

بيد أنَّ هذا العلم لم يكن حكراً على أهل الحديث؛ فقد تدارسه الأصوليون والفقهاء والمفسِّرون، ونهلوا منه، بل أصَّلوا له وَفق رؤيتهم الأصولية، فشكَّل ذلك إغناءً معرفياً أسهم في توليد بعض المصطلحات والقواعد، ومن ذلك مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" الذي يُعَدُّ إضافةً نوعيةً في علم الحديث؛ فهو يعطي الحديث قَبولاً ورتبةً بصرف النظر عن السند الذي هو مدار أهل الحديث في القَبول.

إنَّ أهمية هذا المصطلح تظهر من المراحل التي مرَّ بها، ولا سيما عند المتأخرين الذين جعلوه صفةً لأحاديث أهمِّ كتابين في الحديث، هما: "الصحيحان". وقد أُطلق عليهما اسم (الصحيحان) خاصَّةً؛ لجلالة الشيخين: البخاري ومسلم، وإتقان عملهما. قال ابن حجر: "إطباق جمهور الأئمة على تسمية الكتابين بالصحيحين."[١] ومن جهة أخرى لم يكتفِ العلماء بهذه الخصوصية؛ بل أضيفت إليهما ميزة مهمة هي "تلقي الأُمَّة لهما بالقَبول"، وقد ترتَّب على ذلك أحكام مهمة للمحدّثين.

ولا شكَّ في أنَّ مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" أسهم إسهاماً فاعلاً في قبول الحديث، أو العمل به من غير رُكن السند، ثم وُظِّف ليُطلق على أحاديث كتابين كاملين، وأصبح خصوصيةً لهما، وهذا يطرح أسئلةً عدَّةً، أبرزها:

١. متى نشأ هذا المصطلح؟ وكيف استُخدم؟

٢. ما مفهوم مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول"؟

---

[١] ابن حجر العسقلاني، أحمد. **مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ص٣٨١.

٣. كيف تطور هذا المصطلح؟

٤. هل تلقت الأُمَّة أحاديث الصحيحين بالقَبول؟ وما معنى ذلك؟

٥. لماذا لم يُسلِّم بعض العلماء بهذه الخصوصية للصحيحين؟

لقد تبوَّأ الصحيحان مكانةً مهمةً في الدراسات الحديثة والأكاديمية، وقد استُخدم هذا المصطلح كثيراً في الدفاع عنهما، بيد أن مفهوم المصطلح هذا ونشأته واختلاف العلماء فيه يغيب عن كثير من علماء هذا الفن، فجاءت هذه الدراسة لبحث هذه الجزئية الدقيقة، وما نجم عنها من آثار، ضمن نهج موضوعي معزَّز بالأدلة وأقوال العلماء، علماً أن هذه المسألة قد تثير حساسية عند البعض لظنه أنها من المسلمات، ولكن القارئ المنصف سيرى أني لست مبتدعاً في هذا الطرح، وقد جرى الاختلاف فيها قديماً.

وقد اشتُهرت مسألة "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" في كتب الفقه للعمل بالحديث ورتبته، وبوصفها خصوصية لأحاديث الصحيحين، غير أنَّ هذه الكتب اقتصرت في تناولها لذلك على بيان رتبة خبر الواحد، ومتى يفيد العلم، والإشارة إلى خصوصية أحاديث الصحيحين لتلقيهما بالقَبول، التي شهرها ابن الصلاح إقراراً بصورة مختصرة. وقد تطرَّق أيضاً أحد المعاصرين[٢] إلى هذه المسألة من باب نقل كلام السابقين، مقرِّراً ما اشتُهر من تلقي الصحيحين بالقَبول، والقطع بصحة أحاديثهما وإفادتها العلم، من دون مناقشةٍ أو بيانٍ لكلام المعترضين، باستثناء ما نقله عن النووي بظنية أحاديث الصحيحين، وهو ليس مجال بحثي هنا، فضلاً عن عدم تعرُّضه لنشأة هذا المصطلح، ومفهومه، وتطوره.

يُشار إلى أنَّ مؤتمر "الانتصار للصحيحين" الذي عُقِد في عمَّان بالجامعة الأردنية عام ٢٠١٠م تضمَّن بحثاً بعنوان "تلقي الأُمَّة للصحيحين بالقَبول" للباحث فايز سعود صالح أبو سرحان، بيد أنَّ الباحث لم يتعرَّض قطُّ لمفهوم هذا المصطلح، ولا حتى تعريفه أو مناقشته؛ إذ اقتصر فيه فقط على مدح الشيخين والصحيحين، وكانت خُطَّة البحث تتألف من ثلاثة مباحث:

[٢] هو الدكتور خليل إبراهيم ملَّا خاطر في كتابه: **مكانة الصحيحين**.

الأول: جهود الإمامين: البخاري ومسلم في خدمة السُّنة، وثناء العلماء عليهما.

الثاني: شرط الإمامين في صحيحيهما.

الثالث: الأسس التي اعتمدها العلماء في تلقي أحاديث الصحيحين.

علماً أنَّ الباحث في المبحث الأخير لم يذكر أسساً، وإنما اكتفى فقط بنقل كلام بعض العلماء في مدح الصحيحين، وأيهما أصح.

ولهذا، فإنَّ بحثي يروم جزئيةً مهمةً تتعلق بمفهوم هذا المصطلح بوصفه دراسةً نصيةً اصطلاحيةً، من حيث النشأة، والمفهوم، والتطور، وأثره في الحديث عامَّةً، وفي أحاديث الصحيحين بوجه خاصٍّ من حيث القَبول والتلقي. وستقوم خُطَّة البحث على مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وهذه المباحث هي:

المبحث الأول: نشأة مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" وتطوره.

المبحث الثاني: مفهوم مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" وتداخلاته.

المبحث الثالث: تلقي الأُمَّة للصحيحين بالقَبول.

أولاً: نشأة مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" وتطوره

يُعرف علم الحديث بأنَّه علم ولود، يتفاعل مع محيطه وعصره ليُفرِز علوماً جديدةً ومصطلحاتٍ مبتكرةً، وهذا يُفسِّر مروره بمراحل عدَّة مهمة أفضت إلى كثير من المصطلحات والقواعد الحديثية. والأمر البدهي أن مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" نشأ في مرحلة لاحقة بعيدة عن زمن النبي ﷺ، وهو ما سيُظهِره هذا المبحث عند رصد المصطلح ومفهومه.

١. شهرة المصطلح عن الشافعي:

بناءً على تتبعي لاستخدام مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" وتجاذبه عند العلماء، فإنَّ كتب الأصول والحديث استدلَّت بالشافعي من حيث استخدامه؛ إذ يُدلِّل

العلماء على ذلك بصنيع الشافعي بأنه قَبِل الحديث الضعيف: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ"، وعمل به لأنَّ الأُمَّة تلقته بالقَبول، فنقل الزركشي مثلاً في "النُّكت" مستدلاً بقول الشافعي في هذا الحديث: "أَنَّهُ لَا يُثْبِتُهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ، وَلَكِنَّ الْعَامَّةَ تَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ، وَعَمِلُوا بِهِ حَتَّى جَعَلُوهُ نَاسِخًا لِآيَةِ الْوَصِيَّةِ لَهُ."[٣] وقد راجت هذه الجملة في الكثير من كتب المصطلح والأصول منسوبةً إلى الشافعي.

وبالرغم من أن حديث الشافعي عن هذه المسألة في كتابه "الرسالة" قد يكون مؤسِّساً لهذا المصطلح، فإنَّ سياقه وكلامه لم يكن بنفس اللفظ أو المفهوم وما استقر عليه الأمر بعد ذلك؛ لذا سأسوق نصه حرفياً مثلما ورد في "الرسالة" لتوضيح مذهبه ومناقشته.

قال الشافعي: "ووَجدْنا أهلَ الفُتْيَا، ومَنْ حَفِظْنَا عنه مِنْ أهل العلم بالمَغَازِي، مِنْ قُريش وغيرهمْ لا يختلفون في أنَّ النبي قال عامَ الفَتْحِ: "لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ،..."، ويَأْثُرُونه عَنْ مَنْ حَفظوا عنه مِمَّنْ لَقُوا من أهل العلم بالمغازي، فكان هذا نَقْل عامَّةٍ عنْ عامَّة، وكان أقوى في بعض الأمْرِ من نقْلِ واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مُجتمعين، ورَوَى بعضُ الشَّامِيِّين حديثاً ليس مما يُثْبِتُه أهل الحديث، فيه: أنَّ بعضَ رِجاله مجهولون، فَرَوَيْناه عن النبي منقطِعًا، وإنما قَبِلْنَاه بما وَصَفْتُ من نقْل أهل المغازي وإجماع العامَّة عليه، وإن كُنَّا قد ذكرنا الحديث فيه، واعتمدنا على حديثِ أهل المغازي عامّاً وإجماع الناس."[٤]

---

[٣] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، الرياض: أضواء السلف، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ص٣٩٠. انظر أيضاً:

- ابن حجر العسقلاني، أحمد. **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: ربيع المدخلي، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة، ط١، ١٩٨٤م، ج١، ص٤٩٥. ونقل السخاوي العبارة نفسها. انظر:
- السخاوي، محمد. **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، تحقيق: علي حسين علي، مصر: مكتبة السُّنة، ط١، ٢٠٠٣م، ج١، ص٣٥٠. وذكره أيضاً الصنعاني. انظر:
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **توضيح الأفكار في تنقيح الأنظار**، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص٢٢٩. ولم أجد هذه العبارة في كتب الشافعي.

[٤] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، مصر: مكتبة الحلبي، ط١، ١٩٤٠م، ص١٣٧.

ويلاحظ من هذا النص الآتي:

١. عدم استخدام الشافعي لفظ "التلقي" قطُّ في كتابه "الرسالة"، ليس فقط في هذا النص؛ فقد استخدم عبارة: "نقل العامَّة عن العامَّة" من أهل المغازي تقييداً، واستخدم أيضاً عبارة: "إجماع الناس على القول به"، ويقصد العمل فيه، إضافةً إلى رواية عامَّة أهل المغازي خاصَّةً له. وما إن اشتُهر مصطلح "التلقي" حتى أسقطه مَن بعده على كلام الشافعي بما ذكره من نقل العامَّة والإجماع.

٢. إقرار الشافعي بعدم ثبوت الحديث من حيث وصوله إليه؛ لأن رواية الشامِيِّين فيها رواة مجهولون، ورواية مجاهد أيضاً منقطعة من طريق سفيان عن سليمان الأحْوَل عن مجاهد أنَّ رسول الله قال: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ"، ومجاهد تابعي؛ فالحديث مرسل، ولكن صرَّح الشافعي أنه اعتمد على الحديث من رواية عامَّة أهل المغازي، فقال: "واعتمدنا على حديثِ أهل المغازي عامّاً"، وأكَّد ذلك فقال: "فاستدللنا بما وصفتُ، من نقْلِ عامَّة أهل المغازي عن النبي أن: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ"،[٥] وهو غير طريق الشامِيِّين، وغير طريق مجاهد كما هو في كتب السنن والسير، ومما يؤكِّد ذلك أنَّ كتب السنن والمغازي لم تذكر رواية مجاهد المنقطعة قطُّ، وإنما استدل الإمام أحمد[٦] وأصحاب السنن وغيرهم على روايات أخرى، أشهرها ما رواه الترمذي من طريق إسماعيل بن عياش عن شرحبيل عن أبي أمامة الباهلي مرفوعاً إلى النبي ﷺ في خطبة الوداع التي أشار إليها الشافعي بعام الفتح.[٧]

---

[٥] وهي من طريق قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجة، عن النبي ﷺ... . انظر:

– ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى العلوي، ومحمد البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ، ج١٤، ص٢٩٩.

[٦] رواه أحمد من طريق عمرو بن خارجة. انظر:

– ابن حنبل، أحمد. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، د.م: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م، ج٢٩، ص٢١٠.

[٧] الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع**، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط٢، ١٩٧٥م، أبواب الوصايا، باب: ما جاء لا وصية لوارث، ج٤، ص٤٣٣. قال الترمذي: "وَهُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ غَيْرِ هَذَا الوَجْهِ، وَرِوَايَةُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَيَّاشٍ عَنْ أَهْلِ العِرَاقِ وَأَهْلِ الحِجَازِ لَيْسَ بِذَلِكَ فِيمَا تَفَرَّدَ بِهِ لِأَنَّهُ رَوَى عَنْهُمْ مَنَاكِيرَ، وَرِوَايَتُهُ عَنْ أَهْلِ الشَّامِ أَصَحُّ، هَكَذَا قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ".

٣. تقسيم الشافعي الخبر في الرسالة إلى قسمين: خبر الخاصَّة يقصد به خبر الواحد،[٨] وخبر العامَّة الذي هو أكثر من واحد، ويشير الشافعي في مقام آخر في كتابه إلى استدلاله بخبر العامَّة، فيقول: "وكل حديث كتبته منقطعاً، فقد سمعته متصلاً أو مشهوراً عن من رُوي عنه بنقل عامَّةٍ من أهل العلم يعرفونه عن عامَّةٍ، ولكني كرهت وَضع حديثٍ لا أتقنه حفظاً، وغاب عني بعض كتبي، وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما حفظتُ، فاختصرت خوف طول الكتاب، فأتيت ببعض ما فيه الكفايةُ دون تقصِّي العلم في كل أمره."[٩] يتضح من هذا النصِّ أنَّ الشافعي في حديث: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" رواه منقطعاً، ولكنَّ أصله عنده متصل أو مشهور بنقل العامَّة، وهم أهل المغازي هنا، وربما يؤكِّد هذا النص تمسُّك الشافعي بالسند أو شهرة الحديث، بدليلٍ مفاضلته بين خبر العامَّة وخبر الواحد، وعَدَّ نقلَ العامَّة في بعض الأمر أقوى من نقل واحد عن واحد كما سبق؛ فالأمر بعيد في هذا السياق لتقرير أنَّ الشافعي أهمل قوة السند مقابل الإجماع على الحديث أو العمل به.

٤. عدم قَبول الشافعي الحديث إلا بالسّند، يؤكِّد ذلك ما نصَّ عليه من ضابط قبول الحديث؛ إذ قال: "ولا يُستدل على أكثرِ صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المُخبِر وكذبه، إلا في الخاصِّ القليل من الحديث، وذلك أن يُستدل على الصدق والكذب فيه بأن يُحَدِّث المحدِّث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أَثبتُ وأكثرُ دلالاتٍ بالصدق منه."[١٠]

فشرط الشافعي واضح بربط قبول الحديث بالراوي المتمثِّل في السّند، لكنه يستثني حالة رد الحديث بأن يُحَدِّث المحدِّث بمستحيل، أو يتعارض مع دليل أقوى منه.

---

[٨] وقد عرَّف الشافعي خبر الخاصَّة بأنَّه: "خبر الواحد عن الواحد حتى يُنْتَهَى به إلى النبي أو مَنْ انتهى به إليه دونه". انظر:
– الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٣٦٩.

[٩] المرجع السابق، ص٤٣١.

[١٠] المرجع السابق، ص ٣٩٨.

٥. إنَّ من أهم ما نقله الزركشي عن الشافعي، واشتُهرت هذه المقولة عنه، جَعْل الشافعي هذا الحديث ناسخاً لآية الوصية، وإثباته بذلك قوة الحديث المتلقى بالقَبول ولو كان سنده ضعيفاً، بيد أنَّ كلام الشافعي كان دقيقاً؛ إذ لم يقل بذلك قطُّ، بل أشار إلى أنَّ هذا الحديث هو بيان ومرجح للعمل بآيات المواريث مقابل آيات الوصية، وذكر أنَّ نصَّ آيات المواريث هي الناسخة لآيات الوصية للوالدين والزوجة، فقال: "على أنَّ المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة"،[١١] فلا يستقيم نسبة هذا الكلام إلى الشافعي أبداً، علماً أنَّ العلماء تناقلوه في كتبهم، حتى إنَّ هذه المقولة أصبحت أصلاً ودليلاً على الاستدلال بالحديث الضعيف، أو الحديث الذي يفتقر إلى السّند ما دام تُلقِّي بالقَبول.

خلاصة القول إن الشافعي لم يصرِّح بمصطلح "تلقي الأُمَّة بالقَبول"، ولم يستخدمه حرفياً، أو بما آلَ إليه، ولم ينسخ به آية، وإنما استنبط العلماء من كلامه وصنيعه مفهوم "التلقي" من ألفاظ استخدمها، مثل: نقل العامَّة عن العامَّة، وإجماع أهل العلم أو الناس على القول به، وعمل أهل الفُتيا به.

وقد وجدت مَن قَبِلَ حديث الوصية قَبْلَ الشافعي، وهو الإمام مالك، لكنَّه لم يقرنه بأهل المغازي، بل عَدَّهُ سُنَّةً ثابتةً لا اختلاف فيها، فقال: "السُّنَّةُ الثَّابِتَةُ[١٢] عِنْدَنَا الَتِي لَا اخْتِلَافَ فِيهَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ وَصِيَّةٌ لِوَارِثٍ، إِلَّا أَنْ يُجِيزَ لَهُ ذلِكَ وَرَثَةُ الْمَيِّتِ... ."[١٣]

وسلك البخاري مسلك الإمام مالك والشافعي، فلم يتبنَّ حديث: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" بوصفه حديثاً نبوياً، وإنما جعل هذا اللفظ عنوان ترجمة، وأثبت صحة معنى الحديث عن طريق النسخ على لسان ابن عباس.[١٤]

[١١] يقصد بذلك آيات الوصية، ومنها قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠).

[١٢] مفهوم السُّنة قد يأتي هنا بما نصَّ عليه الشاطبي، قال: "مَا عَمِلَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ، وُجِدَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ أَوْ لَمْ يُوجَدْ؛ لِكَوْنِهِ اتِّبَاعاً لِسُنَّةٍ ثَبَتَتْ عِنْدَهُمْ لَمْ تُنْقَلْ إِلَيْنَا، أَوِ اجْتِهَاداً مُجْتَمَعاً عَلَيْهِ مِنْهُمْ أَوْ مِنْ خُلَفَائِهِمْ...". انظر: – الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، د.م: دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م، ج ٤، ص٢٩٠.

[١٣] ابن مالك، أنس. **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي: مؤسسة زايد، ط١، ٢٠٠٤ م، ج٤، ص١١١١.

[١٤] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، د.م: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: الوصايا، باب: لا وصية لوارث، ج٤، ص٤–٥.

وقد لاحظ ما رآه الشافعي من ثبوت الحديث بنقل عامَّة أهل المغازي بالرغم من وصوله من طريق منقطع عنده، وأقرَّ بإجماع الناس عليه، وفي الوقت الذي عبَّر عنه الإمام مالك بالسُّنة الثابتة التي لا اختلاف فيها، رفض البخاري أن يكون حديثاً مرفوعاً، وقَبِلَه من حيث المضمون، وجعله فائدة فقهية في الترجمة.

أمَّا مَن نقل عنه بوضوح مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" من المحدّثين فهو الإمام أحمد بن حنبل؛ فقد نقل عنه ابن عبد البر في حديث "جلوس رب العالمين على العرش،"[١٥] قال أحمد بن حنبل: "يُسَلَّمُ لَهَا كَمَا جَاءَتْ فَقَدْ تَلَقَّاهَا الْعُلَمَاءُ بِالْقَبُول."[١٦] وجاء سياق الإمام أحمد في رده على الجهمية حين اقشعرَّت جلودهم من سماع هذا الحديث، إن ثبت نسبة حرفية الكلام إليه دون الرواية بالمعنى. والغرابة أن الحديث ضعيف، وفيه تجسيم لله تعالى، فكيف يدَّعي الإمام أحمد هذا التلقي أو يُنسَب إليه؟

٢. تأصيله عند الأصوليين:

لمصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" بُعْدٌ أصولي فقهي أكثر من البعد الحديثي؛ لأن قَبول الحديث بالتلقي يهدف إلى العمل به، ولهذا تداوله الأصوليون والفقهاء في كتبهم، وجعلوه دليلاً على صحة الحديث، واستغنوا به عن معرفة السند وحاله.

فمن ذلك ما استخدمه الحنفية، وقرنه بعضهم بالحديث المشهور، وعَدُّوا التلقي كالمتواتر، يقول الشاشي الحنفي [ت ٣٤٤هـ]: "وَالْمَشْهُور مَا كَانَ أَوله كالآحاد ثمَّ اشْتهر فِي الْعَصْر الثَّانِي وَالثَّالِث وَتَلَقَّتْهُ الأُمَّة بِالْقَبُولِ فَصَارَ كالمتواتر."[١٧]

ويقول الجصَّاص الحنفي [ت ٣٧٠هـ]: "وَالدَّلِيلُ عَلَى صِحَّةِ هَذَا الْأَصْلِ أَنَّ الْخَبَرَ الَّذِي تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ وَاسْتَعْمَلُوهُ يَجْرِي مَجْرَى التَّوَاتُرِ عِنْدَنَا، وَيُوجِبُ الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ"،

---

[١٥] حديث عمر: "إذا جلس الرب على الكرسي، سمع له أطيط كأطيط الرحل الجديد". انظر:
– أبو داود، سليمان بن الأشعث. **السنن**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت، كتاب: السُّنة، باب: في الجهمية، ج٤، ص٢٣٢. وقد ضعَّف هذا الحديث عدد من العلماء، مثل الهروي. انظر:
– الهروي، علي بن محمد. **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، بيروت: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، ج٩، ص٣٦٦٣.

[١٦] ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢٣١.

[١٧] الشاشي، أحمد بن محمد. **أصول الشاشي**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م، ص٢٧٢.

ويقول أيضاً: "أَلَا تَرَى أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" هُوَ مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ، وَقَدْ أَجَازَ أَصْحَابُنَا نَسْخَ الْقُرْآنِ بِهِ لِتَلَقِّي النَّاسِ إِيَّاهُ بِالْقَبُولِ وَاتِّفَاقِهِمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ حُكْمِهِ."[١٨]

ونقل الجويني الشافعي [ت ٤٧٨هـ] عن ابن فورك [ت ٣٧٣هـ] قوله: "الخبر الذي تلقته الأئمة بالقَبول محكوم بصِدقه"، وفصَّل ذلك في بعض مصنفاته، فقال: "إن اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه، وحمل الأمر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد، وإن تلقوه بالقَبول قولاً وقطعاً حُكم بصدقه."[١٩]

وقال الغزالي [ت ٥٠٥هـ]: "... وَهَذَا حَدِيثٌ تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ، وَلَمْ يُظْهِرْ أَحَدٌ فِيهِ طَعْنًا، وَإِنْكَارًا، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَقْدَحُ فِيهِ كَوْنُهُ مُرْسَلًا بَلْ لَا يَجِبُ الْبَحْثُ عَنْ إِسْنَادِهِ، وَهَذَا كَقَوْلِهِ: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ."[٢٠]

ويلاحظ أن كتب الأصول قد تطرَّقت كثيراً إلى هذا المصطلح، وجعلت مرتبته قريبةً من المتواتر، إذا لم يكن مثله، وقلَّ مَن اعترض على هذا المصطلح من الأصوليين إلَّا ما نقله الجويني عن القاضي أبي بكر.

٣. تأصيله عند المحدّثين:

يبدو أن بعض المحدثين ممن لهم نزعة فقهية أو أصولية تبعوا الأصوليين في ذلك، وأخذوا بهذا المصطلح، ولا سيما في إسقاط المصطلح على فعل الشافعي في "الرسالة" مثلما سبق. ومِن أشهر مَن استخدمه تكراراً بهذه الحرفية (تلقي الحديث بالقَبول)، بل عوَّل عليه في قبول أحاديث ضعيفة أو من دون سند، وربما أعطاها صفة المتواتر؛ ابن عبد البر [ت ٤٦٣هـ] في كتابه "التمهيد"، فمثلاً قال عن صحيفة عبد الله بن أبي بكر عن أبيه عن جده في "الديّات": "لَا خِلَافَ عَنْ مَالِكٍ فِي إِرْسَالِ هَذَا الْحَدِيثِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَقَدْ رُوِيَ مُسْنَدًا مِنْ وَجْهٍ صَالِحٍ وَهُوَ كِتَابٌ مَشْهُورٌ عِنْدَ أَهْلِ السِّيَرِ مَعْرُوفٌ مَا

[١٨] الجصَّاص، أبو بكر. **الفصول في الأصول**، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٩٤م، ج٢، ص٣٦٠.

[١٩] الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العربية، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص٢٢٣.

[٢٠] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ص٢٩٣.

فِيهِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مَعْرِفَةً تَسْتَغْنِي بِشُهْرَتِهَا عَنِ الْإِسْنَادِ لِأَنَّهُ أَشْبَهَ التَّوَاتُرَ فِي مَجِيئِهِ لِتَلَقِّي النَّاسِ لَهُ بِالْقَبُولِ وَالْمَعْرِفَةِ."[٢١]

بيد أنَّ هذه السلسلة لم ترتقِ إلى شروط الصحة عند جمهور المحدّثين، بل حكموا عليها بالانقطاع، وهي صحيفة لا تقوم بها حجة مثلما ذكر ابن حزم،[٢٢] ولم يروِ أصحاب الكتب الستة أيَّ حديث بهذا السّند سوى النسائي روى به حديث "الديّات"، وبيَّن علَّته، وتفرَّد ابن ماجه برواية حديث واحد في الجنائز،[٢٣] ثم اعتمد العلماء على كلام ابن عبد البر في قبولها، بل أصبحت أقرب إلى الحديث المتواتر.[٢٤]

ويؤكِّد الزركشي أنَّ صنيع ابن عبد البر يقتضي تصحيح الحديث من خلال التلقي، قال: "وَظَاهر كَلَام ابْن عبد الْبر أَن الصِّحَّة تُوجد أَيْضاً من تلقي أهل الحَدِيث بِالْقبولِ وَالْعَمَل بِهِ وَإِن لم يُوقف لَهُ على إِسْنَاد صَحِيح."[٢٥]

إنَّ رصد النماذج التي نصَّ عليها ابن عبد البر ومَن قبله في الأحاديث التي حكم عليها بالتلقي والشهرة يُظهِر أنَّ معظمها أحاديث ضعيفة، وأنَّها لم تصح على منهج المحدّثين؛ لذا وافق الخطيب البغدادي [ت٤٦٣هـ] ابنَ عبد البر، وجعل من طرق تصحيح الحديث تلقيه بالقَبول، وإفادته العلم، وهو من أوائل المحدّثين الذين أصَّلوا لمصطلح "التلقي" بعد الشافعي بوصفه محدِّثاً، قال: "وَقَدْ يُسْتَدَلُّ أَيْضاً عَلَى صِحَّتِهِ بِأَنْ يَكُونَ خَبَراً عَنْ أَمرٍ اقْتَضَاهُ نَصُّ الْقُرْآنِ أَوِ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، أَوِ اجْتَمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى تَصْدِيقِهِ، أَوْ تَلَقَّتْهُ الْكَافَّةُ بِالْقَبُولِ، وَعَمِلَتْ بِمُوجَبِهِ لِأَجْلِهِ."[٢٦]

---

[٢١] ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مرجع سابق، ج١٧، ص٣٣٨-٣٣٩.

[٢٢] الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، مصر: دار الحديث، ط١، ١٩٩٣م، ج٧، ص٢٥.

[٢٣] النسائي، أحمد بن شعيب. **المجتبى**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٩٨٦م، كتاب: القسامة، باب: عقل الأصابع، ج٨، ص٥٨. انظر أيضاً:

– ابن ماجه، محمد بن يزيد. **السنن**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في ثواب من عزَّى مصاباً، ج١، ص٥١١.

[٢٤] الشوكاني، **نيل الأوطار**، مرجع سابق، ج ٧، ص٢٥.

[٢٥] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٩.

[٢٦] الخطيب البغدادي، أبو بكر. **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وآخرون، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت، ص١٧.

ويقول الخطيب البغدادي: "خَبَرُ الْوَاحِدِ الَّذِي تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ فَيُقْطَعُ بِصِدْقِهِ سَوَاءٌ عَمِلَ بِهِ الْكَلُّ أَوْ عَمِلَ بِهِ الْبَعْضُ، وَتَأَوَّلَهُ الْبَعْضُ فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ تُوجِبُ الْعَمَلَ، وَيَقَعُ بِهَا الْعِلْمُ اسْتِدْلَالاً."[٢٧]

وكلام الأخير للخطيب البغدادي هو ما عرفه به المتأخرون لمصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول". وقد نصَّ الزركشي على هذه القاعدة، فقال: "الحَدِيث الضَّعِيف إِذا تَلَقَّتْهُ الأُمَّة بِالْقَبُولِ عُمِل بِهِ على الصَّحِيح حَتَّى إِنَّه ينزل منزلَة الْمُتَوَاتر فِي أَنه ينْسَخ الْمَقْطُوع."[٢٨]

ثم اشتُهر هذا المصطلح عند المحدّثين بخصوص الصحيحين، فقال ابن الصلاح: "لكنَّ اتِّفَاقَ الأُمَّةِ عليهِ لازمٌ منْ ذلكَ، وحاصِلٌ معهُ؛ لاتِّفاقِ الأُمَّةِ على تلقِّي ما اتَّفَقا عليهِ بالقَبولِ."[٢٩]

ثانياً: مفهوم مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" وتداخلاته

أصبح هذا المصطلح واقعاً تناولته كتب الأصول والحديث، بل صار طريقاً لتصحيح الحديث والحكم عليه بالقطع عند بعضهم كما سبق، وقد أُهمل السّند من دون اعتبار عن التلقي، وتجاوز ما أَصَّل له الشافعي، فحدث تباين بين ثبوت حديث من طريق خبر آحاد صحيح وثبوته من طريق التلقي ولو من دون سند، ليكون الأخير قاضياً على الأول عند التعارض والترجيح لقوة رتبته، وقد سبق للأصوليين أن أجروه مجرى التواتر، ولكنَّ بعض العلماء اعترضوا عليه، وأشكل عليهم مفهوم هذا المصطلح ومفرداته؛ ما أعطى أحكاماً بهذه القوة، فطرحوا أسئلةً عدَّةً، منها: ماذا أُريد بالتلقي؟ ماذا أُريد بالأُمَّة؟ ما معنى القَبول؟

---

[٢٧] الخطيب البغدادي، أبو بكر. **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: أبو عبد الرحمن الغرازي، السعودية: دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٢١هـ، ص٢٧٨.

[٢٨] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٣٩٠.

[٢٩] ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. **معرفة أنواع علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، سوريا: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص ٢٨.

١. مفهوم التلقي:

لقد دار مفهوم التلقي عند العلماء على معانٍ عدَّةٍ، بأن يكون هو شهرة الحديث أو الإجماع عليه، أو العمل بالحديث ولو أوَّله بعضهم من دون ردّه من أحد.

فمفهوم "التلقي" عند الشافعي –بالرغم أنه لم يستخدم هذا المصطلح بهذا اللفظ مثلما سبق، وإنما نُسِب إليه على الدوام، ثم أسقطناه على كلامه– جمع بين ثلاثة أمور: عمل أهل الفتيا بالحديث، وشهرته عند أهل المغازي، وإجماع الناس عليه.

ولكنَّ هذه الأمور الثلاثة قد يكون مردُّها أمرين إذا حملنا قوله: "إجماع الناس عليه" على أهل الفتيا بدليل، قال في آخر كلامه: "اعتمدنا على حديث أهل المغازي عامّاً وإجماع الناس."[٣٠] فظاهر كلام الشافعي واضح في مفهوم "التلقي" أنَّه يجمع بين أمرين: شهرة الحديث، والعمل به.

بينما أقرَّ ابن الصلاح أن التّلقي هو إجماع في ضوء إثبات رتبة العلم اليقيني لأحاديث الصحيحين لتلقيهما بالقَبول، قال: "لأنَّ ظَنَّ مَنْ هوَ معصومٌ مِنَ الخطأِ لا يُخْطِئُ، والأُمَّةُ في إجماعِها مَعْصومةٌ مِنَ الخطأِ."[٣١]

ولكنَّ سياق الزركشي في "البحر المحيط" واضح في التفريق بين الإجماع على العمل بمضمون الحديث والافتراق بين عامل به ومتأوِّل له، وهو مفهوم "التلقي"، مؤكِّداً عدم إفادة الإجماع صحة الحديث، خلافاً للتلقي الذي يفيد الصحة، لكنَّه لا يفيد القطع، قال: "أَمَّا إجْمَاعُهُمْ عَلَى الْعَمَلِ عَلَى وَفْقِ الْخَبَرِ، فَلَا يَقْتَضِي صِحَّتَهُ فَضْلًا عَنِ الْقَطْعِ بِهِ، فَقَدْ يَعْمَلُونَ عَلَى وَفْقِهِ بِغَيْرِهِ،... أَمَّا إذَا افْتَرَقَتِ الْأُمَّةُ شَطْرَيْنِ، شَطْرٌ قَبِلُوهُ، وَعَمِلُوا بِمُقْتَضَاهُ، وَالشَّطْرُ الْآخَرُ اشْتَغَلَ بِتَأْوِيلِهِ، فَلَا يَدُلُّ عَلَى صِحَّتِهِ عَلَى وَجْهِ الْقَطْعِ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ."[٣٢]

---

[٣٠] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٣٧.

[٣١] **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٣٢] الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**، عمان: دار الكتبي، ط١، ١٩٩٤م، ج٦، ص١١٥.

وفي المقابل، فقد سلك الحنفية في تأصيل هذا المصطلح مسلكاً آخرَ، ونظروا إلى الحديث من حيث الشهرة والاستفاضة، وربطوا بين شهرة الحديث وتلقيه بالقَبول، حتى إنَّ شهرة الحديث بدت كأنَّها هي التلقي، قال السرخسي: "كَمَا أَن الْمَشْهُور يقرب من الصدْق بتلقيهم إِيَّاه بِالْقَبُولِ وَالْعَمَل بِهِ."[٣٣] يُذكَر أنَّ الشهرة المفيدة للتلقي كانت محصورة في القرون الثلاثة الأُولى، فلا تنفع شهرة الحديث ولا التلقي بعد ذلك.

أمَّا الجصَّاص فقد ركَّز في قبول حديث: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" على اتفاق الناس على استعمال حكمه؛ أي العمل بمضمونه.[٣٤]

ولكنَّ بعض الأصوليين من الحنفية وافقوا غيرهم بإفادة التلقي ما يفيده الإجماع، بل أنزلوا التلقي منزلة الإجماع في تصحيح الحديث، في حال وافق الإجماع خبر الواحد، ومنع الاعتراض عليه، قال الجصَّاص: "فَإِنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَجُوزُ وُقُوعُ الْخَطَأِ فِيهِ، وَيَجُوزُ وُقُوعُ الْخَطَأِ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ. فَعَلِمْنَا أَنَّ الْإِجْمَاعَ إذَا وَافَقَ خَبَرَ الْوَاحِدِ كَانَ هُوَ الْمُوجِبَ لِلْعَمَلِ بِصِحَّةِ الْخَبَرِ لَا الْخَبَرُ بِانْفِرَادِهِ، وَيَصِيرُ الْإِجْمَاعُ قَاضِياً بِاسْتِقَامَتِهِ وَصِحَّةِ مَخْرَجِهِ... فَالْإِجْمَاعُ يُصَحِّحُ خَبَرَ الْوَاحِدِ، وَيَمْنَعُ الِاعْتِرَاضَ عَلَيْهِ، كَمَا يُصَحِّحُ الرَّأْيَ وَيَمْنَعُ مُخَالَفَتَهُ، فَإِذَا كَانَ هَذَا هَكَذَا جَازَ تَخْصِيصُ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ بِخَبَرٍ قَدْ تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ، وَإِنْ كَانَ وُرُودُهُ مِنْ طَرِيقِ الْآحَادِ."[٣٥]

إنَّ تركيز معظم الأصوليين قائم على العمل بمضمون الحديث، وقد شاركهم في ذلك ابن عبد البر مثلما سبق، ولكنَّ بعض ممن عرَّفَ مفهوم التلقي من الأصوليين والمحدثين لا يشترطون العمل بالحديث عند الكل، بل يشترطون فقط عدم رده أو الطعن به، فإذا لم يَعمل بالحديث إلا بعضهم، وأوَّله بعضهم الآخر، فإنه يدخل في التلقي.

يقول الأصولي ابن السمعاني: "خبر الواحد الذي تلقته الأُمَّة بالقَبول وعملوا به لأجله فيقطع بصدقه، وسواء في ذلك عمل الكل به أو عمل البعض، وتأوَّله البعض."[٣٦]

[٣٣] السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج١، ص٢٩٤.
[٣٤] الجصَّاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٠.
[٣٥] المرجع السابق، ج١، ص١٧٨.
[٣٦] السمعاني، أبو المظفر. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م، ج١، ص٣٣٣.

ويؤكد ذلك الخطيب البغدادي: "خَبَرُ الْوَاحِدِ الَّذِي تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ فَيُقْطَعُ بِصِدْقِهِ سَوَاءٌ عَمِلَ بِهِ الْكَلُّ أَوْ عَمِلَ بِهِ الْبَعْضُ، وَتَأَوَّلَهُ الْبَعْضُ فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ تُوجِبُ الْعَمَلَ وَيَقَعُ بِهَا الْعِلْمُ اسْتِدْلَالاً."[٣٧]

وقد ذكر الصنعاني أنَّ تعريف مصطلح "التلقي" عند الأصوليين هو: "ما كانت الأُمَّة بين متأوِّل له وعامل به."[٣٨] في حين أوضح الشوكاني مفهوم "التلقي" قياساً على الإجماع، وموافِقاً لمَن سبقه، فقال: "ولا نزاع في أنَّ خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنَّه يفيد العلم لأنَّ الإجماع عليه قد صيَّره من المعلوم صدقه، وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأُمَّة بالقَبول فكانوا بين عامل به ومتأوِّل له، ومن هذا القسم أحاديث صحيحي البخاري ومسلم فإنَّ الأُمَّة تلقت ما فيهما بالقَبول ومن لم يعلم بالبعض من ذلك فقد أوَّله والتأويل فرع القَبول."[٣٩]

ولكن، ما كيفية ثبوت التلقي لحديث ما؟

لقد وقع تنازع بين العلماء من حيث ثبوته في كثير من الأحاديث؛ فإن بعض الأحاديث التي أجرى عليها بعضهم التلقي وُجِد مخالف لها، وكانوا يضطرون إلى إقصاء المخالف، ونعته بالشذوذ، واتِّباع الهوى لإثبات التلقي. وقد توسَّع الحنفية في ادِّعاء التلقي، ولا سيما إسقاطهم هذا المصطلح وربطه بالأحاديث المشهورة برأيهم، مما جعل اثبات التلقي أمراً اجتهادياً يُقرِّه قوم، ويُنكِره آخرون.

وكان الجصَّاص الحنفي قد أشار إلى إمكانية وجود مخالف للحديث المتلقى، واستخدم مصطلح الأغلبية في التلقي، حاصراً التلقي في القرون الأُولى، أو مَن سمَّاهم السلف، قال: "وَلَيْسَ مَعْنَى تَلَقِّي النَّاسِ إِيَّاهُ بِالْقَبُولِ أَنْ لَا يُوجَدَ لَهُ مُخَالِفٌ، وَإِنَّمَا صِفَتُهُ أَنْ يَعْرِفَهُ عُظْمُ السَّلَفِ وَيَسْتَعْمِلُونَهُ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ مِنْ الْبَاقِينَ عَلَى قَائِلِهِ، ثُمَّ إنْ خَالَفَ بَعْدَهُمْ فِيهِ مُخَالِفٌ كَانَ شَاذًّا لَا يُلْتَفَتُ إلَيْهِ."[٤٠]

[٣٧] الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، ص٢٧٨.

[٣٨] الصنعاني، **توضيح الأفكار في تنقيح الأنظار**، مرجع سابق، ج١، ص٩٣.

[٣٩] الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٩م، ج١، ص٦٦.

[٤٠] الجصَّاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٤.

وأمَّا ابن العربي فقد ذهب إلى أبعد من ذلك بإنكار دعوى التلقي بجملتها عند بعض مَن ادَّعاها، وأنَّ هناك مَن يطلقها وهي غير صحيحة، وهذه الحقيقة تُعَدُّ أهم الإشكالات التي رافقت مصطلح "التلقي" بين مُثْبت له أو نافٍ، فمثلاً نقل ابن العربي في شرحه على الموطأ، متعقباً أصحابه المالكية: "قال بعضُ علمائنا حين تعلَّق بحديث نَهْيِ النّبيّ ﷺ عَنْ بَيع اللَّحمِ بِالحَيَوانِ: هذا تَلَقَّتْهُ الأُمَّة بالقَبُول فوجبَ القضاءُ به، وهذا وَهمٌ بطريق الحديث، فليست شُهرةُ الحديثِ بمُوجِبةٍ لصِحَّتِه إجماعاً، وهذا الحديثُ ما تَلَقَّتْهُ الأُمَّةُ بالقَبُولِ، فإنَّ أهل الكوفة رَدُّوهُ... ."[٤١]

وهذا يطرح الكثير من التساؤلات المهمة بخصوص مفهوم "التلقي" بالقَبول وإثباته، فمن حيث المفهوم فإنَّ تلقي الأُمَّة الحديث بالقَبول –مثلما يرى ابن العربي– قد وقع التباس فيه بين مفهوم الشهرة الاصطلاحية وتصحيح الحديث، وشهرته على ألسنة الناس، وهو لا يقتضي صحته، بل إنَّ معظم هذه الأحاديث ضعيفة أو موضوعة.[٤٢]

ومن الأدلة الواضحة التي جعلت هذا المصطلح يختلف –نسبياً– من عالِم إلى آخر ما أنكره بعض العلماء على الآخرين من النقد، وإثباتهم –في الوقت نفسه– التلقي للحديث، فمثلاً يحاول الزيلعي أن يثبت التلقي لحديث أنس الذي رُوي في الصحيحين، في مسألة نفي قراءة البسملة في الصلاة، وينكر على مَن نقَدهما، قائلاً: "... وَتَلَقَّاهُ الْأَئِمَّةُ بِالْقَبُولِ، وَلَمْ يُضَعِّفْهُ أَحَدٌ بِحُجَّةٍ إلَّا مَنْ رَكِبَ هَوَاهُ، وَحَمَلَهُ فَرْطُ التَّعَصُّبِ عَلَى أَنْ عَلَّلَهُ، وَرَدَّه بِاخْتِلَافِ أَلْفَاظِهِ، مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مُخْتَلِفَةً، بَلْ يُصَدِّقُ بَعْضُهَا بَعْضًا، كَمَا بَيَّنَّا."[٤٣]

وفي المقابل، يستدرك ابن حجر على المحب الطبري في جعل حديث فضالة ممن تلقته الأُمَّة بالقَبول وعُمِل به. وحال فضالة هذا لا تخفى على أهل الحديث من الضعف

---

[٤١] ابن العربي، محمد بن عبد الله. **القبس في شرح موطأ مالك**، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م، ج١، ص٨٤٠.

[٤٢] الطحان، محمود. **أصول التخريج ودراسة الأسانيد**، الرياض: مكتبة المعارف، ط٤، ٢٠١٠م، ص٦٠.

[٤٣] الزيلعي، جمال الدين. **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق: محمد عوامة، بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٥٥.

واضطراب الحديث، وقد اتُّهم بوضع هذا الحديث. قال ابن حجر: "وقد أورده المحب الطبري في أحكامه، وقال: هذا غريب يتلقى بالقَبول ويعمل به، وما درى أن فضالة متهم بالوضع، فإن ابن عَدِي أخرج له، عَن أبي يعلى، عَنِ ابن عرعرة عنه بهذا السّند: "ما عرض على النبي ﷺ طيب قطُّ فرده." وقال: "لا يرويه عَن مُحَمد إلا فضالة، وكان عطاراً فاتُّهم بهذا الحديث لينفق العطر."[٤٤]

ومن ملابسات هذا المصطلح ما أثاره ابن عبد البر في تخصيص التلقي في فهم الحديث وحمله على وجه دون وجه بالتلقي، ففي حديث إرضاع الكبير مثلاً يقول: "هَذَا يَدُلُّكَ عَلَى أَنَّهُ حَدِيثٌ تُرِكَ قَدِيمًا وَلَمْ يُعْمَلْ بِهِ وَلَمْ يَتَلَقَّهُ الْجُمْهُورُ بِالْقَبُولِ عَلَى عُمُومِهِ بَلْ تَلَقَّوْهُ عَلَى أَنَّهُ خُصُوصٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ."[٤٥]

فمراد كلامه أنَّ العلماء لم يعملوا بالحديث على ظاهره، وإنما عملوا به على معنى معين، فالتلقي هنا لم يقع على العمل بالحديث، وإنما على تأويل الحديث، وحمله على أمر خاصٍّ، وليس على ظاهره.

٢. مفهوم الأُمَّة:

ظهر مما سبق بعض الدلالات التي تُشير إلى وقوع اختلاف في مفهوم الأمة المتلقية للحديث بالقبول، حتى إنَّ مَن قال بالتلقي واحتجّ به فإنَّه لا يقصد جميع الأُمَّة؛ ما اضطره أحياناً إلى الاستثناء كما سبق قبلُ.

والواقع أن مدلول التلقي يختص بالعمل بالحديث مثلما ذكرنا آنفاً، وهذا قد يجعل تخصيص الأُمَّة بمن ينظر إليه من زاوية العمل به فقط هم الفقهاء، لا أهل الحديث. ومع ذلك فقد ظهر من سياق كلام المتقدمين التعميم، واستخدام الشافعي أو مَن بعده كلمة "الناس" أو "العامَّة". وبالنظر إلى مَن احتج بنظرية التلقي فإنَّنا نلحظ وجود اختلاف وتباين فيمن يحتج بتلقيه، وربما أصبح محطَّ خلاف ومحلَّ نزاع بين العلماء في إثباته.

---

[٤٤] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **لسان الميزان**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢م، ج٦، ص٣٣١.

[٤٥] ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٦٠.

لقد سبق للشافعي أن استخدم مصطلح "نقل العامَّة عن العامَّة" بعدما حفظوه عن أهل العلم كما ذكر، وكان يقصد به تحديداً أهل المغازي؛ لأن الحديث اشتُهر عندهم، ولكنَّه أتبع ذلك بقوله: "وإجماع العامَّة عليه"، قاصداً بذلك جهة العمل، وأوضح أن المقصود بالعامَّة هم أهل الفتيا وأهل العلم، فقال: "وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مُجتمعين." فالشافعي أطلق مصطلح "العامَّة" أو "الناس"، لكنَّه في النقل قصد أهل المغازي، وفي الإجماع والعلم قصد أهل العلم والفتيا، هذا إذا حملنا عموم كلامه على خصوصه.

أمَّا ابن عبد البر فكان يخصِّص الأُمَّة بالفقهاء؛ لأنهم هم المعنيون في الاستعمال، فيقول: "وَاسْتَعْمَلَهُ فُقَهَاءُ الْحِجَازِ وَتَلَقَّوْهُ بِالْقَبُولِ عَنِ الْإِسْنَادِ لِأَنَّهُ أَشْبَهَ التَّوَاتُرَ فِي مَجِيئِهِ لِتَلَقِّي النَّاسِ لَهُ بِالْقَبُولِ."[٤٦]

وقد يفهم من كلام ابن عبد البر أن مصطلح "الناس" جاء بمعنى فقهاء الحجاز، كما يفهم من كلام الشافعي المقصود من "العامَّة" أهل العلم.

وأمَّا الزركشي فأحال مفهوم الأُمَّة عند ابن عبد البر إلى أهل الحديث، وهم المعنيون في الحكم على الحديث بالشهرة أو القَبول، قال: "وظَاهر كَلَام ابن عبد البر أَنَّ الصِّحَّة تُوجد أَيْضاً من تلقي أهل الحَدِيث بِالْقَبُولِ وَالْعَمَل بِهِ، وَإِن لم يُوقف لَهُ على إِسْنَاد صَحِيح."[٤٧]

ونقل الزركشي أيضاً عن أبي إسحاق الإسفرايني قوله: "تُعرف صِحَّة الحَدِيث باشتهاره عِنْد أَئِمَّة الحَدِيث وَلم ينكروه."[٤٨] ولكنَّ كلام الزركشي فيه نظر؛ لأنَّ الأحاديث التي تلقاها ابن عبد البر معظمها عند أهل الحديث ضعيفة ومردودة، ومع ذلك فقد عمل بها الفقهاء؛ لأنَّ العمل هو من شأن الفقهاء لا المحدثين.[٤٩]

[٤٦] ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مرجع سابق، ج١٧، ص٣٣٩.

[٤٧] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٩.

[٤٨] المرجع السابق،ج١، ص١١٢.

[٤٩] ومن ذلك بنى الترمذي كتابه "الجامع" على الأحاديث التي عمل بها الفقهاء أو حتى عالِم واحد. وبصرف النظر عن صحتها، فقد يشير إلى ضعف الحديث، ثم يقول عليه العمل. ولكن، يرى نور الدين عتر أنَّ الترمذي لا ينزل إلى درجة الحديث الواهي أو الموضوع. انظر:

ويؤكِّد ذلك كلام ابن عبد البر نفسه في التمهيد حين تحدَّث عن حديث: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته" الذي نُقل عن البخاري تصحيحه، ولكن لم يروِه في صحيحه، قال معقباً عليه: "لَا أَدْرِي مَا هَذَا مِنَ الْبُخَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَلَوْ كَانَ عِنْدَهُ صَحِيحاً لَأَخْرَجَهُ فِي مُصَنَّفِهِ الصَّحِيحِ عِنْدَهُ، وَلَمْ يَفْعَلْ لِأَنَّهُ لَا يُعَوِّلُ فِي الصَّحِيحِ إِلَّا عَلَى الْإِسْنَادِ، وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا يَحْتَجُّ أَهْلُ الْحَدِيثِ بِمِثْلِ إِسْنَادِهِ، وَهُوَ عِنْدِي صحيح لأنَّ الْعُلَمَاءَ تَلَقَّوْهُ بِالْقَبُولِ لَهُ وَالْعَمَلِ بِهِ، وَلَا يُخَالِفُ فِي جُمْلَتِهِ أَحَدٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي بَعْضِ مَعَانِيهِ."[٥٠]

فابن عبد البر أوضح في هذا المثال أنَّ الفقهاء هم المعنيون بالأُمَّة والتلقي، لا ما سبق من قول الزركشي، بيد أنَّ للحنفية شروطاً خاصَّةً في مفهوم الأُمَّة؛ فقد ضيَّقوا مفهوم الأُمَّة التي يعوَّل عليها في شهرة الحديث وعدم الاعتراض عليه في القرون الثلاثة الأُولى، فما جاء بعد ذلك لا يُعتدُّ بشهرته عندهم، وقد سبق قول الشاشي: "وَالْمَشْهُور مَا كَانَ أَوله كالآحاد ثمَّ اشْتهر فِي الْعَصْر الثَّانِي وَالثَّالِث وَتَلَقَّتْهُ الأُمَّة بِالْقَبُولِ فَصَارَ كالمتواتر حَتَّى اتَّصل بك."[٥١]

ويقول الجصَّاص الحنفي: "وَلَيْسَ مَعْنَى تَلَقِّي النَّاسِ إِيَّاهُ بِالْقَبُولِ أَنْ لَا يُوجَدَ لَهُ مُخَالِفٌ، وَإِنَّمَا صِفَتُهُ أَنْ يَعْرِفَهُ عُظْمُ السَّلَفِ وَيَسْتَعْمِلُونَهُ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ مِنَ الْبَاقِينَ عَلَى قَائِلِهِ، ثُمَّ إِنْ خَالَفَ بَعْدَهُمْ فِيهِ مُخَالِفٌ كَانَ شَاذًّا لَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ."[٥٢]

فالتلقي المعتدُّ به ما كان في عصر السلف وحسب، فحصر مفهوم الأُمَّة المعنية بالتلقي بمَن ينطبق عليهم مصطلح السلف، الذي فسَّره غيره بالقرون الثلاثة الأُولى، أمَّا إذا وقعت المخالفة بعد ذلك فإنَّها لا تضر بهذا التلقي.

– عتر، نور الدين. **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين**، د.م: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٧٠م، ص٥٦.

[٥٠] ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مرجع سابق، ج١٦، ص٢١٨.

[٥١] الشاشي، **أصول الشاشي**، مرجع سابق، ص٢٧٢.

[٥٢] الجصَّاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٤.

ومن ذلك ما أشار إليه الجصَّاص في قبول خبر الواحد، وتخصيص ظاهر القرآن به؛ لأن الصحابة تلقَّوه بالقَبول، قال: "وَعَلَى أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ الْقَوْلُ بَيْنَنَا فِي أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ إذَا تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ صَارَ بِمَنزِلَةِ التَّوَاتُرِ فَيَجُوزُ تَخْصِيصُ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ بِهِ، وَهَذَا صِفَةُ هَذَا الْخَبَرِ؛ لِأَنَّ الصَّحَابَةَ قَدْ تَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ وَاسْتَعْمَلَتْهُ."[٥٣]

٣. مفهوم القَبول:

إنَّ قبول الحديث عند المحدثين يدور في فلك الحكم عليه من حيث الصحة والحسن، بيد أنَّ أصل كثير من الأحاديث التي تلقيت بالقَبول حُكم عليها بالضعف عند المحدثين، أو انتفى فيها السّند، فما معنى قبول الحديث في هذه الحالة؟ وما القوة التي منحها التلقي لقبول الحديث؟ وفي المقابل، هل يمكن تصحيح الحديث من غير طريق السّند؟ وهل المراد قبول العمل به بصرف النظر عن صحته ما دام اشتُهر العمل به من غير إنكار؟

ذهب بعض الأصوليين إلى تحميل معنى القَبول تصحيح الحديث، بل رفعه إلى رتبة التواتر؛ ليدخل هذا الخبر ضمن دائرة القطع وإفادته العلم. وقد أوضح الجصَّاص آنفاً في بيان مفهوم القَبول أنه إذا حصل هذا التلقي فإن قبول الحديث يصل إلى رتبة التواتر ويجرى مجراه، قال: "وَالدَّلِيلُ عَلَى صِحَّةِ هَذَا الْأَصْلِ أَنَّ الْخَبَرَ الَّذِي تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ وَاسْتَعْمَلُوهُ يَجْرِي مَجْرَى التَّوَاتُرِ عِنْدَنَا وَيُوجِبُ الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ."[٥٤]

وقد استدلوا على مذهبهم هذا بأنَّ التابعين لمَّا أجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه؛ لأنَّه لا يُتوهَّم اتفاقهم على القَبول إلا بجامع جمعهم عليه، وليس ذلك إلا تعيين جانب الصدق في الرواة.[٥٥]

وكان الخطيب البغدادي قد صرَّح في الكفاية موافقاً الأصوليين في تصحيح الحديث عن طريق التلقي، بل نصَّ على أنَّ أحد طرق تصحيح الحديث والقطع بصدقه تلقيه

---

[٥٣] المرجع السابق، ج١، ص١٨٣.

[٥٤] المرجع السابق، ج١، ص٤١٨.

[٥٥] البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت، ج٢، ص٣٦٨.

بالقَبول، وأشار إلى معنى القَبول إمَّا عن طريق عمل الكل به، وإمَّا عمل بعضهم به، وإمَّا تأوُّل بعضهم الآخر إياه، وقد حكم بقطع صدق الحديث الذي تلقته الأُمَّة بالقَبول، فقال: "خَبَرُ الْوَاحِدِ الَّذِي تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ فَيُقْطَعُ بِصِدْقِهِ... ."[٥٦]

ويذكر الزركشي أيضاً أن ظاهر كلام ابن عبد البر: "أن الصحة توجد أيضاً من خلال تلقي الحديث بالقَبول والعمل به وإن لم يوقف له على إسناد صحيح."[٥٧]

ويرى الصنعاني أن تعريف مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول": "هو ما حكم المعصوم بصحته ضمنا"،[٥٨] وأثر العصمة هنا القطع بصحة الحديث؛ لأنَّه معصوم من الخطأ.

وفي المقابل، يرى فريق من الأصوليين أن تلقي الحديث بالقَبول لا يقطع بصحته، فقد سبق نقل إمام الحرمين الجويني عن القاضي أبي بكر؛ إذ قال: "لا يحكم بصدقه وإن تلقوه بالقَبول قولاً وقطعاً، فإنَّ تصحيح الأئمة للخبر مُجرى على حكم الظاهر، فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة الراوي وثبوت الثقة به وغيرها مما يرعاه المحدثون فإنَّهم يطلقون فيه الصحة، ولا وجه إذاً للقطع بالصدق والحالة هذه."[٥٩]

وكان النووي قد عقّب على كلام ابن الصلاح بقوله: "ولا يلزم من إجماع الأُمَّة على العمل بما فيهما إجماعهم على أنه مقطوع بأنه كلام النبي ﷺ وقد اشتدّ إنكار ابن برهان الإمام على مَن قال بما قاله الشيخ وبالغ في تغليطه."[٦٠]

وأمَّا الزركشي فقد نسب إلى الأكثرية أن تلقي الحديث بالقَبول، وإن أفاد الصحة، لا يقطع بصحته، قال: "أَمَّا إِذَا افْتَرَقَتِ الْأُمَّةُ شَطْرَيْنِ، شَطْرٌ قَبِلُوهُ، وَعَمِلُوا بِمُقْتَضَاهُ، وَالشَّطْرُ الْآخَرُ اشْتَغَلَ بِتَأْوِيلِهِ، فَلَا يَدُلُّ عَلَى صِحَّتِهِ عَلَى وَجْهِ الْقَطْعِ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ."[٦١]

[٥٦] الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، ص٢٧٨.
[٥٧] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٩.
[٥٨] الصنعاني، **توضيح الأفكار في تنقيح الأنظار**، مرجع سابق، ج١، ص٩٤.
[٥٩] الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٣.
[٦٠] النووي، محيي الدين. **المنهاج شرح صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ، ج١، ص٢٠.
[٦١] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٦، ص١١٥.

وقد أشار السيوطي إلى أنَّ تصحيح حديث ما لافتراق العلماء بين متأوِّل له ومحتج به لتلقي الأُمَّة له بالقَبول لا يُعَدُّ دليلاً على صحته؛ لاحتمال أنَّه تأوَّله على تقدير صحته فرضاً، لا على ثبوتها عنده.[٦٢]

ثالثاً: تلقي الأُمَّة للصحيحين بالقَبول

يتبيَّن مما سبق أنَّ مفهوم التلقي كان واضحاً في وقوعه على حديث معين، والمراد مضمونه؛ وذلك أنَّ اشتهار العمل به وعدم وجود مخالف له هو مَن أعطاه هذه القوة، فتلقي الحديث وقوته يكمنان في العمل به لا في سنده، بل قد لا يصح الحديث على منهج المحدثين أصلاً، ولهذا كان التلقي في القرون الثلاثة الأُولى منصباً على بعض أخبار الآحاد بعينها، ثم توسَّع إطلاقه على مستوى جملة من الأحاديث، وهي أحاديث الصحيحين التي اشتُهرت بخصوصيتها في تلقي الأُمَّة لها بالقَبول في العصور المتأخرة.

١. خصوصية التلقي للصحيحين:

بالرغم من أنَّ ابن عبد البر [ت ٤٦٣هـ] والخطيب البغدادي [ت ٤٦٣هـ] جاءا بعد الصحيحين بأكثر من مئتي عام، واستخدما كثيراً مصطلح "التلقي" وعرَّفا به كما سبق؛ فإنَّهما لم يشيرا في كُتبهما إلى تلقي الأُمَّة للصحيحين بالقَبول، في الوقت الذي حوت فيه بعض كتب أصول الفقه ما ينصُّ على ميزة الصحيحين من حيث تلقي الأُمَّة لهما بالقَبول، وقد اشتُهرت هذه المقولة عند المحدثين بعد ذلك، من مثل ابن الصلاح، ومَن جاء بعده كابن حجر اللذينِ عَدَّا التلقي قرينة على إفادة أحاديث الصحيحين العلم.[٦٣]

---

[٦٢] السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: أبو قتيبة الفاريابي، د.م: دار طيبة، د.ت، ج١، ص٣٧١. وقد جمع عبد الفتاح أبو غدة أقوالاً عدَّةً للمحدِّثين في قَبول الحديث الضعيف بالتلقي، وذلك في تعليقاته على كتاب "الأجوبة الفاضلة". انظر:
– اللكنوي، محمد عبد الحي. **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، تعليق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة النهضة، ١٩٨٤م، ط٢، ص٢٢٨–٣٨.

[٦٣] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص٩٧. انظر أيضاً:

والظاهر من سياق التالي من حديث ابن الصلاح أنه ليس بدعاً بهذا القول، كما يشير إلى ذلك، بل اتّباعاً لغيره[٦٤] من المحدثين، مثل: أبي طاهر المقدسي، وأبي عبد الرحيم عبد الخالق، وإن اختلف هؤلاء في إفادة هذا التلقي العلم.[٦٥]

والثابت أنَّ فكرة تلقي الصحيحين بالقَبول هي ذات نزعة أصولية، وأن الأصوليين هم أول مَن نصُّوا على ذلك، وهي تتلاءم مع منهج الأصوليين واهتمامهم بالعمل بمتن الحديث من دون السّند؛ فقد نقل الزركشي عن أبي إسحاق الإسفرايني [ت ٤١٨هـ] قوله: "الأخبارُ التي في الصحيحين مقطوعٌ بصحة أصولها ومتونها، ولا يحصل الخلاف فيها بحالٍ، وإن حصل في ذلك اختلافٌ في طرقها أو رواتها، فمَن خالف حُكمُه خبراً مِنها وليس له تأويلٌ سائغٌ للخبر، نقضنا حُكمه، لأنَّ هذه الأخبار تلقتها الأُمَّة بالقَبول."[٦٦]

وبالرغم من أسبقية ظهور هذا المصطلح قبل الصحيحين، فإنَّ شهرته -بوصفه مصطلحاً- ارتبطت فيما بعدُ بالصحيحين، وقد أعطاهما ذلك خصوصيةً وأحكاماً خاصَّةً، ويُعَدُّ هذا تطوراً ظاهراً في استخدام المصطلح؛ ففي الوقت الذي اقتصر فيه استخدام هذا المصطلح على قبول حديثٍ ما تغلب عليه صفة الضعف، فإنَّ الأُمَّة عملت بمضمونه حتى أصبح التلقي لكتابين كاملين معاً، ولو لم يُعمَل به عند الفقهاء، وقد جُعل هذا المصطلح وسيلةً لتصحيح أيِّ خلل أصاب الكتاب؛ لأنَّ الأُمَّة تلقته بالقَبول كما سيأتي.

فالقَبول هنا أعطى الحديث مجرد الصحة المطلقة من دون العمل، خلافاً لما سبق حيث كان يُعمَل بالحديث ولو ظاهره الانقطاع أو الضعف.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق: نور الدين عتر دمشق، دمشق: مطبعة الصباح، ط٣، ٢٠٠٠م، ص٥٢.

[٦٤] السنيكي، زين الدين. **فتح الباقي شرح ألفية العراقي**، تحقيق: ماهر الفحل وآخرون، د.م: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٢م، ج١، ص١٣٠.

[٦٥] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **ثمرات النظر في علم الأثر**، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علقمة، الرياض: دار العاصمة، ط١، ١٩٩٦م، ص١٣١.

[٦٦] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٠.

يقول ابن الصلاح بناءً على قول أهل الحديث: "صحيح متفق عليه"، (يقصدون اتفاق البخاري ومسلم، وليس اتفاق الأُمَّة): "لكنَّ اتفاق الأئمة عليه لازم من ذلك وحاصل معه لاتفاق الأُمَّة على تلقي ما اتفقا عليه بالقَبول وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته والعلم اليقيني النظري واقع به."

غير أنَّ ابن الصلاح لم يقصر تلقي الأُمَّة على ما اتفقا عليه فقط، بل يرى أنَّ من فائدة هذا التلقي إدراج ما انفرد به البخاري ومسلم ضمن ما يُقطع بصحته لتلقي الأُمَّة كل واحد من كتابيهما بالقَبول... سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني وغيره.

وينتقد ابن الصلاح من قال بإفادتهما الظن فقط بالرغم من أنه كان سابقاً يميل إلى ذلك، يقول: "خلافاً لقول مَن نفى ذلك محتجاً بأنَّه لا يفيد في أصله إلا الظن، وإنما تلقته الأُمَّة بالقَبول؛ لأنَّه يجب عليهم العمل بالظن، والظن قد يخطئ، وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قوياً، ثم بان لي أنَّ المذهب الذي اخترناه أولاً هو الصحيح؛ لأنَّ ظن مَن هو معصوم من الخطأ لا يخطئ، والأُمَّة في إجماعها معصومة من الخطأ، ولهذا كان الإجماع المنبني على الاجتهاد حجةً مقطوعاً بها، وأكثر إجماعات العلماء كذلك."[٦٧]

ومن الملاحظ أنَّ ابن الصلاح قد استثنى من هذا الإجماع -حسب رأيه- أمرين: الأول ذكره هنا، وهو يتعلق بأحاديث الصحيحين، والأمر الثاني ذكره في كتابه "صيانة صحيح مسلم"، وهو يتعلق بالإجماع.

فالأمر الأول استثنى من أحاديث الصحيحين تلك التي لم تُتَلَقَّ بالقَبول؛ أي الأحاديث التي نقدها بعض العلماء، أمثال: الدارقطني، وابن حزم، والنسائي، وغيرهم مما سبق.

بيد أنَّ هذا الاستثناء لم يَرقْ لابن حجر، وقد استدرك عليه في هذا؛ لإخراجه الأحاديث المنتقدة على الإطلاق، ويرى ابن حجر أنَّ المسألة فيها تفصيل؛ فإذا كان الحديث المنتقد من الكتابين ليس له إلا إسناد واحد، وتعرَّض للنقد، فإنه عندئذٍ يستثنى

[٦٧] **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص٢٨- ٢٩.

مما تلقى بالقَبول، ولا يفيد العلم النظري، وأمَّا إذا كانت له طريقة أو طرق أخرى في الصحيحين أو أحدهما، سلمت من الانتقاد، فإنه عندئذٍ يدخل فيما تُلُقِّي بالقَبول، والعلم النظري حاصل به كسائر أحاديث الصحيحين المتلقَّاة بالقَبول سواء بسواء.[٦٨]

أمَّا الأمر الثاني المتعلق بالإجماع فقد ذكره ابن الصلاح في كتابه "صيانة صحيح مسلم"؛ إذ قطع بصحة أحاديث الصحيحين لأنَّ الأُمَّة تلقَّت ذلك بالقَبول، ثم استثنى فقال:"سوى مَن لا يُعْتَدُّ بخلافه ووفاقه في الإجماع."[٦٩]

وكان الصنعاني قد عقّب على كلام ابن الصلاح، قائلاً: "وقد أقرَّ ابن الصلاح بعدم تمامها فإنَّه قال إنَّ الأُمَّة تلقَّت ذلك بالقَبول سوى مَن لا يُعْتَدُّ بخلافه ووفاقه، ولا يخفى أنَّ مسمى الأُمَّة ودليل العصمة شامل لكل مجتهد، والقول بأنَّه لا يُعْتَدُّ بمجتهد وإخراجه عن مسمى الأُمَّة لا يقبله ذو تحقيق، وإلا لادَّعى مَن شاء ما شاء بغير دليل."[٧٠]

وبالرغم من ذلك، فإن مذهب ابن الصلاح فيما رجَّحه من التلقي وإفادة أحاديث الصحيحين العلم سار عليه كثير من العلماء، بيد أنَّ آخرين لم يُسلِّموا بهذه الخصوصية، فناقشوا ابن الصلاح في مقولته من حيث معنى التلقي للصحيحين، ومراده لتلقي الأُمَّة الصحيحين بالقَبول وثبوتها.

ويردّ الصنعاني على ابن الصلاح في توضيح ما عُصمت منه الأُمَّة، والتفريق بين الضلال والخطأ، قائلاً: "على أنَّ التحقيق أنَّ الأُمَّة إنما عُصمت عن الضلالة لا عن الخطأ...، فحكم الأُمَّة بصحة حديث من الأحاديث الأحادية وهو غير صحيح في نفس الأمر ليس بضلالة قطعاً."[٧١]

٢. الصحيحان بين جدلية الأُمَّة وكيفية التلقي:

عملت الحنفية على حصر تحقُّق التلقي ومفهوم الأُمَّة فيما يخص خبر الواحد في القرون الثلاثة الأُولى، في حين اكتمل تأليف الصحيحين في النصف الثاني من القرن

---

[٦٨] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٣.

[٦٩] ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، تحقيق: موفق عبد القادر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٨هـ، ص٨٥.

[٧٠] الصنعاني، **توضيح الأفكار في تنقيح الأنظار**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٢.

[٧١] المرجع السابق، ج١، ص٩٣.

الثالث؛ ما أثار جدلاً بخصوص تحديد الأُمَّة المعنية في التلقي، فقد تساءل الزركشي عن الأُمَّة التي قصدها ابن الصلاح في التلقي، قائلاً: "إن أراد كل الأُمَّة فلا يخفى فساده؛ لأنَّ الكتابين إنما صُنِّفا في المئة الثالثة بعد عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم وأئمة المذاهب المتبعة ورؤوس حفَّاظ الأخبار ونقَّاد الآثار، وإن أراد بالأُمَّة الذين وُجِدوا بعد الكتابين فهم بعض الأُمَّة لا كلهم، فلا يستقيم دليله الذي قدَّره من تلقي الأُمَّة وثبوت العصمة لهم، والظاهرية إنما يعتدون بإجماع الصحابة خاصَّةً."[٧٢]

وأمَّا الصنعاني فيرى أن تصور مفهوم إجماع الأُمَّة بما يعنيه هذا المصطلح من انتشار الصحيحين، وبلوغهما كل مجتهد في مشارق الأرض ومغاربها هو أمر غير ممكن، يقول في ذلك: "إن هذا الإجماع بتلقي الأُمَّة لهما لا يتم إلا بعد عصر تأليفهما بزمان حتى ينتشرا ويبلغا مشارق الأرض ومغاربها وينزلا حيث نزل كل مجتهد مع أنه يغلب في الظن أن في العلماء المجتهدين مَن لا يعرف الصحيحين، فإنَّ معرفتهما بخصوصهما ليست شرطاً في الاجتهاد قطعاً والحاصل منع هذه الدعوى."[٧٣]

وفيما يخص مفهوم التلقي فقد سبق الحديث عنه عند تلقي حديث معيَّن، وأمَّا بالنسبة إلى أحاديث الصحيحين فإنَّ الأمر يختلف؛ لأن التلقي هنا يخص كتابين كاملين بما حُويا من أحاديث، فليست المسألة مقصورة على العمل أو الصحة فقط، وليس كل حديث بهما اتُّفق على العمل به أو على صحته؛ لذا طرح الزركشي السؤال الآتي: ما المراد بالتلقي لهما بالقَبول؟

وكان الزركشي قد ذكر بعض الاحتمالات في معناه والمراد منه على سبيل النقد، منها أنَّ معنى التلقي يراد به سلامة أغلب أحاديث الصحيحين من النقد، قال: "وإن أراد أنَّ غالب ما فيهما سالم من ذلك، لم تبقَ له حجة فإنَّه إنما احتج بتلقي الأُمَّة وهي معصومة على ما قرَّره."[٧٤]

---

[٧٢] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٩.
[٧٣] الصنعاني، **توضيح الأفكار في تنقيح الأنظار**، مرجع سابق، ج١، ص٩٣.
[٧٤] المرجع السابق، ج١، ص٢٧٩.

وذكر الزركشي احتمالاً آخرَ مفاده أنَّ تلقي الأُمَّة بالقَبول يعني العمل بما في الصحيحين عند عدم المعارضة، وفي حال كان ذلك يقتضي القطع فهذه الحجة لا تختص بالصحيحين؛ فقد تلقَّت الأُمَّة الكتب الخمسة أو الستة بالقَبول.[٧٥]

ويطرح الصنعاني السؤال نفسه، لكنَّه يضيف سؤالاً آخرَ هو: هل وقع التلقي على كل حديث في الصحيحين؟ ثم وضع احتمالين للإجابة عن مفهوم التلقي لهما:

الأول: معرفة الأُمَّة أنَّ الصحيحين هما تأليف الإمامين الحافظين، وهذا لا يفيد إلا صحة الحكم بنسبتهما إلى مؤلِّفيهما، ولا يفيد المطلوب.

الثاني: تلقي كل فرد من الأُمَّة أحاديث الصحيحين بوصفها مرويةً عن رسول الله ﷺ، وهذا هو المفيد للمطلوب، ولكنَّ هذه الدعوى لا يخفى عدم تسليمها في كل حديث من أحاديث الصحيحين غير ما استُثني؛ إذ المعصوم هو الأُمَّة جميعاً أو مجتهدوها، ولا يتم أنَّ كل حديث حكم المعصوم بصحته ضمناً، إذا ذلك فرع إطلاع كل فرد من أفراد المجتهدين على كل فرد من أفراد أحاديث الكتابين.[٧٦]

وكان الزركشي قد سبق الصنعاني في طرح هذه المسألة؛ إذ قال: "فإن أراد أنَّ كل حديث منها تلقوه بالقَبول فهو غير مستقيم، فقد تكلم جماعة من الحفَّاظ في أحاديث منها، كالدارقطني، بل ادَّعى ابن حزم أنَّ فيهما حديثين موضوعين ولكنَّ الحفَّاظ انتقدوه عليه... وغير ذلك من رجالهما الذين تكلم فيهم فتلك الأحاديث عند هؤلاء لا يتلقونها بالقَبول."[٧٧]

أمَّا الصنعاني فقال: "ولئن سلَّمنا أنَّ مجتهدي الأُمَّة كلهم تلقوا أحاديث الصحيحين بالقَبول وصاروا بين عامل بكل فرد من أحاديثهما ومتأوِّل له، فإنَّه لا يدل ذلك على المدعى وهو الصحة؛ لأنَّ الحسن يعمل به ويتأول، فليس التلقي بالقَبول خاصّاً بالصحيح."[٧٨]

---

[٧٥] المرجع السابق، ج١، ص٢٧٩.

[٧٦] المرجع السابق، ج١، ص٩٤.

[٧٧] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٩.

[٧٨] الصنعاني، **توضيح الأفكار في تنقيح الأنظار**، مرجع سابق، ج١، ص٩٥.

وقال الطاهر الجزائري في معرض رده على ابن الصلاح: "فقال بعضهم إنَّ ما ذكره من تلقي الأُمَّة للصحيحين بالقَبول مسلَّم، ولكنَّه لا يختص بهما، فقد تلقَّت الأُمَّة سنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرها بالقَبول، ومع ذلك فلم يذهب أحد إلى الحكم بصحة ما فيها بمجرد ذلك."[٧٩]

وكان الطاهر الجزائري قد ناقش احتمال الأصحية، ورأى أنَّه يدل فقط على أنَّهما أرجح مما سواهما على طريق الإجمال، ولا يدل ذلك على أنَّ ما فيهما مجزوم بصحة نسبته إلى النبي ﷺ، ولذلك أقدم الدارقطني وغيره على نقدهما، بالرغم من أنَّ هذا النقد قد اقتصر على ما يتعلق بالأسانيد، وأمَّا نقدهما من حيث المتون لمخالفتهما الكتاب أو السُّنة المتواترة ونحو ذلك فلم يتصدوا له؛ لأن ذلك من متعلقات علماء الكلام والأصول. وقد حمل ابن الصلاح انتقادَ الدارقطني وغيره مُستثنِياً ما انتقدوه من إفادة العلم، بالرغم من أنَّ جواب ما انتقدوه غير بيِّن، وأنَّ الذي لم ينتقدوه هو دون ما انتقدوه.[٨٠]

ويرى الطاهر أنَّ استثناء بعض الأحاديث من التلقي التي اضطر إليها ابن الصلاح قد أثَّرت في بقية الأحاديث الأخرى، فقال: "ولا يخفى أنَّ هذا الاستثناء قد أضعف قوة الحكم في غيره."

ويذكر الطاهر احتمالاً آخرَ، قائلاً: "قيل إنَّ تلقي الأُمَّة لهما بالقَبول من جهة كون ما فيهما من الأحاديث أصح مما في سواهما من الكتب الحديثية،؛ لجلالة مؤلِّفيهما في هذا المجال وتقدمهما على مَن سواهما في ذلك، والتزامهما في كتابيهما أن لا يوردا فيهما غير الصحيح."[٨١]

خلاصة الأمر أنَّ الطاهر الجزائري يرى أنَّ مصطلحي "التلقي" و"الأُمَّة" مبهمان غير بيِّنين، فاعترض على ابن الصلاح: "أنَّه بنى الحكم على تلقي الأُمَّة لهما بالقَبول، ولم يبيِّن

---

[٧٩] الجزائري، طاهر بن صالح. **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط١، ١٩٩٥م، ج١، ص٣٢١.

[٨٠] الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، مرجع سابق، ج١، ٣٢٢.

[٨١] المرجع السابق، ج١، ص٣٢٢.

ماذا أراد بالأُمَّة ولا ماذا أراد بتلقيها لهما بالقَبول، وهذان الأمران غير بيِّنين هنا في أنفسهما."[٨٢]

٣. استدراكات على التلقي:

بالرغم مما سبق من كلام العلماء بخصوص نقد تحقُّق هذا المصطلح على النحو الذي ذكره كثير من العلماء بتلقي الأُمَّة للصحيحين بالقَبول، فإنَّه يمكن إضافة الحقائق الآتية التي تنفي هذا التلقي على الوجه الذي سبق:

أ. انتقاد المتقدمين لبعض الأحاديث والرواة قبل الصحيحين، وتبنِّي الشيخين إياها بعد ذلك:

لم أجد من العلماء مَن أجاب عن المسألة التي مفادها أنَّ بعض العلماء منذ عصر الصحابة، ومَن بعدهم مثل الشافعي ومالك وغيرهما، انتقدوا بعض الأحاديث ثم تبنَّاها الشيخان في الصحيحين، فهل أثَّر انتقاد المتقدمين سلباً في تلقي الحديث؟ وهل يُستثنى هؤلاء من مصطلح الأُمَّة؟ الثابت أنَّ بعض هذه الأحاديث وُصِفت من متقدمين بأنَّها وهمٌ، وغير محفوظة، وتُخالِف ظاهرَ القرآن، وبعضهم وصفها بالاضطراب.[٨٣]

وأمَّا بالنسبة إلى الرواة فقد قال الخطيب البغدادي: "فإن البخاري قد احتج بجماعة سبق من غيره الطعن فيهم والجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس في التابعين وكإسماعيل بن أبي أويس...، وهكذا فعل مسلم بن الحجاج فإنه احتج بسويد بن سيد وجماعة غيره، واشتهر عمَّن ينظر في حال الرواة الطعن عليهم."[٨٤]

---

[٨٢] المرجع سابق، ج١، ص٣١٧.

[٨٣] من أمثلة ذلك حديث: "يقطع الصلاة ثلاثة..."، قال عنه الشافعي إنَّه غير محفوظ. انظر:

– الشافعي، محمد بن ادريس. **اختلاف الحديث مع الأم**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م، ج٨، ص٦٢٣. وقد رواه مسلم في صحيحه. انظر:

– مسلم، بن الحجاج. **المسند الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب: الصلاة، باب: قدر ما يستر الصلاة، ج١، ص٣٦٥.

[٨٤] الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، مرجع سابق، ص١٠٩.

ب. استمرار الاستدراك على الصحيحين في كل عصر:

إن عمل البخاري ومسلم في تأليف الصحيحين بأسانيدهما واختلاف الروايات ليوحي بعظمة هذا الجهد البشري المتمثِّل في إخراج عمل موسوعي بهذا الحجم والإتقان، بيد أنَّه يبقى جهداً بشرياً يؤخذ عليه ويرد تبعاً لنسبية هذا العلم وقواعده، وهذا ما يُفسِّر وقوع اختلاف بين مسلم والبخاري في رواية بعض الأحاديث، أو انتقاد بعض الرجال، أو حتى الاختلاف حيال مفهوم الاتصال.[٨٥] وقد استمر ذلك إلى ما بعد عصرهما، حيث نجد في كل عصر مَن يستدرك على الصحيحين، فإيقاف النقد بحقهما مشكل وتحكّم من غير دليل، وإلَّا، فما معنى استثناء ابن الصلاح الأحاديث التي نقدها من التلقي؟ وما الذي يحول دون استدراك بعض العلماء، مثل الدارقطني لاحقاً، على الشيخين ما داموا يملكون الأدلة الكافية؟ فها هو الزركشي يستدرك على كلام ابن الصلاح، قائلاً: "وأيضاً فينقض بفعل العلماء في سالف الأعصار من تعرُّضهم لأحاديث الصحيحين، وترجيح بعضها على بعض باعتبار مَن سلم من الكلام على مَن لم يسلم منه، وغير ذلك من وجوه الترجيحات، فلو كان الجميع مقطوعاً به لانسدَّ باب الترجيح."[٨٦]

وقد ألَّف العلماء كتباً في الاستدراك على الصحيحين، ومن هؤلاء: الدارقطني، وعمار ابن الشهيد، في حين ضعَّف العقيلي وابن عدي وغيرهما بعض أحاديث الصحيحين في كتبهم، ولم ينكر عليهم أحد ذلك بدعوى التلقي، حتى إنَّ ابن حجر خصَّص في مقدمة "فتح الباري" فصلين للانتقادات الموجَّهة للأحاديث والرواة في صحيح البخاري، وإن كان يرد عليها في الغالب، ولكنَّ رده لا يعني حلاً للمشكلة؛ فمعظم أجوبته يذكرها ضمن قوله: "ويحتمل"، بل قسَّم أجوبته المتعلقة بانتقادات العلماء إلى

[٨٥] اختلف البخاري ومسلم في تصحيح بعض الأحاديث بناءً على شروطهما واختيار الرجال، لذلك نشأ مصطلح "صحيح على شرط البخاري"، و"صحيح على شرط مسلم". وقد عاتب مسلمٌ البخاريَّ في اشتراط ثبوت اللقاء في السند المعنعن، ويرى كفاية إمكان اللقاء. انظر:
- مسلم، **المسند الصحيح**، مرجع سابق، المقدمة، ص٢٨-٢٩.

[٨٦] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٩.

ثلاثة أقسام، يقول في ذلك: "وَلَيْسَت كلهَا قادحة بل أَكْثَرهَا الْجَواب عَنهُ ظَاهر والقدح فِيهِ مندفع وَبَعضهَا الْجَواب عَنهُ مُحْتَمل واليسير مِنْهُ فِي الْجَواب عَنهُ تعسف."[٨٧]

حتى إنَّ ابن حجر نفسه قد استدرك على ابن الصلاح في هذه المسألة، وأضاف عليه قيداً في خروج بعض الأحاديث من تلقيها بالقَبول عدا الأحاديث المنتقدة؛ وهي ما وقع تخالف بين مدلوليه مما وقع في الكتابين، يقول في ذلك: "إلا أنَّ هذا يختصُّ بما لم ينتقدْه أحدٌ من الحفَّاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التَّخالُف بين مدلوليه مما وقع في الكتابين، حيث لا ترجيح؛ لاستحالةِ أن يفيد المتناقِضَان العلمَ بصدقهما من غير ترجيحٍ لأحدهما على الآخر."[٨٨]

فابن حجر أقرَّ بالتلقي، لكنَّه أضاف إلى ما استثناه ابن الصلاح من الأحاديث المنتقدة من التلقي وإفادتها العلم ضابطاً مهماً، هو التخالف بين مدلول حديثين في الصحيحين من دون مرجح، بيد أنَّ هذا الضابط يبقى رهين قدرة العلماء على الجمع بين الأحاديث المتعارضة، وهو الأغلب مع التعسف كما يظهر من صنيع ابن حجر نفسه في "الفتح".

ومن جانب آخر يرى ابن حجر أنَّ إفادة أحاديث الصحيحين العلم النظري يسمح بالترجيح بين أحاديث الصحيحين، وإخراج الأحاديث المنتقدة أو تلك التي أُعلِّت فيهما من إفادتها العلم، يقول في ذلك: "وما عداه مما ذكر يفيد العلم النظري الذي يقبل التشكيك، ولهذا تخلفت إفادة العلم عن الأحاديث التي عللت في الصحيحين والله أعلم."[٨٩]

ت. عدم تسليم العلماء بكل ما صحَّحه الشيخان:

انتقد النووي ما قاله مسلم بقوله: "لَيْسَ كل شيء صحيح عندي وضعته هاهنا، يعني في كتابه هذا الصحيح، وإنما وضعت هاهنا ما أجمعوا عليه." ويرى أنَّ كلامه

[٨٧] ابن حجر العسقلاني، **مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ص٣٨٣.
[٨٨] ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، مرجع سابق، ص٤٩-٥٠.
[٨٩] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٩.

مُشكل، وأنَّ مسلماً وضع فيه أحاديث كثيرة مختلفاً في صحتها لكونها من حديث مَن ذكرناه، قال: "ومع هذا فقد اشتمل كتابه على أحاديث اختلفوا في إسنادها أو متنها لصحتها عنده، وفي ذلك ذهول منه عن هذا الشرط أو سبب آخر."[٩٠]

ويرى بعض العلماء أن الشيخين رويا أحاديث موضوعة في الصحيحين، ومن هؤلاء: ابن حزم،[٩١] وابن الجوزي،[٩٢] وابن القيم،[٩٣] حتى إنَّ ابن حجر نقل عن الحميدي الذي جمع بين الصحيحين قوله في حديث عمرو بن ميمون وقصته في رجم قردة أنَّ هذا الحديث لعله من الأحاديث المقحمة في كتاب البخاري؛ لأنَّه غير موجود في بعض نسخ صحيح البخاري.[٩٤]

ث. ليس كل ما في الصحيحين صالح للاحتجاج عند الشيخين:

تمثَّلت حركة تدوين الحديث التي امتازت بها طريقة المتقدمين في تدوين الحديث مع بيان علله، وهذا ما فعله الشيخان في الصحيحين، فمثلاً عمد البخاري –وإن فرَّق أحاديثه على الأبواب– إلى تضمين تراجمه العديد من الإشارات التي تفيد تعليل بعض الروايات، ولذلك أشار ابن حجر مثلاً في بعض المواقع إلى أنَّه لا يحل نسبة الحديث إلى الصحيح؛ لأنَّ البخاري لم يروِه احتجاجاً.[٩٥]

---

[٩٠] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص١٦.

[٩١] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٩.

[٩٢] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **الموضوعات**، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ط١، ١٩٦٦م، ج٢، ص٢٠١.

[٩٣] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط١، ١٩٧٠م، ص٨٤.

[٩٤] ابن حجر العسقلاني، **مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٧، ص١٦٠.

[٩٥] المرجع السابق، ج٦، ص٦٣٥. قال ابن حجر مدافعاً عن البخاري في زيادته لفظة في حديث المتلاعنين، وهي:"فرق بين المتلاعنين"، قال: "لم أره عِنْد البُخَارِيّ بِتَمَامِهِ وَإِنَّمَا ذكر بِهَذَا الْإِسْنَاد طرفاً مِنْهُ وَكَأَنَّهُ اخْتَصَرَهُ لهَذِهِ الْعلَّة". انظر:

– المرجع السابق، ج١، ص٣٨١.

وقال ابن حجر متعقباً الدارقطني في تعليله لرواية أبي خالد في حديث ابن عباس من أنَّ امرأة زعمت أنَّ أختها ماتت وعليها صوم:[٩٦] "قد أوضحتُ هذه الطرق في كتابي "تغليق التعليق"، وبيَّنت أنَّه لا يلحق الشيخين في ذكرهما لطريق أبي خالد لومٌ؛ لأنَّ البخاري علَّقه بصيغة يشير إلى وهمه فيه، وأمَّا مسلم فأخرجه مقتصراً على إسناده دون سياق متنه."[٩٧]

أمَّا مسلم فقد نصَّ في مقدمته على أنَّه سيتطرَّق إلى الروايات المعللة، وقد تكرّر على لسان القاضي عياض عند وقوفه على بعض الأحاديث المشكلة، قال: "هذه من الأحاديث المعللة التي ذكرها مسلم وبيَّن علتها"، مستأنساً بمقولة الإمام مسلم في مقدمة "الصحيح": "وسنزيد إن شاء الله تعالى شرحاً وإيضاحاً في مواضع من الكتاب عند ذكر الأخبار المعللة إذا أتينا عليها في الأماكن التي يليق بها الشرح والإيضاح إن شاء الله تعالى."[٩٨]

وقال ابن الصلاح: "وَفِيمَا ذكرته دَلِيل على أَنَّ مَن حكم لشخص بِمُجَرَّد رِوَايَة مُسلم عَنهُ فِي صَحِيحه بِأَنَّهُ من شَرط الصَّحِيح عِنْد مُسلم فقد غفل وَأَخْطَأ بل ذَلِك يتَوَقَّف على النَّظر فِي أَنَّه كَيفَ روى عَنهُ وعَلى أَيِّ وَجهٍ روى عَنهُ على مَا بَيَّنَّاهُ من انقسام ذَلِك."[٩٩]

هذه بعض الاستدراكات التي تعطي مفهوم التلقي معنًى أوسعَ ممن حصره بالإجماع والعصمة على فرض ثبوته.

---

[٩٦] الحديث رواه البخاري في **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الصيام، باب: مَن مات وعليه صوم، حديث رقم: ١٨١٧. و**رواه مسلم في صحيحه**، مرجع سابق، كتاب: الصيام، باب: قضاء الصيام عن الميت، حديث رقم:١٩٣٧.

[٩٧] ابن حجر العسقلاني، **مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٧.

[٩٨] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٥٩. وانظر تعليق القاضي عياض في تنصيصه على أنَّ هذا الحديث من الأحاديث المعللة، في:

– النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٦.

[٩٩] ابن الصلاح، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، مرجع سابق،ص١٠٠.

خاتمة:

تصدينا في هذا البحث لمسألة "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" أصولياً وحديثياً، وقد خرجنا من جملة البحث بالخلاصة الآتية:

- إنَّ مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقَبول" ترجع جذوره إلى ما ذكره الشافعي عند تأصيله قبول حديث: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ"، وقد استدل الأصوليون وغيرهم بكلام الشافعي، ثم أسقطوا كلامه على مصطلح "التلقي" الذي لم يستخدمه قطُّ، وإنما أشار إلى قبوله هذا الحديث بالرغم من انقطاع سنده عنده؛ لـمَّا وجد الإجماع عليه، وعمل أهل الفتيا له، إضافةً إلى أمر مهم ذكره، هو نقل العامَّة للحديث عن العامَّة.

- إنَّ الشافعي لم يلغِ السّند في قبوله الحديث المتلقى بالقَبول، وإنما عَدَّ نقل العامَّة عن العامَّة أقوى من نقل الواحد عن الواحد كما نصَّ على ذلك في رسالته.

- اهتمام الأصوليين بمصطلح "التلقي"، وتفريقهم بينه وبين الإجماع، وإفادة الأصوليين والفقهاء منه في العمل بالحديث من دون النظر إلى سنده، فما دام اشتُهر العمل بالحديث فإنَّه يصبح مقبولاً، ويصير كالمتواتر.

- تأثُّر بعض المحدثين الأوائل من ذوي النزعة الأصولية، مثل ابن عبد البر والخطيب البغدادي، بالأصوليين، واستخدامهم هذا المصطلح بألفاظه الجديدة، والنظر إليه بوصفه طريقةً لقبول الحديث وتصحيحه.

- تعدُّد المعاني الخاصَّة بمفهوم "التلقي" بحيث تشمل شهرة الحديث، أو الإجماع على العمل به، أو افتراق الأُمَّة بخصوص العمل به، أو تأويله، ولكن من دون رده.

- أشهر مثال على "التلقي" حديث: "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" الذي ضعَّفه المحدثون لسنده، ولكنَّ العمل به استمر بدعوى تلقيه بالقَبول، وهكذا كان غالباً استخدام الأولين للتلقي؛ لقبول الأحاديث الضعيفة بعينها، والعمل بها.

- خضوع مصطلح "التلقي" للنسبية والتحكم؛ ففي الوقت الذي يثبته بعضهم للاستدلال بحديثٍ ما بحجة التلقي كون سنده ضعيفاً، نجد فريقاً آخرَ يُنكِر تلقي هذا الحديث ويحكم بردِّه.

– بقاء مفهوم "الأُمَّة" غامضاً في المصطلح، وكذا الاختلاف فيمن أثبت "التلقي"؛ فمَن الأُمَّة المرادة بالتلقي؟ علماً أنَّ بعضهم حصرها بالقرون الثلاثة الأُولى، وبعضهم حصرها بأهل الحديث، وبعضاً آخرَ حصرها بالفقهاء.

– جزم بعض العلماء أنَّ مفهوم "القَبول بالتلقي" هو بحكم المتواتر والقطع بصحته، واعتقاد آخرين بعدم إفادته الصحة؛ لاحتمال تأوُّله على تقدير صحته، لا على ثبوته.

– تطور مصطلح "التلقي" من تلقي حديثٍ ما إلى تلقي كتابين كاملين، هما الصحيحان، وقد عمل بذلك بدايةً الأصوليون؛ إذ رأوا أنَّ الأُمَّة قد تلقَّت أحاديثهما بالقَبول، وقد تبنَّى ذلك ابن الصلاح ومَن بعده، ليشتهر ذلك عند المحدثين، ولكن مع استثناءات لبعض الأحاديث.

– الاختلاف في استخدام هذا المصطلح؛ بأن يُعمَل بالحديث فقهياً من دون النظر إلى سنده، وتصحيح أحاديث عدَّة والقطع بها ولو لم يُعمَل بكثير منها فقهياً.

– جعل ابن الصلاح التلقي إجماعاً، وهو ما أفاد العصمة لأحاديث الصحيحين، ثم العلم اليقيني، بيد أنه تعرَّض للنقد بهذه الدعوى، وتعقبه النووي والزركشي والصنعاني وغيرهم.

– بقاء جدلية الأُمَّة التي تلقَّت أحاديث الصحيحين غامضةً ما دام الصحيحان قد صُنِّفا في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري؛ إذ ذهب جزء من الأُمَّة إلى ما قبل تأليفهما، واستثنت الأُمَّة التي بعدهما الأحاديث التي انتقدها بعض العلماء إلى عصر ابن الصلاح.

– تحرِّي ابن الصلاح وابن حجر الصواب في استثناء الأحاديث التي لم تحقِّق شرط التلقي؛ لانتقادها من العلماء المتقدمين، بيد أنَّ هذه الاستثناءات أضعفت دعوى التلقي.

– وجود استدراكات كثيرة على إثبات التلقي للصحيحين بمعنى القطع بهما، أو منع نقدهما، أو الاستدراك عليهما، ولكنَّ هذا لا يُقلِّل من أهمية الصحيحين، وتميُّزهما عن غيرهما من حيث الأصحية، وجلالة مؤلِّفيهما.

المسلم المعاصر

في هذا العدد

- الاقتصاد السياسي للإجماع: نحو التحول إلى الاقتصاد الإسلامي. — د. محمد ذياب
- الشريعة في الدساتير العربية والإسلامية وعلاقتها بالحكم المدني. — د. عوض محمد عوض
- الوسائل الفعّالة لمعالجة مشكلة السيولة النقدية في المصارف الإسلامية. — أ. د. عبد الحميد محمود البعلي
- موقف النسوية الإسلامية من قوانين الأسرة. — د. تاج الدين شوليان
- التربية الحضارية عند مالك بن نبي. — د. حسان عبدالله حسان

العدد (١٦٠) السنة الأربعون
جماد الآخر – رجب – شعبان ١٤٣٧هـ
أبريل – مايو – يونيو ٢٠١٦م

الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي وأثرها في تأويل النصوص

صايل أحمد حسن أمارة*

الملخص

يناقش هذا البحث العلاقة بين الخطاب الشرعي والظروف المحتفة به حين صدوره، وأثر ذلك في تأويل النصوص، وقد ارتأينا تقسيمه إلى مبحثين، يتناول أولهما المقصود بالظروف المحتفة بالخطاب الشرعي، وطريقة الوقوف عليها، والفائدة من معرفتها، وبعض المسائل المتعلقة بالتأويل، ويتتبَّع ثانيهما بعض النماذج التطبيقية التي تشير إلى أنَّ الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي هي من أدلة التأويل؛ ما يعني وجوب استحضارها في عملية الاجتهاد لكيلا يجافي الحكم المستنبط مقاصد المشرِّع.

الكلمات المفتاحية: الظروف المحتفة، تأويل النصوص، الخطاب الشرعي، مقاصد المشرع.

Circumstances Surrounding Legislative Discourse and Their Effect on the Interpretation of Religious Texts

Abstract

This article discusses the relationship between religious discourse and its surrounding circumstances and how such circumstances influence the issuing of rulings and the interpretation of religious texts.

The article is divided into two parts; the first deals with the meaning of the surrounding circumstances, the importance and benefits of their identification, and some issues related to interpretation. The second part provides some practical examples about how the circumstances surrounding religious discourse are considered evidence of interpretation. Accordingly, these circumstances should be taken into account in the process of *Ijtihad*, to ensure that the derived ruling is in line with the purposes (*Maqasid*) of Shariah.

Keywords: Surrounding Circumstances, Text interpretation, Legislative discourse, Maqasid al-Shariah.

---

* دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، الجامعة الوطنية الماليزية، أستاذ مساعد في كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس- فلسطين. البريد الإلكتروني: saelamara@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٤/١٩م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٩/٢١م.

مقدمة:

إنَّ النصوص الشرعية لم تنزل في فراغ، وإنَّما نزلت في سياق منظومة اجتماعية، لتؤثِّر فيها بما يحقِّق المصلحة، وإنَّ الاجتهاد في استنطاق النصوص لمواءمة الواقع مع غاياتها لهو عملية لا تتوقف ما دامت الحياة قائمة؛ فالاجتهاد علم لا يغلق بابه. ولهذا، فإنَّ الوصول إلى غاية المشرِّع من هذه النصوص يحتِّم على المجتهد أنْ لا يقف عند حدود رموز النص اللغوية فحسب، بل ينفذ إلى روحه المهيمنة عليه؛ وهي تحقيق المصلحة.

وفي المقابل، فإنَّ النظرة الظاهرية إلى النصوص، وإغفال المقاصد التي قيلت من أجلها، والظروف المحتفة بها، والاعتماد فقط على الرموز اللغوية في التعبير عن مراد الشارع؛ كل ذلك يُنشِئ فقهاً متناقضاً، وذلك بالخروج ببعض النصوص من ظروفها الخاصة إلى فضاء العموم والإطلاق، فيترتَّب على ذلك تناقض مع النصوص الأخرى التي تعالج الظاهرة نفسها، ولكن في الظروف الطبيعية، مما يضطر الفقيه إلى اللجوء إلى النسخ، والغلو فيه أحياناً.

لقد أبدع فقهاؤنا حين اهتموا بأسباب النزول على مرِّ التاريخ الإسلامي، وأقروا بأنَّ معرفة ذلك يساعد على فهم مقاصد النص، وقد اهتموا أيضاً بأسباب ورود الحديث، ولكن بصورة أقل. أمَّا الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي فلم تلقَ منهم الاهتمام اللافت، بالرغم من الإقرار بوجود بعض الاهتمام.

وتأسيساً على ذلك، فقد جاء هذا البحث للإجابة عن السؤالين الآتيين:

١. هل لمعرفة الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي أثر في فهمه؟

٢. هل تُعَدُّ الظروف المحتفة بالخطاب دليلاً من أدلة التأويل؟

وللإجابة عن هذين التساؤلين، فقد قُسِم البحث قسمين؛ الأول: الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي والتأويل، والثاني: أثر الظروف المحتفة بالخطاب في تأويل النص الشرعي.

ويهدف البحث إلى الوقوف على حقيقتين اثنتين، هما:

١. بيان مراعاة الإسلام الظرف الاجتماعي للمكلَّف عند تشريع الأحكام ابتداءً.

٢. التأصيل لمفهوم الظرف الاجتماعي بوصفه دليلاً من أدلة التأويل.

وتكمن أهمية هذا البحث في علاج الغلو الذي قد يقع فيه بعض الناس بحمل نصوصٍ جاءت لعلاج ظرف معين، وتنزيلها على واقع المسلمين بصورة مطلقة، من دون الانتباه إلى الظرف الاجتماعي الذي قيل فيه النص، والذي يقصر عليه النص فحسب.

ثمة دراسات تعرَّضت لهذا الموضوع، ومن أهمها:

١. "القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص"، للدكتور أيمن صالح.

أصَّل الباحث للنظرية العامة للقرائن وأثرها في فقه النص، فقسّم القرائن من حيث تأثيرها في النص إلى قرائن ثبوتٍ، وإحكامٍ، وترجيحٍ، ودلالةٍ. بعد ذلك انتقل الباحث – بأسلوب علمي رصين– إلى بيان الأدوات المعرفية اللازمة لتدبُّر النص، فقسّمها إلى المعرفة بمقال الخطاب، والسياق الذي ورد فيه، والحال التي ورد فيها، ثم قسّم الحال التي ورد فيها الخطاب أقساماً عدَّةً، منها: بيئة الخطاب، وسبب الخطاب، مُجلِّياً العلاقة بين هذين القسمين. وهذه الجزئية الأخيرة هي التي اختص بها هذا البحث. ولأنَّ الباحث تطرَّق إليها ضمن سياق النظرية العام، فقد غضّ الطرف عن الإسهاب فيها، ولا سيما الأمثلة التطبيقية، فجاء بحثنا للتركيز على هذه الجزئية تحديداً، وبيان أثرها فقط في التأويل، لا الدلالة بوجه عام.

٢. "فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها"، للدكتور جاسر عودة.

عمل الباحث في دراسته على التأصيل لفكرة علاج التعارض الظاهري بين النصوص بالإفادة من المقاصد الشرعية، وربط الأحكام الاجتهادية بهذه المقاصد.

ويتفق بحثي مع هذه الدراسة في أنَّ الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي هي أحد مجلِّيات المقصد من الخطاب، بيد أنَّ بحثي يتميَّز عنها في بيانه أثر هذه الظروف في التأويل.

أولاً: الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي والتأويل

١. تعريف الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي وأهميتها:

يقصد بالظروف المحتفة بالخطاب الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة عند نشوء الخطاب الشرعي، والتي هي أوسع وأشمل من سبب النزول؛ إذ إنَّ سبب النزول يختص بحادثةٍ ورد النص لمعالجتها، أو إجابة عن سؤال وجِّه للنبي ﷺ. ومن المعلوم أنَّ كل نص تشريعي ليس له سبب نزول أو ورود، لكنَّه ورد في سياق علاقات اجتماعية وظروف تاريخية وأنماط سلوك، بما في ذلك جميع العلاقات السائدة في حياة الناس زمن التنزيل.

وبالمثل، فإنَّ الظرف الاجتماعي المحتفّ بالخطاب أوسع من العُرف؛ إذ يُعَدُّ العُرف أحد العناصر المكوِّنة لهذا الظرف. ولهذا، لا يصلح كل واقع اجتماعي أنْ يُسمَّى عُرفاً؛ فللعُرف ضوابطه من الاضطراد والأغلبية، وهو يستغرق وقتاً طويلاً لينشأ ويترسَّخ، وكل هذا لا يشترط في الظروف المحتفة بالخطاب.

"إنَّ ما يحيط بالخطاب من أعراف سائدة، وقيم مستقرة، وأوضاع قائمة، وما اكتنف الخطاب من زمان أو مكان تلقي جميعها بظلالها على فهم الخطاب نفسه، وتساعد على تبيين مقصود المتكلم، وتحديد المراد بالخطاب، وتفسير ما يكتنف بعض ألفاظه من إجمال وخفاء."[١]

إنَّ أهم غايات الخطاب الديني هي صياغة الواقع (حياة الناس) بما يوائم مراد المشرِّع؛ أي تفاعل المكلَّف مع الخطاب لضبط سلوكه في رحلة الاستخلاف بغايات الشريعة ومقاصدها، وهذا يعني أنَّ الخطاب لا يدور في دائرة مفرغة، وإنَّما يرتبط بحياة الناس وأحوالهم، وأنَّه لا يكون فاعلاً بمعزل عن الظروف التي نزل فيها.

وإنَّ بتر الكلام وفصله عن الواقع الذي قيل فيه، والتعامل مع الخطاب في سياق المنظومة اللغوية فقط قد يوقِع المجتهد في فهم مغلوط، مخالِف لمقاصد المتكلم. يقول ابن

[١] الكيلاني، عبد الرحمن. "القرينة الحالية وأثرها في تبين علة الحكم الشرعي"، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، مج٣، العدد١، ١٤٢٨هـ، ص١٣.

جني: "فالحمالون والحماميون والساسة والوقادون ومن يليهم ويعتد منهم، يستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يحصله أبو عمرو من شعر الفرزدق إذا أخبر به عنه، ولم يحضره ينشده."[٢] "فانظر إليه كيف جعل العوام وجهلة الناس في حال مباشرتهم سماع اللفظ من قائله أكثر قدرة على فهم معناه من أبي عمرو بن العلاء، أحد أبرز علماء اللغة في عصره، إذا نقل إليه اللفظ نقلاً ولم يباشره، وذلك لما يقفون عليه ويشاهدون من القرائن الحالية التي تساعدهم في الكشف عن المراد منه.[٣]

وقد أدرك ابن عباس هذه المسألة مبكراً؛ إذ خلا عمر بن الخطاب يوماً فجعل يحدِّث نفسه: "كيف تختلف هذه الأُمَّة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنَّا أُنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيمَ نزل، وأنَّه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيمَ نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا، فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال فعرفه، فأرسل إليه، فقال: أَعِدْ عليَّ ما قلت، فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه، وأنَّ ما قاله صحيح في الاعتبار."[٤]

فإذا كان كلام ابن عباس مقتصراً على بيان أهمية معرفة سبب النزول فلا ريب أنَّ أسباب النزول هي أحد العناصر المكوِّنة للظروف المحتفة بالخطاب، الذي يُفهَم منه أيضاً أهمية معرفة هذه الظروف.

يقول الشاطبي: "إنَّ علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنَّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة لنفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطَبَين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معانٍ أُخَر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة

[٢] ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت، ج١، ص٢٤٧.

[٣] أبو عيد، العبد خليل، وصالح، أيمن علي. "القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين"، **مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون**، عدد١، مج٣٤، ٢٠٠٧م، ص١٣.

[٤] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، مصر: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ، ج٤، ص١٤٨.

والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه."[٥]

ويقول الشاطبي أيضاً في بيان الأمور التي تُعِين على تفسير النصوص: "ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حال التنزيل، وإنْ لم يكن سبب خاص لا بُدَّ لمَن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشّبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة."[٦]

والحقيقة أنَّ مراعاة الظرف الذي قيل فيه النص من أجل فهمه لا يعني تخصيصاً لتاريخية النص، أو أنَّه جاء ليعالج واقعاً معيناً، فينبغي أنْ يظل حبيس حدود هذا الواقع، وإنَّما يساعدنا على فهم غايات الخطاب ومقاصده، ثم تعزيز قدرة النص على صياغة واقع الناس بما يتسق مع غاياته. يقول الشاطبي: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنَّما قُصِد بها أمور أخرى هي معانيها."[٧]

وفي هذا السياق، فإنَّ بعض النصوص الشرعية –ولا سيما نصوص السُّنة النبوية– قيلت لتحقيق مصلحة معينة، وكان للواقع الاجتماعي أثر في تحقُّق هذه المصلحة؛ فإنْ أعملناها في واقع مغاير فقد يترتَّب ضرر على ذلك، أو يتعذَّر تحقيق المصلحة المنشودة، أو ربَّما يتصادم هذا التطبيق مع كليات شرعية تضافرت عليها مجموعة من النصوص. فالعمل بنهي النبي ﷺ عن التسعير مطلقاً في ظرف مخالف لما ورد فيه النهي يوقِع الناس في حرج، والشريعة جاءت لرفع الحرج عن الناس، وكذا يعمل على هدر أموال الناس باستغلال التجار لهم، وهذا يتنافى مع مقصد الشارع من حفظ أموال الناس، وهكذا.

لقد أجمعت الأُمَّة على تفوُّق الصحابة في تنزيل النصوص الشرعية على واقع الحياة، ونقلهم الخطاب من حالة الرموز اللغوية إلى الواقع العملي، وهذا التفوق كان نتاجاً لما امتازوا به من ذوق فقهي نتج من معايشتهم التنزيل وظروفه. يقول السرخسي: "ولئن

[٥] المرجع السابق، ج٤، ص١٤٦.
[٦] المرجع السابق، ج٤، ص١٥٤.
[٧] المرجع السابق، ج٣، ص١٢٠.

كان قوله (الصحابي) صادراً عن الرأي، فرأيهم أقوى من رأي غيرهم، لأنَّهم شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام، فبهذه المعاني سترجح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئاً من ذلك."[٨]

٢. طرائق تعرُّف الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي:

يمكن للمجتهد الوقوف على الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي عن طريق الآتي:

أ. جمع النصوص التي تتحدث عن ظاهرة واحدة. فالنصوص الشرعية لا تعارض بينها؛ إذ إنَّ من صفات الحكم الشرعي التناسق وعدم التعارض، وقد صحَّ عن النبي ﷺ أنَّه قال: "إنَّ الدنيا حلوة خضرة، وإنَّ الله مستخلفكم فيها، فينظر كيف تعملون."[٩] وقال أيضاً: "ألا إنَّ الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالِم أو متعلم."[١٠] فهذان نصان يتحدثان عن ظاهرة واحدة، ولكن بحكمين مختلفين، فنعرف بذلك أنَّ كلا النصين يتحدث عن ظاهرة مختلفة.

ب. تقصي النص الذي يرد فيه ما يدل على الظرف أو السياق خاصته. فقد صحَّ أنَّ رسول الله ﷺ انتظر في بعض أيامه التي لقي فيها العدو حتى مالت الشمس، ثم خطب في المسلمين قائلاً: "أيها الناس، لا تمنّوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية. فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أنَّ الجنة تحت ظلال السيوف."[١١] فالسياق يدل على مناسبة

[٨] السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٢، ص١٠٨.

[٩] مسلم، بن الحجاج النيسابوري. **المسند الصحيح المختصر**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، كتاب: الرقاق، باب: أكثر أهل الجنة الفقراء، ج٤، حديث رقم٢٧٤٢، ص٢٠٩٨.

[١٠] الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ، كتاب: أبواب الزهد، باب: ما جاء في هوان الدنيا على الله، ج٤، حديث رقم٢٣٢٢، ص٥٦١. قال الألباني: "حسن". انظر:
– التبريزي، محمد بن عبد الله. **مشكاة المصابيح**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٥م، ج٣، ص١٤٣١.

[١١] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، كتاب: الجهاد والسير، باب: كان النبي إذا لم يقاتل أول النهار أخر القتال حتى تزول الشمس، ج٤، حديث رقم٢٩٦٥، ص٥١.

قوله ﷺ: "الجنة تحت ظلال السيوف"، وهذا لا يعني بحالٍ تعطُّش الإسلام إلى الدماء، وإنَّما هو حديث ورد في سياق معين سنوضِّحه في سياق البحث إن شاء الله.

ت. ورود رواية صحيحة عن الصحابة تبيِّن ذلك، مثل أسباب النزول. فعن مصعب بن سعد عن أبيه أنَّه نزلت فيه آيات من القرآن، قال: حلفت أم سعد أنْ لا تكلمه أبداً حتى يكفر بدينه، ولا تأكل ولا تشرب، قالت: زعمْتَ أنَّ الله وصاك بوالديك، وأنا أمك، وأنا آمرك بهذا، قال: مكثت ثلاثاً حتى غشي عليها من الجهد، فقام ابن لها يقال له عمارة، فسقاها، فجعلت تدعو على سعدٍ، فأنزل الله تعالى في كتابه العزيز هذه الآية: "ووصينا الإنسان بوالديه حسناً."[١٢]

ث. دراسة سيرة النبي ﷺ؛ فهي توضِّح الظروف التي كانت تجري في سياقها الدعوة الإسلامية، فضلاً عن تعرُّف عادات العرب، وأحوالها، وأنماط سلوكها، وقيمها زمن الخطاب.

٣. فوائد تعرُّف الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي:

تتجلَّى أهمية تعرُّف الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي فيما يأتي:

أ. تعرُّف الظرف العام الذي قيل فيه النص يمثِّل علاجاً لظاهرة الغلو في النسخ. فبعض الباحثين يغالون في دعوى النسخ، حتى إنَّهم زعموا نسخ آية واحدة لعشرات الآيات،[١٣] وفي ذلك تعطيل للنصوص؛ لذا فإنَّ معرفة الظرف الخاص بالنص –ولا سيما نصوص السُّنة الشريفة– يساعد على إعمال النصوص التي قد تبدو متعارضة أول وهلة. فكل نص ورد لعلاج ظرف عام قد يختلف عن الآخر، ويكون مجال إعماله هو وجود هذا الظرف، مثل نهي النبي ﷺ عن زيارة القبور، ثم إباحة ذلك.[١٤] يقول جاسر عودة:

---

[١٢] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: فضائل الصحابة، باب: في فضل سعد بن أبي وقاص، ج٤، ص١٨٧٧.

[١٣] الآية المقصودة هي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥﴾ (التوبة: ٥).

[١٤] قال ﷺ: "نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم". انظر:

"إنَّ اعتبار المقاصد في تفسير النصوص وتوجيهها يعيد مجال عمل الفقه الإسلامي إلى واقع العصر، ويمكنه من المحافظة على مرونته واستيعابه لكل جديد في دنيا الناس، وذلك بإخراجه من مجال الترجيح المتبادل والتناسخ المظنون إلى مجال التعليل والقياس، ومن مجال التعليل والقياس إلى مجال موازنات المصالح العامة واتخاذ القرارات الاستراتيجية."[١٥]

ب. للظرف الاجتماعي الذي ورد فيه النص مدخل لا يستهان به في إدراك المقاصد الجزئية للنص، والمصالح التي جاء النص لتحقيقها. فالوقوف عند حرفية النص النبوي الذي ينهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثٍ[١٦] يجعل المجتهد في حيرة من إدراك المقصد من وراء ذلك، ولكن حين نعلم أنَّ النص قيل بسبب قدوم وفود من الأعراب إلى المدينة، والحاجة إلى إطعامهم، ندرك المصلحة التي أراد المشرِّع تحقيقها من النص، فيعطينا ذلك معرفة متى نُعمل النص مرة أخرى.

ت. مراعاة الظرف العام للنصوص يرفع الحرج عن المكلَّفين، فلا نُسقط عليهم نصوصاً في أوضاع وظروف لم تأتِ النصوص لمعالجتها، مُسبِّبين لهم الحرج والعنت. فالتمسك بحرفية النص القاضي بعدم التسعير، في ظل ظرف عام يسود فيه الجشع وعدم الأمانة، واستغلال التجار لحاجات الناس، يوقع المجتمعات في ضيق شديد. ولهذا، فإنَّ بتر النص عن واقعه يُفضي إلى مآلات لا تتفق ومقاصد الشريعة وغاياتها.

ث. سهولة انقياد الناس للشريعة؛ إذ إنَّ إدراكهم واقعية الشريعة، وإنَّها لا تغض الطرف عن واقعهم، وإنَّما تراعيه حيث يمكن مراعاته، وتسعى إلى تحقيق مصالحهم، كل ذلك يُسهِّل انقيادهم لها.

– مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: استئذان النبي ربه في زيارة قبر أمه، ج٢، حديث رقم٩٧٧، ص٦٧٢.

[١٥] عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٧هـ، ص١٨٢.

[١٦] قال ﷺ: "ادخروا ثلاثاً ثم تصدقوا بما بقي". فلمَّا كان بعد ذلك، قالوا: يا رسول الله، إنَّ الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويجملون منها الودك، فقال رسول الله ﷺ: "وما ذاك؟ " قالوا: نهيت أنْ تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: "إنَّما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا". انظر:

– مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الأضاحي، باب: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، ج٣، حديث رقم١٩٧١، ص١٥٦١.

٤. ماهية التأويل وموجباته:

التأويل لغةً: المرجع والمصير، وهو مشتق من آل يؤول إلى كذا؛ أي صار إليه، وأولته صيرته إليه.[١٧]

أمَّا التأويل اصطلاحاً فهو احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر.[١٨]

والتأويل خلاف الأصل؛ فالأصل حمل النصوص على ظاهرها. ولهذا، لا يجوز اللجوء إليه من دون موجب. وفيما يأتي أبرز موجباته:

أ. التعارض الظاهري بين النصوص، مثل: تخصيص العام، وتقييد المطلق، ونقل اللفظ من المعنى الحقيقي إلى معناه المجازي. قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ (البقرة: ١٨٠)، وقال ﷺ: "إنَّ الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث."[١٩] فالنص القرآني أوجب الوصية للوالدين والأقربين من الورثة وغيرهم، ومنع الوصية للوارث، وهو ما أزال التعارض الظاهري بجعل النص النبوي مخصصاً للنص القرآني، وتخصيص العام في عرف الأصوليين هو من ضروب التأويل.[٢٠]

ب. تعارض النص الجزئي مع الأصل العام؛ إذ يجب تأويل النص الجزئي بحيث يتسق مع الأصل العام الذي شهد له بالاعتبار مجموعة من النصوص. فمثلاً، حديث "إنَّ

[١٧] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ، باب: اللام، فصل الألف، ج١١، ص٣٤.

[١٨] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ، ص١٩٦. انظر أيضاً:
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت، ج١، ص٤٤.
- ابن قدامة، موفق الدين. **روضة الناظر وجنة المناظر**، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ، ج١، ص٥٠٨.

[١٩] الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: أبواب الوصايا، باب: لا وصية لوارث، ج٤، حديث رقم٢١٢٠، ص٤٣٣. قال الألباني: "صحيح"، انظر أيضاً:
- التبريزي، **مشكاة المصابيح**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٢٥.

[٢٠] شلبي، محمد مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، د.ت، ص٤٥٩.

الميت يعذَّب ببعض بكاء أهله عليه"[٢١] يتعارض مع الأصل الذي ينفي مسؤولية الإنسان عن أفعال غيره، والذي أقرته النصوص القرآنية: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: ١٦٤)، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩﴾ (النجم: ٣٣). ولهذا، يؤول النص الجزئي على أنَّ الميت يعذَّب إذا أوصى بذلك، فيكون هو مسؤولاً عن هذا التصرف، فينسجم النص الجزئي مع الأصل العام.[٢٢]

ت. عدم اتفاق مآل تطبيق النص الجزئي مع الحكمة من تشريعه. يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلَّفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل."[٢٣]

٥. شروط التأويل وأدلته:

لا يُعَدُّ التأويل صحيحاً إلا بتوافر مجموعة من الشروط، هي:[٢٤]

أ. أنْ يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يؤول إليه، وأنْ يكون احتمال اللفظ على أساس من وضع اللغة، أو عُرف الاستعمال، أو عُرف الشارع وعادته. فتخصيص العام، وتقييد المطلق، وإرادة المعنى المجازي؛ كل ذلك يتسق مع عُرف الشارع وعادته، حتى شاع على ألسنة الأصوليين مقولة: "ما من عام إلا وقد خُصِّص."

[٢١] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته، ج٢، حديث رقم١٢٨٧، ص٧٩.

[٢٢] الدريني، محمد فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ، ص١٧٨.

[٢٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٧.

[٢٤] الآمدي، علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت، ج٣، ص٥٤. انظر أيضاً:

- الزركشي، محمد بن بهادر. **البحر المحيط**، مصر: دار الكتبي، ١٤١٤هـ، ج٥، ص٤٤.
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٣٤.
- النملة، عبد الكريم بن علي. **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ، ج٣، ص١٢٠٧.
- السلمي، عياض بن نامي. **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، الرياض: دار التدمرية، ١٤٢٦هـ، ص٣٩٤.

ب. أنْ يقوم التأويل على دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره.

ت. أنْ يكون المؤول من أصحاب الملكات الاجتهادية.

ث. أنْ لا يعارض التأويل نصوصاً صريحةً قطعيةَ الدلالة في التشريع.

ولـمَّا كانت النصوص الشرعية مُعبِّرة عن معانيها بذاتها فإنَّ "الأصل حمله –اللفظ– على ظاهره."[٢٥] وقد "أجمع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ."[٢٦] ولأنَّ التأويل –في حقيقته– حمل اللفظ على غير معناه الظاهر؛ فلا بُدَّ أنْ يعضده دليل. فالتأويل الذي يفتقر إلى الدليل تأويل فاسد، وهو تصرُّف في المعاني من دون دليل، وفيه استبعاد لإرادة المشرِّع، وتقديم لإرادة المجتهد عليها، وهذا لا يصح.

وباستقراء أقوال الأصوليين، فقد يكون دليل التأويل: نصاً شرعياً، أو قرينةً متصلةً أو منفصلةً، أو القياس الصحيح الراجح، أو حكمة التشريع، أو الإجماع، أو المصلحة العامة الحقيقية.[٢٧]

وقد عبَّر الأصوليون عن الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي بمسميات كثيرة، منها: القرينة الحالية، وحكمة التشريع، والمقاصد العامة الحقيقية، مما يدل على اعتبارهم الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي من أدلة التأويل. ولهذا، نجد بعض المباحث الأصولية تُخصِّص العام بالعِلّة، والعادة، والعُرف المقارن، والمصلحة، إلى غير ذلك من المباحث التي تندرج في سياق الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي.

---

[٢٥] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٨.

[٢٦] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢.

[٢٧] الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ، ج١، ص٥٦٤. انظر:
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص١٩٦.
- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠٩.
- النملة، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٠٨.
- الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، مرجع سابق، ص١٧٢.

ثانياً: أثر الظروف المحتفة بالخطاب في تأويل النص الشرعي

ناقشنا بإيجاز الظروف المحتفة بالخطاب؛ ماهيتها، وكيفية الوقوف عليها، وأهميتها، ثم تعرَّضنا إلى معنى التأويل، وموجباته، وشروطه، وأدلته، مؤكِّدين وجوب استناد التأويل إلى دليل لمخالفته الأصل، وأنَّ الأصل هو حمل اللفظ على ظاهره. وسنتناول فيما يأتي بعض الأمثلة التطبيقية على الظروف المحتفة بالخطاب بوصفها أحد أهم محددات فهم النص، لتكون حاكمة على الألفاظ في حالات معينة؛ إذ لا ينبغي لهذه الألفاظ أنْ تُنتِج واقعاً يتعارض مع الواقع الذي شُرِع النص من أجله.

١. التسعير:

عن أبي هريرة ﷺ أنَّ رجلاً جاء، فقال: يا رسول الله، سعِّر، فقال: "بل أدعو"، ثم جاء رجل، فقال: يا رسول الله، سعِّر، فقال: "بل الله يخفض ويرفع، وإنِّي لأرجو أنْ ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة."[٢٨]

وعن أنس ﷺ قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، سعِّر لنا، فقال: "إنَّ الله هو المسعِّر، القابض الباسط الرازق، وإنِّي لأرجو أنْ ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال."[٢٩]

فهذان النصان يدلان بعباراتها على عدم مشروعية التسعير، وأنَّه لا يحق للدولة أنْ تتدخل بالتأثير في مبدأ الرضائية في العقود الذي جعله المشرِّع ركن العقود. وقد عَدَّت النصوص النبوية الحجر على مبدأ الرضائية ظلماً في المال، لا يقل في ضرره عن الظلم في الدم، مُنوِّهةً بأنَّ الرسول ﷺ يريد أنْ يُنزِّه نفسه عن الوقوع في ظلم العباد. وقد أخذ الكثير من الفقهاء بالمعنى الظاهري للنص، فلم يجيزوا التسعير في أيِّ ظرف،[٣٠] لاعتبارهم

---

[٢٨] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، كتاب: البيوع، باب: التسعير، ج٣، حديث رقم٣٤٥٠، ص٢٧٢. قال الألباني: "صحيح"، انظر أيضاً:
– الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت ، ج١، ص٥٤٦.

[٢٩] الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: أبواب البيوع، باب: ما جاء في التسعير، ج٣، حديث رقم١٣١٤، ص٥٩٧.

[٣٠] الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار**، مصر: دار الحديث، ١٤١٣هـ، ج٥، ص٢٦٠.

أنَّ ما تضمَّنه الحديث من معنى غير مرتبط بزمان أو مكان، وإنَّما هو حكم مطلق لجميع البيئات في مختلف الظروف.

وهذا الفهم الظاهري للنص خالفه بعض الفقهاء، فقالوا بجواز التسعير، أمثال: سعيد بن المسيب، وربيعة بن عبد الرحمن، ويحيى بن سعيد الأنصاري.[٣١] فقد روى أشهب عن مالك القول بجوازه، قال مالك: "إذا سعِّر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به." وقد وجَّه أشهب هذا القول "بما يجب من النظر في مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر والإفساد عليهم، وليس يجبر الناس على البيع، وإنَّما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدده الإمام، على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع، ولا يمنع البائع ربحاً، ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس."[٣٢]

ويقول ابن تيمية في بيان فهمه لهذه النصوص: "... ومن هنا يتبيَّن أنَّ السعر منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمَّن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم فهو حرام، وإذا تضمَّن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المِثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المِثل، فهو جائز بل واجب."[٣٣]

وأمَّا حُجة ابن تيمية لهذا التأويل المخالف لظاهر النص فهي الظروف المحتفة به. يقول ابن تيمية مبرِّراً رأيه: "فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف، من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إمَّا لقلة الشيء، وإمَّا لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق، وأمَّا أنْ يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل."[٣٤] ويقول ابن القيم: "فالتسعير هاهنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به."[٣٥]

---

[٣١] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، مرجع سابق، ص١٦١.

[٣٢] الباجي، سليمان بن خلف. **المنتقى شرح الموطأ**، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ، ج٥، ص١٨.

[٣٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٢٢.

[٣٤] المرجع السابق، ص٢٢.

[٣٥] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية**، الكويت: مكتبة دار البيان، د.ت، ص٢٠٦.

وأمَّا إذا احتكر أناس معينون الاتِّجار بسلعة ما فقد أوجب ابن القيم على الدولة – في مثل هذه الحالة– أنْ تسعِّر عليهم، "وهؤلاء يجب التسعير عليهم، وألا يبيعوا إلا بقيمة المثل، ولا يشتروا إلا بقيمة المثل، بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء،" ثم يقول: "فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع، وحقيقته إلزامهم بالعدل، ومنعهم من الظلم."[٣٦]

إنَّ هذا التأويل للنص النبوي يستند إلى أصول قطعية في الشريعة؛ من: رفع الظلم، ورعاية المصلحة، والموازنة بين المصلحتين: العامة والخاصة ما أمكن، وفي حال تعذَّر ذلك فإنَّ المصلحة العامة تُرجَّح على المصلحة الخاصة.

وقد كان هذا هو الباعث على امتناع النبي ﷺ عن التسعير؛ إذ لم يكن للتجار أثر في غلاء الأسعار، وإنَّما هو خاضع لقوانين العرض والطلب. ولهذا، عَدَّ الرسول ﷺ الحجر على مبدأ الرضائية ظلماً يمس حرية تصرُّف الإنسان في ماله الذي ضمنته الشريعة بما لا يلحق الضرر بالآخرين، وصولاً إلى المقصد العام وهو حفظ أموال الناس. ولكن، إذا تغيَّر الظرف الذي قيل فيه النص، فهل ينسجم مع مقاصد الشريعة وغاياتها أنْ نجمُد على ظاهر النص الذي يُفضي إلى ظلم العامة؟ من هنا، فقد كان لزاماً تأويل النص، ترسيخاً لمشروعية رفض التسعير، وهي حفظ أموال الناس، وهذا ما بدا واضحاً من بعض الفقهاء، مثل إمام مدرسة الأثر سعيد بن المسيب رحمه الله تعالى.

والواقع أنَّ الجمود على ظاهر النص ورفض تأويله سيؤدي –في حال تطبيقه– إلى التعارض مع نصوص أخرى، ثم هدم خصيصة من خصائص الحكم الشرعي، هي الانسجام والتناسق وعدم التعارض. فلو أبحنا للبائع أنْ يبيع كيف يشاء في جميع الظروف، بحُجة عدم المساس بركن الرضائية، لأدى ذلك إلى ترسيخ واقع الاحتكار؛ فالبائع الذي يريد أنْ يحتكر، بدل أنْ يحبس السلعة، يرفع سعرها بصورة مبالَغ فيها، ويصل إلى المعنى الذي يحقِّقه الاحتكار.

[٣٦] المرجع السابق، ص٢٠٧.

٢. استئذان المرأة بالزواج:

قال ﷺ: "لا تُنكح الأيِّم حتى تستأمر، ولا تُنكح البِكْر حتى تُستأذن، قالوا: يا رسول الله، وكيف إذنها؟ قال: "أنْ تسكت."[٣٧]

وفي رواية أخرى عن عائشة أنَّها قالت: "يا رسول الله، إنَّ البِكْر تستحي، قال: "رضاها صمتها."[٣٨]

وفي رواية ثالثة عن عائشة أنَّها قالت: "يا رسول الله، يُستأمَر النساءُ في أبضاعهن؟ قال: نعم، قالت: فإنَّ البِكْر تُستأمَر فتستحي فتسكت؟ قال: "سكاتها إذنها."[٣٩]

فقد حرص الإسلام على بناء العقود على مبدأ الرضائية، وأيُّ عقد قصر عن تحقيق هذا الركن فليس صحيحاً. وعقد الزواج هو من العقود التي أوْلتها الشريعة عناية خاصة؛ وذلك أنَّ الالتزامات الناشئة عن هذا العقد تدوم، فحَرص الإسلام على رضا الخاطبين، وذلك أدعى إلى تحقيق مقصوده من دوام العشرة الزوجية.

والأصل في العقود أنَّ العاقد لا بُدَّ أنْ يصدر منه ما يدل على وجود الرضا، وينفي عنه شبهة الإكراه، والساكت لا يُنسَب إليه قول. ولهذا، فالعقد يحتاج إلى إيجاب وقبول للدلالة على تحقُّق الرضا، فلماذا جعل الرسول ﷺ سكوت الفتاة البِكْر يقوم مقام تلفُّظها بالرضا؟

إنَّ النصوص النبوية الآنف ذكرها تضمَّنت في ثناياها الظروف الاجتماعية التي احتفت بالخطاب، والتي تكشف عن نمط التربية السائد في بيئة التنزيل؛ إذ إنَّ الحياء من الخوض في أمر الزواج هو المهيمن على أسلوب الحياة، ولا سيما الأبكار، ولأنَّ مقصود الشارع وجود الرضا، فقد جعل من الوسائل المعبِّرة عنه في ذلك الظرف السكوت، فجعل السكوت في هذا المقام قائماً مقام الكلام، وبذلك يتحقَّق الرضا.

---

[٣٧] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، ج٧، حديث رقم٥١٣٦، ص١٧.

[٣٨] المرجع السابق، ج٧، حديث رقم٥١٣٧، ص١٧.

[٣٩] المرجع السابق، كتاب: الإكراه، باب: لا يجوز نكاح المكره، ج٩، حديث رقم٦٩٤٩، ص٢١.

والوقوف عند حرفية النص وظاهره يوجب أنْ يكون هذا الأسلوب (السكوت) للتعبير عن الرضا مطلقاً، يخرج عن حدود الزمان والمكان، ولا علاقة له بأسلوب الحياة السائد، ولا بالعادات الاجتماعية، فلو ساد نمط إكراه الفتيات على الزواج، وسكتن من الخوف، لوجب اعتبار هذا السكوت يحمل في مضامينه الرضا، فهل ينسجم هذا مع مقاصد الشريعة؟

إذن، يجب أنْ تكون قراءة النص الاستنباطية في سياق الظرفية التي قيل فيها، وإنَّ القفز عن ذلك يوحي أنَّ الإسلام لا يقيم اعتباراً لركن الرضا.

ولو تبدَّل اتجاه التربية في المجتمعات الإسلامية، وأصبحت الفتيات الأبكار لا يتحرَّجن من إعلان هذه الرغبة أو عدمها، مثل عادة الثيِّبات، ما أصبح الإذن منهن يكفي فيه السكوت.[٤٠]

وهذا الفهم الذي ذهب إليه العلَّامة الزرقا –رحمه الله– يتفق مع مقاصد الشارع من النص؛ فالشارع يبتغي أنْ تُبنى العقود في ظل مبدأ الرضائية، ولمَّا كان السكوت يعبِّر عن وجود الرضا فقد أخذ به، لا لذات السكوت، وإنَّما للوصول إلى مبدأ الرضا. فإذا تغيَّرت الظروف التي قيل فيها النص، وأصبح السكوت قاصراً عن التدليل على وجود مبدأ الرضائية –الذي هو روح النص المهيمن عليه– فلا بُدَّ عندئذٍ من تأويل النص، وعدم الوقوف عند ظاهره، وهذا لا يُعَدُّ خروجاً عن النص، بل هو التزام بالروح المهيمنة عليه، وليس بحرفيته.

٣. الضيافة:

قال رسول الله ﷺ: "ليلة الضيف حق واجب على كل مسلم، فمَن أصبح بفنائه فهو دين عليه إنْ شاء، فإنْ شاء اقتضاه، وإنْ شاء تركه."[٤١]

[٤٠] الزرقا، مصطفى. **المدخل الفقهي**، دمشق: مطبعة الأديب، ١٩٦٧م، ج٢، ص٨٩٢.

[٤١] البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **الأدب المفرد**، باب: إذا أصبح بفنائه، حديث رقم٧٤٤، ص٢٦٠. قال الألباني: "صحيح". انظر:

– الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح الأدب المفرد**، الجبيل: دار الصديق،١٤١٨هـ، ص٢٧٧.

وقال ﷺ: "مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، ومَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته، قال: وما جائزته يا رسول الله؟ قال: يوم وليلة، والضيافة ثلاثة أيام، فما كان وراء ذلك فهو صدقة عليه."[٤٢]

وقال ﷺ: "لا يحل لرجل مسلم أنْ يقيم عند أخيه حتى يؤثمه، قالوا: يا رسول الله، وكيف يؤثمه؟ قال: يقيم عنده ولا شيء له يقريه."[٤٣]

وقال ﷺ: "أيُّما ضيفٍ نزل بقوم، فأصبح الضيف محروماً، فله أنْ يأخذ بقدرِ قِراهُ، ولا حرج عليه".[٤٤]

ويرى بعض الفقهاء أنَّ حكم الضيافة واجب، مستدلين على ما ذهبوا إليه بظاهر النصوص السابقة، ومن هؤلاء: الإمام أحمد في رواية، وابن حزم، والشوكاني، وغيرهم رحمهم الله جميعاً. يقول الإمام أحمد: "والضيافة على كل المسلمين، كل مَن نزل عليه ضيف كان عليه أنْ يضيفه." "واليوم والليلة حق واجب، والكمال ثلاثة أيام، وله (الضيف) أنْ يطالبهم بحقه الذي جعله له النبي ﷺ، ولا يأخذ شيئاً إلا بعلم أهله." وتوجد رواية أخرى عن الإمام أحمد مفادها أنَّ للضيف أنْ يأخذ من أرضهم وزرعهم وضرعهم قدر ما يكفيه بغير إذنهم.[٤٥]

ويقول ابن حزم: "الضيافة فرض على البدوي والحضري والفقيه والجاهل، يوم وليلة، مبرة واتحاف، ثم ثلاثة أيام ضيافة ولا مزيد، فإنْ زاد فليس له قِراهُ لازماً، وإنْ تمادى على

---

[٤٢] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذِ جاره، ج٨، حديث رقم٦٠١٩، ص١١.

[٤٣] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: اللقطة، باب: الضيافة ونحوها، ج٣، حديث رقم١٧٢٦، ص١٣٥٣.

[٤٤] ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ، ج١٤، حديث رقم٨٩٤٨، ص٥٠٩. صحَّحه الألباني في:
- الألباني، محمد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الرياض: مكتبة المعارف،ط١، ١٤١٥هـ ٢/٢٤٠.

[٤٥] ابن قدامة، موفق الدين. **المغني**، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ، ج٩، ص٤٣١-٤٣٢. انظر:
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. **المبدع شرح المقنع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ج٨، ص٢٠.
- المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج١٠، ص٣٨٠-٣٨٢.

قِراهُ فحسن، فإنْ منع الضيافة الواجبة فله أخذها مغالبةً، وكيف أمكنه، ويقضى له بذلك." وقد عَدَّ ابن حزم قصر الفرض على أهل البوادي رأياً في غاية الفساد.[٤٦]

يقول الشوكاني: والحق وجوب الضيافة لأمور، منها:[٤٧]

أ. إباحة العقوبة بأخذ المال لمِن ترك ذلك، وهذا لا يكون في غير الواجب.

ب. التأكيد البالغ بجعل ذلك فرع الإيمان بالله واليوم الآخر، ويفيد أنَّ فعل خلافه فعلُ مَن لا يؤمن بالله واليوم الآخر، ومعلوم أنَّ فروع الإيمان مأمور بها.

ت. قوله ﷺ: "فما كان وراء ذلك فهو صدقة." فإنَّ هذا القول يدل بمفهوم المخالفة أنَّ ما قبل ذلك ليس بصدقة، وإنَّما هو واجب شرعاً.

ث. قوله ﷺ: "ليلة الضيف حق واجب." فهذا تصريح بالوجوب، ولا يوجد ما يدل على تأويل النص بصرفه عن الوجوب.

وقد ذهب المالكية والشافعية وأحمد في روايةٍ إلى خلاف ما تدل عليه ظاهر النصوص بعدم وجوب الضيافة على إطلاقها، بل نجدهم خصَّصوا هذه الأحاديث بواقع اجتماعي معين، يمثِّل الواقع الذي قيل فيه النص، والذي كان الباعث لهذه النصوص؛ حتى تتسق النصوص مع الأصول الشرعية العامة التي أكَّدتها نصوص أخرى كثيرة من حرمة أموال المسلمين إلا عن طيب نفس.

يقول مالك: "الضيافة إنَّما تتأكَّد على أهل القرى، ولا ضيافة في الحضر، لوجود الفنادق وغيرها، ولأنَّ القرى يقل الوارد إليها فلا مشقة بخلاف الحضر."[٤٨]

ويقول سحنون: "إنَّما الضيافة على أهل القرى، وأمَّا أهل الحضر فالفندق ينزل فيه المسافر."[٤٩]

---

[٤٦] ابن حزم، علي بن أحمد. **المحلى بالآثار**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٨، ص١٤٦- ١٤٨.

[٤٧] الشوكاني، **نيل الأوطار**، مرجع سابق، ج٨، ص١٧٩.

[٤٨] القرافي، أحمد بن إدريس. **الذخيرة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م، ج١٣، ص٣٣٥.

[٤٩] ابن رشد، محمد بن أحمد. **البيان والتحصيل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ج١٨، ص٢٨٢.

وأمَّا الشافعي فقد خصَّص النصوص بالمضطر؛ إذ احتج على عدم الوجوب بأنَّ الضيف غير مضطر إلى طعامه، فلم يجب عليه بذله.[٥٠]

يقول صاحب "كشاف القناع": "ولا تجب الضيافة في الأمصار، لأنَّه يكون فيها السوق والمساجد، فلا يحتاج مع ذلك إلى الضيافة بخلاف القرى، فإنَّه يبعد فيها البيع والشراء، فوجبت ضيافة المجتاز إذا نزل بها وإيواؤه لوجوب حفظ الناس."[٥١]

والحقيقة أنِّي لستُ في معرض الترجيح بين الأقوال المتعارضة، فهذا ليس مقصود البحث، وإنَّما أهدفُ إلى التأصيل لمنهج أصولي، هو أنَّ الخطاب الشرعي أحياناً يكون معلَّلاً بالظروف المحتفة به، فيقتصر إعمال النص على هذه الظروف، تطبيقاً للقاعدة الأصولية: "الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً."

ولـمَّا كان تخصيص الإمامين الجليلين –التخصيص ضرب من ضروب التأويل– للنصوص يتركَّز على الظروف المحتفة به، فقد قصرا إعمال النصوص على واقع اجتماعي معين (البداوة) بالرغم من أنَّ ظاهر النصوص لا يفرق، وهذا الاجتهاد يتناغم مع مقصد الشارع من حفظ أموال الناس، واحترام سلطان الإنسان على ماله، وهو ما يُعَدُّ دليلاً واضحاً على أنَّ الظرف المحتف بالنص –عند وروده دليلاً من أدلة التأويل– كان حاضراً في اجتهادات الفقهاء، وإنْ لم يُصرِّحوا بذلك.

٤. علاج نشوز الزوجة:

قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤﴾ (النساء: ٣٤).

قال رسول الله ﷺ: "ألا واستوصوا بالنساء خيراً، فإنَّما هن عوان عندكم، ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك، إلا أنْ يأتين بفاحشة مبيِّنة، فإنْ فعلن فاهجروهن في المضاجع، واضربوهن ضرباً غير مبرِّح، فإنْ أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً."[٥٢]

---

[٥٠] النووي، يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٩، ص٥٨.

[٥١] البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٦، ص٢٠١.

[٥٢] الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: أبواب الرضاع، باب: ما جاء في حق المرأة على زوجها، ج٣، حديث رقم١١٦٣، ص٤٥٩. صحَّحه الألباني في:

وعن حكيم بن معاوية القشيري عن أبيه، قال: قلت: يا رسول الله، ما حق زوجة أحدنا عليه؟ قال: "أنْ تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت."[٥٣]

وقد اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على أنَّ ضرب الزوجة هو إحدى وسائل علاج نشوزها، وهم متفقون على أنَّ المقصود من الضرب التأديب لا الانتقام. يقول الكاساني: "ومنها ولاية التأديب للزوج إذا لم تطعه فيما يلزم طاعته بأنْ كانت ناشزة، فله أنْ يؤدِّبها لكن على الترتيب، فيعظها أولاً... وإلا ضربها عند ذلك ضرباً غير مبرِّح ولا شائن."[٥٤] ويقول ابن رشد: "وإنَّما له أنْ يعظها، فإنِ اتعظت وإلا هجرها في المضجع، فإنِ اتعظت وإلا ضربها ضرباً غير مبرِّح، فإنْ طاعت فلا يبغي عليها سبيلاً."[٥٥]

ويقول الشافعي: "إذا رأى الدلالات في إيغال المرأة وإقبالها على النشوز، فكان للخوف موضع أنْ يعظها، فإنْ أبدت نشوزاً هجرها، فإنْ أقامت عليه ضربها."[٥٦] ويقول ابن قدامة: "وظاهر كلام الخرقي أنَّه ليس ضربها في النشوز في أول مرة، وقد روي عن أحمد إذا عصت المرأة زوجها، فله ضربها ضرباً غير مبرِّح، فظاهر هذا إباحة ضربها بأول مرة."[٥٧]

وقد ضبط صاحب "الحاوي الكبير" الضرب بأنْ يكون "بالثوب، والنعل، وأكثره العصا، ولا يجوز أنْ يكون بالسوط لخروجه عن العُرف."[٥٨]

يقول القرطبي في تفسير الآية التي هي محل البحث: "أمر الله أنْ يبدأ النساء بالموعظة أولاً، ثم بالهجران، فإنْ لم ينجعا فالضرب؛ فإنَّه هو الذي يصلحها له، ويحملها على توفية

– الألباني. **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٠٤.

[٥٣] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: في حق المرأة على زوجها، ج٢، حديث رقم٢١٤٢، ص٢٤٤. قال الألباني: "حسن صحيح" انظر:

– الألباني، محمد ناصر الدين، **صحيح أبي داود**، الكويت: مؤسسة غراس، ط١، ١٤٢٣هـ ،ج٦، ص٣٥٩.

[٥٤] الكاساني، أبو بكر بن أحمد. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص٣٣٤.

[٥٥] ابن رشد، **البيان والتحصيل**، مرجع سابق،ج١٧، ص٦٢١-٦٢٢.

[٥٦] الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠هـ، ج٥، ص١٢٠.

[٥٧] ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٧، ص٣١٨.

[٥٨] الماوردي، علي بن محمد. **الحاوي الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ج١٣، ص٤٢٣.

حقه. والضرب في هذه الآية هو ضرب الأدب غير المبرِّح، وهو الذي لا يكسر عظماً، ولا يشين جارحةً كاللكزة ونحوها، فإنَّ المقصود منه الصلاح لا غير." وقد ضبط ابن عباس الضرب بالسواك ونحوه.[٥٩]

ولا شكَّ في أنَّ هذه القضية هي من أكثر القضايا وعورةً في هذا العصر؛ وهو ما دفع المتخصصين في العلم الشرعي إلى بذل جهود مضنية في محاولة المقاربة بينها وبين روح العصر، الذي أصبحت حقوق الإنسان أهم العناصر المكوِّنة لثقافته، ولا سيما حقوق المرأة، فكيف السبيل إلى المواءمة بين كفالة الإسلام حق الإنسان، ولا سيما المرأة، والسماح بضربها؟

لقد تبوَّأت هذه القضية مركز الصدارة في مهاجمة الثقافة الإسلامية والتصور الإسلامي، ولا سيما أنَّ روح العادات والتقاليد والنظرة الدونية للمرأة اختلطت بالتصور الشرعي، فأصبحت كلها في نظر الآخرين ثقافةً إسلاميةً.

وأمَّا إمام المقاصد في هذا العصر الطاهر بن عاشور –رحمه الله– فقد قرأ هذه الآية بصورة مغايرة؛ إذ نظر إليها معلَّلةً بالظروف التي احتفت بها، يقول في ذلك: "قال جمهور الفقهاء: النشوز عصيان المرأة زوجها والترفُّع عليه وإظهار كراهيته؛ أي إظهار كراهية لم تكن معتادة منها؛ أي بعد أنْ عاشرته، كقوله:

﴿وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضٗا﴾ (النساء: ١٢٨)، وجعلوا الإذن بالموعظة والهجر والضرب مرتَّباً على هذا العصيان، واحتجوا بما ورد في بعض الآثار من الإذن للزوج في ضرب زوجته الناشز، وما ورد من الأخبار عن بعض الصحابة أنَّهم فعلوا ذلك في غير ظهور الفاحشة. وعندي أنَّ تلك الآثار والأخبار محمل الإباحة فيها أنَّها قد روعي فيها عُرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإنَّ الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يَعُدُّون ضرب المرأة اعتداء، ولا تَعُدُّه النساء أيضاً اعتداء. قال عامر بن الحارث النمري الملقَّب بجران العود:

---

[٥٩] القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، مصر: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ، ج٥، ص١٧٢.

عَمَـــدْتُ لِعَـــوْدٍ فَالْتَحَيْـــتُ جِرَانَـــهُ وَلَلْكَـــيْسُ أَمْضَـــى فِي الْأُمُـــورِ وَأَنْجَـــحُ
خُـــذَا حَـــذَراً يَـــا خُلَّـــتَيَّ فَـــإِنَّنِي رَأَيْـــتُ جِـــرَانَ الْعَـــوْدِ قَـــدْ كَـــادَ يَصْـــلُحُ

والتحيت: أي قددت، بمعنى: أنَّه أخذ جِلداً من باطن عنق بعير وعمله سوطاً ليضرب به امرأتيه، يهدِّدهما بأنَّ السوط قد جف وصلح لأنْ يُضرَب به.

وقد ثبت في الصحيح أنَّ عمر بن الخطاب قال: "كنَّا معشر قريش قوماً نغلب النساء، فلمَّا قدمنا المدينة وجدنا قوماً تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يتعلَّمن من نسائهم."[٦٠] فإذا كان الضرب مأذوناً فيه للأزواج دون ولاة الأمور، وكان سببه مجرد العصيان والكراهية دون الفاحشة، فلا جرم أنَّه أُذِن فيه لقوم لا يَعُدُّون صدوره من الأزواج إضراراً ولا عاراً ولا بدعاً من المعاملة في العائلة، ولا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلا بشيء من ذلك."[٦١]

لقد أعمل ابن عاشور هذا النص بظرف اجتماعي معين؛ أي أوَّله معتمداً على الظروف المحتفة به، فغاية النص وروحه المهيمنة عليه هما المحافظة على تماسك الأسرة ووحدتها، وتطبيقه في بيئةٍ بأنماط اجتماعية وتربوية وظروف مختلفة لا تزيد الأسرة إلا تفكُّكاً، فهل يعقل إعمال النص في ظروف مغايرة تعود على مقصد تشريعه بالإبطال؟ إنَّ فهم النص في هذا السياق الاجتماعي يبيِّن أنَّه جاء ليقيِّد الضرب لا ليشرِعه، وصولاً إلى النهي عنه.

وتأويل النص بهذه الصورة، وقراءته الاستنباطية في إطار الظرف الذي نزل النص لمعالجته، أفضل كثيراً من المحاولات التي اشتغل بها الفقهاء من وضع ضوابط للضرب، حتى لا ينتقل من مقصد الإصلاح إلى حيِّز الانتقام، فإذا تجاوز الزوج هذا الحد أصبح عرضة للعقوبة؛ لأنَّ الضوابط التي حاولوا إحاطة سلوك الضرب بها هي نفسها غير مضبوطة، ويعسر إثبات تجاوزها أمام القضاء. ولهذا، فإنَّ تغيُّر نمط التربية والثقافة المجتمعية هو الدافع إلى هذا التأويل.

[٦٠] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: في الإيلاء، ج٢، حديث رقم١٤٧٩، ص١١١١.

[٦١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج٥، ص٤١-٤٢.

٥. السلام على أهل الكتاب، والتضييق عليهم في الطرق:

عن أبي هريرة ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: "لا تبدأوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه."[٦٢]

ولا شكَّ في أنَّ هذه القضية هي من أكثر القضايا حساسيةً في عصرنا الراهن؛ إذ إنَّها تمس قضايا مهمة أضحت مَعلماً من معالم الثقافة الإنسانية، مثل: حقوق الإنسان، ومواءمة الخطاب الديني لروح العصر، وغير ذلك من القضايا التي تؤثِّر بفاعلية في الدعوة الإسلامية، والتي تُلامِس التصور الإسلامي في مضامينه الأساسية. لهذا كله، فقد ارتأيت أنْ أبحث هذه المسألة بدءاً ببعض أقوال شُرَّاح الحديث النبوي عن هذا النص، ثم أتطرَّق إلى آراء الفقهاء والأحكام المستنبطة من النص نفسه، ثم أُعبِّر عن فهمي لهذا النص في سياق الظرف الاجتماعي الذي ورد فيه.

يقول ابن حجر: "وقالت طائفة يجوز ابتداؤهم بالسلام، فأخرج الطبري من طريق ابن عيينة قال: يجوز ابتداء الكافر بالسلام لقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ (الممتحنة: ٨)، وقول إبراهيم لأبيه: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكَ﴾ (مريم: ٤٧)، وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عون بن عبد الله عن محمد بن كعب أنَّه سأل عمر بن عبد العزيز عن ابتداء أهل الذمة بالسلام، فقال: نرد عليهم ولا نبدؤهم، قال عون، فقلت له: فكيف تقول أنت؟ قال: ما أرى بأساً أنْ نبدأهم، قلت: لِمَ؟ قال: لقوله تعالى: ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ﴾[٦٣] (الزخرف: ٨٩)، وقال البيهقي -بعد أنْ ساق حديث أبي أمامة- إنَّه كان يسلِّم على كل مَن لقيه، فسُئِل عن ذلك، فقال: إنَّ الله جعل السلام تحية لأُمَّتنا، وأماناً لأهل ذمتنا."[٦٤] وهذا رأي أبي أمامة، وحديث أبي هريرة في النهي عن ابتدائهم أَوْلى، وأجاب عياض عن الآية وكذا عن قول إبراهيم عليه السلام لأبيه بأنَّ القصد بذلك المتاركة

[٦٢] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، ج٤، حديث رقم٢١٦٧، ص١٧٠٤.

[٦٣] ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الراشد، ١٤٠٩هـ، كتاب: الأدب، باب: في أهل الذمة يبدؤون السلام، ج٥، حديث رقم٢٧٥٧٠، ص٢٤٩.

[٦٤] البيهقي، أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي حامد، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ، ج١١، حديث رقم٨٤١٩، ص٣٠٧.

والمباعدة، وليس القصد فيها التحية، وقد صرَّح بعض السلف بأنَّ الآية الواردة في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ سَلَٰمٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٨٩﴾﴾ (الزخرف: ٨٩) نسختها آية القتال، وقال الطبري: لا مخالفة بين حديث أسامة في سلام النبي ﷺ على الكفار، حيث كانوا مع المسلمين، وبين حديث أبي هريرة في النهي عن السلام على الكفار، لأنَّ حديث أبي هريرة عام، وحديث أسامة خاص، فيختص من حديث أبي هريرة ما إذا كان الابتداء لغير سبب ولا حاجة، من حق صحبة أو مجاورة أو مكافأة أو نحو ذلك،...، قال القرطبي في قوله وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه: "معناه لا تتنحوا لهم عن الطريق الضيق إكراماً واحتراماً، وعلى هذا فتكون هذه الجملة مناسبة للجملة الأولى في المعنى، وليس المعنى إذا لقيتموهم في طريق واسع فألجئوهم إلى حرفه حتى يضيق عليهم، لأنَّ ذلك أذى لهم، وقد نُهينا عن أذاهم بغير سبب."[٦٥]

ويقول النووي: "قال أصحابنا: لا يُترك للذمي صدر الطريق، بل يُضطر إلى أضيقه إذا كان المسلمون يطرقون، فإنْ خلت الطريق عن الزحمة فلا حرج، قالوا: وليكن التضييق بحيث لا يقع في وهدة ولا يصدمه جدار ونحوه، والله أعلم."[٦٦]

ويقول الأحوذي: "لا تبدأوا اليهود والنصارى: أي ولو كانوا ذميين، فضلاً عن غيرهما من الكفار، لأنَّ الابتداء بالسلام إعزاز للمسلم عليه ولا يجوز إعزازهم، وكذا لا يجوز تواددهم وتحابهم بالسلام ونحوه، قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (المجادلة: ٢٢)، ولأنَّا مأمورون بإذلالهم كما أشار إليه سبحانه بقوله:"وهم صاغرون" فاضطروه إلى أضيقه: أي ألجئوه إلى أضيق الطريق بحيث لو كان في الطريق جدار يلتصق بالجدار، وإلا فيأمره ليعدل عن وسط الطريق إلى أحد طرفيه... وحكى القاضي عياض عن جماعة أنَّه يجوز ابتداؤهم للضرورة والحاجة، وقال الأوزاعي: إنْ سلمت فقد سلم الصالحون، وإنْ تركت فقد ترك الصالحون."[٦٧]

---

[٦٥] ابن حجر، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج١١، ص٣٩-٤٠.

[٦٦] النووي، يحيى بن شرف. **شرح النووي على مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، ج١٤، ص١٤٧.

[٦٧] المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٥، ص١٨٨.

ويقول الصنعاني:"وفي الحديث دليل على إلجائهم إلى مضيق الطرق إذا اشتركوا هم والمسلمون في الطريق، فيكون واسعه للمسلمين، فإنْ خلت الطريق عن المسلمين فلا حرج عليهم."[٦٨]

ويقول الشوكاني: "فيه تحريم ابتداء اليهود والنصارى بالسلام، وقد حكاه النووي عن عامة السلف وأكثر العلماء... ولا شكَّ أنَّ هذا الحديث الوارد في النهي عن ابتداء اليهود والنصارى بالسلام أخص منها مطلقاً، والمصير إلى بناء العام على الخاص واجب، وقال بعض أصحاب الشافعي: يُكره ابتداؤهم بالسلام ولا يحرم، وهو مصير إلى معنى النهي المجازي بلا قرينة صارفة إليه."[٦٩]

وقد اتفقت المذاهب الفقهية الأربعة على عدم جواز إلقاء السلام على أهل الكتاب، واضطرارهم إلى أضيق الطريق استدلالاً بالحديث محل البحث. يقول صاحب "البناية": "ولأنَّ المسلم يُكرم لأجل إسلامه، والذمي يُهان لأجل كفره، ولا يُبدأ بالسلام، ويُلحق إلى أضيق الطريق."[٧٠]

ويقول صاحب "نهاية المحتاج": "ويلجأ وجوباً عند ازدحام المسلمين بطريق إلى أضيق الطريق، لأمره ﷺ بذلك، لكن بحيث لا يتأذى بنحو وقوع في وهدة أو صدمة جدار، قال الماوردي: ولا يمشون وجوباً إلا أفراداً متفرِّقين، واعلم أنَّ مقتضى تعبيرهم بالوجوب أخذاً من الخبر أنَّه يحرم على المسلم عند اجتماعهما في طريق إيثاره بواسعة، لكن يظهر أنَّ محله حيث قصد بذلك تعظيمه أو عَدَّه العُرف تعظيماً له، وإلا لم يحرم."[٧١]

ويقول القرافي: "يمنعون من جادة الطريق، ويضطرون إلى المضيق إذا لم يكن الطريق خالياً، لما يُروى عنه ﷺ لا تبدؤوهم بالسلام، وألجؤوهم إلى أضيق الطريق."[٧٢] وجاء في حاشية "الروض المربع": "نهى ﷺ عن بداءتهم بالسلام، لما فيه من تعظيمهم وقد حكم عليهم بالصغار، وأمر باضطرارهم إلى أضيق الطريق إذلالاً لهم وإهانةً."[٧٣]

---

[٦٨] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **سبل السلام**، بيروت دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٣٧٩هـ ، ج٤، ص٦٨.

[٦٩] الشوكاني، **نيل الأوطار**، مرجع سابق، ج٨، ص٧٦.

[٧٠] العيني، محمود بن أحمد. **البناية شرح الهداية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ، ج٧، ص٢٥٩.

[٧١] الرملي، محمد بن أبي العباس. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ، ج٨، ص١٠٢.

[٧٢] القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٥٩.

[٧٣] البهوتي، منصور بن يونس. **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت، ج٤، ص٣١٢.

وقد عَدَّ بعض الفقهاء أنَّ في هذا الامتهان لأهل الكتاب وغير المسلمين مصلحةً لهم، "وأفهامنا قد لا تدرك أحياناً هذه المسألة إدراكاً شاملاً، ولا تستنبط جانب النفع للكافر في أنْ يعلم أنَّه على ضلال، وأنَّه بعيد عن الهدى والنور، وأنَّه لا يستحق الإذلال إلا مَن أذلَّه الله تعالى، فقد يكون هذا سبباً في هدايته، وتمسكه بالإسلام حتى ينال التعظيم عند الله وخلقه."[٧٤]

وهذا الفهم لا يتفق وطبائع الأشياء؛ فالامتهان والإذلال يترتَّب عليهما نفور ممن يُمارَس ضدهم، فالنفوس جُبِلت على حُبِّ مَن يُحسِن إليها، وكُرْهِ مَن يسيء إليها. وعلى هذا، فقد كان لزاماً مناقشة الأقوال السابقة من أوجه عدَّة:

أ. لقد تضافرت النصوص الشرعية التي تؤكِّد احترام الإنسان لإنسانيته، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (النساء: ٧٠)، وقال ﷺ: "يا أيُّها الناس، إنَّ ربكم واحد، وإنَّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى."[٧٥] وعن عبد الله بن عمرو –رضي الله عنهما– أنَّ رجلاً سأل النبي ﷺ: أيُّ الإسلام خير؟ قال: "تطعم الطعام، وتقرأ السلام على مَن عرفت ومَن لم تعرف."[٧٦]

حتى إنَّنا نجد نصوصاً كثيرةً أصَّلت لحسن التعامل مع أهل الكتاب بوجه خاص، منها: قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ (الممتحنة: ٨)، وقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: ٥).

وقد نهى القرآن الكريم عن الإساءة لهم في سياق المجادلة، بل أمرنا أنْ تكون بأسلوب محبَّب، قال تعالى: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟

---

[٧٤] فاضل، يونس عبد الرب. **نظرة شرعية في معاملة أهل الكتاب في المرور على الطريق**، موقع جامعة الإيمان الإلكتروني، بتاريخ ١٥/ ٣/ ٢٠١٣م.

[٧٥] **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تتمة مسند الأنصار، ج٣٨، حديث رقم٢٣٤٨٩، ص٤٧٤.

[٧٦] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: إطعام الطعام من الإسلام، ج١، حديث رقم١٢، ص١٢.

مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾ (العنكبوت: ٤٦).

وقال رسول الله ﷺ: "ألا مَن ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلَّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة."[٧٧] وعن عبد الله بن عمرو –رضي الله عنهما– عن النبي ﷺ قال: "مَن قتل معاهداً لم يَرَحْ رائحة الجنة، وإنَّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً."[٧٨] وقال ﷺ: "مَن يخفر ذمتي كنت خصمه، ومَن خاصمته خصمته."[٧٩] وروى أسامة بن زيد أنَّ النبي ﷺ مَرَّ بمجلس فيه أخلاط من اليهود فسلَّم عليهم."[٨٠]

فهذه النصوص وغيرها الكثير تضافرت على ترسيخ مقصد شرعي، هو حسن التعامل مع الناس عامةً، وأهل الكتاب بوجه خاص؛ فالإنسان مُكرَّم لإنسانيته بغض النظر عن أصله أو لونه أو دينه، ولأهل الكتاب خصوصية خصَّهم بها الشارع؛ إذ ميَّزهم بحِلِّ الزواج منهم، وجواز أكل ذبائحهم، فهل حرمة السلام عليهم، والتضييق عليهم في الطريق يتفق والمقصد الذي أصَّلته هذه النصوص؟ هل إهدار عدد كبير من النصوص الشرعية القطعية من أجل إعمال نص ظني في ثبوته ودلالته يتفق مع المنهج الأصولي في التوفيق بين النصوص؟

ولهذا، فإنَّ إعمال النص أَوْلى من إهماله. وبتطبيق هذه القاعدة الأصولية، يكون النص –محل البحث– عاملا في حال الحرب –وهي حالة استثنائية– والنصوص الأخرى هي التي تشكِّل القاعدة العامة.

---

[٧٧] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، ج٣، حديث رقم٣٠٥٢، ص١٧٠. صحَّحه الألباني في:
– الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، مرجع سابق، ج١، ص٨٠٧.

[٧٨] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الجزية، باب: إثم من قتل معاهداً بغير جرم، ج٤، حديث رقم٣١٦٦، ص٩٩.

[٧٩] الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت، باب: الجيم، ج٢، ص١٦٢. قال الألباني: "حسن". انظر:
– الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، مرجع سابق، ج٢، ١١٢٣.

[٨٠] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الاستئذان، باب: التسليم في مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين، ج٨، حديث رقم٦٢٥٤، ص٥٦.

ب. أظهرت النقولات السابقة أنَّ بعض العلماء أفتوا بمشروعية إلقاء السلام على أهل الكتاب.

فهذا الرأي الفقهي –على الرغم من وجود النص الناهي عن ذلك، الداعي إلى التضييق عليهم في الطريق– يدل على أنَّهم فهموا أنَّ النص ليس عاماً في الأوقات جميعها، وإنَّما هو لظروف خاصة. يقول ابن القيم –رحمه الله تعالى– في تعليقه على حديث: "إنَّ اليهود إذا سلَّموا عليكم، يقول أحدهم: السام عليكم، فقل عليك":[٨١] "فلو تحقَّق السامع أنَّ الذمي قال له: "سلام عليكم" لا شكَّ فيه، فهل له أنْ يقول: "وعليك السلام"، أو يقتصر على قوله: "وعليك"؟ فالذي تقتضيه الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة أنْ يقال له: "وعليك السلام"، فإنَّ هذا من باب العدل، والله يأمر بالعدل والإحسان، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ (النساء: ٨٦)، فندب إلى الفضل، وأوجب العدل، ولا ينافي هذا شيئاً من أحاديث الباب بوجه ما، فإنه ﷺ إنَّما أمر بالاقتصار على قول الرادِّ: "وعليكم"، بناءً على السبب المذكور الذي كانوا يعتمدونه في تحيتهم... والاعتبار وإنْ كان لعموم اللفظ، فإنَّما يعتبر عمومه في نظير المذكور لا فيما يخالفه."[٨٢]

فهذا ابن القيم قصر إعمال النص على الحالة التي كان عليها اليهود، فإذا زالت العلة زال الحكم. يقول ابن القيم في معرض تعليقه على الحديث الذي هو مدار البحث: "لكن قد قيل: إنَّ هذا كان في قضية خاصة لمَّا ساروا إلى بني قريظة، فهل هذا حكم عام لأهل الذمة مطلقاً، أو يختص بمَن كانت حاله بمثل حال أولئك؟ هذا موضع نظر، والظاهر أنَّه حكم عام."[٨٣]

إذن، فقد رأى بعض العلماء أنَّ هذا هو نص خاص لا عام، وأنَّ إعماله يكون في الظروف المشابهة للظروف التي قيل فيها، وليس على إطلاقه.

---

[٨١] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، ج٤، حديث رقم٢١٦٤، ص١٧٠٦.

[٨٢] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**، الدمام: رمادي للنشر، ١٤١٨هـ، ج١، ص٤٢٥-٤٢٦.

[٨٣] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ، ج٢، ص٣٨٨.

ت. أوضحت الظروف المحتفة بالنص الباعثَ على قوله؛ فقد روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنَّه دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا: السام عليكم، قالت عائشة: ففهمتها، فقلت: وعليكم السام واللعنة، قالت: فقال رسول الله ﷺ: "مهلاً يا عائشة، إنَّ الله يحب الرفق في الأمر كله"، فقلت: يا رسول الله، أو لم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله: قد قلتُ: وعليكم."[٨٤] وفي حديث آخر: "إنَّ اليهود إذا سلَّموا عليكم، يقول أحدهم: السام عليكم، فقل: عليك." فهذان النصان يرسمان صورة للظروف المحيطة بقول الرسول ﷺ: "إنِّي راكب غداً إلى اليهود فلا تبدؤوهم بالسلام، فإذا سلَّموا عليكم فقولوا: وعليكم."[٨٥] وكذا الحديث الذي يأمر باضطرارهم إلى أضيق الطريق.

فالنبي ﷺ كان يواجه حالة من عداء اليهود، وليِّ ألسنتهم بالسلام يقصدون الدعاء على النبي والمسلمين، فقال هذه الأحاديث ليعالج هذه الحالة الخاصة، فإنْ رجعوا عن غيِّهم عاد المسلمون إلى القواعد العامة التي ترسم منهج العلاقة معهم، والتي تقوم على البر والعدل والإحسان.

ث. ثبت أنَّ النبي ﷺ مَرَّ بمجلس فيه أخلاط من اليهود فسلَّم عليهم، وهذا نص واضح صريح أنَّ النبي ﷺ كان يسلِّم عليهم، فلمَّا أخذوا يُظهِرون العداوة بليِّ ألسنتهم بالسلام أصبح يرد عليهم بكلمة "عليكم"، ونهى عن بدئهم بالسلام.

ج. أباح الشارع التهادي مع غير المسلمين، بالرغم من أنَّ أحد مقاصد الهدية هو حصول المحبة بين المتهاديين، مصداقاً لقول النبي ﷺ: "تهادوا تحابوا."[٨٦] فالهدية وسيلة

---

[٨٤] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: الرفق في الأمر كله، ج٨، حديث رقم٦٠٢٤، ص١٢.

[٨٥] ابن ماجه، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، د.ت، كتاب: الأدب، باب: رد السلام على أهل الذمة، ج٢، حديث رقم٣٦٩٩ ص١٢١٩. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨٣.

[٨٦] البخاري، **الأدب المفرد**، مرجع سابق، باب: قبول الهدية، ص٣٠٦. قال الألباني: "حسن". انظر:

- الألباني، **صحيح الأدب المفرد**، مرجع سابق، ص٢٢١.

للمحبة، وهي جائزة لغير المسلمين، وهذا يبيِّن أنَّ الكفر وحده ليس علة للبغض والقسوة في التعامل، وإلا كيف يجيز الشارع للمسلم أنْ يتزوج بامرأة كتابية، هل يحرم عليه –في مثل هذه الحالة– أنْ يحب زوجته، وأنْ يود أهلها؟ هل يحرم على أبنائه حُبُّ أمهم وأخوالهم وخالاتهم وجدهم وجدتهم؟ هل يكونون ملزمين إذا تلاقوا مع أمهم أو جدهم وجدتهم في طريق أنْ يضطروها إلى أضيقها؟ هل هذه هي الصحبة بالمعروف التي أمر بها الله الابن تجاه والدته التي تبذل قصارى جهدها لرده عن الدين؟ ما هذا التناقض الذي سيعيش به هؤلاء الأبناء؟

إنَّ وحدة المصدر التشريعي تقتضي وحدة المنطق التشريعي؛ فالشريعة متناسقة، ولا تتعارض أحكامها بعضها مع بعض، وقد أمرنا الشارع بالإحسان إلى أقاربنا وجيراننا حتى لو كانوا غير مسلمين، فهل يُعَدُّ التعالي عليهم من الإحسان بحيث لا نلقي عليهم السلام؟ هل من الإحسان أنْ نذلهم في الطرقات؟ ألم يقل الله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ (الممتحنة: ٨) والكثير من النصوص التي أمرت بحسن التعامل معهم؟

فمنطق التناسق بين الأدلة الشرعية يفرض علينا تأويل النص الذي بين أيدينا، وموجب التأويل التعارض مع النصوص الأخرى، ودليل التأويل هو الظرف الاجتماعي الذي قيل فيه النص، فنخصِّص عموم هذا النص في حالة الحرب. ولا شكَّ في أنَّ حالة الحرب تتنافى مع قول "السلام عليكم"؛ فالحرب حالة استثنائية يُشرع لها من الأحكام التي تكون محظورة فيما عداها، وقد أُبيح إظهار الكِبْر والخيلاء فيها بالرغم من أنَّهما خُلُقان محرَّمان مذمومان، لا ينبغي لمسلم أنْ يتخلَّق بهما؛ إظهاراً لعزة الإسلام والمسلمين، فهل يتعيَّن على المسلم حيثما رأى كافراً أنْ يمشي أمامه متبختراً، وأنْ يستعلي ويستطيل على خَلْق الله، عملاً بهذا الحكم، أم يكون ذلك فقط في حال الحرب؟

والواقع أنَّ التضييق على الناس في الطرقات حرام؛ إذ قال النبي ﷺ: "إياكم والجلوس بالطرقات"، فقالوا: يا رسول الله، ما لنا من مجالسنا من بُدٍّ نتحدث فيها، فقال: "إذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه"، قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: "غَضُّ

البصر، وكَفُّ الأذى، ورَدُّ السلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر."[٨٧] فهذا نص عام يشمل المسلم وغير المسلم، والإسلام لم يكن يوماً ما نقمةً على الناس، إنَّما هو رحمة. واضطرار الناس إلى أضيق الطريق فيه امتهان لهم، وليس هو من حق الطريق. أمَّا مع المحارب فلا مانع منه، بل هو مطلوب؛ فالمحاربون يستحلون من بعضهم ما أكثر من التضييق في الطرق، يستحلون دماء بعضهم.

يقول محمد رشيد رضا رحمه الله تعالى: "... ومن آداب الإسلام التي كانت فاشية في عهد النبوة إفشاء السلام إلا مع المحاربين، لأنَّ مَن سلَّم على أحد فقد أمَّنه، فإنْ فتك به بعد ذلك كان حانثاً ناكثاً للعهد... ." ويقول أيضاً: "وحديث عائشة، والرد على أهل الكتاب بلفظ "وعليكم"، وحديث أبي هريرة "عدم ابتدائنا إياهم بالسلام"، ولعل ذلك كان لأسباب خاصة، اقتضاها ما كان بينهم وبين المسلمين من الحروب، وكانوا هم المعتدين فيها، وقد قال رسول الله إنِّي راكب غداً إلى يهود، فلا تبدأوهم بالسلام، وإذا سلَّموا عليكم فقولوا "وعليكم"، فيُظهِر هذا أنَّه نهاهم أنْ يبدأوهم لأنَّ السلام تأمين، وما كان يجب أنْ يؤمِّنهم وهو غير آمن منهم، لما تكرر من غدرهم ونكثهم للعهد معه، فكان ترك السلام عليهم تخويفاً لهم ليكونوا أقرب إلى المواتاة... ." ثم عقَّب على هذا الموضوع بقوله: "وعندي أنَّ الحاجة إلى معرفة سبب الأحاديث لأجل فهم المراد منها أشد من الحاجة إلى معرفة سبب نزول القرآن، لأنَّ القرآن كله هداية عامة للناس يجب تبليغها، وفي الأحاديث ما ليس فيه من الأمور الخاصة، والرأي الذي لم يقصد به أن يكون ديناً ولا هدايةً عامةً ولا أنْ يبلغ للناس، فتوقُّف فهمها على معرفة أسبابها أظهر."[٨٨]

إذن، تَبيَّن لنا أنَّ هذا النص لا يُعمَل به على إطلاقه، وإنَّما يُخصَّص في حالة الحرب التي هي حالة استثنائية تقتضي أحكاماً استثنائيةً. فإذا زالت هذه الحالة عادت الأحكام الضابطة للتعاملات مع غير المسلمين إلى حالتها الطبيعية التي تضبطها النصوص الكثيرة

---

[٨٧] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الاستئذان، باب: بدء السلام، ج٨، حديث رقم٦٢٢٩، ص٥١.

[٨٨] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج٥، ص٢٥٥-٢٥٦.

الآمرة بالإحسان وعدم الاعتداء عليهم، وهذا يتفق مع منطق الرحمة والعدل الذي يُعَدُّ من القيم العليا الحاكمة على التشريعات الجزئية.

٦. القتال في التصور الإسلامي:

عن ابن إسحاق، حدثني يحيى بن عروة عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو، قال: قلت: ما أكثر ما رأيت قريشاً أصابت من رسول الله ﷺ، فيما كانت تُظهِر من عداوته؟ قال: قد حضرتهم وقد اجتمع أشرافهم في الحِجْر، فذكروا رسول الله ﷺ، فقالوا: ما رأينا مثل ما صبرنا عليه من هذا الرجل قطُّ، سفَّه أحلامنا، وشتم آباءنا، وعاب ديننا، وفرَّق جماعتنا، وسَبَّ آلهتنا، لقد صبرنا منه على أمر عظيم، أو كما قالوا. فبينا هم في ذلك إذ طلع رسول الله، فأقبل يمشي حتى استلم الركن، فمَرَّ بهم طائفاً بالبيت، فلمَّا أنْ مَرَّ بهم غمزوه ببعض القول، قال: وعرفت ذلك في وجهه، ثم مضى ﷺ. فلمَّا مَرَّ بهم الثانية غمزوه بمثلها، فعرفت ذلك في وجهه، ثم مضى، فمَرَّ بهم الثالثة، غمزوه بمثلها، ثم قال: "أتسمعون يا معشر قريش: أما والذي نفس محمد بيده، لقد جئتكم بالذبح"، قال: فأخذت القوم كلمته حتى ما منهم رجل إلا لكأنَّما على رأسه طائر واقع، حتى إنَّ أشدهم فيه وطأة قبل ذلك يتوقاه بأحسن ما يجيب من القول، حتى إنَّه ليقول: انصرف راشداً، فوالله ما كنت جهولاً، فانصرف رسول الله حتى إذا كان من الغد اجتمعوا في الحجر وأنا معهم، فقال بعضهم لبعض: ذكرتم ما بلغ منكم، وما بلغكم عنه، حتى إذا بادأكم بما تكرهون تركتموه. وبينا هم في ذلك إذ طلع عليهم رسول الله، فوثبوا إليه وثبة رجل واحد، وأحاطوا به، يقولون له: أنت الذي تقول كذا وكذا، لما كان يبلغهم عنه من عيب آلهتهم ودينهم؟ قال: "نعم، أنا الذي أقول ذلك"، قال: فلقد رأيت رجلاً منهم أخذ بمجمع ردائه، وقال: وقام أبو بكر الصديق دونه يقول وهو يبكي: أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله؟ ثم انصرفوا عنه، فإنَّ ذلك لأشد ما رأيت قريشاً بلغت منه قطُّ."[٨٩]

---

[٨٩] **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مسند عبد الله بن عمرو، ج١١، حديث رقم٧٠٣٦، ص٦٠٩. صحَّحه الألباني انظر:

- الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح السيرة النبوية**، عمان: المكتبة الإسلامية، ط١، د. ت، ص١٤٩.

وروى مسلم في صحيحه أنَّ رسول الله ﷺ كان في بعض أيامه التي لقي فيها العدو ينتظر حتى إذا مالت الشمس قام فيهم، فقال: "يا أيُّها الناس، لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أنَّ الجنة تحت ظلال السيوف"، ثم قام النبي ﷺ، وقال: "اللهم مُنْزِل الكتاب، ومُجري السحاب، وهازم الأحزاب، اهزمهم، وانصرنا عليهم."[٩٠]

وقال النبي ﷺ في وصف بعثته للبشرية: "يا أيُّها الناس إنَّما أنا رحمة مهداة."[٩١] والرحمة تكون في تحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة، وعلى رأس مصالحهم الدنيوية حفظ نفوسهم؛ فالرحمة في ترسيخ السِّلم لا في تسعير الحرب. ولهذا، فقد امتن الله على قريش بقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ ۝٤﴾ (قريش: ٤). وقد تضافرت النصوص التي تدل على أنَّ السِّلم الاجتماعي مقصد من مقاصد الشريعة؛ فتحية المسلمين السلام، ومن أسماء الله الحسنى السلام، وقد سمَّى الله تعالى صلح الحديبية – الذي أرسى حالة السِّلم مع قريش– بالفتح المبين. فالوسط الذي ينتشر فيه الإسلام ويتمدَّد هو السِّلم لا الحرب، وقد دخل في الإسلام بعد صلح الحديبية أضعاف ما دخلوه قبل ذلك.

فمما لا شكَّ فيه أنَّ طريقة إيمان الناس بالفكر هي الحوار والإقناع لا القتل، وأنَّ القوة والقمع والبطش هي طريقة السيطرة على الأجساد لا القلوب والعقول، وأنَّ إجبار الناس على الإيمان بفكرة معينة يزيدهم إصراراً على رفضها، حتى لو كان هذا الرفض لمجرد الانتصار لكرامتهم لا قناعة بالرفض.

ولكن، لمَّا قرأت بعض الاتجاهات الإسلامية هذين النصين بصورة ظاهرية فقد أنتجت فقهاً دموياً، يستبيح الدماء والأعراض والأموال، فقهاً لا يتفق مع سماحة

---

[٩٠] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: كراهة تمني لقاء العدو، ج٣، حديث رقم١٧٤٢، ص١٣٦٢.

[٩١] الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**، تحقيق: حسين سليم أسد، السعودية: دار المغني، ١٤١٢هـ، باب: كيف كان أول شأن النبي ﷺ، ج١، حديث رقم١٥، ص١٦٦. صحَّحه الألباني في:
– التبريزي، **مشكاة المصابيح**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦١٥.

الإسلام، فهل تنسجم هذه القراءة الظاهرية مع أحكام الإسلام؟ هل يتعطَّش الإسلام حقاً للذبح وسفك الدماء، أم يعتمد فهم هذه النصوص على سياق الظروف المحتفة بقولها، ما يعني أنَّها نصوص مقيَّدة بظرف معين لا على إطلاقها؟

بدايةً، سنناقش فحوى الحديث الأول "لقد جئتكم بالذبح":

لا يمكن فهم هذا الحديث فهماً صحيحاً إلا بسوق بعض النصوص ذات الصلة بالموضوع، واستحضار الظرف الذي قيل فيه لتكوين فهم يقترب من مراد قائله. فقد أمر الرسول ﷺ المسلمين في مكة بعدم استخدام القوة للرد على البطش الذي واجهتم به قريش، وكان يرد على الأذى –طوال هذه المدة التي تمثِّل معظم الدعوة– بالصبر. ولو كان حقاً أنَّ ما جاء به الرسول هو الذبح لأنفذ هذا الأمر حين سنحت له الفرصة أكثر من مرة، لكنَّه كان يُبدي رحمةً تعجز القدرة البشرية عن فهمها واستكناه حقيقتها ودلالتها، ومن ذلك:

أ. جاء ملك الجبال يعرض على رسول الله ﷺ أنْ يُطبِق على أهل مكة الأخشبين، فقال عليه السلام: "بل أرجو أنْ يُخرج الله مِن أصلابهم مَن يعبد الله وحده، لا يشرك به شيئاً."[٩٢]

ب. عن أبي هريرة قال: بعث النبي خيلاً قِبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي ﷺ، فقال: "ما عندك يا ثمامة؟"، فقال: عندي خير يا محمد، إنْ تقتلني تقتل ذا دم، وإنْ تنعم تنعم على شاكر، وإنْ كنت تريد المال فسل منه ما شئت، فتُرِك حتى كان الغد، ثم قال له: "ما عندك يا ثمامة؟"، قال: ما قلت لك: إنْ تنعم تنعم على شاكر، فتركه حتى كان بعد الغد، فقال: "ما عندك يا ثمامة؟"، فقال: عندي ما قلت لك، فقال: "أطلقوا ثمامة"، فانطلق على نَخْل قريب من المسجد، فاغتسل، ثم دخل المسجد، فقال: أشهد أنْ لا إله إلا الله وأشهد أنَّ محمداً رسول الله، يا محمد، والله ما كان على الأرض وجه أبغض إليَّ

[٩٢] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: بدء الخلق، باب: إذا قال أحدكم آمين، ج٤، حديث رقم٣٢٣١، ص١١٥.

من وجهك، فقد أصبح وجهك أحب الوجوه إليَّ، والله ما كان من دين أبغض إليَّ من دينك، فأصبح دينك أحب الدين إليَّ، والله ما كان من بلد أبغض إليَّ من بلدك، فأصبح بلدك أحب البلاد إليَّ، وإنَّ خيلك أخذتني وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشَّره رسول الله، وأمره أنْ يعتمر، فلمَّا قدم مكة قال له قائل: صبوت؟ قال: لا، ولكن أسلمت مع محمد رسول الله ﷺ، ولا والله لا يأتيكم من اليمامة حبة حنطة حتى يأذن فيها النبي ﷺ."[٩٣]

فهذا النص يبيِّن سماحة النبي ﷺ، وعدم تعطُّشه للذبح والقتل من ناحيتين: الأُولى أنَّ النبي لم يأمر بقتل ثمامة بالرغم من عداوته للمسلمين وقتله بعضهم؛ طمعاً في إسلامه، فالإسلام يطمع في هداية الناس لا في ذبحهم. والناحية الثانية أنَّ ثمامة أخبر قريشاً أنَّه سيمتنع عن توريد القمح إليهم من دون إذن الرسول، ما يؤدي إلى هلاكهم، ولكنَّ الرسول لم يأذن له بذلك، ولو كان هدف الرسول ذبح قريش ما تردَّد في تجويعهم.

ت. عن أبي هريرة أنَّه قَدِم طفيل بن عمرو الدوسي وأصحابه على النبي ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، إنَّ دوساً عصت وأبت، فادعُ الله عليها، فقيل: هلكت دوس، قال: "اللهم اهدِ دوساً وأتِ بهم."[٩٤]

فقد طلب طفيل إلى النبي ﷺ أنْ يدعو على قبيلة دوس؛ لأنَّها أبت الإسلام واستكبرت، فكانت استجابة النبي أنْ دعا لها بالهداية، فهل هذا خُلُق نبي بُعِث بالذبح؟ لماذا لم يدعُ على دوس بالهلاك؟ الحقيقة أنَّ هذا ليس من خلقه، ولا من مقاصد بعثته.

ث. لـمَّا فُتِحت مكة، وتمكَّن النبي ﷺ من رقاب الذين ساموا المسلمين سوء العذاب، وكان منطق العدل يقتضي أنْ يقتص مِن كل مَن آذى المسلمين، ومنطق الانتصار والغلبة يُحفِّز إلى الانتقام، فهذان العاملان: عامل العدل والانتقام، إذا أضفنا إليهما منطق أنَّه جاءهم بالذبح؛ كل ذلك يشير إلى أنَّ الدماء ستسيل في طرقات مكة، فانظر كيف تعامل معهم.

---

[٩٣] المرجع السابق، كتاب: المغازي، باب: وفد بني حنيفة، ج٥، حديث رقم٤٣٧٢، ص١٧٠.

[٩٤] المرجع السابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: الدعاء للمشركين بالهدى، ج٤، حديث رقم٢٩٣٧، ص٤٤.

قال سعد بن عبادة لأبي سفيان يوم فتح مكة: اليوم يوم الملحمة، اليوم تُستحل الكعبة، فلمَّا مَرَّ الرسول بأبي سفيان قال: ألم تعلم ما قال سعد بن عبادة؟ قال: "ما قال؟" قال: كذا وكذا، فقال: "كذب سعد، ولكنَّ هذا يوم يُعظِّم الله فيه الكعبة، ويوم تُكسى فيه الكعبة."[٩٥] فقد رفض النبي ﷺ أنْ يُسمِّي هذا اليوم الذي تمكَّن فيه من أعدائه يوم الملحمة، وأخذ الراية من سعد وأعطاها ولده.

لقد فتح مكة، وتمكَّن من رقاب أهلها، لكنَّه عفا عنهم، وأحجم عن الانتقام منهم، فلو كان حقاً جاءهم بالذبح ما منعه شيء من ذبحهم وهو المنتصر وهم المهزومون.

إنَّ ما ذكرتُ -وغيره الكثير من المواقف والنصوص- يُرسِّخ مقصداً ومنهجاً مخالفاً لحديث "لقد جئتكم بالذبح". ومثلما ذكرت سابقاً، فإنَّ النصوص الشرعية متناسقة، ولا تضاد فيها أو اختلاف، وهذا يبيِّن أنَّ الرسول ﷺ قال هذا الحديث في ظرف معين، لقوم غِلاظ القلوب، أمعنوا في أذى المسلمين وتعذيبهم؛ قاله من باب تخويفهم، وإدخال الرعب في قلوبهم بعدما صمُّوا آذانهم عن الحكمة والموعظة الحسنة، ليبيِّن لهم أنَّ هذا الدين ليس بضعيف، وأنَّه يمتلك حق القوة لحظة امتلاكه قوة الحق. فهذا النص لا يُؤخذ على إطلاقه، فالإسلام لم يأتِ للبشرية بالذبح، فهل الرحمة المهداة تتفق مع الذبح؟

وأمَّا بالنسبة إلى النص الثاني "الجنة تحت ظلال السيوف" فيتضح من الظروف المحتفة به المقصود منه، ولكن يأبى بعض الدارسين إلا أنْ ينظروا إلى النصوص الشرعية نظرة جزئية ظاهرية، فيعزلوا النص عن سياقه اللغوي والاجتماعي، ويستنبطوا منه أحكاماً لا تقترب من مراد المشرِّع منه، بل تُصادم المنهج الإسلامي. فهل المقصود من هذا النص هو حث المسلمين على قتل مخالفيهم، وترسيخ واقع دموي؟ هل الجهاد مقصود لذاته؟

لقد بدأ النبي ﷺ حديثه بقول: "لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية"، فلماذا يُصِر بعض الفقهاء على إسقاط هذا السياق اللغوي عند قراءة النص؛ فالنبي بدايةً علَّم أصحابه الدعاء بالسِّلم وعدم القتال، ليُرسِّخ في قلوبهم وأذهانهم حقيقة أنَّ السِّلم مقصد من مقاصد الشريعة، وأنَّ الحرب استثناء لا هدف. ولكن، إذا فُرِضت الحرب، ولم يكن

[٩٥] المرجع السابق، كتاب: المغازي، باب: أين ركز النبي الراية يوم الفتح، ج٥، حديث رقم٤٢٨٠، ص١٤٦.

منها بُدٌّ لحماية الدين والذود عن حمى الأوطان، فإنَّ الجهاد يغدو حينئذٍ من أعظم القربات إلى الله؛ لما يترتَّب عليه من أعظم المقاصد. فالجهاد من الأعمال التي تشق على النفس؛ إذ فيه القتل والجرح والأسر، وهذا تكليف شاق على المسلم، فترتَّب عليه أجر عظيم؛ حثاً للمسلمين على الصبر في مثل هذه المواقف، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ (آل عمران: ١٦٩).

فهذا الحديث يوافق معنى الآية الكريمة من باب التحريض على القتال حينما يصبح واقعاً لا مفر منه، لا ترسيخاً لواقع يسوده القتال؛ فالإسلام يتشوَّف إلى السِّلم عندما لا يعتدى عليه، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ (البقرة: ١٩٠)، وقال النبي ﷺ: "دعوا الحبشة ما ودعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم."[٩٦]

ومن هنا، فإنَّ المعنى الذي يقصده النص من الحث على الثبات في أثناء القتال ومواجهة العدو ينسجم مع القوانين الوضعية التي تفرض عقوبات على الذين يُحجِمون عن المواجهة، أو التجنيد في الجيش؛ فالحفاظ على الدولة وحماية الأُمَّة يُحتِّمان وجود جيش قوي يبذل الغالي والنفيس من أجل الحفاظ على المصالح العليا للدولة.

وبهذا يتبيَّن أنَّ الظروف المحتفة بهذه النصوص قَصَرت معانيها على أوضاع معينة، وأنَّها لم تترك النص على عمومه كما تفيد دلالات ألفاظه، فيكون دليل التأويل الظرف الذي قيل فيه النص.

خاتمة:

برزت منذ فجر الإسلام إشكالية النظرة الظاهرية للنصوص، ثم أخذت تتبلور مع تطور الفكر الإسلامي، فغالى بعض الفقهاء فيها حتى نتج فقه يجافي المنطق أحياناً.

وفي المقابل، فقد ظهرت مدرسة أخرى حاولت النفاذ إلى أعماق النص، واستكناه روحه المهيمنة عليه، واستثمار الظروف المحتفة به عند استنطاقه، فلم تقف عند ظواهر

[٩٦] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: في النهي عن تهييج الترك والحبشة، ج٤، حديث رقم٤٣٠٢، ص١١٢. حسَّنه الألباني في:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، مرجع سابق، ج١، ص٦٣٨.

الألفاظ دائماً، وإنَّما لجأت إلى التأويل انسجاماً مع نصوص أخرى لكيلا يحدث تناقض في الأحكام.

وللحقيقة، فإنَّ رفض فكرة تأويل النصوص، والتعامل معها بوصفها رموزاً لغويةً، والاكتفاء بالوقوف عند ظاهرها، لهو أمر فيه مجافاة للعدل الذي يمثِّل الروح المهيمنة على الخطاب الشرعي، وهذا ما جعل جمهور الأصوليين ينحازون إلى فكرة التأويل، مع الاختلاف أحياناً في مسألة التطبيق.

ولا شكَّ في أنَّ عزل الخطاب الشرعي عن سياقه اللغوي والاجتماعي يجعله يدور في حلقة مفرغة؛ فمعنى الكلمة التي تقال وحدها يختلف عنه إذا وضعت في سياق ما، ولا سيما إذا روعي الظرف الذي قيلت فيه، ألا ترى أنَّ الاستفهام أحياناً يدل على السؤال، ويدل في أحايين أخرى على الاستنكار، وقد يدل على التوبيخ، وهكذا.

وأمَّا الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي فهي مكوِّن من مكوِّنات فهمه، وقد تقيِّده أحياناً بظروف معينة. وبإغفالها والقفز عنها، يتحوَّل الخطاب من الحالة الخاصة المقيدة إلى الحالة المطلقة، فيعمل في ظروف ليست مقصودة للمشرِّع؛ ما يُفضي إلى التناقض بين النصوص، ويقضي على وحدة المنطق التشريعي التي تُعَدُّ أهم خصائص الحكم الشرعي، فيضطر الفقيه إلى المغالاة في النسخ، معطِّلاً نصوصاً تشريعيةً أرادها الشارع عاملةً، فإعمال النص أَوْلى من إهماله.

لقد قصدتُ من هذا البحث بيان أنَّ النصوص التشريعية كلها -بالرغم من صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان- ليست مطلقةً؛ فمنها ما قصد المشرِّع منه علاج حالة معينة، مما يُحتِّم إعماله فقط في ظروف مشابهة لهذه الحالة، وفي هذا علاج لظاهرة الغلو في فهم بعض النصوص التي ظُنَّ بإطلاقها وهي ليست كذلك، فأنتجت في بعض الأحيان فقهاً دموياً مثل نصوص القتال، أو فقهاً متناقضاً مع كليات ومقاصد شرعية عليا مثل الأحاديث التي يدل ظاهرها على القسوة في التعامل مع أهل الكتاب، وإلجائهم إلى أضيق الطريق، وهكذا.

وقد خلصتُ إلى أنَّ الخطاب الشرعي لا يمكن أنْ يُفهم -في بعض الحالات- فهماً صحيحاً بمنأى عن الظروف التي احتفت به، وأنَّ لهذه الظروف أثراً في تخصيص عموم الخطاب أو تقييد مطلقه، فضلاً عن نقلها اللفظ من الحقيقة إلى المجاز؛ تحقيقاً لمبدأ الانسجام والاتساق بين نصوص الشريعة.

ولهذا، فإنَّ واقعنا الحالي يُحتِّم علينا أنْ نعيد قراءة كثير من النصوص، وأنْ ننقلها من دائرة الفضاء العام إلى حدود أضيق توائم مقاصد النص؛ ترشيداً للخطاب الديني، بحيث ينسجم مع قيم الإسلام ومقاصده العليا التي تضافرت نصوص الشريعة على تحقيقها.

وقد أدى إغفال الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي إلى إنتاج فقه ظاهري أحياناً، وهو فقه قد يناسب بعض البيئات، بيد أنَّ الواقع تغيَّر في عصرنا، وأصبح للقيم الإنسانية بُعْد عالمي. فإذا كانت بعض الاجتهادات التي أغفلت الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي مقبولةً في بيئات معينة فإنَّه لم يعد لها قَبول في واقعنا المعاصر، وليس لنا أنْ نحمُد على آراء فقهية اتسقت مع واقع معين، فبينما كان ضرْب الرجل زوجته مقبولاً في بعض البيئات سابقاً، فإنَّه أصبح اليوم يمثِّل عبئاً فقهياً، فهل يعقل أنْ نحمُد على اعتبار أنَّ الضرب أمر شرعي، ثم يكون رفضه مناقضاً لنصوص الشريعة؟ لهذا، فنحن أمام تحدٍّ معاصر يتمثَّل في إعادة دراسة الكثير من الفروع الفقهية بروح العصر، ولا شكَّ في أنَّ الإفادة من الظروف المحتفة بالخطاب في إعادة دراستها يُفضي إلى اجتهادات تنسجم مع روح العصر.

معالم الوعي المنهجي في التصنيف عند ابن تيمية

محمد مصطفى الجدي*

الملخص

تروم هذه الدراسة الوقوف على حقيقة الأنماط العلمية التي استخدمها علماء المسلمين في التأليف، وذلك باستكناه تراث ابن تيمية المعرفي الذي خلَّفه وراءه، ولا سيما أنَّه موضع جدل بين الكثير من طوائف المسلمين وغيرهم. وتسعى الدراسة أيضاً إلى بيان القيمة المعرفية لمضامين المصنَّفات التيمية، بما في ذلك تعرُّف مدى صحتها، ومحاولة استكشاف منهجية التصنيف فيها عن طريق تتبع الأفكار وسياقاتها في هذه المصنَّفات.

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، التصنيف (الكتابة)، الوعي المنهجي، قيمة المعرفة.

Hallmarks of Methodological Awareness in Ibn Taymiyyah's Writings

Abstract

This research aims to uncover the scientific patterns used by Muslim scholars in their writings, especially the case of Ibn Taymiyyah, which received much controversy among Muslims and non-Muslims. The article attempts to illustrate the knowledge value and validity of the contents of Ibn Taymiyyah's writings, through tracing the *Tayymi* methodology and ideas in their contexts.

Keywords: Ibn Taymiyyah, Writing, Methodological Awareness, Knowledge value.

* دكتوراه في أصول الدين ومقارنة الأديان، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، أستاذ مساعد في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزة- فلسطين. البريد الإلكتروني: mjedy@iugaza.edu.ps

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٣/٣١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٩/٢٧م.

مقدمة:

لا شكَّ في أنَّ الالتزام بعرض الأفكار على نحوٍ واضح المعالم، محدَّد الخطوات يمثِّل سمةً من السمات الواجبة للوعي المنهجي الذي أريد به: ما يكون عليه العقل من إدراك تام لما يصدر عنه من عمليات ذهنية خالصة في تنظيم الأفكار أو بسطها؛ بغية تيسير الفهم، والوصول إلى حقائق مجهولة بالاستنباط، أو البرهنة. ولهذا، تظهر إيجابية الإنتاج الفكري، والإبداع المعرفي بمختلف أشكاله؛ سواء المخطوط منها في بطون المصنَّفات في مقام الإيضاح والبيان، أو في مقام رد الشبهات والمغالطات، أو الشفوي الذي يرد في مقام الدرس والمحاضرة، أو المناظرة والمحاورة، عند أولئك الذين يتحلون بهذا المنهج الواضح البُنى والمعالم.

لا يخفى على كل ذي لب أثر البيئة المعرفية في تطور مصنَّفات أهل العلم والارتقاء بها. ففي بداية باكورة التصنيف، اعتمد المسلمون على الذاكرة في حفظ المرويات. وبمرور الزمن، وتعقُّد البيئة المعرفية، انتقلوا إلى مرحلة التدقيق والتدوين لمعارفهم؛ ما أدّى إلى توسُّع كمِّي في التصانيف، مع ما يحتويه من وهن وضعف في الكيف المعرفي، ولا سيما في القضايا الجدلية التي هي محل تنازع بين طوائف المسلمين. ولا يغيب عن بال أيِّ باحث في هذا الحقل المعرفي أنَّ سبب هذا الوهن المعرفي في أمثال هذه المصنفات إنَّما يعود إلى غياب (الوعي المنهجي) في التصنيف لدى أصحابها. وفي المقابل، فقد اشتُهِرت كثير من المصنَّفات، وذاع صيتها بين طلبة العلم؛ لما اتسمت به من موضوعية في طرح القضايا المعرفية، وحيادية في طرائق التعامل مع مواضع النزاع.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في الكشف عن ماهية منهج ابن تيمية في مناقشته لمخالفيه، وذلك بعدم اكتفائه بتسطير مواطن الخلاف من مظانها كما هي، وإنَّما عمله على تفكيكها وتحليلها، وتحديد مواضع الاشتباه بين الفريقين، ثم عقد المقارنات بينها وبين الأصول والفروع الفكرية لمذهبه، وصولاً إلى مبتغاه في الفصل بينها، وهذا ألزمه بانتقاء الأنسب من المناهج المعرفية العقلية، أو الوجدانية، أو التجريبية، والاعتماد على المصادر الخبرية الصريحة، والعقلية الصحيحة لسحبها على مواطن النزاع، مراعياً التجرد

والحيادية، والوضوح والموضوعية، والأمانة والشفافية التي تظهر في مصنَّفاته، ولا سيما عند استفادته من التراث المعرفي لمخالفيه، وذلك في مقام تحليل أفكارهم، والنقل من مصادرهم، والتصنيف في الرد عليهم مثلما يرى مناصروه.

ولا يغيب عن أذهاننا القيمة المعرفية في البحث عن القواعد العلمية التي قامت على أساسها المصنَّفات. فقد أضحت ضرورة ملحة من الضروريات المعرفية؛ إذ تُمكِّن طلبة العلم من تعرُّف مضامين أفكار المؤلِّف التي ضمَّنها مصنَّفه بعيداً عن الكلل والملل في القراءة، فضلاً عن استفادة أهل العلم اليوم من هذه القواعد في التصنيف في فروع المعرفة، ولا سيما أولئك المنحازين إلى فكرة معينة، أو المبتدئين من طلبة العلم الذين يسعون إلى تطوير مهاراتهم التصنيفية، ناهيك عن الشعور بالطمأنينة عند النهل من معارف القوم.

وعند إطلاق العنان للفكر في البحث عن الأسس والخصائص العلمية في مصنَّفات ابن تيمية، فإنَّ المرء يجدها قد أخذت أشكالاً عدَّةً، منها: الاهتمام بإبراز الأفكار الأساسية لهذا المصنَّف، والدقة في المفاهيم، والصياغة العلمية الصحيحة، والأمانة العلمية في الاقتباس من كتب التراث، وتعدُّد مصادر المعرفة، وغير ذلك من القواعد المتعلقة بالمصادر العلمية وطريقة الكتابة، التي سنعرض لها في ثنايا هذا البحث.

وبعد هذه التوطئة يستبين مقصد الدراسة، وهو بيان أحد أشكال الوعي المنهجي في مصنَّفات ابن تيمية، وذلك ببيان طريقته في التأليف التي عُرِف بها بين أطنابه، فضلاً عن محاولة الكشف عن أخطائه في التصنيف حال تعرُّفها.

تقتضي طبيعة موضوع الدراسة تقسيمها إلى مقدمة، ومحورين، وخمسة أفرع، وخاتمة؛ إذ تناولت المقدمة أبرز معالم الوعي المنهجي، وهو الالتزام بالقواعد العلمية في التصنيف، وأشارت إلى معالم التطور والارتقاء في التأليف لدى المسلمين الأوائل، وماهية المصنَّفات المعتبرة لدى طلاب العلم، فضلاً عن التذكير بحدود الدراسة، وذكر بعض ملامح منهج ابن تيمية في مصنَّفاته. وأمَّا جوهر الدراسة فقد ارتكز على محورين اثنين؛ الأول: مقومات المنهج البحثي الإجرائي التيمي في التصنيف، وتشمل: الأمانة العلمية في النقل والتوثيق، وحصر الأقوال في مسائل النزاع. والمحور الثاني: دعائم المنهج البحثي الموضوعي التيمي في

التصنيف، وتشمل: النضج المنهجي في صياغة الأفكار، والتنوع البرهاني عند الرد على المخالفين، والتفريع المنطقي للمسائل الخلافية. وأمَّا الخاتمة فقد اختصرت ما استُخلِص من هذه الدراسة.

أولاً: مقومات المنهج البحثي الإجرائي التيميّ في التصنيف

يمثِّل هذا النوع من المناهج البحثية الضابط والحافظ لمضامين الأفكار من الخطأ، والتحريف، والتلاعب بمضامينها؛ نظراً إلى تعلُّقه بأمانة النقل والتوثيق، والتثبُّت عند النقل، والدقة في ضم الأفكار وترتيبها. وفيما يأتي بيان لذلك:

١. الأمانة العلمية في النقل والتوثيق:

تتميَّز الدراسات العلمية الجادة عن غيرها من الدراسات بالتدقيق في نقل المادة العلمية المستخدمة فيها وتوثيقها، ولهذا تجد الحرص الفائق من ثقات العلماء في نسبة الأقوال إلى قائليها؛ بغية التدليل على صدقهم، وإظهار الشكر والامتنان لمصدر المعلومة، يقول ابن عيينة في ذلك: "إنَّ نسبة الفائدة إلى مفيدها من الصدق في العلم وشكره، وإنَّ السكوت عن ذلك من الكذب في العلم وكفره."[١] ويقول النووي: "ومن النصيحة أنْ تضاف الفائدة التي تستغرب إلى قائلها."[٢] وعلى هذه الطريقة سار العلماء المخلصون في تصانيفهم العظام؛ إذ حفظوا الحقوق لأصحابها، فحفظهم الله تعالى بتخليد ذكرهم، ونشر علمهم في الآفاق، وتسخير أهل العلم للدفاع عنهم عبر الأزمان.

وقد انتهج ابن تيمية هذا المنهج في مصنَّفاته بصور متفاوتة متعدِّدة، مثل:

أ. مطابقة النقل للنص، والتحذير من اللوازم الفاسدة:

فنقل النصوص من كتب الآخرين هو من العادات الدارجة بين المصنِّفين قديماً وحديثاً؛ سواء كان ذلك لغرض الاستدلال والاحتجاج البرهاني، أو الاستئناس والتعضيد

[١] العجلوني، إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تحقيق: أحمد القلاش، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٢٩٥.

[٢] النووي، يحيى بن شرف. **بستان العارفين**، تحقيق: محمد الحجَّار، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٦، ٢٠٠٦م، ص٤٧-٤٨.

للأفكار، أو حتى لمجرد الإمتاع الذهني؛ ولم يخالف ابن تيمية في ذلك، وهذا ما سيتم بيانه من خلال الآتي:

– أنواع النقل عند التصنيف:

تُصنَّف النصوص المنقولة إلى نوعين؛ الأول: النقل الحرفي للنص، وذلك بإيراده من مصدره كما هو دون أيِّ تدخل من الناقل، وهو المشهور. والنوع الثاني: النقل بالمعنى، وذلك بإعادة صياغة المضمون بألفاظ أخرى حسب الحاجة؛ زيادةً في الوضوح والبيان، أو طلباً للاختزال والاختصار.

ولا يُعَدُّ نقل النصوص الحرفي موضع استشكال على الأغلب؛ وذلك لسهولة الوصول إلى مصدر النقل واشتهاره. أمَّا مواضع الاستشكال فتتمثَّل في مسألة نقل النصوص بالمعنى، ولا سيما إذا كثر حولها اللغط، وكانت موضع خلاف بين المتنازعين.

وقد صرَّح ابن تيمية بشيء من منهجيته في نقل النصوص وتوثيقها بقوله: "ونحن في جميع ما نورده نحكي ألفاظ المحتجين بعينها، فإن التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل إمَّا عمداً، وإمَّا خطأً."[٣] وفي موضع آخر يقول: "ونحن نحكي لفظ الجواب الذي اعترض عليه، لينظر ما نقله عنه، وأبطله منه، هل هو صدق وعدل أم لا؟"[٤] وكان هذا في معرض رده على مَن أخطأ في النقل انتصاراً لرأيه من الذين لم يقدروا على التفريق بين السفر إلى مسجد رسول الله ﷺ وزيارته –المجمع على استحبابها– والسفر إلى زيارة قبر غيره.

وعند التدقيق في النصوص التي أوردها ابن تيمية في مصنَّفاته، نجدها على نوعين؛ الأول: ما كان موثَّقاً معروف المصدر، وهو الغالب عليها. والثاني: ما كان موطن استشكال واضطراب، وهو قليل جداً مقارنةً بالنوع الأول. وقد عمل محقِّقو كتب ابن

[٣] ابن تيمية، أحمد. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: يحيى الهنيدي، الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤٢٦هـ، ج١، ص٢٨٧، ج٤، ص٣٠٧.

[٤] ابن تيمية، أحمد. **الإخنائية** أو (**الرد على الإخنائي**)، تحقيق: أحمد العنزي، جدة: دار الخراز، ط١، ٢٠٠٠م، ج١، ص٣٢.

تيمية على إزالة أوجه الغموض عنها، بالكشف عن ماهية نصوصها، مثل تحديد مظانها الأصلية، وإلا أشاروا إلى ما يشبهها، وقد عجزوا عن تحديد مصدر القليل منها؛ نظراً إلى ضياع نسخة التوثيق التي اقتُبِست منها هذه النصوص، أو اختلاف ما هو موجود منها الآن عن الذي نَقل منه المؤلِّف.

– طبيعة النصوص المنقولة في المصنَّفات التيمية:

إنَّ المتتبِّع للنصوص المنقولة التي أوردها ابن تيمية في مصنَّفاته يلحظ أنَّ غالبيتها قد وردت بصيغة الجزم والقطع، وأنَّ بعضها ورد بصيغة التضعيف والشكِّ في قطعيتها. فمثلاً، عندما أراد ابن تيمية أن يستدل على عظم الشر المترتب على فساد أهل الرياسة في الدين والدنيا، فإنَّه نقل نصاً بالمعنى، فقال: "ولهذا قال طائفة من السلف كالثوري وابن عيينة وغيرهما ما معناه: أنَّ مَن نجا من فتنة البدع، وفتنة السلطان، فقد نجا من الشر كله."[٥] وبالمثل، فعندما أراد أنْ يبطل معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال استدل بقول الشهرستاني في "الملل والنحل": "أصل كل شر هو معارضة النص بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع."[٦] وقبل إيراده هذا النص علَّق بقوله: "ما معناه."[٧]

– منهج تعامل ابن تيمية مع النصوص المنقولة:

لم يكتف ابن تيمية بإيراد النقول من دون التعامل معها بكفاءة علمية من حيث النقد العلمي لمضامينها، ولا سيما تلك التي احتوت على مغالطات قد تُفضي إلى قلب المعاني، وتغيير الحقائق، كقول القائل: "فعز ربنا أن يقوم بالعلل، فيصير دليلاً بعدما كان مدلولاً."[٨] فقد عدَّل ابن تيمية النص بقوله: "هكذا رأيته في الكتاب، وإنَّما أراد: فيصير مدلولاً بعدما كان دليلاً."[٩] وذلك لنفي معنى افتقار الله لغيره. ونجده أحياناً ينقد روايات

---

[٥] ابن تيمية، أحمد. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، ج١٤، ص٤٩٤.

[٦] ابن تيمية، أحمد. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج٥، ص٢٠٤.

[٧] المرجع السابق، ج٥، ص٢٠٤.

[٨] المرجع السابق، ج٨، ص٥٠٧.

[٩] المرجع السابق، ج٨، ص٥٠٧.

مكذوبة وُضِعت لترويج أفكار هي محط اتهام عند عامة الناس، كما فعل في "منهاج السُّنة" عندما أورد بعض الروايات الموضوعة، وعلَّق عليها بقوله: "بل لا يوجد في الآثار شيء من هذا الهذيان، بل ولا في شيء من الأحاديث الصحيحة."[١٠] ثم علَّل سبب الكذب بقوله: "... أنَّها كذب محض عليهم، وضعها إمَّا هذا المصنف، أو مَن حكاها له للشناعة، وهذا هو الأقرب، فإنَّ أهل بغداد لهم من المعرفة، والتمييز، والذهن، ما لا يروج عليهم معه مثل هذا."[١١] وهنا أقحم ابن تيمية معرفته بالبيئة العلمية لموضع الاستشكال الذي ناقشه للفصل في المسألة، حيث تجلَّت المهمة الحقيقية للباحث عند دراسة مواضع الاستشكال، فبدأ بالتفكيك والتحليل، ثم وصل إلى الاستنباط الواعي. ونجده في أحايين أخرى يصحِّح مغالطات في وقائع تاريخية، مثل القول إنَّ زهير بن حرب، ويحيى بن معين وغيرهما، اجتمعوا بالمأمون، فناظرهم في مسألة خلق القرآن، وهو في الحقيقة لم يجتمع بهم قطُّ.[١٢]

ب. تحديد مواضع النقل، والتثبُّت منها:

من اللافت للنظر في مصنَّفات المسلمين المعتبرة، اهتمامهم ببيان المصادر المعرفية للنقول –سواء بالنص، أو المعنى– بطريقة منهجية علمية، وتحرِّي المنهج القرآني في التثبُّت من النقل؛ وذلك بعدم الزيادة فيها أو النقصان منها، لئلا يقع فاعلها في دائرة الذم لغير المتثبِّت، ولنيل الحظوة لدى أهل العلم عن طريق التسليم بمضامين النقل وما احتوته من حقائق معرفية خادمة للفكرة، ومُفضِية إلى تحقيق المراد منها؛ وهذا ما سيتم بيانه على النحو الآتي:

– تعدُّد مصادره والهدف منها:

للكشف عن فاعلية هذا المنهج في مصنَّفات ابن تيمية، يجب التجرُّد من الأحكام المسبقة، والبحث عن المضامين التي تؤدي إلى المعاني السالفة. فقد أشار ابن تيمية إلى

[١٠] ابن تيمية، أحمد. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص٦٣٣–٦٣٤.

[١١] المرجع السابق، ج٢، ص٦٣٣.

[١٢] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٥٦–٢٥٧.

مواضع النصوص من مظانها الأصلية؛ سواء تلك التي أثبتها لبيان عقيدته، أو تلك التي استخدمها في نقض عقائد المخالفين من شتى المدارس الفكرية؛ إمَّا من كتبهم، وإمَّا من كتب غيرهم.

والذي ساعد ابن تيمية على توثيقه العلمي للمصادر التي استخدمها في تأليفه، هو اطّلاعه الواسع على كثير من معارف عصره.[١٣] ولهذا، فمن الطبيعي أنْ يحيل القارئ إلى مصادر النصوص؛ سواء كانت في كتب المقالات والملل والنحل، أو كتب الكلام والفلسفة، أو كتب أصول الفقه والحديث،[١٤] أو عقائد السلف، أو غيرها من فروع العلوم الأخرى.[١٥] فعندما بيَّن ابن تيمية –مثلاً– أنَّ فضل متابعة النبي ﷺ يكون بالقرب من الحق، والبُعْد عن الاختلاف، مثَّل لذلك بأهل الحديث والسُّنة؛ لأنَّهم أقل اختلافاً من جميع الطوائف. أمَّا مَن بَعُدَ عن السُّنة كالمعتزلة والرافضة فهم أكثر الطوائف اختلافاً، وأمَّا اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد، وقد ذكره الأشعري في كتابه "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، وكذا الباقلاني في كتابه "الدقائق" الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجمين، ورجَّح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان....؛[١٦] وقد عرض أيضاً لأدلة التوحيد عند الفلاسفة، فبيَّن أنَّه يقوم –حقيقةً– على التعطيل المحض، مع بيان حججهم.[١٧] ثم تراه بعد ذلك يحيل القارئ إلى المصادر التي استقى منها

---

[١٣] البزار، عمر بن علي. **الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، ص٢٢-٢٤.

[١٤] خلصت إحدى الدراسات الحديثية الجادَّة إلى أنَّ ابن تيمية قد أصاب في كثير من المواضع في أحكامه الحديثية، وأنَّه أخطأ –في المقابل– في مواضع أخرى، مُؤكِّدةً أنَّ هذه الأخطاء لا تُقلِّل من مكانته العلمية. انظر:
– الفريوائي، عبد الرحمن. **شيخ الإسلام ابن تيمية وجهوده في الحديث وعلومه**، الرياض: دار العاصمة، د.ت، ج٤، ص٥٦١-٥٦٥.

[١٥] انظر مثلاً:
– ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٨، ١٠٥، ٢٠٦، ج٥، ص٦١، ٢٤٨، ج٨، ص٢٤٤، ج٩، ص٦١، ٦٨-٩٨، ٢٧٦، ٣١٨، ج١٠، ص٣٣، ٢١٦.

[١٦] انظر: ابن تيمية، أحمد. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ص٣٤٤.

[١٧] احتجوا بحجتين: "إحداهما أنَّه لو كان واجباً لاشتركا في الوجوب، وامتاز أحدهما عن الآخر بما يخصه، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم أنْ يكون واجب الوجود مركباً، والمركب مفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه. والثانية أنَّهما إذا اتفقا في الوجوب، وامتاز كلٌّ منهما عن الآخر بما يخصه، لزم أنْ

حُكمه، قائلاً: "وهذا ملخص ما ذكره ابن سينا في إشاراته، هو وشارحو (الإشارات) كـ: الرازي، والطوسي، وغيرهما. وهاتان الحجتان ملخص ما ذكره الفارابي، والسهروردي وغيرهما من الفلاسفة، وقد ذكرهما بمعناهما أبو حامد الغزالي في (تهافت الفلاسفة). وقد أجاب عنهما الرازي، والآمدي بمنع كون الوجوب صفة ثبوتية، ونحو ذلك من الأجوبة التي نرضاها".[١٨] [١٩] وبهذا أبان ابن تيمية فساد التوحيد عند الفلاسفة.

يُذكَر أنَّ ابن تيمية اهتم بالتنويع في النصوص والمصادر؛ سواء المنتمية إلى مدرسة السلف، أو مدرسة النظَّار، بقصد التدليل على أنَّ ما ذهب إليه من آراء لم تكن من بنات أفكاره، أو مما تفرَّد بها، وإنَّما جاءت من مصادر متعدِّدة؛ وهذا ألزم في تسليم المخالف، وأدعى في النزول إلى قول المحاجج، فليتنبه لذلك أهل العلم في هذا الزمان.

– طريقته في التثبت والتدقيق:

بالنسبة إلى منهج ابن تيمية في التثبُّت من دقة النقول التي ساقها في مواطن الاستدلال والمحاجة في مصنَّفاته، فإنَّه حاول ترسيخها بواسطة مسلكين: أولهما ما يمكن الاصطلاح عليه باسم الإثبات الموجب، ويراد به التحقُّق من صحة الخبر المراد نقله باستخدام صياغات عدَّة لا تقبل الشكَّ، مثل:

- **اعتماد الإسناد المتصل وأقوال الثقات في الاستدلال**. فلمَّا أراد ابن تيمية بيان حيرة النظَّار، وفقدهم الفوائد المنشودة من علم الكلام، ذكر ما صرَّحوا به عند الموت، فقال: "وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو (الخُوْنَجِيُّ)[٢٠]

يكون المشترك معلولاً للمختص، كما إذا اشترك اثنان في الإنسانية، وامتاز كلٌّ منهما عن الآخر بشخصه، فالمشترك معلول للمختص، وهذا باطل هنا." انظر:

– ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٧–٢٩٨.

[١٨] أشار مُحقِّق كتاب "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية" إلى المصادر التي ذكرها ابن تيمية في هذه المسألة مُفصَّلةً. انظر:

– ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٨–٣٠٠.

[١٩] المرجع السابق، ج٣، ص٢٩٨–٣٠٠.

[٢٠] الخُوْنَجِيُّ: القاضي أفضل الدين، أبو عبد الله، محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي، الشافعي (٥٩٠هـ–٦٤٦هـ)، أتقن الكلام، درَّس، وأفتى، وصنَّف، من مؤلَّفاته: "كشف الأسرار عن غوامض الأفكار"، و"الموجز". انظر:

صاحب (كشف الأسرار في المنطق)."[٢١] ثم أورد مقالته التي أعلن فيها ندمه على سلوك هذا الطريق، وعدم قدرته على التوصُّل إلى حقيقة المعاني المتعلقة بالمصطلحات المستحدثة كالافتقار[٢٢]. وذكر أيضاً نقله بعض الأخبار عن الثقات، فقال: "وذكر الثقة عن هذا الآمدي."[٢٣] فذكر فيه إقرار الآمدي بعدم استفادته شيئاً من علم الكلام سوى ما عليه العوام.[٢٤] وهنا نلحظ أنَّ ابن تيمية قد وقع في مأخذ منهجي تمثَّل في عدم التصريح باسم هذا الثقة، والاكتفاء بإرجاع هذا الإقرار إلى مصدر مجهول، وربَّما كان هذا الثقة عند ابن تيمية مجروحاً عند الآخرين، ولا تجبر روايته.

- **استخدام ألفاظ التحمل والأداء عند أهل الحديث كالتصريح بـ: السماع، أو التحديث، أو الحكاية، أو ما يؤدي المعنى نفسه،** مثل التحذير من المبتدعة الذين يدَّعون الولاية، فيُنقَل عنهم بعضاً من أباطيلهم. قال ابن تيمية: "حدثني الثقة من أعيانهم، أنَّهم يقولون: إنَّ محمداً هو الله."[٢٥] و"وصرح بعضهم بأنَّه يعلم كل ما يعلمه الله، ويقدر على كل ما يقدر الله عليه... خاطبني بذلك مَن هو من أكابر أصحابهم."[٢٦] وقال أيضاً: "وحدثني الثقة الذي رجع عنهم لـمَّا انكشف له أسرارهم، أنَّه قرأ عليه فصوص الحكم لابن عربي، قال: فقلت له هذا الكلام يخالف القرآن، فقال: القرآن كله شرك، وإنما التوحيد في كلامنا."[٢٧] وفي موضع آخر، بيَّن

– ابن كثير، إسماعيل. **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله التركي، مصر: هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٧م، ج١٣، ص١٧٥.

– الصفدي، خليل بن أيبك. **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م، ج٥، ص١٠٨-١٠٩.

[٢١] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٣، ص٣١٩. انظر أيضاً:

– ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ص١١٤، ٢٤٨.

– ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٩، ص١١٣، ٢٠٨.

[٢٢] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٣، ص٣١٩.

[٢٣] المرجع السابق، ج٣، ص٣١٩.

[٢٤] المرجع السابق، ج٣، ص٣١٩.

[٢٥] ابن تيمية، أحمد. **الحسنة والسيئة**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص١١٧.

[٢٦] المرجع السابق، ص١١٧.

[٢٧] ابن تيمية، أحمد. **الصفدية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، مصر: مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٤٠٦هـ، ج١، ص٢٤٥.

ابن تيمية أنَّ الفطر السليمة تُنكر أقوال النفاة لغرابتها، مع قبولها أقوال المثبتين المدعمة بالأدلة النقلية وما يوافقها من الأدلة العقلية لقربها من الفطر والعقول، مستدلاً بقصة حُدِّث بها، يقول: "ولقد حدثني بعض أصحابنا أنَّ بعض الفضلاء، الذين فيهم نوع من التجهم، عاتبه بعض أصحابه على إمساكه عن الانتصار لأقوال النفاة لـمَّا ظهر قول الإثبات في بلدهم بعد أنْ كان خفياً."[٢٨] ثم أورد الحوار الذي دار بين الاثنين، ومن ذلك أنَّه حُدِّث عن إقرار عفيف التلمساني[٢٩] بانتمائه إلى النصيرية، وأنَّه افتخر بذلك أمام سائله.[٣٠] ولكن، يؤخذ على ابن تيمية –عند بعض الفقهاء والباحثين– عدم تصريحه بالمصدر في هذه النقول، ولا سيما أنَّ النقل كان مباشراً من دون واسطة. وفي الوقت نفسه، يمكن الاعتذار إليه من عدم التصريح بالمصدر المأخوذ منه، ربَّما خوفاً على الناقل من الفتنة، أو لرجوعه عن المذهب الفاسد، وهذا من باب الستر.

وأمَّا المسلك الثاني فهو الإثبات السالب، ويراد به التحقُّق من الخبر المراد نقله بنفي مضمونه، أو التشكيك فيه بقصد إبطاله، ومثاله: الإنكار على مَن أخطأ في نقل الأخبار.[٣١] فقد استعرض ابن تيمية تنازع الطوائف في مسألة دخول أولاد الكفار الجنة أو النار، فذهبت طائفة إلى أنَّهم في النار، واختار هذا القول أبو يَعْلَى وغيره، وذكروا أنَّ ابن حنبل نصَّ عليه، فأنكر عليهم ذلك، وعَدَّه نقلاً مغلوطاً، والصحيح توقفه فيه.[٣٢] وأشار في موضع آخر إلى ما وقع فيه بعض الدارسين من غلط في نقل مذهب الفلاسفة

---

[٢٨] المرجع السابق، ج٥، ص٦١-٦٢.

[٢٩] العفيف التلمساني: سليمان بن علي بن عبد الله بن علي، الكومي، التلمساني (٦١٠هـ-٦٩٠هـ)، أقبل على التصوف، وأتقن علم الكلام، واتبع طريقة ابن عربي في أقواله وأفعاله، من مصنَّفاته: "شرح مواقف النِّفَّرِي"، و"شرح الفصوص" لابن عربي. انظر:
- الصفدي، **الوافي بالوفيات**، مرجع سابق، ج١٥، ص٤٠٨-٤١٣.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج١٧، ص٦٤٥.

[٣٠] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٩.

[٣١] حدَّد ابن تيمية مواطن الغلط في النصوص الشرعية؛ إمَّا في الإسناد، وإمَّا في المتن. انظر:
- المرجع السابق، ج١، ص٧.

[٣٢] ابن تيمية، أحمد. **الفتاوى الكبرى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م، ج٣، ص٦٦. انظر أيضاً:
- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٩، ص٦٣-٦٤.
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٤، ص٣٧٢.

كأرسطو وأتباعه في علاقة الأول بالفَلَك؛[٣٣] إذ أراد أنَّ الأول افتقر إلى الفَلَك لأنَّه يتحرك للتشبه به، لا لكون الأول علة فاعلة له، أو غيرها من المغالطات.[٣٤]

ت. دواعي الوقوع في الغلط عند الآخرين:

بعد استقراء النصوص التي أشار فيها ابن تيمية إلى مواطن الغلط، يمكن تلخيص مسبِّباتها فيما يأتي:

– اعتماد المستخلصات الفكرية المغلوطة، ثم حكايتها من طائفة أخرى حتى تصبح أشبه بالمسلَّمات غير القابلة للنقد، كمَن قال: إنَّ الله أوجب على نفسه ما علم أنَّه سيفعله،[٣٥] وهذا مخالف لما عليه جمهور أهل السُّنة والجماعة.

– التفسير المغلوط للأفكار، ثم تداولها مع تكرارها حتى تألفها العقول، وتسلِّم بصحتها، ولا سيما إذا وردت من جهة أهل العلم، ومثاله: عندما حكى الرازي[٣٦] بعبارته عن الكرامية أنَّهم يقولون: خلق الإرادة والقول في ذات الله مستند إلى القدرة القديمة، وخلق ما في المخلوقات مستند إلى الإرادة والقول؛ فإنَّ ابن تيمية اعترض على نسبة هذا القول إلى الكرامية لأنَّه خلاف مذهبهم؛ فهم يرون عدم تسمية شيء مما يقوم بذات الرب بكونه مخلوقاً أو كونه محدثاً،[٣٧] وإنَّما يقولون: حادث قائم بذاته، ويمنعون أن يكون

---

[٣٣] الفَلَك: جسم كروي يحيط به سطحان: ظاهري، وباطني، وهما متوازيان، ومركزهما واحد. انظر:
– الجرجاني، علي. **التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٢١٧.

[٣٤] ابن تيمية، أحمد. **مجموعة الرسائل والمسائل**، تعليق: السيد محمد رشيد رضا، القاهرة: لجنة التراث العربي، د.ت، ج٣، ص٤٢. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٢، ص٤٨.

[٣٥] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٤–٢١٥.

[٣٦] المرجع السابق، ج٧، ص١٤٩، ج٥، ص١٥٦–١٥٧.

[٣٧] انظر قريباً من هذا القول:
– الرازي، فخر الدين. **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٣، ص١٩٧.
– الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ، ص٢٨.

في الأزل كلام؛ لأنَّ ذلك يقتضي حوادث لا أول لها، أو يقتضي قِدم القول المعين؛ وكلا القولين باطل عندهم.[٣٨]

– نسبة الأقوال غير الصحيحة إلى العلماء، ثم تناقُلها بوصفها أقوالاً صحيحةً، كمَن نسب إلى أحمد ابن حنبل أنَّه أفتى بدخول أولاد الكفار النار بذنوب آبائهم، بناءً على ظن بعض الفقهاء أنَّه اعتمد على حديث بعينه ذكره ابن تيمية، وهو –حقيقةً– موضوع لم يعتمد عليه في فتواه.[٣٩]

– النقل عن أفهام اختلط عليها المراد من المدرسة الفكرية نفسها، مثلما ذكر الغزالي[٤٠] أنَّه سمع من بعض الحنابلة أنَّ الإمام أحمد أوَّل في ثلاثة مواضع.[٤١]

– النقل عن الفرع لا المصدر، مثلما فعل متأخرو النظَّار؛ إذ اعتمدوا في نقدهم لمذاهب الفلاسفة الوثنيين –غالباً– على نقول ابن سينا التي عدِّلت عن الأصل، والتي عُدَّت بعد ذلك أصلاً يقاس عليه من دون النظر إلى إضافات ابن سينا إليها.[٤٢]

– نقل المسألة عن الآخرين بألفاظ غير تلك التي اصطلحوا عليها، وعُرِفت عنهم، مما يؤدي إلى تغيير المعنى المراد، ويُعبِّر ابن تيمية عن ذلك بقوله: "بحيث يفهم المستمع معاني لم يقصدوها، ويوجب أنْ يعتقد في مذهب القوم ما لا يعتقدونه."[٤٣] وكان هذا في معرض رده على الرازي في دعواه بوجود تناقض ومخالفة للمحسوس والمعقول في مسألة وجود الله تعالى، وفي أنَّهم التزموا القول بالأجزاء والأبعاض في حقه تعالى.[٤٤]

[٣٨] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٥–٢٦. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج٦، ص٥٥٠.

[٣٩] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٤، ص٣٧٢. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٦.

[٤٠] الغزالي، أبو حامد. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تعليق: محمود بيجو، دمشق: دار البيروني، ط١، ١٩٩٣م، ص٤١. انظر أيضاً:
– الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج١، ص١٧٩.

[٤١] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٧، ص١٤٩–١٥٠. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، أحمد. **الاستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٤٠٣هـ، ص٧١–٧٨.

[٤٢] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٦، ص٦٥–٦٦.

[٤٣] ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٧.

[٤٤] الرازي، فخر الدين. **أساس التقديس**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، ١٩٨٦م، ص٢١–٢٢.

– وجود مغالطات شرعية أو مخاطرات عقلية في الأقوال أو الأفكار المخالفة. وهنا ينتهج ابن تيمية طريقة النفي، أو التشكيك في مضامينها؛ بغية إبطالها، أو التقليل من مكانتها الاستدلالية. فلمَّا أراد التشكيك في جدوى طريقة متأخري المتكلمين بإثبات الصانع عن طريق إبطال الدور، والتسلسل[٤٥] في العلل والمعلولات من دون الآثار، مع إقراره بأنَّه طريق صحيح لكنَّه مشوب بالمخاطرات العقلية؛ بيَّن أنَّه طريق لم يسلكه أحد من فحول النظَّار المتقدمين، فضلاً عن السلف والأئمة. بعد ذلك سرد ابن تيمية أسماء الكثيرين من أكابر النظَّار ومشاهيرهم من مختلف الطوائف، الذين تركوا هذه الطريق ولم يسلكوه، ثم نفى علمه بأيِّ أحد من متكلمي طوائف المسلمين قال بمثل قول المتأخرين في إثبات الصانع.[٤٦] وكذا، إنكاره على مَن استخدم ألفاظاً ومعاني لم ترد في الشرع؛ سواء في الإثبات أو النفي، كقول القائل: "جوهر كالجواهر"، أو "جسم كالأجسام." وقد أكَّد هذا النفي بقوله: "مع أنِّي إلى ساعتي هذه لم أقف على قولٍ لطائفة، ولا نقل عن طائفة."[٤٧]

ث. التغاير بين نسخ المصدر الواحد:

الباحث الجاد هو الذي يُعنى بالرجوع إلى كل ما تقع عليه يداه من مراجع عند توثيق المعلومة، حتى إنَّه يُعدِّد مراجع العنوان الواحد؛ وذلك لما لهذه الزيادات في البحث العلمي من قيمة علمية معتبرة للفوائد التي قد يجنيها الباحث بالرغم من صغر حجمها غالباً، مثل: التحقُّق من صحة المعلومة، وزيادة المعنى وضوحاً، والتنبيه على الأخطاء المحتملة.

وهذا ما كان عليه ابن تيمية في تصنيفه؛ فقد حرص على توثيق أكثر من نسخة للعنوان الواحد، لما لهذا المنهج في التصنيف من فوائد علمية جمَّة. وهذه بعض الفوائد المستنبطة من مصنَّفاته:

---

[٤٥] التسلسل: ترتيب أمور غير متناهية في الحدوث. انظر:
– الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٨٠.

[٤٦] ابن تيمية، **الصفدية**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣١. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٨–١٦٠.

[٤٧] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٤، ص١٤٤. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٦–٤٠.

– البرهنة على صحة نسبة الزيادات إلى قائليها، مع توضيح المراد منها. فقد أشار الكناني[٤٨] في كتاب "الحيدة" إلى رد المَرِيْسِي،[٤٩] في معرض حديثه عن إثبات حدوث الأشياء بقدرة الله من غير أنْ يؤدي ذلك إلى إثبات قديم مع الله، فنقل ابن تيمية قول الكناني للمَرِيْسِي: "إنَّما قلت: الفعل صفة لله والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع."[٥٠] ثم أردف ابن تيمية بقوله: "وفي نسخة أخرى زيادة على ذلك."[٥١] ثم ذكر هذه الزيادة: "إنَّما قلت إنَّه لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق، لأنَّ الفعل صفة الله."[٥٢] ثم علَّق ابن تيمية بأنَّ هذه الزيادة لم تتقدم في كلام الكناني، فطرح احتمالات عدَّة لبيان مصدر الزيادة، والمراد منها؛ فإمَّا أنْ تكون ملحقاً من بعض الناس في بعض النسخ، وإمَّا أنْ تكون كلاماً مقدَّراً من بعضهم: إنَّما قولي هذا، وهكذا. ويؤكِّد ابن تيمية أنَّ الأقرب هو أنَّ هذه الزيادة ليست من كلام الكناني.[٥٣] ففي هذه المواضع تظهر جمالية المنهج التيمي لإعماله العقل في أمثال هذه الاستشكالات من دون إهمالها، والاجتهاد في إزالة مواضع الغموض فيها.

---

[٤٨] الكناني: عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني، المكي (ت٢٤٠هـ)، أحد تلاميذ الشافعي، من مصنَّفاته: "رسالة في مناظرة لبشر المريسي". انظر:
– السبكي، عبد الوهاب. **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ج٢، ص١٤٤–١٤٥.
– الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م، ج٤، ص٢٩.

[٤٩] المَرِيْسِي: أبو عبد الرحمن، بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي، البغدادي، المريسي، من موالي زيد بن الخطاب ﷺ (ت ٢١٨هـ)، فقيه معتزلي، له باع في الفلسفة، اتُّهِم بالزندقة، من دعاة القول بخلق القرآن، كان عين الجهمية في زمانه. انظر:
– ابن خلكان، أحمد. **وفيات الأعيان وأبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، د.ت، ج١، ص٩١.
– الذهبي، محمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ، ج١٠، ص١٩٩–٢٠٠.

[٥٠] الكناني، عبد العزيز بن يحيى. **الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن**، تحقيق: علي الفقي، المدنية المنورة: مكتبة العلوم والحكم، د.ت، ص٢٢٨.

[٥١] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٢–٢٧٣.

[٥٢] الكناني، **الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن**، مرجع سابق، ص٢٢٨. وقد أثبت المُحقِّق هنا النصين، وجمع بينهما، خلافاً لما ورد في كتاب "درء التعارض".

[٥٣] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٦، ص١٦٨. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٣.

– الزيادة في توضيح المعنى، وبيان المراد من النص. فحين تحدَّث ابن حنبل عن الجهمية في كتابه "الرد على الجهمية"، في معرض بيان عقيدتهم في الله، ذكر أنَّهم يعتقدون أنَّ الله شيء واحد مثل وصفهم الله تعالى بأنَّه نور كله، وقدرة كله، "ولا يوجد شيئان مختلفان."[٥٤] وهنا أراد ابن تيمية أنْ يزيد المعنى وضوحاً، ببيان عقيدتهم بصورة أوضح في هذه المسألة بعيداً عن أيِّ لبس، فجاء بنص آخر وأردفه خلف النص السابق، وفيه: "–وفي نسخة– ولا يوصف بوصفين مختلفين."[٥٥] وهذا تصريح بأنَّ الجهمية هم من نفاة الصفات بالكلية. وفي موضع آخر، عرض ابن تيمية لمسألة أنَّ "علم الله تعالى لا يدخل فيه نفس علم موسى والخضر"، فعمد إلى بيان المراد بلفظ (من ملكي)،[٥٦] و(مما عندي)[٥٧] في الحديث القدسي، بقوله: "يدل على أنَّه هو أراد بقوله: (من ملكي)، (ومما عندي)، أي من مقدوري، فيكون هذا في القدرة كحديث الخضر في العلم، والله أعلم. ويؤيد ذلك أنَّ في اللفظ الآخر الذي في نسخة أبي مسهر: "لم ينقص ذلك من ملكي شيئاً إلا كما نقص البحر."[٥٨]

– بيان الغلط والتنبيه عليه. فلمَّا أراد ابن تيمية أنْ يبرهن على حقيقة التزييف الواقع في نسخ الأناجيل، ضرب مثالاً على ذلك بالنسخ المعرَّبة، وما فيها من خلاف كبير، فقال: "وحينئذٍ فإذا وجدت نسخة بالعربية لم يعلم أنَّها مما عُرِّبت بعد الحواريين، أو

[٥٤] ابن حنبل، أحمد. **الرد على الجهمية والزنادقة**، تحقيق: علي النشار وعمار الطالبي، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١م، ص٦٧. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٦.

[٥٥] ابن حنبل، أحمد. **الرد على الجهمية والزنادقة**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: السنة المحمدية، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م، ص١٦. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٦.
– ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٥٦.

[٥٦] البيهقي، أبو بكر. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م، ج٦، ص٩٣، كتاب: الغصب، باب: تحريم الغصب وأخذ أموال الناس بغير حق، حديث رقم١١٢٨٣.

[٥٧] مسلم، ابن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج٤، ص١٩٩٤، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، حديث رقم٢٥٧٧.

[٥٨] ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج١، ص١٢١. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٨، ص٢٠١.

هي من المأخوذ عن الحواريين، إذا قدر أنَّه أخذ عنهم نسخة بالعربية، ولا يمكن لأحد أنْ يجمع جميع النسخ المعرَّبة ويقابل بينها، بل وقد وجدنا النسخ المعرَّبة يخالف بعضها بعضاً في الترجمة مخالفة شديدة تمنع الثقة ببعضها."[٥٩] وفي موضع آخر، نقل عن صاحب كتاب "أصول السُّنة والتوحيد"؛[٦٠] لبيان طبيعة الخلاف الواقع في حقيقة المعارف[٦١] بين الطوائف، فذكر القول الذي عليه جمهور المعتزلة: "بأنَّ جميعها اضطراراً."[٦٢] وهنا خالف ابن تيمية هذا الرأي، قائلاً: "كأنَّه بالعكس، وأظن الغلط في النسختين."[٦٣]

٢.حصر الأقوال في مسائل النزاع:

سلك ابن تيمية في مناقشاته مسلك تحرير محل النزاع في المسائل الخلافية، وذلك بحصر الآراء الواردة في المسائل المتنازع فيها، ثم إيرادها، وقياس مدى قربها من نهجه الفكري أو بُعْدها عنه.

وهنا يُلِحُّ تساؤل على ذهن القارئ مفاده: ما القيمة المعرفية المتوخَّاة من حصر الأقوال في مسائل النزاع؟ ويجاب عن هذا التساؤل باستقراء بعض المواضع التي أوردها ابن تيمية في مصنَّفاته على هذه الشاكلة، لنجد فوائد كامنة وراء هذه الطريقة، منها: الوصول إلى المقصود بأقل وقت وجهد، وكشف حقائق أقوال الآخرين التي قامت عليها، والتنبيه على محاسنها، والتحذير من زيفها، ناهيك عن الوقوف على المعاني الأصيلة للمصطلحات التي استخدمها الآخرون، والتفريق بين مناهج المتقدمين والمتأخرين عن طريق السياقات المعرفية التي وردت فيها. وقد استعرض ابن تيمية خطر إيراد بعض الأقوال في المسألة الواحدة من دون استيفائها جميعاً، وما يلزم ذلك من خلل في الحكم، ومغالطة في النتيجة لاضطراب المقدمات وقصورها. ولهذا فعندما تحدَّث عن طريقة تصنيف المتكلمين في (أصول الدين)، بيَّن أنَّ القوم يوردون في مصنَّفاتهم من الأقوال ما

---

[٥٩] ابن تيمية، أحمد. **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**، تحقيق: وديع فتحي، مصر: دار العقيدة، ط١، ٢٠٠٧م، ج٢، ص٩١.

[٦٠] لأبي محمد بن عبد البصري.

[٦١] أي تلك المعارف التي فطر الخلق عليها، وأقروا بها بما يجب للصانع وما يمتنع عنه.

[٦٢] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٠٤.

[٦٣] المرجع السابق، ج٨، ص٥٠٤.

شاء الله، فينصرون بعضها، ويبطلون الآخر، منبِّهاً على استيعابهم الأقوال في المسألة الواحدة، وإبطالها إلا قولاً واحداً لا يوردونه، مما يلزم منه تغيير معالم القضية الجدلية التي هي موضع النقاش والمحاججة، وافتقارها إلى الصواب والشمول في النتائج، كما فعل الجويني في كتابه "الإرشاد" عند عرضه مسألة كلام الله وأفعاله ونحوها؛[٦٤] إذ ذكر أقوال الطوائف الأخرى إلا ما عليه السلف، وهذا يعني أنَّ مَن قرأ هذه المسألة ثم وقعت عيناه على قول السلف فيها سيتهمهم بالابتداع والافتئات على دين الله تعالى. ومن هنا قرَّر ابن تيمية أنَّ هذا فيه ضياع شيء من الحق، مع التماس العذر للجويني فيما أورده في مصنَّفه.[٦٥]

ولا شكَّ في أنَّ هذه الرؤية قد أثَّرت في منهج ابن تيمية التي ارتضاها لنفسه في منازعاته مع مخالفيه؛ إذ إنَّه آلى على نفسه ألّا يورد قضية خلافية من دون أن يستوفي آراء الطوائف المتنازعة فيها، مثل: النزاع الحاصل في مسألة التحسين والتقبيح،[٦٦] والنزاع في حقيقة الإيمان بين طوائف المسلمين،[٦٧] والنزاع في بيان حقيقة معاد الأبدان والأرواح بين طوائف الناس.[٦٨]

ثانياً: دعائم المنهج البحثي الموضوعي التيمي في التصنيف

يتميَّز هذا المحور عن سابقه بأنَّه يتصل اتصالاً وثيقاً بعالم الأفكار ومضامينها، وكيفية تبلورها، ويحتك بطرائق التعامل معها من حيث: النظر والاستدلال، والاجتهاد

---

[٦٤] الجويني، أبو المعالي. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد موسى وعلي عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، ص١٢٨-١٢٩.

[٦٥] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٩-٣١١.

[٦٦] المرجع السابق، ج٩، ص٤٩-٦٥. انظر أيضاً:

- ابن تيمية، أحمد. **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق: محمد الأحمد، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٥هـ، ص٢١٦-٢١٩.
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٨، ص٤٣١-٤٣٦.

[٦٧] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٠٢-٣١٤. انظر أيضاً:

- ابن تيمية، أحمد. **الرد على الشاذلي في حزبيه، وما صنَّفه في آداب الطريق**، تحقيق: علي العمران، مكة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٩هـ، ص٢٠٨-٢٠٩.

[٦٨] ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**، مرجع سابق، ج٦، ص٦-١١.

والاستنباط، وما يتصل بها من معاني الفهم والتحقيق، والتدليل والتبيين، وغير ذلك من دعائم البحث الموضوعي التي يركِّز على معانيها ابن تيمية في مصنَّفاته.

١. النضج المنهجي في صياغة الأفكار:

إنَّ المتأمِّل في المصنَّفات ذات القيمة المعرفية الراقية لدى علماء المسلمين يجدها تتقاطع مع بعضها بعضاً في وصولها مرحلة النضج في طرح الأفكار، وذلك بوضوح الرؤى، والتدرُّج في بسط المعارف، وترابط الأفكار. وما إنْ يبحث المرء صاحب البصيرة والعقل الوقَّاد فيما صنَّفه ابن تيمية حتى يجد هذه السمات قد زيَّنت مصنَّفاته حال تأليفه إياها. وفيما يأتي بيان لها:

أ. وضوح الرؤية:

تمثِّل هذه السمة أحد المعالم البارزة في منهج ابن تيمية حال دفعه شبهات خصومه، فتراه يدور حول فكرة معينة (موضع النزاع) بغية تجليتها أمام الناس، بتوضيح المراد منها في مذهبه السلفي، والاجتهاد في بيان لوازمها الفاسدة لدى خصومه، وهذا ما أشار إليه في معرض حديثه عن فساد القانون الكلي عند نظَّار الأشعرية،[٦٩] الذي بلوره على صورته الأخيرة الفخر الرازي؛[٧٠] إذ تعرَّض ابن تيمية لهذا القانون في الكثير من مؤلَّفاته، وأشهرها على الإطلاق "درء التعارض"، فتراه قد بيَّن المقصد من تصنيفه لهذا الكتاب بأنَّ الطريقة

---

[٦٩] انظر:
- الغزالي، أبو حامد. **قانون التأويل**، تعليق: محمود بيجو، دمشق: د.ن، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص١٩-٢٠.
- الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ضبط: موفق الجبر، دمشق: دار الحكمة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص١٨٤.
- الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٣٥٨-٣٦٠.
- الباقلاني، محمد بن الطيب. **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق: محمد أبو ريدة ومحمود الخضيري، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٩٤٧م، ص٣١-٣٤.
- ابن العربي، أبو بكر. **قانون التأويل**، تحقيق: محمد السليماني، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط١، ١٤٠٦ هـ، ص٤٧٥-٤٧٧، ٥٠٦-٥١٥.

[٧٠] انظر:
- الرازي، **أساس التقديس**، مرجع سابق، ص٢٢٠.
- الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، مرجع سابق، ج١، ص٧٢.

المثلى لبيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي المتوهم، الذي يستند أصحابه فيه إلى القانون الكلي. ولهذا أراد ابن تيمية أنْ يدفع هذا القانون بترسيخ قاعدة امتناع تقديم المعارض العقلي على نصوص الأنبياء.[٧١]

وتأسيساً على ذلك، تتضح رؤية ابن تيمية الفكرية في هذا المصنَّف بأنَّه لم يأتِ في سياق تقرير الأدلة السمعية، وبيان إفادتها اليقين والقطع في مواطن الاستدلال، وإنَّما أراد منها بيان انتفاء المعارض العقلي، وإبطال قول مَن زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً،[٧٢] وكذا مَن قال بوهن الأدلة الشرعية التي يتعارض ظاهرها مع العقل. فعلى هذا المنوال نسج ابن تيمية مؤلَّفاته.

ب. الترابط الفكري، والتدرُّج المعرفي، والبَسط البرهاني، والتوازن الجدلي:

اعتاد ابن تيمية في مصنَّفاته أنْ يرسِّخ منهجاً بحثياً واضح الهيئة والمعالم يُعينه على إيصال فكرته من دون أيِّ عوائق لذهن القارئ، ويسمح له بالانتقال السهل بين الأفكار المطروقة، فضلاً عن عدم الشعور بانقطاع المعاني، أو وجود ثغرات في جُدُرها.

ولقد أقام ابن تيمية بناءه المعرفي على الاقتران، والممازجة بين الترابط، والتدرُّج، والبَسط، والتوازن في عرضه للأفكار، وعند الرد على المخالفين، مع التوسُّع في الرد والبيان عند الحاجة.

ولبيان ملامح منهجه في التصنيف، يكفينا تأمُّل ردوده على أباطيل النصارى في كتابه "الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح"؛ إذ بدأ بمقدمة تأصيلية قبل ولوجه إلى صُلْب الموضوع، سعى من ورائها إلى إقامة بنيانه الجدلي عليها، فبيَّن فيها هيمنة القرآن الكريم على ما سبقه من الكتب المنزلة، وموافقته لصحيحها من الأصول والتشريعات الجامعة، ثم انتقل إلى بيان ما يميِّز الشرعة المحمدية من غيرها، مؤكِّداً أنَّ دين الأنبياء واحد.[٧٣] بعد ذلك بدأ أُولى خطواته الفعلية نحو مادة البحث ببيان سبب التأليف المتمثِّل

[٧١] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠.
[٧٢] المرجع السابق، ج١، ص٢١.
[٧٣] ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**، مرجع سابق، ج١، ص١٢-٢١.

في ورود كتاب إليه من قبرص ينتصر كاتبه لدين النصارى بإيراد حجج علمائهم السمعية والعقلية الموهومة؛ قديماً، وحديثاً.[٧٤]

وبعد هذا الطرح المتدرِّج والمترابط في المعاني، انطلق ابن تيمية ليكشف عن الأصل الذي يقوم عليه منهجه الجدلي؛ أي العدل والعلم،[٧٥] ثم أخذ يتناول الشُّبه التي أوردها الكاتب النصراني بالمحاججة والبيان، وذلك بتحديد مواضع الغلط والبهتان في دعواه المزيفة، ليبسط بعد ذلك براهينه عليها، من دون إغفال الموازنة في الطرح الجدلي لموضوع البحث، بحيث لا يطغى الاستدلال النقلي على العقلي، أو العكس، أو الإعلاء من شأنهما على حساب الشواهد الحسية؛ إذ كان موضوعياً بين ذلك كله. فمثلاً، عندما أراد ابن تيمية أنْ يُبطل دعوى النصارى بأنَّ الرسول ﷺ أُرسل إلى العرب خاصةً دون غيرهم، مدَّعين أنَّ لديهم من الدلائل القرآنية والعقلية ما يؤكِّد مذهبهم؛[٧٦] فإنَّ أفكاره أخذت تنساب كانسياب ماء النهر في جدوله، لا يوقفها شيء، ولا يحد من اندفاعها عائق، فيرد عليهم بالتفصيل، مستدلاً بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والبراهين العقلية، والشواهد الحسية، والأحداث التاريخية، حتى إنَّه استدل بنصوصهم المقدسة على بطلان دعواهم،[٧٧] من دون أنْ يطغى جانب على آخر.

٢. التنوع البرهاني في الرد على المخالفين:

لا شكَّ في أنَّ الأطاريح العلمية الجادة تقوم على الأدلة والبراهين المتنوعة، وأنَّ الفيصل في التقويم هو مدى الموافقة والمواءمة في اختيار النمط البرهاني لمواطن الخلاف، وتحرِّي انتقاء المفردات المعبِّرة، وأساليب العرض المناسبة لها. وبالمثل، فإنَّ المناهج الجدلية المتبعة تختلف باختلاف طبيعة مضامين القضايا المعرفية المطروحة على بساط البحث؛ سواء أكانت قضايا فيزيقية، أم ميتافيزيقية، وهي قضايا يُراعى فيها التنوع الاستدلالي المتناغم مع مادة الخلاف. ويمكن تعليل حقيقة التنوع الجدلي لابن تيمية بما يأتي:

---

[٧٤] المرجع السابق، ج١، ص٢٢.

[٧٥] المرجع السابق، ج١، ص٢٤.

[٧٦] المرجع السابق، ج١، ص٣١.

[٧٧] المرجع السابق، ج١، ص٧٦-١٠٤، ١٠٨-١٥٢، ج٢، ص٤٨٢، ج٣، ص١٩٥، ٢١٢-٢٣٦، ج٤، ص٢٣٩، ٣٣٠-٤٠٨.

أ. تعدُّد أوجه الاستدلال مع المخالف:

تُعَدُّ المدافعات الفكرية، والمنافحات الجدلية بين المتخالفين من أفضل الطرائق لاختبار أصالة الآراء، وصدق التوجهات، وصحة المعتقدات، ولا سيما تلك التي تقوم على ضوابط ومعايير موضوعية. ولهذا جرت عادة الصلحاء من أهل العلم أنْ يتمثَّلوا أصول الجدل وقواعده المنضبطة عند مواجهة مخالفيهم، مراعين تعدُّد أنماط الحجج والبراهين المستخدمة في المناقشات، بحيث تشمل: الدليل النقلي، والدليل العقلي، والدليل الحسي التجريبي.

والمتأمِّل في نهج ابن تيمية الجدلي يجده ينوِّع كثيراً في استدلالاته البرهانية بين المقامات الثلاثة سالفة الذكر، ولكن بنسب متفاوتة تبعاً لطبيعة المقام الجدلي الذي يعالجه، مُرجِّحاً في الوقت نفسه كِفَّة الدليل النقلي على ما سواه، وهذا ما أشار إليه صاحب "الأعلام العلية" في بيان ماهية المنهج الاستدلالي لابن تيمية بقوله: "ليس له مصنَّف، ولا نص في مسألة، ولا فتوى، إلا وقد اختار فيه ما رجَّحه الدليل النقلي والعقلي على غيره، وتحرَّى قول الحق المحض، فبرهن عليه بالبراهين القاطعة الواضحة الظاهرة،... وتراه في جميع مؤلفاته إذا صح الحديث عنده يأخذ به، ويعمل بمقتضاه، ويقدِّمه على قول كل قائل من عالم ومجتهد، وإذا نظر المنصف إليه بعين العدل يراه واقفاً مع الكتاب والسُّنة."[٧٨] وهذا يعني أنَّ ابن تيمية لم يتعامل مع الأنماط الجدلية الأخرى بسلبية مطلقة كما يظن بعض الدارسين.

وبالمثل، فقد تطرَّق ابن تيمية في استدلاله بالعلوم التجريبية الحسية، مثل: الطب،[٧٩] وعلم الهيئة[٨٠] (الفلك)،[٨١] والهندسة،[٨٢] إلى الكثير من المسائل الجدلية الخلافية مع نظَّار

---

[٧٨] البزار، عمر بن علي. **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٠هـ، ص٧٨.

[٧٩] انظر:

- ابن تيمية، **الاستقامة**، مرجع سابق، ج١، ص٥٨، ٨٠.
- ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧، ٧١، ١٠٣، وغيرها.

[٨٠] علم الهيئة (أو علم الفَلَك): علم يبحث في أحوال الأجرام السماوية، وعلاقة بعضها ببعض، وما لها من تأثير في الأرض. انظر:

المسلمين وغيرهم، أو إلى خطابه الوعظي مع عموم المسلمين من باب التمثيل وتقريب المعنى.[٨٣]

ومن المعلوم أنَّ ابن تيمية لم يَقْصر –في منهجه الجدلي البرهاني– أوجه الاستدلال على ما أشرنا إليه آنفاً، وإنَّما تجاوزه إلى أنواع أخرى من الاستدلالات المتينة التي يُعتَدُّ بها لدى أهل العلم، وهي مُكمِّلة لما سبق ذكره، مثل: الاستدلال بآثار أقوال الصلحاء من أهل الملة المحمدية وغيرهم،[٨٤] والاستدلال بمسائل الفقه وأصوله،[٨٥] والاستدلال باللغة وفروعها (معاني الألفاظ، النحو، الصرف، البلاغة).[٨٦]

ب. حقيقة موقف ابن تيمية من الدليل العقلي:

كثيرة هي الأدلة التي تؤكِّد نظرة ابن تيمية الإيجابية حيال الدليل العقلي الصحيح، حتى إنَّه كان جسوراً في استخدامه والتعامل معه، ومن هذه الأدلة:

– الإعلاء من القيمة الاستدلالية للدليل العقلي، والحرص على تجييره في مناظراته مع الآخرين؛ لاعتقاده أنَّ السلف لم يمنعوا النظر في الأدلة الصحيحة التي تُفضي إلى معرفة

– الخوارزمي، محمد بن أحمد. **مفاتيح العلوم**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ص١٢٥.

[٨١] ابن تيمية، **الصفدية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٨. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **الاستقامة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٠، وغيرها.

[٨٢] ابن تيمية، **الصفدية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٠. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **الرد على الشاذلي في حزبيه، وما صنَّفه في آداب الطريق**، مرجع سابق، ص١٩٥.
– ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٢، ١٣٧، وغيرهما.

[٨٣] ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١٨. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، أحمد. **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**، تحقيق: موسى الدويش، الرياض: مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٥هـ، ج٢، ص٦٤، وغيرها.

[٨٤] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩–١٢٣، ج٦، ص٢٥٠–٢٦٧، ج ٧، ص١٠٨، وغيرها.

[٨٥] ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**، مرجع سابق، ج١، ص١٧١، ج٦، ص٣٤٩. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **الإخنائية**، مرجع سابق، ص١٣٨، ١٧٦، ٢٧٤، وغيرها.

[٨٦] ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٢٨. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٦، ص٧٢، وغيرها.

حقيقية غير موهومة،[٨٧] وأنَّ النواتج المعرفية البرهانية الصحيحة التي توصَّل إليها أهل العقول من المسلمين وغيرهم قد أرشد إليها الأنبياء.[٨٨] بيد أنَّه يعتقد -في مواضع أخرى- بتفاوت قيمة الاستدلال به في مواطن الخلاف؛ لأنَّ البراهين التي تقوم على الأدلة الرياضية العقلية تتصف بأنَّها مجهدة قليلة الفائدة، حتى إنَّه شبَّهها بلحم جمل غث، على رأس جبل وعر، لا سهل فيُرتقى، ولا سمين فيُنتقى، بل إنَّه يرى أنَّ الدعاوى العقلية ونواتجها ما هي في الحقيقة إلا مجموعة من الظنون والأباطيل.[٨٩]

ولا شكَّ في أنَّ هذا القول يوقِع الدارس لمنهج ابن تيمية في حيرة من أمره؛ فنراه تارةً يُعلي من شأن الدليل العقلي، وأخرى يقدح فيه، فما علَّة ذلك؟ يبدو أنَّ مردَّ ذلك هو نظرة ابن تيمية إلى ماهية الدليل العقلي؛ إذ إنَّه يُفرِّق بين الدليل العقلي المنضبط بضابط الشرع والدليل العقلي المحتمل التابع لعقول الرجال. ولا خلاف على وجود بون شاسع بين الأول والثاني؛ فهو يَعُدُّ الأول مُكمِّلاً ومُتمِّماً للاستدلال النقلي لأنَّه نابع منه، حيث يستمد صوابيته منه. أمَّا الثاني فيقوم على القدرات العقلية المحدودة المحتملة للسالكين لها.

- تخطِّي الجانب النظري إلى الجانب العملي في موقفه من الاستدلال العقلي الصحيح، وذلك باستخدامه بعض أشكاله في محاججة مخالفيه مثل المناظرة، فنجده قرَّر مشروعيتها، وعَدَّ جنس المناظرة المشروع كل ما يراد منه بيان الحق، فتكون في مقام الوجوب، أو الاستحباب، وهذا كله متعلق بالظروف الموضوعية المحيطة بالمناظِر، والمناظَر، والنتائج المترتبة على المناظرة. وبناءً على ذلك، فقد قرَّر أنَّ جنس المناظرة والمجادلة فيها هو المحمود والمذموم، حسب ما ينتج عنها من مفاسد أو مصالح،[٩٠] وأنَّ المناظرة المحمودة إمَّا أنْ تكون طريقاً لبيان الحجة وهداية الخلق، وإمَّا أنْ تكفَّ عدوان المعاندين الضالين، وإمَّا أنْ تكون سبباً لإعمال العقل للتفكُّر في أدلة الحق.[٩١]

---

[٨٧] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٧، ص١٦٦. انظر أيضاً:
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٩٨.

[٨٨] ابن تيمية، أحمد. **النبوات**، تحقيق: عبدالعزيز الطويان، الرياض: أضواء السلف، ط١، ٢٠٠٠م، ج١، ص١٣٢-١٣٣. انظر أيضاً:
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٩٢.

[٨٩] ابن تيمية، **الرد على الشاذلي في حزبيه، وما صنَّفه في آداب الطريق**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٩.

[٩٠] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٧، ص١٦٧.

[٩١] المرجع السابق، ج١، ص٢٣٤.

ت. أنماط صياغة الدليل العقلي:

يذهب ابن تيمية إلى أنَّ الدليل العقلي يُستنبَط إمَّا من أقيسة عقلية[٩٢] ورد ذكرها في القرآن الكريم، وإمَّا من أدلة عقلية قائمة في بنيتها المعرفية على مقدمات ونتائج، كالتي عُرِفت عند المناطقة، وإمَّا من قائمة تحوي مغالطات ورد ذكرها في دليل المخالف، ثم يجتهد في صياغتها وتركيبها على الشكل الذي أثبته في مصنَّفاته.[٩٣]

ث. غرض التنويع في أوجه الاستدلال:

حرص ابن تيمية على تنويع أنماط البرهنة في مصنَّفاته، فضلاً عن إظهار سمت العلمية والموضوعية فيها؛ سعياً إلى تحقيق الأهداف الآتية:

– إظهار حالة الثراء المعرفي في التراث الفكري الإسلامي، ولا سيما في ظل وجود طوائف من المسلمين أعلت من شأن الموروث الحضاري المعرفي لدى غير المسلمين من وثنيين وغيرهم.

– البرهنة على صحة الفكرة، وتمتين أوجه الاستدلال، وتقوية السياق البرهاني بهذا التنويع.

– اعتبار هذه المنهجية الجدلية طريقة موثوقة في الإلزام، وأقوى في إفحام المخالفين، فضلاً عن تعزيز فكرته.

---

[٩٢] الأقيسة العقلية: استنباط المجهول من المعقول، واستخراجه منه، ويراد به في القرآن الأمثال المضروبة، ومن أنواعه: القياس الشمولي الذي تستوي فيه جميع أفراده، والقياس التمثيلي الذي يستوي فيه الأصل والفرع. انظر:
– ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط٢، د.ت، ص٢٣.
– ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨–٢٩.

[٩٣] لتعرُّف أنماط صياغة الدليل العقلي عند ابن تيمية، انظر مناقشاته لمخالفيه في القضايا الخلافية، مثل مسألة إبطال القول بعدم نهاية الحوادث في:
– ابن تيمية، **الصفدية**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣–٤٦، ١٣٠–١٣١. وانظر التناقض في طرق النظَّار في إثبات واجب الوجود في:
– ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٨–١٤٧، ١٧٩–٢٠٩. وانظر مناقشة نفي التركيب في:
– ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ص٢٢٩.

- مراعاة اختلاف الأفهام التي جُبِل عليها الناس، وتنوع القدرات العقلية الحاصل بين الأفراد؛ فبعضهم يميل إلى الاستدلال النقلي، وبعض آخر يُفضِّل الاستدلال العقلي، وفريق ثالث يُقدِّم الاستدلال الحسي، وآخر يجمع بين هذا التنوع في طرائق الاستدلال.

ولا شكَّ في أنَّ هذا التعاطي من ابن تيمية -في كثير من الموضوعات- مع القضايا الخلافية أضفى على طريقته الجدلية مصداقيةً وثقةً، وزادها قوةً ووضوحاً في الطرح أمام الآخرين من الموافقين والمخالفين.

٣. التفريع المنطقي للمسائل الخلافية:

اعتمد ابن تيمية طريقة التقسيم والتفريع لمسائل الخلاف التي خاضها مع الآخر، وربط بينها وبين متعلقاتها اللازمة التي برزت بصورة واضحة في مصنَّفاته.

أ. الإجمال ثم التفصيل في تقسيم مسائل الخلاف:

من المسائل الخلافية التي يمكن استخدامها عيِّنةً ممثِّلةً لهذا النهج التيمي دعوى الشيعة الإمامية الاثني عشرية بأنَّ: "الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين، وأشرف مسائل المسلمين."[٩٤] فقد أورد ابن تيمية سياقاتها ومضامينها في كتابه "منهاج السُّنة؛ حيث مهَّد بمقدمة تشكِّك في صلاحية العقل الشيعي، والمعارف المتولِّدة عنه، ليصل بذهن القارئ إلى التسليم بالهزال العلمي لديهم، وبرهن على عدم جديتهم في طرح الحقائق الشرعية، وأنَّهم غير أهلٍ للنهل من معارفهم، وذلك باستدعاء مجموعة من المبرِّرات، مثل: حالة التماهي بينهم وبين اليهود في متابعة الهوى، ومشاركتهم النصارى في التأسيس للغلو والجهل،[٩٥] مُنوِّهاً أنَّهم من أضعف الناس في المعقول والمنقول، وأنَّهم ليسوا -أصلاً- أهل علم وخبرة ودراية بدقائقهما.[٩٦]

---

[٩٤] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، مرجع سابق، ج١، ص٧٣.

[٩٥] عرض ابن تيمية لكثير من أفعالهم السطحية، التي لا تنم إلا عن غلوٍّ وجهل وهوى في نفوسهم، مثل: مشابهتم لدعوى اليهود بأنَّه لا يصلح الملك إلا في آل داود، وقولهم: لا تصلح الإمامة إلا في ولد علي، وقولهم أيضاً: إنَّ بعض الرافضة لا يشرب من نهر حفره يزيد مع أنَّ النبي ﷺ وصحابته كانوا يشربون من آبار حفرها الكفار، ومثل

بعد ذلك أخذ يرد بإسهاب على هذه الدعوى، فبيَّن أنَّها دعوى كاذبة بإجماع المسلمين؛ سنَّتهم وشيعتهم، بل هو كفر؛ لأنَّ الإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ أهم من مسألة الإمامة، وهذا معلوم بالضرورة من دين الإسلام؛ فالكافر لا يصير مؤمناً حتى يُقر بمضمون الشهادتين، والإمامة ليست من أركان الإيمان، وقد أسند أقواله بكثير من الشواهد النقلية والعقلية، ثم تراه يعرض لعقيدة صاحب الزمان (المهدي المنتظر عند الرافضة) في طيَّات حديثه، مبيِّناً أنَّه لا حاجة إلى وجوده، أو شهوده، ولا سيما إذا كان معرفة شرع الله ممكناً من دونه، فبهذا علم أنَّه لا حاجة إليه، ولا يتوقف عليه طاعة ولا معصية، ولا نجاة أو هلاك، وحينئذٍ يمتنع القول بجواز إمامة مثل هذا، فضلاً عن القول بوجوب إمامته.[٩٧] ثم يواصل ابن تيمية محاججته للرافضة ببيان جهلهم في هذه الدعوى، بأنَّ فعل الواجبات العقلية الشرعية، وترك المستقبحات العقلية والشرعية إمَّا أنْ يكون موقوفاً على معرفة أوامر المنتظر ونواهيه، وإمَّا أنْ يكون غير موقوف عليها؛ فإذا كان الأول لزم تكليف ما لا يطاق، بحيث لا يقدر عليه العامة من الناس، بل لا أحد منهم، وإذا كان الثاني أمكن فعل الواجبات العقلية والشرعية، وترك المستقبحات العقلية والشرعية من دونه، فلا يحتاج إليه، ولا يجب وجوده، ولا شهوده.[٩٨]

بعد ذلك عرض لدعوى فرعية أخرى مفادها أنَّ الرافضة يجعلون إيمانهم بالمنتظر كإيمان الصوفية برجال الغيب، وهذا ما يرفضه ابن تيمية، ويبطله بكثير من الأوجه.[٩٩] ثم عاود الرجوع إلى الدعوى الأساسية المتمثِّلة في أنَّ الإمامة هي أهم مطالب الدين، وأنَّ الإمامية أنفسهم جعلوها آخر المراتب في أصول الدين، وأنَّهم أيضاً أوجبوها لكونها لطفاً[١٠٠] في الواجبات؛ أي واجبة الوسائل، فكيف تكون الوسيلة أهم وأشرف وأرقى

أنَّهم يكرهون التكلم بلفظ العشرة، أو فعل شيء يكون عشرة، حتى في البناء؛ لا يبنون على عشرة أعمدة، ولا بعشرة جذوع، ونحو ذلك لأنَّهم يبغضون خيار الصحابة، وهم العشرة المشهود لهم بالجنة. انظر:

– المرجع السابق، ج١، ص٢٥–٣٨.

[٩٦] المرجع السابق، ج١، ص٥٧–٧٣.

[٩٧] المرجع السابق، ج١، ص٧٥–٨٦، ١٠٦–١١٠.

[٩٨] المرجع السابق، ج١، ص٨٧–٨٨.

[٩٩] انظر تفصيل المسألة في:

– المرجع السابق، ج١، ص٩١–٩٩.

[١٠٠] اللطف (بالضم): عُبِّر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخره. واللطف (بالفتح): قرب المنزلة. انظر:

وأعلى من المقصود ذاته؟ ثم يعود مرة أخرى إلى بيان أوجه التناقض عندهم، بأنَّ الإمامة لا تحقق اللطف والمصلحة؛ إذ إنَّ مطلوبهم بالإمامة أنْ يكون لهم رئيس معصوم يكون لطفاً في مصالح دينهم ودنياهم. وبهذه النظرة، فلا يوجد أبعد منهم عن مصلحة اللطف والإمامة، وهذا ممتنع التحقق لأنَّهم يتعلقون بمعدوم لا يرى، ولا يسمع، ولا أثر له.[١٠١] يضاف إلى ذلك أنَّ الكرامة لا تنال بمجرد معرفة الإمام إن لم يوافق أمره ونهيه، وإلّا فليست معرفة إمام الوقت بأعظم من معرفة الرسول ﷺ، وكذا مَن عرف أنَّ محمداً رسول الله، فلم يؤمن به، بل عصاه لم يحصل له شيء من الكرامة.[١٠٢] وبهذا يبرهن ابن تيمية على بدعية ما ذهب إليه الشيعة الإمامية بتقديم فكرة الإمامة على أصول الدين، والإعلاء من شأنها على حساب بقية الأركان، بما جادت به نفسه من دلائل وبراهين بثَّها في مواضعها.

ب. فوائد تفريع الأفكار عند التصنيف:

استشعر ابن تيمية أهمية القضايا المطروحة للنقاش في مصنَّفاته، وعظم الأثر المترتب عليها على عقائد المسلمين؛ مما ألزمه أنْ يتحرَّى منهجاً تأصيلياً ليدلل على صحة ما ذهب إليه. ويمكن تلخيص الفوائد المجنية من طريقته في تقسيم الأفكار وتفريعها عند التصنيف فيما يأتي:

– التركيز على الصياغات العلمية الصحيحة في الكتابة والتوثيق عند البرهنة على صحة توجُّهه، التي يمكن اختزالها في النمط الآتي:

- الاهتمام بتنويع الأدلة عند إيرادها، ما بين أدلة نقلية، وما يتبعها من آثار وأقوال لصلحاء الأُمة، وأدلة عقلية برهانية مستندة إلى المبادئ العقلية المنطقية الذهنية الصحيحة، وما يلحقها من قواعد أصولية وفقهية، إضافةً إلى الاستدلالات اللغوية، وبَسط القول في المعاني الاصطلاحية، والاستئناس بالدلائل الحسية التجريبية والمعارف المتنوعة المتعلقة بمباحث النقاش.

– المناوي، عبد الرؤوف. **التوقيف على مهمات التعاريف**، القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٩٩٠م، ص٢٨٩.

[١٠١] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، مرجع سابق، ج١، ص٩٩–١٠٥.

[١٠٢] المرجع السابق، ج١، ص١٠٥.

- التوثيق العلمي الصحيح والدقيق للمعلومات من مظانها ومصادرها إن أمكن، أو الإشارة إلى مصدر النقل عند فقدان الأصل.

– إبراز الآثار السلبية في دقائق أفكار المخالف بعد التفكيك والتفريع، مثل: بيان المخالفات العقدية والتناقضات الفكرية عند القائلين بها، وتسلُّط المنحرفين عليهم.

– خلوص تفريع الأفكار إلى تبسيط مضامينها، ثم بيان مدى موافقتها لطرائق الاستدلال المستخدمة في البرهنة عليها، ولا سيما المستحدثة منها.

– توضيح حقيقة أحوال المعتقدين الفكرية، وبيان موافقاتهم ومخالفاتهم للمعتقدات الصحيحة.

– تفصيل القول في أصل الفكرة، الذي يُحتِّم بيان مدى أصالتها في تاريخ الأفكار، وعالم المبادئ، ودنيا الثوابت، فضلاً عن تحديد مصدرها، أو بيان ما يقاربها من أفكار عند الملل والنِّحل الأخرى؛ ما يُيسِّر عملية إفحام الخصم، وإلزامه بالحق.

– زيادة تفصيل الأفكار وتقسيمها يفتح مزيداً من أبواب الفكر المغلقة؛ ما يثري الحالة المعرفية عن طريق تنويع عرض المضامين الفكرية، أو التعليقات، أو الترجيحات، أو الاختيارات المتعلقة بجوهر الفكرة، بقصد تدعيم النتائج التي توصَّل إليها، والتي يريد إيصالها إلى أصحاب الشأن.

ت. القيمة المعرفية لاستطرادات ابن تيمية المطوَّلة:

لا بُدَّ من الإشارة إلى الأسلوب الذي انتهجه ابن تيمية في كثير من مصنَّفاته، المتمثِّل في الاستطراد الطويل في الردود، والذي يُعَدُّ أحد أسباب ضخامة بعض مصنَّفاته، مثل: "درء التعارض"، و"منهاج السُّنة"؛ وهو ما سبَّب شكوى وعنتاً في الفهم لدى بعض الباحثين والدارسين، وصعوبةً في الوقوف على ماهية أفكاره ومكنوناتها، وربَّما العجز –أحياناً– عن تحديد بدايات الأفكار ونهاياتها.[١٠٣]

[١٠٣] عند تأمُّل هذه الجزئية نجد أنَّ ابن تيمية قد اعتذر فيها لبعض مخالفيه في إطالة الردود، وبرَّر لهم هذا الفعل بتفاوت الأذواق، واختلاف الأفهام بين البشر؛ فبعض الأشخاص لا تُقنعهم الردود المبسطة، والدلائل المباشرة، وإنَّما

لهذا تباينت مواقف بعض الباحثين من أهل العلم في هذه المسألة؛ إذ عَدَّها بعضهم مصدر قوة ومتانة، وعلامة صحة وإبداع، وهو ما يقتضيه طبيعة المقال والمقام، وما يوجبه طبيعة الموضوع من التأصيل لإتمام الفوائد؛ بذكر النظائر والمتعلقات، والتحليلات والنتائج، والمآخذ والسلبيات،[١٠٤] فرأوا أنَّه أبدع في تعامله مع القضايا الخلافية على هذه الشاكلة، ولا سيما أنَّ الكلام المستطرد لم يرد منه تأصيل المسألة، وإنَّما التدليل على صحة الأصل. وفي الوقت نفسه، فقد التمس هذا الفريق العذر لإطالته في الردود، وعَدَّ بعضهم أنَّ طبيعة حياته المتقلِّبة بين الاعتقال والتنقُّل في البلدان، ومناظرة المخالفين، وانشغاله بالفتوى والتعليم؛ كانت سبباً معوِّقاً لتقويم وتهذيب ما خطَّه في بعض مصنَّفاته الطوال، فلو قُدِّر له أنْ يعيش حياة هادئة لعمل على مراجعتها، وإعادة ترتيبها، وحذف ما يمكن حذفه من الزيادات.[١٠٥] وفي المقابل، فقد عَدَّ آخرون ذلك عيباً واضحاً في التأليف؛ لأنَّه يُعسر القراءة، ويُؤثر في الاستفادة من مضامين أبحاثه، ومَن أراد الاطلاع على الموضوع الأصلي وجد نفسه مضطراً إلى قراءة غير المطلوب ليصل إلى مراده، ولا سيما أنَّ لهذه المسائل الاستطرادية مظانها المعرفية المبسوطة فيها.[١٠٦]

يحتاجون إلى الصعب منها، ولا يروي ظمأهم إلا التفاصيل الدقيقة، ولا يعجبهم إلا الألفاظ الغريبة؛ أي لا يشفي غليلهم سوى الطرائق غير التقليدية في الإقناع والبيان. انظر:

- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٤-١٠٥، ج٨، ص٨٣-٨٥.
- ابن تيمية، **الصفدية**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣١-٢٣٢.

[١٠٤] ابن القيم، محمد بن أيوب. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق : محمد حامد الفقي، بيروت : دار الكتاب العربي ، ط ٢، ١٩٧٣ م، ج٢، ص٢٩٤ .

- بلبل، عبد الكريم. (٢٠١١). **خصائص كلام ابن تيمية**، من الرابط: http://www. alukah. net\culture110963\36964. تاريخ الزيارة٧ مايو ٢٠١٥م.

[١٠٥] حامد، عبد القادر. "الاستطرادات عند ابن تيمية"، **مجلة البيان**، المنتدى الإسلامي، لندن، ١٩٩٣م، عدد٥٩، ص٨.

[١٠٦] أبو زهرة، محمد. **ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٦م، ص٤٣٥-٤٣٦. انظر أيضاً:

- عقيلي، إبراهيم. **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص١٠٥.

وإذا تأمَّلنا الرأيين السابقين وجدنا أنَّ في كلٍّ منهما وجاهة في الطرح، ومعاني مستنبطة من الواقع. ولهذا، فإنَّ الأَوْلى في هذا المقام –لتكتمل الفائدة– التوفيق بينهما لا التفريق، والتقريب لا التغليب، وذلك بعمل الآتي:

– مراعاة طبيعة القدرات العلمية المتنوعة التي حازها ابن تيمية، والتي جعلته أهلاً لأنْ يُصنِّف بهذا الشكل المركب.[١٠٧]

– مراعاة حقيقة الاختلاف في مستوى القدرات المعرفية بين أهل العلم قديماً، وأهل هذا الزمان، وهو ما أدى إلى هذه الشُّقة، والحالة الهلامية المضطربة عند المتأخرين، التي عَدَّها بعضهم سبب هذا الإشكال.

– مسايرة ابن تيمية الحالة العلمية في زمانه من حيث كُنْه طرائق التأليف المتبعة؛ إذ جمع أهل العلم بين المصنَّفات المطوَّلة والمبسَّطة في تصنيفاتهم، وهي مصنَّفات يتميَّز كلٌّ منها بميزات إيجابية وسلبية.

– السعي إلى إشباع الرغبات المعرفية، بما في ذلك مراعاة المستوى العلمي والفكري الرفيع للفئات المستهدفة من شتى المدارس الفكرية حينئذٍ.

خاتمة:

لعل أهم ما يمكن استخلاصه من هذه الدراسة هو عدم اقتصار القيمة المعرفية على المضامين، ومجاوزتها إلى منهج التصنيف العلمي الثابت في المصنَّفات من طرف مؤلِّفيها. وتتمثَّل قيمة الدراسات العلمية الجادة أيضاً في عدم اقتصارها على كثرة النقول من دون إعمال العقل الناقد فيها، المتزيِّن بحلية الموضوعية، والحيادية، والأمانة في النقل والنقد والتحليل والاستنباط.

وأمَّا أوضح ما يمكن استخلاصه من الدراسة فهو بروز ملامح الوعي المنهجي في كثير من المصنَّفات الرائجة لأهل العلم من المسلمين، مثل: تميُّزها بوضوح الرؤى فيها،

[١٠٧] اعتاد ابن تيمية أنْ يذكر في مصنَّفاته –في أثناء سرد الحجج، أو الرد على مخالفيه– عبارة: "بسط في موضع آخر"، وفي هذا إشارة إلى تنبُّهه لمسألة الاستطرادات، والإطالة في الردود؛ ما يعني أنَّه لم يكن غافلاً عن حالة التضخم التي تميَّزت بها بعض مصنَّفاته.

والترابط الفكري لمعانيها، والتدرُّج المعرفي لمضامينها، والتوازن الجدلي في القضايا الخلافية. ولا ننسى الإشارة إلى حقيقةٍ تؤرِّق عدداً كبيراً من طلبة العلم، وتتمثَّل في إطالة بعض الباحثين السياقات المعرفية حال تأليفهم، وفي حالة الاشتباك والتداخل الظاهري في المضامين، ويُعزى ذلك إلى تفاوت القدرات العلمية التي تَمَيَّز بها أولئك النفر، ومجاراتهم طرائق أهل العلم في زمانهم، إضافةً إلى احتمالية توجيه هذه المصنَّفات إلى فئات معينة. ولهذا، فلا بُدَّ من التنبُّه لهذه المعاني حال انشغال أهل العلم -في زماننا هذا- بالتأليف والتصنيف، ولا سيما في ظل حالة التناحر الفكري، واختلاف الأمزجة والتوجُّهات لدى بعضهم.

وبالمثل، فلا بُدَّ من التنبُّه لحقيقة أطروحات طلبة العلم، والاجتهاد في تمييز صحيحها من سقيمها بالتثبُّت من صحة المنهج المتبع في أمثال هذه المصنَّفات.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب
منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران*
تأليف: فتحي حسن ملكاوي**

عبد الرزاق بلعقروز***

ثمة لفتة مهمة تظهر في الإنتاج الفكري الإسلامي المعاصر، خاصةً في جانب تجديد سؤال القيم، وهذه اللفتة مدارها الرئيس إعادة بناء منظومات القيم من حيث المفهوم، والعناصر، والاتساع. فالقيم ضمن هذا المقام الجديد أضحت كليات تأسيسية يتقوَّم بها غيرها، لا فضائل تكميلية ينتفي الضرر بفقدها، أو تكون محل تقويم من معيار آخر ليس فيه للقيمة التوجيهية دور أو أثر.

إن هذا التجديد لسؤال القيم ورفعها إلى مرتبة الكليات التقويمة مع ضبط عناصرها هو الإطار العام الذي يتنزل فيه كتاب الأستاذ الدكتور فتحي حسن ملكاوي "منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران"، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة ٢٠١٣م، ويتنزل فضلاً عن هذه الإطار الكوني العام ضمن جهود الفكر الإسلامي المعاصر الباحثة عن السبل القويمة لرؤية العالم والإنسان والكون مجدداً، وفق المسلك القرآني النقي؛ رؤية لا ترتهن في مفاهيمها بالموروثات القديمة: اليونانية، واليهودية، والمسيحية التي شوَّشت فعل الإدراك السليم للحقائق والغايات الكبرى للإسلام، ولا ترتهن أيضًا بالمنظور التجزيئي المنتشر في الخطاب الإسلامي المعاصر، المستغرق في قضايا التكليف الشرعي والأحكام الجزئية، من دون الارتفاع إلى الكليات.

---

* ملكاوي، فتحي حسن. **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٣م.

** المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة.

*** دكتوراه في الفلسفة، رئيس مشروع دكتوراه "فلسفة القيم وإبستمولوجية العلوم الإنسانية" في جامعة سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني: abderrezak19@yahoo.fr

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٥/٦/٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/٢٨م.

مقدمة الكتاب:

يطالعنا الدكتور فتحي حسن ملكاوي في مقدمة كتابه بجملة من الأفكار التي تُعَدُّ بسطاً أولياً لما سيتناوله في فصول الكتاب، وأول ما يطالعنا به هو التناظر الموجود في هذه المنظومة الإيمانية التي صاغها (التوحيد، والتزكية، والعمران)، وجهود الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني في رؤيته للهدي القرآني الذي دفع به (العلواني) إلى صياغة ما سماه منظومة القيم الحاكمة، فحدَّد عناصرها في ثلاثة مفاهيم قيمية كبرى هي: التوحيد، والتزكية، والعمران، ورأى أن هذه القيم الثلاث تُكوِّن معاً مرجعية مقاصدية، ولكن هذه المنظومة القيمية هي –في الوقت نفسه– تعبير عن حقائق الأمور ووقائعها، وليست شيئاً خارجاً عنها، أو مفروضاً عليها.[١] وبالفعل فقد بلور العلواني هذه الرؤية ضمن مشروع إعادة الاعتبار إلى الوحدة البنائية للقرآن المجيد، من أجل علاج مسألة الانفصال بين الرؤية الكلية الإسلامية والفقه في صورتيه: الكبرى والصغرى، ومقتضى هذا "رد الاعتبار إلى الكليات القرآنية والكليات الشرعية –بوجه عام– بعد أن كاد الانشغال بالدليل الجزئي ودقائقه يطمس الأهمية البالغة لتلك الكليات ويعطل تشغيلها."[٢]

ويجدر التنويه هنا بأن كلمة "المنظومة" ترد عند العلواني وملكاوي في توصيفهما المنهجي للعلاقة بين التوحيد والتزكية والعمران؛ نظراً إلى تلازم صفتي الترابط والتكامل بين مكونات هذه المنظومة، ويُفصح ملكاوي عن هذه الحقيقة قائلاً: "فإذا كان التوحيد هو العنصر الأساس في النظام العام الاعتقادي وتفرعاته المعرفية، والتزكية هي التمثل العملي للشخصية الإنسانية، وتفرعاتها النفسية والعقلية، والعمران هو الصورة العامة للنظام الاجتماعي وتفرعاته الاقتصادية والسياسية، فإننا نكون قد جمعنا في هذه المنظومة جوانب الحياة البشرية، وما يتخللها من صور النشاط الإنساني."[٣]

إن هذه المنظومة المتواشجة العناصر، في تصور ملكاوي، ليست خاصة فقط بالإنسان المسلم، وإنما هي إنسانية، وذات أبعاد كونية؛ "إنها في الوقت نفسه قيم إنسانية

[١] ملكاوي، **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، مرجع سابق، ص١٢٠.

[٢] العلواني، طه جابر. **التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص١٠.

[٣] ملكاوي، **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، مرجع سابق، ص١٣.

عالمية، سواء في منطق المؤمنين بالله الواحد من أتباع الرسالات، أو في منطق دعاة التقدم والنهوض الحضاري؛ أو على الساحة العالمية."[٤] ونظراً إلى هذه الأبعاد الإنسانية؛ يمكن القول بأن هذه المنظومة بصيغتها التكاملية تُعَدُّ رؤية إلى العالم؛ لأنها تتوفر على العناصر الكبرى المؤسسة: الله، والإنسان، والكون.

وقد أولى المؤلِّف الفصل الأول (التوحيد الأساس الأول في منظومة القيم العليا) أسبقية منطقية على غيره، مؤكداً أن القول بالتكامل بين التوحيد والتزكية والعمران لا يستلزم القول إنها في مستوى واحد من الأهمية والقيمة؛ لأن التوحيد هو رأس الأمر كله في الإسلام، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ٢٥﴾ (الأنبياء: ٢٥). وقد أشار المؤلِّف في هذا الفصل إلى صورة التوحيد كما تتبدّى في المرجعية القرآنية وفي السنّة النبوية الشريفة، ثم رصد صوراً أخرى للمعالجة كما هي موجودة في اجتهادات العلماء المسلمين، وانتهى إلى استخلاص مضامين التوحيد: المعرفية، والأخلاقية، والأسرية، والاجتماعية، متوكئاً على اجتهادات المفكرين الإسلاميين المعاصرين، وفي طليعتهم الأستاذ الدكتور إسماعيل الفاروقي رحمه الله.

وفي استقرائه لألفاظ التوحيد في القرآن الكريم، يلفت الدكتور ملكاوي نظرنا إلى قضية منتشرة في تاريخ الأديان، امتدت مضامينها إلى بعض مفكري العالم العربي،[٥] وتقضي هذه النظرة بتبنّي فكرة تقلّب الاعتقادات الدينية في ثلاثة أطوار: طور تعدد الآلهة، وطور الترجيح بينها، وطور التوحيد، إلا أن مَن يُعمل النظر في القرآن الكريم يجد عكس هذه التأملات؛ فالمرجعية القرآنية حاسمة في أن التوحيد كان جوهر العقيدة مُذ خُلق آدم أبو البشر، والله يرسل الرسل والأنبياء تذكيراً للإنسان بوحدانية الله المركوزة في لفطرة، إلا أن قسوة القلوب وطول الأمد هما ما جعل البشر يتخذون آلهة يتعبدونها من دون الله. ثم يأخذ بنا التحليل إلى بيان خصوصية التوحيد في الإسلام، إضافةً إلى الديانات والشرائع الأخرى؛ إذ يؤكد التوحيد الإسلامي وحدة الدين التي نلحظها في

[٤] المرجع السابق، ص١٦.

[٥] المقصود هنا عباس محمود العقاد، في كتابه: **الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**.

قصص الأنبياء، فجميع الأنبياء والرسل جاءوا بدين التوحيد، ويربط بين الوحدانية وحصر الألوهية بالله سبحانه وتعالى. "ويستشهد كثير من العلماء بالآيات القرآنية الكريمة على ثلاثة أنواع من التوحيد: توحيد الربوبية، بمعنى أنه رب العالمين، وهو وحده المتفرد بالخلق والتدبير والتسيير والإحياء والإماتة... وتوحيد الألوهية؛ بمعنى الإيمان بأن الله وحده الذي يستحق العبادة، ويكون له الخضوع والطاعة، وإليه وحده يتوجه الدعاء والرجاء... وتوحيد الأسماء والصفات؛ بمعنى الإيمان بأن الله متصف بجميع صفات الكمال، ومنزّه عن جميع صفات النقص، متفرّد بصفاته على جميع المخلوقات."[٦]

إن هذا المعنى للتوحيد يؤسس لنظام الحقيقة، ونظام الحياة؛ فنظام الحقيقة يؤسس لوحدة الحقيقة في نظرية المعرفة، التي تعني استحالة التناقض بين الموجودات وقوانينها، والعقل الإنساني الذي يكتشفها؛ لأن المصدر واحد.

وأما نظام الحياة فيعني حضور علاقة الخالق بالإنسان، من غير توحد ولا انفصال، وإنما حضور المعيَّة، والشعور بالوجود الإلهي في حياة الإنسان، وما يثمره هذا الشعور من توجه القلوب إليه وحده سبحانه، فيقل الخلاف بين أفراد المجتمع، وتسود قيم التحابب والتآلف والتوادد، وهنا يمكن الاستدلال بالنص الخلدوني في ربطه بين تأليف القلوب والوجود الاجتماعي المتوازن والمتكامل، "وسرّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتّحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة."[٧]

ولا تختلف دلالات التوحيد في السنّة النبوية الشريفة عن معاني الألفاظ في القرآن الكريم، من ذلك أن القرآن الكريم حسم أمر التوحيد بوصفه هدف الرسالات الإلهية إلى المملكة الإنسانية، وكذلك الحديث النبوي الذي رتّب معرفة الله سبحانه وتعالى بوصفها أول واجب على الإنسان في حياته، وأول مبدأ في دعوة الناس إلى الدين.

[٦] ملكاوي، **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، مرجع سابق، ص٢٩.

[٧] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، عناية ودراسة: أحمد الزعبي، بيروت: دار الأرقم بن الأرقم، د.ت، ص١٨٨.

والمؤلِّف حريص على التمييز بين ما يسميه موضوع التوحيد وعلم التوحيد، ويجد هذا التمييز أصله في أن موضوع التوحيد إيمان وعمل بمقتضى هذا الإيمان، ورؤية إلى العالم، ونموذج في الحياة على ضوء هذا الهدى الإلهي، وهو يتصف بالوضوح والثبات في العناصر، وقوامه أن الله واحد في ربوبيته وألوهيته وصفاته. أما علم التوحيد فيتضمن جملة الطرق المنهجية والوسائل المعرفية التي تناول فيها العلماء هذا الموضوع، برصد الحجج العقلية من أجل الدفاع عن العقائد الإيمانية، وله أسماء عدة، منها: علم الإيمان، وعلم الكلام، وأصول الدين... .[٨]

وقد أشار المؤلِّف إلى جملة جهود الدعوة المعرفية المعاصرة في تأكيد أهمية موضوع التوحيد، مثل كتاب عبد المجيد النجار "الإيمان بالله وأثره في الحياة". أما الكتاب الذي خصه بالقراءة والتحليل فهو كتاب الشهيد المرحوم إسماعيل راجي الفاروقي "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة"، بوصفه شاهداً أمثلَ على إسهام مدرسة إسلامية المعرفة في الكتابة عن التوحيد بطريقة تجديدية، وليس بطريقة تقليدية. ولمّا كان الكتاب المذكور قد جعل التوحيد أم القيم جميعاً، والقيمة المركزية التي تتفرع عليها بقية القيم، فإن ملكاوي أبصر فيه نموذجاً حياً ومثالاً يُحتذى به على التجديد النوعي في علم الكلام بإعادة تفعيله منهجياً ومعرفياً، وذلك عن طريق وصله بأوجه الحياة المتعددة، وتجلّيه في صورة العديد من الأنظمة (النظام المعرفي، والنظام الاجتماعي، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي). ومن هنا فقد أضحى التوحيد هو الوشيجة التي تتكامل فيها عناصر الوجود والحياة كلها، والركيزة المنهجية التي تُرى من خلالها الأشياء بنور التوحيد كما يتحدد في السياق المعرفي القرآني، لا كما وصل من اجتهادات الفِرق والظروف التاريخية.

ويختتم الدكتور ملكاوي هذا الفصل باستخلاص المبادئ المنهجية التي تتفرع من هذه القيمة المركزية (قيمة التوحيد)، وهي: مبدأ تكامل الخلق والأمر، ومبدأ تكامل الدنيا والآخرة، ومبدأ تكامل الوحي والعالم، ومبدأ تكامل العقل والحس.

[٨] قدَّم المؤلِّف أمثلة على مصنفات تراثية تنضوي تحت علم التوحيد، منها، كتاب "التوحيد" للماتريدي، وكتاب "المطالب العالية" لفخر الدين الرازي.

ويناقش المؤلِّف في الفصل الثاني (التزكية في منظومة القيم العليا) مسألة التزكية وفق رؤية معرفية تجد أصلها في المرجعية القرآنية، أو في منظومة القيم العليا. وللتزكية مكانة مهمة في هذه المنظومة، فموضوعها "الإنسان المستخلف، وهو موضوع الإصلاح في الواقع الإنساني، إصلاح الفرد والجماعة والأمة، والإنسان مادة وروح، والتزكية تشمل المادة والروح، وأي حديث عن قضايا الإصلاح لا معنى له إلا إذا تعلّق بالإنسان، واستهدف ترقيته في مراتب التزكية. والتزكية هدف العمران ووسيلته في الآن نفسه، فهي ليست مسألة مشاعر وخلجات وخواطر نفسية، مقصورة على مستوى الإصلاح الفردي، بل تدخل في صميم البناء الاجتماعي والعمران البشري."[٩]

ويسلك المؤلِّف مسلكه المنهجي المعهود؛ أي البدء بمعجم ألفاظ التزكية في القرآن الكريم، ثم السنّة النبوية، لكنّ خصيصة التناول هنا هي عدم البناء على الدلالة اللغوية، وإنما الاستئناس بها فقط، وبهذه الطريقة في التعرّض للمفاهيم القرآنية،كالتزكية وغيرها، ندرك أثر طه جابر العلواني الذي رأى أن الدلالة الشرعية يجب أن تسبق الدلالة اللغوية؛ ذلك أن "المصطلحات والكلمات التي استعملها الشارع قد قام بعملية تفريغ وشحن لها بالمعاني التي أراد الله سبحانه وتعالى وضعها فيها... وحين تصبح حقيقة شرعية، ينبغي أن تكون لها الأولوية في معانيها للمعاني الشرعية، لا اللغوية التي نقلت عنها، ولا للوضعية التي يتواضع عليها أهل الاصطلاحات."[١٠]

وتأسيساً على ذلك، ابتدأ المؤلف حديثه عن التزكية انطلاقاً من المعجم المعرفي القرآني أولاً. ولـمّا سلك هذا المسلك ظفر بخمسة معانٍ للتزكية، أربعة محمودة وواحدة مذمومة، وهي على التوالي:

١. **حين يكون الإنسان مكتسباً التزكية:** تتمثل ثمرة هذا الاكتساب في الفلاح، وتحقيق التقوية والتنمية والتربية، بما يرفع الإنسان إلى رتبة التقوى والفلاح، وفي ذلك يقول ﷻ: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ ﴿٧٥﴾ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ مَن تَزَكَّىٰ ﴿٧٦﴾﴾ (طه: ٧٥-٧٦).

[٩] ملكاوي، **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، مرجع سابق، ص٨١.

[١٠] العلواني، **التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة**، مرجع سابق، ص٦٢.

٢. **حين تكون التزكية هي فعل الله سبحانه وتعالى:** يُقصد بذلك أن الله يزكي مَن يشاء، وأن الإنسان مهما بلغ به اجتهاده فلا يدّعي أنه وصل؛ لأن الله هو المزكي الأعلى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٩﴾﴾ (النساء: ٤٩).

٣. **حين تكون التزكية من مهام الرسول:** يُضمِّن المؤلف هذا المعنى أربع وظائف استخرجها من الآيات القرآنية الكريمة التي أوردها، ومنها قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾﴾ (البقرة: ١٥١)، وهذه الوظائف تتكامل فيما بينهما لتنجز الفعل التزكوي بوصفه أحد مقاصد الحق –سبحانه– من إرسال الرسل بالهدى، وهي: تلاوة الآيات (لمحور الأمية وتحقيق التكريم الإلهي)، والتزكية بمعنى الطهر والبركة والتنمية، وتعليم الكتاب (لما فيه من خير وعلم وهدى)، وتعليم الحكمة؛ أي الإصابة في القول والفعل والعمل وامتلاك البصر الحكيم بالأمور.

٤. **تزكية المال:** تُعَدُّ تزكية المال ركناً ركيناً في الدين، ووسيلةً من وسائل تطهير النفس من الشح، وتنمية الشعور بالاستعلاء على فتنة المال، والقيام بحق الجماعة وأعضائها.

هذه ألفاظ التزكية من القرآن الكريم التي وردت على سبيل المدح. أما اللفظ الذي ورد على سبيل الذم فمتعلق بتزكية الإنسان لنفسه بالمدح أو الذم، وهي الحالة الوحيدة التي تكون فيها التزكية فعلاً مذموماً؛ لأن مدح الإنسان نفسه أو ذمه إياها موقوف على اطّلاعه على حكم الله فيه، وهذا غير ممكن بالنسبة إلى الإنسان؛ لأن العبرة في الأخير هي بمَن يزكيه الله، وليس بمَن يزكي نفسه.

وينتقل بنا المؤلِّف –بعد هذا الاستقراء لمعاني القرآن الكريم– إلى التزكية كما تظهر في الأحاديث النبوية ثانياً، وبرأيه أن دلالاتها لا تختلف أو تتعارض مع دلالات القرآن؛ لأن النسق المعرفي القرآني والنبوي متكامل، ويشكل وحدة في المعنى والدلالة.

بعد الوقوف على دلالات التزكية في القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة، نجد أن المؤلِّف ينتقل بنا إلى التزكية من حيث المعنى، ومن حيث الممارسة، كما تحددت في سياق

مدارس الزهد والتصوف والجهاد ثالثاً، وهي مدارس تجلّت فيها التزكية بصورة صحيحة، وأحياناً تسلك مسلك الزهد، أو الرهبنة، أو العزلة، بالرغم من أنه لا رهبانية في الإسلام، والسبب فيما يرى المؤلِّف وراء هذا الانزواء هو ذيوع الفتن السياسية، وانتشار ظاهرة الاحتفاء بالدنيا، وقلة التعلق بالآخرة، وتظهر لنا أيضاً ثلاثيات متكاملة ضمن هذه المدارس؛ فهي أحياناً ثلاثية التزكية: التخلّي، والتحلّي، والتجلّي، وأحياناً أخرى ثلاثية الشريعة والحقيقة والطريقة.

وعطفاً على هذا، فقد بيَّن الدكتور ملكاوي أن الزهد الانعزالي "لا يكون عند الإنسان المؤمن هروباً من حمل الأمانة وعجزاً عن القيام بمسؤولياته في ابتغاء فضل الله من الكسب الحلال، ومن الإسهام في الإنتاج وتلبية متطلبات الواقع السياسي والاجتماعي ولا تكون رهبانية تحرّم على الإنسان ما أحل الله، فلم يكتب الله الرهبانية على أحد في رسالته إلى البشر... . ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ۚ وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٢٧﴾﴾ (الحديد: ٢٧)."[١١]

ثم يأخذنا المؤلِّف إلى صميم فعل التزكية؛ أي تزكية النفس الإنسانية، التي تُعَدُّ كياناً متكاملاً من عناصر ثلاثة، هي: الجسم، والعقل، والرُّوح. وإذا كان بإمكان الباحث أن يُحصِّل قدراً من المعرفة عن الجسم، فإن معرفته بالروح لا تكون ممكنة إلا من خلال آثارها في الحياة، والعقل أيضاً فيه جزء من المحدودية في معرفة كُنْهه؛ فهو يقوم على التعقّل والإدراك، غير أن القرآن الكريم يربط الفاعلية العقلية بالقلب؛ أي إن محله ليس الدماغ، وإنما القلب الذي محله الصدر؛ لأن أي عمل يقوم به الإنسان يمر بسلسلة خطوات يشترك فيها الجسم والعقل والنفس. ولكن، كيف تكون التزكية للجسم والعقل والقلب؟

أ. **تزكية الجسم**: يفهم المؤلِّف من الجسم هنا أفعال الجوارح؛ فاليد تتزكى بالعطاء والصدقة، والعين تتزكى بالنظر والتأمل في ملكوت الله، وضمن هذا السياق يمكن تعزيز

[١١] ملكاوي، **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، مرجع سابق، ص٩٩.

هذا المنحى في تزكية الجسم بما قاله أبو حامد الغزالي: "فأعضاؤك رعاياك، فانظر كيف ترعاها."[١٢]

ب. تزكية العقل: تنبع أهمية هذه التزكية من اعتبار العقل مناط الهداية إذا استُعمِل على وجهه الصحيح؛ فالعمليات العقلية التي أشار إليها القرآن الكريم، كالتدبر والتفكر، فيها تأكيد منه (القرآن) بواجب تزكيتها؛ أي تقويتها وتنميتها، ويكون ذلك بالبحث والعلم واقتناص المعارف؛ لكيلا يكون فعل التعقل أداة في يد الأهواء المتصارعة. ويربط المؤلِّف بعد هذا ربطاً عضوياً بين تزكية العقل وثمرتها في الارتقاء السلوكي.

ت. تزكية القلب: يتبنّى المؤلِّف في مفهوم القلب الدلالة القرآنية؛ فالقلب ليس فقط تلك اللحمة الصنوبرية المعلقة في الجانب الأيسر من الصدر، وإنما هو المحل الذي تتم فيه عملية التعقل، بمعنى الوعي والإدراك، وهو أيضاً محل لما يجول في الإنسان من الداخل؛ أي النية، والعزم، وتوارد الخواطر، وانفعال النفس بالمشاعر كالحب مثلاً، بالإضافة إلى تعقل الأفكار والمعاني لكي يحصل بهذا التعقل الاعتبار والفهم، فضلاً عن أنه اللطيفة الرُّوحانية الربانية التي يتواصل بها الإنسان مع الخالق تبارك وتعالى، ومع الأرواح.

وبعد أن أورد المؤلِّف جوانب تزكية النفس الإنسانية من مرجعية معرفية قرآنية، فإنه ينتقل بنا إلى الجانب العملي من التزكية؛ أي الوسائل المتوفرة التي تعيننا على السمو بالتزكية، والانتقال من السلوك الاعتيادي إلى السلوك الارتقائي.

وفيما يأتي وسائل التزكية التي بوَّأها المؤلِّف مكانة أساسية:

- **القرآن الكريم**: يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ۝٩﴾ (الإسراء: ٩)؛ إذ لا توجد وسيلة أخرى أكثر قيمة من القرآن الكريم في تزكية النفس الإنسانية، ففيه من تزكية اللغة: تقويم ألفاظ اللسان، وترقية أساليب البيان؛ وفيه من تزكية القلب: ما تطمئن به القلوب؛ وفيه من تزكية المال: تطهير النفس من الشح، وتحقيق البركة في المال ومضاعفته. فمن أراد التزكية فعليه بالحياة في ظلال القرآن.[١٣]

[١٢] الغزالي، أبو حامد. **بداية الهداية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص٣٨٨.
[١٣] ملكاوي، **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، مرجع سابق، ص١١٣.

- **الذكر والفكر**: يُنظر إلى الذكر بوصفه استحضاراً لعظمة الله في القلب، والتفكر والتدبر في آياته. وآيات الله نوعان: آيات مكتوبة تُتلى قراءةً، وآيات مشهودة. والذكر والفكر عندما يتمكّنان من قلب الإنسان وروحه يطير بهما إلى رتبة الإحسان.

- **صحبة الصالحين**: تكتسب هذه الوسيلة أهمية خاصة؛ إذ إنها ترتقي بالإنسان المسلم الذي امتلأ قلبه إيماناً وصدقاً، وتجعله يجد في الإخوة الإيمانية والتناصح وسيلة لتحصين النفوس من أجل مواجهة الفتن المحدقة. وبالصحبة الصادقة تتقوّى القلوب، وينمو القلب الزكي، بدءاً بصلاة الجماعة التي هي أفضل من صلاة الفرد؛ لأن في المسجد صلاة الجماعة، وفيه جلسات العلم والتعليم، فضلاً عن مضاعفة قوة الإدراك التي يُزوِّد بها التجمع الإنسان العادي، ويُعمِّق من وجدانه.

ويؤكد المؤلِّف في نهاية هذا الفصل أن منهجية التكامل المعرفي، بوصفها المرجعية القويمة للمنهجية الإسلامية في الفكر والبحث والسلوك، تهيئ لنا السبل الكفيلة باستنباط المبادئ الأساسية اللازمة لفهم مكانة التزكية في منظومة القيم العليا. ومن هذه المبادئ: مبدأ تكامل الجسم والعقل والروح، ومبدأ تكامل الوجود الإنساني بين الفرد والمجتمع، ومبدأ تكامل العلم والعمل.

ويواصل المؤلِّف في الفصل الثالث (العمران في منظومة القيم العليا) تطبيق المنهجية المعرفية لتحرير المفاهيم من الدلالات التي لا تتوافق مع المرجعية المعرفية القرآنية، وتطبيق المنهجية التكاملية من أجل رصد عناصر الوصل بين منظومة القيم العليا، فيطالعنا بالقيمة الثالثة: العمران، وهي قيمة تحدد فِقْه العمل في الحياة الدنيا؛ أي عمل المجتمع المتعلق بنظم الإدارة والرعاية لشؤون الناس. وبحسب رأي المؤلِّف، فإن أحد الأسباب التي جعلت المسلمين يتخلون عن العمران قيمةً وفعلاً، تلك الفُهوم الجزئية التي روَّجت النظرة الاحتقارية إلى الحياة وأنكرت قيمتها، وشوَّهت مفهوم التزكية الذي يسع أوجه الحياة كلها، وحصرته في الرهبنة والزهد في الحياة، وقد نجم عن هذه النظرة إهمال شؤون الحياة، والتخاذل عن الصعود إلى القمة.

ويستمر المؤلِّف في مسلكه المعهود في الفصلين السابقين، فيستقرئ مفهوم العمران في لغة القرآن، ويرصد الآيات التي تضمنت مفردة "العمران" ومشتقاتها.[١٤] وقبل بسط

[١٤] أورد المؤلف آيات قرآنية كثيرة تضمنت مفردة "عمر". للاستزادة، انظر:

المعاني في صورة عناصر محددة الدلالات، يتبيَّن أن ما "يقابل العمران في اللفظ القرآني هو: الفساد والقتل وسفك الدماء، والهدم والتدمير، والهواء والخواء، والخراب؛ إذ وردت جميع هذه الألفاظ في القرآن الكريم، في مقابل الحياة واستمرارها على السنن والقوانين الجارية، وبقاء المساجد عامرة بالعابدين الذين يذكرون الله، وانتظام الحياة على هدى الله سبحانه."[١٥] وبناءً على هذا، يستخرج لنا المؤلِّف أمثلة تستجمع داخلها الدلالات التكاملية للعمران قرآنياً:

١. **حالة الحياة:** تشير مفردة "الحياة" إلى حياة الإنسان الفرد، وحياة الأُمة، وحياة البشرية على وجه الأرض؛ لأن عمارة الحياة تشمل كسب متطلبات الحياة الدنيوية، والتوظيف الصالح لكل ما استودعه الله فيها؛ أي إن قصد الحياة هو عمارة الباطن والظاهر في نسق تكاملي تنفيذاً لمهمة الخلافة في الأرض. ولـمّا كان الإنسان يحيا في جماعة إنسانية، فإن هذه الجماعة تكون عامرة بحفظ الحياة وإشاعة قيم التكافل والتعارف والتراحم، وضد هذا العمران الاجتماعي انخرام العلاقة بين الجماعات الإنسانية، وتمزّق شبكة علاقاتها، وانتشار الصراع والفساد في الأرض والبحر والجو، ويكون القتل هو أسوأ صورها.

٢. **الإقامة والسكنى والبناء في أمر محدد:** ذلك أنّه من أخص أوصاف العمران الاستقرار والبناء في أرض تصبح بعد هذا معمورة، ومن قبل كانت مهجورة، وما يستتبع هذا من تشييد المساكن وأمكنة العبادة ومجمعات الحاجات الاقتصادية؛ للوفاء بمتطلبات الحياة، والارتقاء بأسباب استمرارها، فالبيت المعمور هو البيت الآهل بالسكان، وكذا بالملائكة العابدين لله ﷻ، المسبحين بأمره.

٣. **العمران المادي:** يقصد به الجانب المادي من الحضارة الذي يبدأ بصورة جهود علمية يكون حاصلها اكتشاف القوانين وتوظيفها والبناء عليها من أجل إعمار الأرض، وتيسير أوجه الحياة الإنسانية. ومن مظاهر العمران المادي: الابتكارات التقنية التي أوجدها الإنسان في البر والبحر والجو (بضائع، طائرات، وسائل نقل)، وعمارة الأرض

– ملكاوي، **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، مرجع سابق، ص١٢٨، ١٣٠.

[١٥] المرجع السابق، ص١٣١.

بفلاحتها وزراعتها؛ لفتح فرص الرزق للناس، وتوفير حاجاتهم المادية والاجتماعية، ولا يَعُدُّ القرآن الكريم هذا النوع من العمران دليلاً على رشادة الإنسان واستقامته، بل قد يكون دليلاً على انطماس البصيرة عنه. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا۟ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ ۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ (الروم: ٩)؛ أي إن عمارة الأرض تتخذ دلالتها المستقيمة من انضباطها بقيم تعلو عليها، هي: التوحيد، والتزكية، ودرء آفات الطغيان والعتو.

٤. العمران الثقافي والفكري: يحيلنا هذا المعنى للعمران إلى الجوانب المعنوية من الحضارة؛ أي تطوير العلوم، وبناء المؤسسات، وسن القوانين والأنظمة، ونشوء الثقافات، وقبول الخضوع لسلطة الإدارة والحكم، ويقابل هذه المكاسب الإيجابية للعمران سيادة الجهل والأمية والفوضى والفساد في صوره المتعددة. أما إعمار هذه الجوانب المعنوية فيكون بتنمية صروح العلم وإعمارها بالاجتهاد والإبداع.

وبعد هذه الدلالات المعرفية القرآنية يأخذ بنا المؤلِّف إلى المعنى كما تحدَّد في الحديث النبوي الشريف، فيرصد أربع عشرة دلالة للفظة "العمران"، من بينها: العمر بمعنى الزمن الذي يمضي من حياة الإنسان، أو المدة الطويلة (مكثت معه عمراً)، والقسم بالعمر (لعمرك، ولعمر الله)، والعمران وهو ضد الخراب، وعمران الروح للجسد أو الحياة، وعمران القلوب والبيوت بالقرآن، وعمران المساجد؛ أي بناؤها المادي، أو حضور الصلاة أو حلقات العلم... وغيرها من المعاني الواردة التي تشترك مع المعاني القرآنية في ربط العمران بالحياة وجوداً وعدماً، وربطها بعمارة القلب وتزكيته، وتشترك أيضاً في العمران المادي، وكذا الثقافي، والمعنوي.[١٦]

وبعد هذا الوقوف على المفاهيم القرآنية للعمران وأبعادها الحضارية، لا يفتأ المؤلِّف يُعرِّج على مؤسس علم العمران البشري ابن خلدون؛ ذلك أن عنصر العمران في منظومة القيم الحاكمة يتماثل في لفظه ومعناه مع مراد المؤلِّف، فالعمران قيمة عليا تدخل في

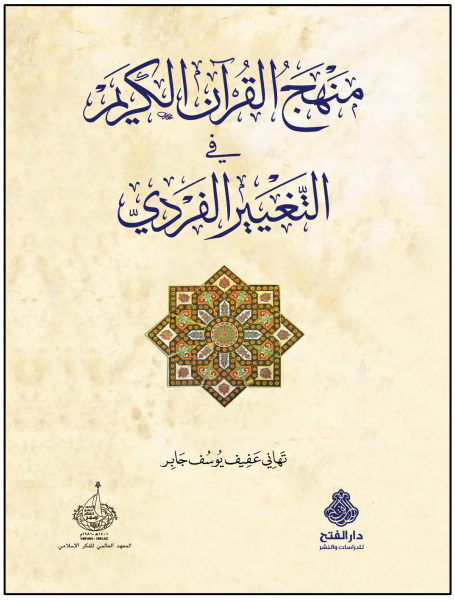
[١٦] أورد المؤلِّف على كل دلالة حديثاً نبوياً شريفاً شاهداً على معنى من المعاني. للاستزادة، انظر:
– المرجع السابق، ص١٤٤، ١٤٥، ١٤٦.

صميم الإطار المرجعي للمنهجية الإسلامية في التفكير والبحث والسلوك، ويُفرِّع المؤلِّف من هذه القيمة الكلية مبادئ تدخل في صميم قيمة العمران، منها: مبدأ تكامل متطلبات الحياة الاجتماعية (الزراعة، والصناعة، والاتصال)، ومبدأ تكامل ميادين المعرفة (علوم الوحي، والعلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية)، ومبدأ تكامل الانتفاع والاستمتاع.

خاتمة:

يُعَدُّ هذا الكتاب تجديداً لسؤال القيم في الفكر الإسلامي المعاصر، بنقلها من دائرة الجزئية والتجزيئية إلى رتبة الكليات التأسيسية، في صورة منظومة ملمحها الجوهري الترابط والتكامل. وتمثل هذه المنظومة الكلية معايير تُرَدُّ إليها جميع القيم الفرعية، ولا تُرَدُّ هي أو تُنسَب إلى غيرها، خاصةً قيمة التوحيد الكلية، وتُقدِّم (أي هذه المنظومة) أداة منهجية قويمة ضمن مبادئ المنهجية الإسلامية في مجالاتها الإجرائية الثلاثة: التفكير، والبحث، والسلوك؛ ما يجعلها منظومة تتوفر على وصفي الإحاطة والشمولية، وهي إحاطة وشمولية لكل أوجه الحياة، ركائزها الناظمة والحاكمة تستمد قوتها من مبدأ التكامل؛ فهو النسغ الذي يسري ويجدد الحياة في فاعلية هذه المنظومة، وجميع العناصر المتفرعة منها.

صدر حديثاً



منهج القرآن الكريم

في التغيير الفردي

تأليف: تهاني عفيف يوسف جابر

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

٢٦٤ صفحة

ممّا لا شكَّ فيه أنَّ القرآن الكريم منهج حياة، وأنّ الحديث عن التغيير في القرآن الكريم لا بدَّ أن يشمل كل جوانبه التربوية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية ... إلخ؛ لأنه المنطلق والبداية للأسس الحضارية التي تكوّن ملامح المجتمع الإسلامي المتقدم.

ومنهج القرآن الكريم في التغيير يكون باتِّباع منهج شموليّ متكامل، من خلال تحديد الأسس والمسارات العامة دون الخوض في التفصيلات والجزئيات، ثم يُترك المجال أمام حركة الفرد والمجتمع، كي يأخذا دورهما الطبيعي الذي يتمّ في ظل سنن أودعها الله تعالى في الوجود كله.

جاء هذا الكتاب ليبيّن المقصود بـ«التغيير والمنهج والنفس»، والاستعدادت التي تهيء الفرد للتغيير، وتوضح أهداف القرآن من التغيير، وهو الارتقاء بالإنسان في الدرجات التأسيسية في المنهج القرآني إلى أن يصل إلى أعلى درجات الالتزام بهذا المنهج.

كشف الكتاب عن تلازميّة بين جانبين: جانب الفرد الذي هو الأساس والجذر لعمليّة التغيير، وجانب المجتمع الذي يُعدُّ السقف العلوي لهذا الأساس؛ لذا كان الموضوع في القرآن متماسكاً من حيث النظر في جميع الأبعاد الإنسانية المتعلقة بالتغيير الفردي، وذلك بما فيه من ثبات في أصول منظومة القيم، ومن تكامل في فروع التشريع، واستيعاب للمسارات كافة، الدّاعمة لتقدمة الإنسانية في تكوين صياغتها الحضارية.

مراجعة لكتاب
الأسرة المسلمة في ظل التغيُّرات المعاصرة*
تحرير: رائد عكاشة ومنذر زيتون**

ماجد أبو غزالة***

أصبح معلوماً بالضرورة اليوم أنَّ قوة المجتمع من قوة الأسرة، وأنَّ ضعفه من ضعفها، ومن ثَمَّ فإنَّ التعرُّض لبناء الأسرة توهيناً وهدماً يصيب -في نهاية المطاف- المجتمع كله. هذا الكتاب هو ثمرة من ثمار مؤتمر علمي دولي نظَّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة التنمية الاجتماعية الأردنية في عمَّان، في المدة من: الثامن والعشرين إلى الثلاثين من شهر جمادى الأُولى عام ١٤٣٤هـ، الموافق التاسع إلى الحادي عشر من شهر نيسان (إبريل) عام ٢٠١٣م. وقد أوضحت بحوثه أنَّنا اليوم مطالبون جميعاً بالتصدي لما يواجه الأسر من تحديات داخلية وخارجية، ولا سيما رياح التغريب الخطرة التي تهب كل حين، فارضةً أنماطاً من الأفكار والسلوكات التي لا تناسب مجتمعاتنا، ولعل أخطر وسائل التغريب ما تجسَّد بالمعاهدات والاتفاقات الدولية من تعميم مفاهيم غريبة في مجتمعاتنا وأُمَّتنا، لا تنسجم مع ثقافتنا وديننا.

وقد جاء هذا المؤتمر استجابةً لما شهده العالم من تغيُّرات واسعة في مفهوم الأسرة، وبنائها الاجتماعي، والعلاقة بين مكوِّناتها، وفقدانها -في كثير من المجتمعات- موقعها الوظيفي في التنشئة والتربية لصالح اتجاهات فردانية، بفعل منظومة التفكير الاجتماعي الغربية القائمة على الداروينية الاجتماعية، وتأثيرات العولمة والهيمنة السياسية والاقتصادية

---

* عكاشة، رائد. زيتون، منذر (محرران). **الأسرة المسلمة في ظل التغيُّرات المعاصرة**، عمَّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفتح للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥م.

** رائد عكاشة، المستشار الأكاديمي للمعهد في الأردن، ومنذر زيتون، المستشار السابق لوزير التنمية الاجتماعية الأردني.

*** باحث متخصِّص في قضايا التنمية البشرية، دكتوراه في إدارة الموارد البشرية، جامعة ملايا، ومدير عام مشروع تأهيل المقبلين على الزواج. البريد الإلكتروني: majed@iiit.org

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٦/٥/٢٧م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٩/٢٧م.

والأكاديمية وتياراتها التي نادت بالتطابق المطلق بين الرجل والمرأة، وانتشار الحركات النسوية، وبروز مفهوم النوع الاجتماعي (الجندر)،[١] ومحاولة تحديد مفهوم الأسرة في النظام الإسلامي، وتشخيص التحديات التي تواجهها الأسرة المسلمة، والحد من تأثير الاستلاب والاختراق الثقافي الموجَّه ضدها، وإبراز خطر التشريعات المحلية المتغرِّبة والعالمية الخاصَّة بالأسرة على الخصوصيات الثقافية لمجتمعاتنا العربية والإسلامية.

وقد أَثْـرَتِ الجهود العلمية المقدَّمة في هذا الكتاب من محاور المؤتمر؛ إذ عرضت لتوضيحات وافية عن مكانة الأسرة وأسس بنائها، إضافةً إلى دراسات معمَّقة لحالتها في الظروف الراهنة، وذلك عن طريق المحاور المركزية الآتية:

المحور الأول: مفهوم الأسرة ومكانتها في الفكر الإسلامي،[٢] وتعالجه بحوث تتصل بالمفردات القرآنية في موضوع الأسرة: دلالتها الفقهية وامتدادها الاجتماعي، والتوجيهات التربوية من خلال خطاب الآباء للأبناء في القرآن الكريم، والحياة الزوجية كما تصوِّرها سورة التحريم، ومشاهد أسرية في سورة مريم: دراسة معرفية واجتماعية.

المحور الثاني: أسس البناء الأسري ومقاصده في الأفراد والمجتمع،[٣] وتكشف عنه بحوث تتعالق مع مقاصد الأسرة وأسس بنائها في الرؤية الإسلامية، والبناء الأسري وأهلية الزوجين: مقاربة شرعية مقاصدية، والأسرة الممتدة ودورها في بناء الشخصية المسلمة: نماذج تطبيقية من بيت النبوة، والتكامل الفكري الأسري في الرؤية الإسلامية.

المحور الثالث: تأثير التحوُّلات الاجتماعية في الأسرة والتحديات التي تواجهها،[٤] وفيه حديث عن أثر العُرف والتحوُّلات الاجتماعية في الأسرة المسلمة، وإكراهات الثقافة الاستهلاكية وتأثيرها في التنشئة القيمية للأسرة، وتنظيم مالية الأسرة في ضوء الرؤية الإسلامية، وأهم المصطلحات الواردة في أبرز الاتفاقيات والمواثيق الدولية للمرأة والطفل

---

[١] مصطلح "الجندر" Gender هو أساساً كلمة إنجليزية تنحدر من أصل لاتيني، وتعني في الإطار اللغوي: Genus؛ أي الجنس من حيث الذكورة والأنوثة.

[٢] عكاشة، زيتون، **الأسرة المسلمة في ظل التغيُّرات المعاصرة**، مرجع سابق، ص٢١.

[٣] المرجع السابق، ص١٧٩.

[٤] المرجع السابق، ص٣١٣.

وخطورتها على الأسرة، والإرشاد العقلي الانفعالي للمرأة المسلمة في ظل تحديات مؤتمرات المرأة الدولية.

المحور الرابع: الفكر الغربي وانعكاساته على منظومة الأسرة المسلمة،[٥] ويتضمَّن: الأسرة المسلمة بين فوضى العلمانية ونظام الإسلام، ومنظومة القيم الأسرية في الفكر الغربي الحديث: رؤية تحليلية نقدية، والمؤثِّرات الفكرية في التربية الأسرية وسبل مواجهتها: تيارات الداروينية الاجتماعية وقيم ما بعد الحداثة، والمسؤوليات الأسرية في الرؤية الإسلامية، ومدوَّنة الأسرة المغربية.

المحور الخامس: تجارب وخبرات عملية في المحافظة على دور الأسرة،[٦] وهو يركِّز على إعداد المرأة أكاديمياً لِـ"وظيفة" الأمومة، وإرساء خلفية معرفية لعلم الاجتماع العائلي، والطفولة خاصَّةً، والعمل الاجتماعي، والتطبيقات المعاصرة الخادمة لتمكين نظام الأسرة الممتدة في ضوء التشريع الإسلامي، ودليل الأهل في التعامل مع برامج الأطفال التلفازية.

وقد تَبيَّن لنا من هذه المحاور أنَّ التركيز على معالجة التحديات الداخلية والخارجية التي تواجه الأسر، لضمان التكوين الإيجابي للأسرة، يضع على عاتق جميع الجهات الرشيدة مسؤولية تثقيف المقبلين على الزواج وتأهيلهم؛ ليتمكَّنوا من التغلُّب على المشكلات والتعقيدات التي تواجههم، وتجنُّب الفشل في الحياة الزوجية، والقدرة على مواجهة ظروف الحياة والتكيُّف معها عن طريق عقد دورات تأهيلية متخصِّصة للشباب والشابات، تُعرِّفهم متطلَّبات المرحلة المستقبلية في بناء الأسرة وإدارتها. وكانت ماليزيا قد طرحت نموذجاً ناجحاً في تكوين الأسرة واستقرارها ومعالجة العنوسة وتحقيق التوافق بين الأزواج على نطاق واسع، عن طريق عقد دورات تأهيل للمقبلين على الزواج، بإطلاق الرخصة المشروطة للزواج بعد اجتياز الدورة لجميع أبناء المجتمع الماليزي.[٧] وقد تَبيَّن للقائمين على هذه البرامج حدوث انخفاض ملموس في نسب الطلاق التي كانت تعانيها

---

٥ المرجع السابق، ص٥٠٧.

٦ المرجع السابق، ص٦٥٥.

٧ أبو غزالة، ماجد. **التثقيف الأسري قبل الزواج: رخصة تأهيل المقبلين على الزواج**، عمَّان: مركز معرفة الإنسان للدراسات والنشر والتوزيع، تحت الطبع.

ماليزيا، مثلها مثل باقي سائر دول العالم. ومن هذا المنطلق حثَّت ورقة في المؤتمر على نشر التجارب العملية الناجحة في أوساط البلدان العربية والإسلامية.

وفي الكتاب وقفات على الدلالات الفقهية للمفردات القرآنية المرتبطة بالأسرة، وأحكامها الفقهية وامتداداتها الاجتماعية؛ حكمةً وتكليفاً، وخصائص البنية الأسرية من خلال اللفظ القرآني، وما امتازت به من دعائم الاستمرارية والاستقرار بين الآباء والأبناء، والعلاقات الأخوية بين الإخوة والعلاقة الزوجية. وقد اعتمدت البحوث المقدَّمة على منهج استقراء الألفاظ القرآنية، وربطها بمجموعة من المفاهيم القرآنية، مثل: التوحيد، وبِر الوالدين، وصلة الرحم، والتقوى، والإحسان، بوصفها وحدات أساسية من وحدات الإعمار الكوني، فضلاً عن الدراسات المُتضمَّنة موضوع اتصال العلاقات الأسرية بمبدأ الإستخلاف، فهيَّ تَقِف كذلك على المنهاج الاجتماعي الإسلامي في بناء الأسرة، وتعاين مشاهد العلاقات الأسرية القَرابيَّة. فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حَتَّى إِذَا فَرَغَ مِنْ خَلْقِهِ قَالَتِ الرَّحِمُ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنْ الْقَطِيعَةِ. قَالَ: نَعَمْ، أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ؟ قَالَتْ: بَلَى يَا رَبِّ. قَالَ: فَهُوَ لَكِ. وقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "فَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾﴾ (محمد: ٢٢)."[٨]

ولا يخفى أنَّ الاهتمام المعرفي بالإنسان هو أساس كل بناء إنساني، أو اجتماعي، أو سياسي. وبهذا يتأكَّد بطلان النظرية الزاعمة أنَّ التقدُّم "التكنولوجي" يؤدي حتماً إلى تحرير الإنسان، أو إلى تحرير المرأة. ومن هنا، فإنَّه يتعيَّن على علماء المسلمين الاضطلاع بمسؤولية كشف مكائد الرأسماليين الذين يتاجرون بعواطف المرأة النبيلة وجمالها، ويسوِّقونها سلعة شهوانية رخيصة، بصرف النظر عن المجال الذي تروج فيه؛ إن كان فنّاً، أو رياضةً، أو بيع هوًى، أو غير ذلك.[٩]

وتجلو أوراق عمل المؤتمر مقاصد حفظ الأسرة وأسس بنائها في الرؤية الإسلامية؛

[٨] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، المطبعة السلفية، كتاب: الأدب، باب: مَن وصل وصله الله، حديث رقم٥٩٨٧.

[٩] عكاشة، زيتون، **الأسرة المسلمة في ظل التغيُّرات المعاصرة**، مرجع سابق، ص ١٧٨.

وذلك أنَّ الأحكام الشرعية هي وسائل لتحقيق مقاصد الشرع الحنيف، ومحورها صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة. وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الشرع الحنيف يهدف من تنظيم أحكام الأسرة إلى جملة من المقاصد، منها: حفظ النوع البشري، ومقصد الإفضاء، مثل: الإفضاء الجنسي، والإفضاء النفسي، ومقصد التماسك الاجتماعي، ومقصد الشهادة على الناس. ورأت البحوث أنَّ الواجب يقتضي أن تفعَّل هذه المقاصد عند الاجتهاد الفقهي المتعلق ببعض أنواع الزواج الحالية، مثل: زواج المسيار، وزواج "الفرِنْد"،[١٠] والزواج بنيِّة الطلاق، والزواج العُرفي.

وفي مقاربة شرعية مقاصدية للبناء الأسري وأهلية الزوجين، استجمعت البحوث شتاتاً من الأفكار المتعلقة بالأهلية والأسرة، ونظمتها في قالب موضوعي، واضعةً أرضيةً لموضوع الأسرة في سياق وظيفتها الوجودية الموصولة بالمقصد الأسمى من خلق الإنسان، واستجمعت أيضاً مفهوم البناء الأسري وفلسفته والدعائم الربانية لحفظه.

وفيما يتعلق بمركزية الزواج في البناء الأسري، فقد وقفت البحوث على مركزية حفظ النسل في البناء الأسري، والأبعاد العمرانية في فقه الأسرة، والأهليات الواجبة في الزوجين، ومنها: أهلية الكفاءة، وأهلية القوامة، وأهلية النضج، والأهلية النفسية.[١١]

وفي قراءة تاريخية اجتماعية تحليلية، قاربت البحوث تمثُّلات الأسرة الممتدة، للكشف عن الأدوار التي قامت بها، وأثَّرت في الأفراد الذين نشأوا في ظلها، وبناء صورة واقعية طبَّقها النبي ﷺ ابتداءً. ففي القرآن الكريم والهدي النبوي الاجتماعي نماذج عظيمة، ينبغي تسليط الأضواء عليها بمختلف الوسائل الإعلامية والتأليف والنشر في هذا المجال، ولا سيما الأمثلة القرآنية في العلاقات الأسرية.[١٢]

بيد أنَّ المقاربات التي اشتمل عليها الكتاب اتخذت المنهج الوصفي التحليلي، واعتمدت منهج الاستقراء الناقص في انتقاء شواهد نبوية من بيت النبي ﷺ وتتبعها للوصول إلى تصوُّر واضح لنماذج الأسرة الممتدة في بيت النبوة، وأثر هذه العلاقة الرحمية

[١٠] المرجع السابق، ص١٩٠.
[١١] المرجع السابق، ص٢٣٦-٢٤٦.
[١٢] المرجع السابق، ص١٧٨.

في الأفراد الذين نشأوا في ظلها، فَـ"المتتبع للقرآن الكريم والسُّنة النبوية لا يجد أيّاً منهما تناول الحديث عن الأسرة بهذا اللفظ الصريح (الأسرة)، وإنما كان التعبير عن الأسرة الممتدة في القرآن الكريم من خلال دلالات لفظية تضيق وتتسع، وتدور على علاقة القرابة، من مثل القربى والرحم والأهل والعشيرة والرهط"،[١٣] وما يترتَّب على هذه العلاقات مما يتصل بالدية والميراث ونظام النفقة بين الأقارب. وقد كشفت الدراسات عن الحاجة إلى قراءة متكاملة لمنهج القرآن الكريم والسُّنة النبوية في بناء الأسرة الممتدة، ودراسة أثر هذا المنهج في تنشئة الفرد ورعايته، في سبيل تقديم التصور الصحيح والأمثل للدور الذي ينبغي أن تقوم به الأسرة الممتدة.

ولا تغفل البحوث معاينة التكامل الفكري الأسري في الرؤية الإسلامية في ظل التأثيرات السلبية للتطورات والتغيُّرات المعاصرة والغزو الثقافي الغربي الموجَّه. وأشارت البحوث أيضاً إلى مقوِّمات التكامل الفكري الأسري التي تسهم في بنائه وتحقيقه وتفعيله بين أفراد الأسرة، وأساليبه ومعوِّقاته، وهو ما يمكن أن تنهز له السياسات الرسمية والمؤسسات التربوية –كالمدارس والجامعات– في تحقيق بناء التكامل الفكري الأسري، ودراسة أثر وسائل الإعلام والإنترنت في التكامل الفكري للأسرة، ودراسة أثر التواصل الأسري في بنائه.[١٤]

ولأنَّ الأسرة تمثِّل الخلية البنائية للتركيب الاجتماعي، وهي المجال الحيوي الذي يتلقى فيه الفرد دروس الحياة الاجتماعية؛ فللعُرف الاجتماعي المتولِّد من متطلَّبات المجتمع وحاجاته المتجدِّدة دور محوري في تسهيل حركته، بحيث يحفظ منظومة القيم، ويحقِّق الانسجام والتجانس بين مكوِّناته.

وتُبيِّن بحوث أُخرى أنَّ "مجتمعاتنا المعاصرة مثقلة بأكداس من الأعراف والعوائد، عاليةِ الكلفة، قليلةِ الفائدة، التي لا تتوافق مع منهج الإسلام في تنظيم الشؤون الاجتماعية، بل إنَّ فيها ما يصادم الأحكام الثابتة، لكنَّ الناس استمرأوا تلك المخالفات وجعلوها مظهراً لثقافتهم ونمط حياتهم اليومية." "وقد شكَّلت طبيعة التسارع القائم في

[١٣] المرجع السابق، ص٢٥٦.
[١٤] المرجع السابق، ص٢٩٧.

نمط الحياة اليومية اللَّبنة الأساسية للتغيُّرات والتحوُّلات التي مَسَّت النظام الأسري، فلم يعد الأولياء المصدر الوحيد للتنشئة، بالنظر إلى الدور الكبير الذي تؤديه الوسائط الإعلامية السمعية والبصرية التي أسَّست لحضورها صوتاً وصورةً، زيادةً على إكراهات الأزمة الاقتصادية التي جعلت بعض الأولياء ينهمكون في توفير المتطلَّبات المادية لأبنائهم، بمقابل فتور شديد وشبه غياب حينما يتعلق الأمر بالتنشئة القيمِية. فقد أدَّت التحوُّلات الاجتماعية الناشئة من النمط المتعسِّف من الثقافة الاستهلاكية إلى تعطيل الدور الفعَّال الذي ينبغي أن تقوم به الأسرة في تقديم أفراد نوعيين للمجتمع من أجل تحقيق البناء الحضاري، فتعاظمت الحاجات الأسرية لتصل إلى السعي الحثيث لتوفير المطالب الكمالية، وبات النجاح الأكبر بحسب الوعي الاجتماعي السائد والغالب ممثَّلاً في قدرة الأولياء على تحقيق مختلف المتطلَّبات المادية لأبنائهم."[١٥]

ويبدو أنَّ هاجس الاستهلاك ارتبط عموماً بالمأكل والمشرب والملبس من دون أن يتعدَّى -في أغلب الأحيان- إلى اقتناء ما له علاقة بالتغذية الروحية والثقافية، وهو ما يتطلَّب معالجة أزمة الثقافة الاستهلاكية عن طريق البحث في أسبابها، وأعراضها، وطرائق التعامل معها؛ فاستشراؤها سيحوِّل الإنسان إلى مجرد سلعة أو مادة استعمالية ذات بُعْد واحد؛ وذلك بسبب توجُّهه نحو تحقيق الربح. ويستدعي هذا تنظيم مالية الأسرة في ضوء الرؤية الإسلامية، على أساسٍ من خلافة الإنسان في الأرض، وأسس العمران البشري؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (البقرة: ٣٠).

وفي سبيل تقصِّي التأثيرات السلبية المشوِّهة لنظام الأسرة، فقد كان للمصطلحات الواردة في أبرز الاتفاقيات والمواثيق الدولية للمرأة والطفل بيانٌ لخطورتها. فمع تصاعد موجات التغريب، وزيادة هيمنة الغرب على المؤسسات الدولية، واجتياح العولمة الغربية للخصوصيات الثقافية والقيمِية غير الغربية -في العقدين الأخيرين من القرن العشرين- بدأ الغرب اقتحام حرمات الأسرة المسلمة، وانتهاك مقدَّسات منظومة قيمها التي حدَّدها

[١٥] المرجع السابق، ص٣٤٠.

الإسلام وصاغتها المرجعية الإسلامية. وتُعَدُّ هيئة الأمم المتحدة الأداة التي يتم بوساطتها عولمة نمط الحياة الغربي في دول العالم أجمع -على اختلاف ثقافاتها ومرجعياتها- عن طريق إصدار اتفاقيات ووثائق دولية للمرأة وللطفل تحوي مصطلحات مطَّاطة تحتمل كثيراً من المعاني والمضامين، والتلاعب في ترجمة تلك المصطلحات؛ لإمرارها مع أقل قدر من المعارضة، ولا سيما من جانب الدول العربية. وإذا كانت العولمة -أساساً- اقتصادية المنشأ فإنَّها لم تقف عند ذلك الحد، بل تجاوزته بسرعة لتشمل ظواهر مختلفة، من بينها القانون، عن طريق العمل على إقصاء ما هو خصوصي، وفرض القوانين الغربية عن طريق إبرام اتفاقيات دولية في موضوعات شتى، ولا سيما في مسائل حقوق الإنسان والطفل والمرأة، بمنظور غربي علماني، ومحاولة فرضها على باقي دول أعضاء الجماعة الدولية، وبذلك أصبح الحديث عن عولمة القوانين حقيقة قائمة.[١٦]

وتكشف البحوث المتعلقة بهذا الجانب عن العلاقة بين تلك المصطلحات وتغيير قوانين الأسرة والأحوال الشخصية في العالم الإسلامي، التي تتولَّى لجان خاصَّة في الأمم المتحدة متابعتها بدقة عن طريق التقارير الدورية التي تقدِّمها الحكومات، وتلك التي يقدِّمها وكلاء الأمم المتحدة من منظمات المجتمع المدني التي تعمل على تسويق أجندة الأمم المتحدة. ومن هذه المصطلحات: مصطلح "العنف الأسري"، ومصطلح "التمييز"، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي (سياسيّاً، وغير سياسي)، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أيّ وضع آخر. وقد تكرَّر مصطلح "التمييز بسبب الجنس" في وثائق عدَّة صدرت بعد ذلك؛ ليكون مرادفاً لانعدام التساوي المطلق بين الرجل والمرأة. ومن ثَمَّ، أصبحت عبارة "رفع التمييز بسبب الجنس" توازي تحقيق "التساوي التام" بين الرجل والمرأة. وقد حدث الانتقال التدريجي من "التمييز" إلى "العنف ضد المرأة"، و"العنف الأسري". وانتشر مصطلح "الصحة الإنجابية"، ومصطلح "الجندر"، وذلك عن طريق تطوير السياسات والبحوث، ونشر الحوارات المتبنِّية للفكر، ووضع التشريعات الداعمة للمنظور الجندري،

[16] Jean, Pisani-Ferry, "Mondialisation: vrais et faux début", *commentaire* N°77. *Paris*, 1997, pp27-28.

والتخطيط، وتجميع المصادر والموارد اللازمة، وكذلك متابعة تطبيق هذه البرامج والمشروعات ومراقبتها.[١٧] ونظراً إلى خطر دلالات هذه المصطلحات؛ فقد توجَّهت الدعوة إلى ضرورة استبعادها من مختلف المؤسسات الحكومية وغير الحكومية؛ سواء أكان ذلك عن طريق الخُطط والبرامج الوطنية الخاصَّة بتنمية المجتمع، أم البحوث والإحصاءات وغيرهما.

ومن ضمن بحوث هذا المؤتمر ما اختص بمقاربة الفكر الغربي وانعكاساته على منظومة الأسرة المسلمة؛ فتناول الأسرة المسلمة بين فوضى العلمانية ونظام الإسلام، موضِّحاً التفاعل المعقَّد ما بين القوى الاجتماعية والصناعية والثقافية بوصفه أساس الإنسان في تفكيره وسلوكه. أمَّا الإطار الذي يتم به هذا التفاعل فهو العلمانية بوصفها إطاراً لثقافة المجتمعات الغربية التي أصبحت من ثوابت المجتمع، ولا يُسمح بأن تكون موضوع تساؤل أو موضوع بحث. والفرد في ظل العلمانية التي برزت مطلع القرن التاسع عشر في فرنسا، ثم انتشرت في مختلف أنحاء أوروبا، ثم في العالم أجمع؛ هو الذي تغيَّر تغيُّراً عميقاً في فكره وسلوكه. ولعل أهم ما تولَّد عن هيمنة العلمانية هو بروز ما يسمى "الفردية المطلقة".[١٨]

وأمام هذه الفردية المطلقة ظهر ما يسمى "تعظيم المنفعة الفردية المطلقة"، الذي أصبح القيمة المحرِّكة لتفكير الفرد وسلوكه، ويعني تعظيم السعادة. ومع هيمنة "تعظيم المنفعة" على تفكير الفرد وسلوكه -ثم مجموع الأفراد في المجتمع- أخذت قيم المجتمع الأساسية والثانوية تنشأ وتختفي وتتباين تبعاً لمدى ما يحقِّقه الفرد أو مجموعة الأفراد من تعظيم لمنافعهم المادية. ويجدر التذكير هنا بأن "القيمة" هي قاعدة تحكم التفكير والسلوك الفردي، وهذا جزء من الفوضى التي أحدثتها العلمانية على مستوى الفرد والأسرة. وقد ظهرت أشكال غريبة جداً من العلاقات الاجتماعية نتيجة تحطيم الميثاق التقليدي المقدَّس الذي تُبنى فيه الرابطة الزوجية على الشرعية الدينية والاعتراف الاجتماعي،

[١٧] **المصطلحات الواردة في الوثائق الدولية للمرأة**، الموقع الإلكتروني للجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل:
- http://iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=473

[18] Maani and et al. "Family change as response to the economic mechanism", unpublished articale, 2012.

فضاعت فرص اللقاءات الجماعية لمناسبات الأفراح، وسادت اللحظة السادية التي تتميَّز بالسكون وانفصال كل شيء عن الغاية والقيمة.

وفي رؤية تحليلية نقدية لمنظومة القيم الأسرية في الفكر الغربي الحديث، جرى تتبُّع جذور التحلُّل الأسري فيها، ونوقشت الأطروحات التي بُنيت عليها المواضيع الأسرية الجديدة، ورُصدت الأسباب الحقيقية لانفصام عرى العلاقة المقدَّسة، والآثار التي قد تحيق بالمجتمعات الأُخرى، واستُشرِفت الحلول العملية من خلال رؤية عامَّة في قيم الأسرة المسلمة، قد تسهم في انتشال الإنسان الغربي من هذا الضياع والتمزُّق بوصف ذلك جهداً إضافياً في مشروع أسلمة الحداثة.

وتأسيساً على هذا كله، تضع الرؤية الإسلامية حلّاً بديلاً عن طريق الميثاق الرسالي، الذي ترى فيه منهاجاً سوياً يحرِّر الفرد من الذاتية والأنانية والأثرة، في مقابل تحقُّق النزعة الاجتماعية، وتقاسم الحقوق والعدالة الكاملة لأفراد الكيان العائلي والأسري، فحرَّمت تحريماً قطعياً الشذوذ وما يؤدي إليه، وكل أنواع الفواحش والعلاقات التي تفتح باباً نحوها، وأبطلت جميع العقود والعادات التي رُسِّمت بمنطق القوة والغلبة والعصبية، أو التي قامت على أساس تجاري وعوض مادي.

وفي هذا تحفيز على مضاعفة الجهود الإعلامية والتربوية والدعوية والحقوقية والفكرية لحماية الكيان الأسري وصيانته في عالَمنا الإسلامي، وإنشاء لجنة قانونية دولية تُعنى بالدفاع عن القيم الأسرية الإسلامية، وتبيان خروقات المواثيق الدولية للخصوصية وحرية المعتقد، وحقوق الطفولة وكيان المرأة، والعمل على صوغ خطاب قانوني وفلسفي فاعل لصدِّ محاولات المسخ والتدمير التي تتعرَّض لها الأسرة في عالمنا المعاصر الذي غدا يشهد مؤتمرات دولية تصاغُ نتائجها وفقاً لمنظمة الدول المهيمنة.

عروض مختصرة

عليا العظم

١. الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق – دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، عبد الرقيب صالح محسن الشامي، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٦م، ٩٠٠صفحة.

هو كتاب أصله أطروحة أكاديمية، سعى فيها الباحث للإجابة عن جملة من التساؤلات المهمة منها، ماهي آلية استخراج الأحكام من الأدلة؟ وماهي الضوابط المنهجية لفهم الأحكام الشرعية، وبعد معرفة الحكم الشرعي وفهمه فهماً سليماً ما السبيل إلى تطبيقه على الواقع؟ وما المنهج الذي يحدد طبيعة الاجتهاد التطبيقي للأحكام الشرعية وتنزيلها على الواقع؟ وكيف استخدمه الفقهاء والأصوليون في اجتهاداتهم؟ وكيف نفعل ذلك المنهج في صياغة الأحكام الشرعية وتقريبها إلى أفهام واذهان الناس وجعلها الحاكم على تصرفاتهم والمهيمنة على مجريات حياتهم لتحقيق حاكمية الله على خلقه في أرضه.

تبرز أهمية الموضوع من حيث كونه يتناول الأحكام الشرعية، ومنهج التعامل معها فهماً وتطبيقاً، حتى تتحقق أهدافها التي شرعت من أجلها من جلب المصالح ودرء المفاسد، في العاجل والآجل.

٢. الغلو في ظل المقاصد الشرعية، نور الدين مختار الخادمي، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ٦٤ صفحة.

الكتاب هو غوص في حقيقة الغلو من وجهة مقاصد الشريعة وقيمها وتأسيسا على نصوصها وأصولها؛ إذ يرى الكاتب أن الغلو بالتعبير المقاصدي مفسدة يجب درؤها، وذريعة إلى المحرم والمشبوه، ومعصية قاصرة ومتعدية، وأنه مخالفة صريحة للنصوص، ومصادمة للأصول، ومجاف لمنهج النبوة في رحمتها وسماحتها ورفقها، ومعارض للمعقول ومفوت للنفع.

ويؤكد الخادمي أن الغلو هو التشديد الذي يحسنه كل واحد، والتبديد الذي لا دين له ولا وطن ولا لغة ولا لون، ويلفت إلى أن ثمة اتجاهات متباينة ظهرت حول مسألة المقاصد الشرعية ومكانتها ودورها في استنباط الأحكام، تراوحت بين ثلاثة اتجاهات:

أولها: الاعتماد المطلق على المقاصد وجعلها دليلاً مستقلاً تثبت به الأحكام، تأسيساً وترجيحاً. والثاني: النفي المطلق للمقاصد، وعدّها أصلاً ملغى لا يُلتفت إليه، ولا يقوى على مواجهة الأدلة والنصوص والإجماعات الشرعية، أما الاتجاه الثالث: هو التوسط في الأخذ بالمقاصد، والاعتدال في مراعاتها والتعويل عليها بلا إفراط ولا تفريط، وبلا إعمال مطلق أو نفي مفرط، وهو الموقف الأقرب للصحة والأليق بمنظومة الشرع ومقررات العقل ومتطلبات الواقع ومصالح الناس.

٣. السياسة الشرعية مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي، عبد الله الكيلاني، عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م، ٢٣٢ صفحة.

هذا الكتاب متخصص في ميادين فقه التطبيق، يحاور فقهاء السياسة الشرعية في مناهجهم وخبراتهم لوضع ضوابط لتطبيق الأحكام الشرعية، ويبحث في العلاقة بين السنن الاجتماعية والمقاصد الشرعية، ويتناول شواهد للسياسة من القصص القرآني، ويكشف عن الأبعاد والتطبيقات المعاصرة للسياسة الشرعية في قضايا الأحوال الشخصية والنظم الدستورية والإدارية وحقوق الإنسان.

ويتوصل الكتاب إلى أن السياسة الشرعية منهج له ضوابطه وشروطه، ويجيب على عدد من الأسئلة التي تهم الباحثين في العلوم الشرعية: ما مفهوم السياسة الشرعية؟ وهل السياسة باب من أبواب الفقه أم هي منهج لتطبيق الأحكام على أرض الواقع؟ ولماذا كانت السياسة قسيماً للفقه وليس قسماً منه؟

ويبين الكتاب الأدوات التي يحتاجها السياسي لتدبير الأحكام جمعاً بين المشروعية والإنجاز، والالتزام القيمي، والتقدم الاقتصادي، والتمسك بالثوابت مع التفوق الحضاري،

وكيف تقدم السياسة الشرعية اليوم حلولاً لقضايا إدارة الصراع سواء على مستوى العلاقات بين الدول أم بين الأفراد.

٤. منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله نافع الدعجاني، الرياض: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ٢٠١٤م، ٨٠٧ صفحات.

كثيرة هي الكتابات التي تناولت الظاهرة التيمية بالبحث والتحليل، ولكن هذا الكتاب يتميز بالجدة والغوص إلى عمق الظاهرة؛ إذ يعدّ من الدراسات الرصينة التي اتبعت منهجاً بحثياً ولّد دراسة عميقة للخطاب المعرفي عند ابن تيمية. وقد انقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأول: الفطرة المعرفية تأسيساً وبناءً، وفيه فصلان، الأول هو الفطرة المعرفية وطبيعة النفس البشرية، الثاني هو الفطرة المعرفية علم وعمل.

الباب الثاني: الواقعية المعرفية كشفاً وفاعلية، وفيه فصلان، الأول عن الواقعية الوجودية، والثاني عن الواقعية اللغوية.

الباب الثالث: الوحدة المعرفية مفاهيم وإشكالات، وفيه فصلان، الأول هو إشكالات الوجود والمعرفة، والثاني هو وحدة العلاقة بين العقل والنقل.

٥. متاهة الحاكمية: أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية، هاني نسيرة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥م، ٤٣١ صفحة

يتناول الكتاب قضايا تشغل الرأي العام، حول الحركات والهيئات التي استندت إلى انتقاء بعض من التراث الفقهي في تفاعلها مع الواقع، ويركز على مؤلفات ابن تيمية، التي اعتمدت عليها تلك الحركات فقدمت تصورات وتحليلات للقضايا المعاصرة انطلاقاً من ذلك التراث، فأقدمت على ممارسات عديدة أثارت ردود فعل متباينة، وسببت انقسامات واسعة، وجرت كلها تحت شعارات فقهية رآها كثير من الباحثين أحادية الجانب، وربما وقعت في خطأ التفسير أحياناً، وفي فخ المبالغة أحياناً أخرى.

هذا الكتاب يثير تلك النقاط وغيرها بروح الاستقصاء النقدي، ويحاول فيه المؤلف تسليط الضوء على أفكار ابن تيمية وعلى عصره وعلى طبيعة الآراء التي طرحها، ومدى احتمالية علاقتها بالأوضاع الراهنة.

٦. الحرب العالمية قادمة في الشرق الأوسط "الملحمة الكبرى في الإسلام معركة هرمجدون في التوراتة والإنجيل"، هشام كمال عبد الحميد، عمان: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ٢٠١٥

يتحدث الكتاب عن نبوءات معظم الأنبياء حول أكبر معركة ستشهدها الكرة الأرضية منذ مهد البشرية وحتى قيام الساعة، والتي يطلق عليها مصطلح الملاحم الكبرى، ويتوقع أنها معركة ستجري بين مجموعة من الأحلاف الدولية المستقبلية. وهذه الملاحم هي ما يطلق عليه الغرب اسم معركة "هرمجدون".

ثم يربط الباحث بينها وبين الأحداث الدولية الحالية، مثل الثورات العربية، وغيرها من المتغيرات السياسية في العالم، ويتوقع أنها ممهدة لظهور المهدي المنتظر.

ثم يقول: ولكن هذه النبوءات يقف البعض ضدها اليوم ولا يعيرها الاهتمام الكافي بالتحليل والتدقيق، هذا في الوقت الذي نجد في البنتاغون الأمريكي مركزاً متخصصاً يهتم بالنبوءات القديمة للتخطيط لعمليات أمريكا في المنطقة مستقبلاً، فالخطط والسياسات الأمريكية والغربية لا توضع بمعزل عن هذه النبوءات، وفي هذا الكتاب تفاصيل كل هذه النبوءات والمخططات.

٧. أحاديث الفتن والملاحم وأشراط الساعة المتعلقة بالشام، إشراف: علوي ابن عبد القادر السقاف، الظهران: مؤسسة الدرر السنية، ٢٠١٤م، ٢٥٦ صفحة.

يأتي هذا الكتاب في زمن انتشرت فيه الحروب، واتجه بعض الناس لتفسير تلك الأحداث بالاستعانة بأحاديث الفتن، والنصوص التي تتحدث عن أشراط الساعة، على غير هدى ولا بصيرة، دون التفريق بين الصحيح الثابت وبين المكذوب والضعيف، مع التكلّف ولي أعناق النصوص في تنزيلها على واقع معين، لمجرد وقوع تشابه بين ماورد في النصوص وبين هذا الواقع.

يسهم الكتاب في تصحيح المفاهيم، وبيان الطريقة المثلى في التعامل مع النصوص المتعلقة بالفتن والملاحم، واشراط الساعة المتعلقة بإحدى بلاد الشام، وهي سورية، نظراً لما تمر به من أحداث جسام، وما نالته من القسط الأكبر، والنصيب الأوفر من هذه الإسقاطات الخاطئة والتنزيلات المتكلفة لبعض النصوص على ارضها.

٨. صحيح فضائل بلاد الشام وأهله وذكر الفتن العظام التي تصيبها آخر الزمان، عصام موسى هادي، لبنان: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٤م، ٩٦ صفحة.

يقول الكاتب إن الله بارك ببلاد الشام، بدليل الآيات والأحاديث الصحيحة الصريحة في فضل بلاد الشام ومناقب أهل تلك البلاد.

ويقول إن المؤلفات التي تتناول مناقب الشام وأهله كثيرة، ولكنها تحتوي على الغث والسمين، لذلك يأتي هذا الكتاب في زمن كثرت الفتن في الشام، وتسلط عليها المنافقون، ليبعث في الأمة شيئاً من صحيح فضائلها، وفضائل أهلها، ومنبهاً على الفتن التي تصيبها آخر الزمان، حتى تكون تلك الأخبار مقوية لعزم أهلها على العودة إلى كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ.

٩. قراءة في منهج البخاري ومسلم (في الصحيحين)، محمد زهير الأدهمي، عمّان: دار النفائس، ٢٠١٤م، ٤٣١ صفحة.

تنطلق فكرة الكتاب من دراسة صحة سند الحديث ومطابقة نصه للقرآن الكريم، ولسنة النبي ﷺ، دراسةً علمية حديثة. يقول الناشر: إن في الكتاب دعوة لتحريك العقول، ونداء للتخلص من (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُون)، وإن فيه ما يدحض هجمات أعداء الإسلام الشرسة عليه، انطلاقاً من أحاديث موضوعة لأسباب مختلفة، وهي ليست من الإسلام في شيء. ومن هنا تنبع أهمية الكتاب.

١٠. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، عمّان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٦م.

يُعد هذا الكتاب من كتب قواعد التحديث في علوم الحديث، التي تؤهل طلبة العلم لدراسة الحديث وروايته، والتي تعاد طباعتها ونشرها على مدى الأعوام.

وتأتي أهمية الكتاب من حسن الترتيب والتبويب والإحاطة بكل ما يلزم المسلم معرفته من قواعد علم الحديث الشريف.

يحتوي الكتاب على تسعة أبواب لمباحث الحديث، من: فضله وعلومه، ومصطلحاته، ورواته، وكتبه، ومصنفيها، ودرجاته، وما يحتج به، وما لا يحتج به، وحكم العمل به، وغير ذلك من المسائل في نوعي الرواية والدراية، وفتح الباب العاشر لفقه الحديث ومكانه من أصول الدين والمذاهب فيه، وما روي وألّف في الاهتداء والعمل به، يليها خاتمة، وهي فوائد متفرقة.

١١. أسباب استشكال متن الحديث الشريف وأوجهه: دراسة استقرائية، فتح الدين محمد أبو الفتح بيانوني، مجلة العلوم الشرعية، علمية محكمة، جامعة الإمام محمد، ٢٠١٥م، ٣٠ صفحة.

الدراسة هي بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية، وقد اشتملت على ثلاثة محاور: الأول منها بمصطلح "مشكل الحديث" في اللغة والاصطلاح، ويلقي المحور الثاني على أسباب ظاهرة استشكال نصوص الحديث الشريف، والتي تندرج تحت الأقسام الآتية: أولاً أسباب الاستشكال المتعلقة بنص الحديث، ثانياً أسباب الاستشكال المتعلقة بالقارئ والسامع، ثالثاً: الاستشكال المتعلقة بالواقع الثقافي والاجتماعي، ويفصّل المحور الثالث في معرفة الأوجه التي تستشكل من خلال الأحاديث الشريفة، فيلخصها في تسعة اوجه، وهي: مخالفة القرآن الكريم، ومخالفة الأحاديث الثابتة، ومخالفة الإجماع، ومخالفة القياس، ومخالفة الأصول العامة والقواعد الشرعية، ومخالفة العقل، ومخالفة الحس والواقع، ومخالفة التاريخ الثابت، ومخالفة الحقائق العلمية، وتختم الدراسة ببيان لأهم النتائج التي توصل إليها الباحث في هذا الموضوع.

12. *Defining Islam*, (Critical Categories in the Study of Religion) Andrew Rippin, Routledge, 2014, 416 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "تعريف الإسلام: دراسة: بين النص والممارسة –اعتبارات في الدراسة الأنثروبولوجية للإسلام–". لمؤلفه أندرو ريبين.

كتاب "تعريف الإسلام" يجمع كتابات كلاسيكية ومعاصرة حول طبيعة الإسلام، ويبين أن هناك اختلافاً بين الباحثين والنقاد في تعريفه، فمنهم من ينطلق من دراسة المجموعات المنتمية للإسلام، ومنهم من يركز على النص.

ويبين الباحث أنه من الضروري إجراء دراسات علمية في المجال الإنساني للإسلام، للتفريق بين من يعرّفون الإسلام من الممارسات المحلية للمسلمين والتي تختلط مع التقاليد الموروثة من جهة، ودراسة النص العالمي لفهم حقيقة الإسلام من جهة أخرى، ويقول إن هذه الدراسة تعيد النظر في دراسة الاتجاهات الريئسية الإنسانية لتعريف الإسلام، وتقترح نظريات معقولة للمستقبل.

13. *Introduction to Research Methodology in Islamic Studies*, Yusuf Dalhat- Routledge, Journal of Islamic Studies and Cultur, December 2015, 6 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "مقدمة في مناهج البحث العلمي في الدراسات الإسلامية"، لمؤلفه: يوسف دَلهات.

الدراسة نشرت في مجلة الدراسات الإسلامية والثقافية، وهي دراسة مكثفة ومختصرة تقدم للباحثين لمحة عامة عن منهجية البحث في مجال الدراسات الإسلامية، وتؤكد على أهمية تدريب الباحثين استخدام منهجية العلماء، وعلى أهمية اختيار المصادر والمراجع المناسبة، وعلى رأسها نصوص القرآن والسنة، ثم غيرها من النصوص في مجالات المعرفة المتسقة مع روح الشريعة الإسلامية وأهدافها.

وقد اقترحت الدراسة حلاً لتنبيه الخبراء والمتخصصين في الدراسات الإسلامية لضبط الأبحاث، وهو الدراسات الصوتية المعتمدة من قبل الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية.

14. *America and Israel from 2016 to Armageddon,* Scotty Dolinger, WESTBOW Press (August 25, 2016).

عنوان الكتاب بالعربية: "أمريكا وإسرائيل من ٢٠١٦ إلى هرمجدون"، لمؤلفه: سكوتي دولينجَر.

يتحدث الكتاب عن عقيدة الغرب حول نهاية العالم بما يسمى معركة "هرمجدون" التي ستترافق مع مجيء ملكوت المسيح، ويبين مصادر تلك النبوءة من الكتاب المقدس، ويشرح تفاصيل حول تلك المعركة والتي تتصف بالضخامة، وتترافق مع دمار شديد، وتتميز بعودة المسيح، ويربط بين تلك المعركة وازدهار اسرائيل، فيبين أن ازدهار اسرائيل بدأ منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وأن تتمة الأعراض المتبقية لازدهارها ستظهر كلما اقتربت هرمجدون.

ويقول إن نبوءة تلك المعركة الكبرى الواردة في الكتاب المقدس هي مشيئة الله وتخطيطه للعالم وللبشرية، وأن الشيطان يحاول منع خطة الله من الحدوث، وأن فهم ذلك الأمر يجعل الواقع والمستقبل الآتي أكثر وضوحاً.

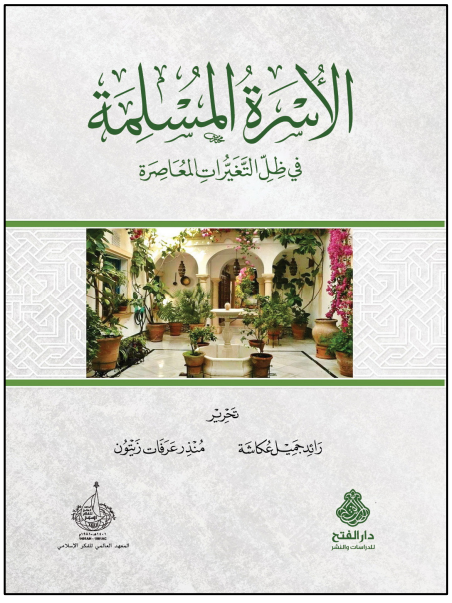
15. *Commentary on Sahih al-Bukhari*, Shaykh Omar Subedar, beginning of revelation, 2014.

عنوان الكتاب بالعربية: "التعليق على صحيح البخاري". لمؤلفه: الشيخ عمر سوبيدار.

الكتاب هو تعليق بالإنجليزية على صحيح البخاري، لمساعدة القرّاء غير العرب على فهم أحاديث رسول الله ﷺ، والاطّلاع على جهد الإمام البخاري في حفظ الأحاديث النبوية الشريفة.

يحتوي الكتاب على شرح موجز للأحاديث، وعلى تحليل مفصل ورسوم بيانية للشريعة الإسلامية، وهذا التعليق الجديد يعدّه الباحث أمراً ضرورياً في منزل كل مسلم يعتمد اللغة الإنجليزية.. وفي كل مؤسسة للمسلمين، وخاصة في بلاد الغرب.

صدر حديثاً



الأسرة المسلمة

في ظل التغيرات المعاصرة

تحرير: رائد جميل عكاشة

منذر عرفات زيتون

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

٨٤٨ صفحة

تشخيص فكري ومعرفي لمفهوم الأسرة ومكانتها في الفكر الإسلامي، وتفحّصٌ علمي ومنهجي لأسس البناء الأسري ومقاصده، وكشفٌ عن تأثير التحوّلات الاجتماعية في الأسرة والتحديات التي تواجهها، وتتبعٌ لانعكاسات الفكر الغربي في المنظومة القيمية للأسرة، وتبيّنٌ لبعض التجارب والخبرات في مجال المحافظة على دور الأسرة، لا سيما بعد هيمنة النموذج المعرفي الغربي، ومحاولة طمسه للخصوصيات الثقافية والمجتمعية.

حاولت بحوث هذا الكتاب أن تجيب عن تساؤلات معرفية ومجتمعية مهمة مثل: ما أهم التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة في الراهن المعاصر وكيفية مواجهتها، وما التغيرات التي طرأت على الأسرة المسلمة في ظل التطورات والتسارعات المجتمعية والاقتصادية والتقنية إلخ، وما التصوّر الإسلامي لدور الأسرة في بناء المجتمع، وما دور مؤسسات المجتمع المدني في الحد من تأثير الاستلاب الثقافي، وما الإسهام الذي قدمته حركات الإصلاح الإسلامية في مجال المحافظة على الدور المحوري للأسرة في تشكيل الشخصية الإسلامية القادرة على تفعيل النهوض الحضاري؟

وقد أسهم المشاركون في هذا العمل الجماعي، الذين بلغ عددهم واحداً وعشرين باحثاً، في محاورة هذه الأسئلة المعرفية، وفي التأسيس لمنظومة معرفية مجتمعية قادرة على الإسهام في البناء الحضاري، وفي توجيه دفة الأسرة بما ينسجم مع التوجيهات الربانية والفطرة الإنسانية.

صدر حديثاً

المعجزة

إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم

الجزء الثاني

تأليف: أحمد بسام ساعي

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

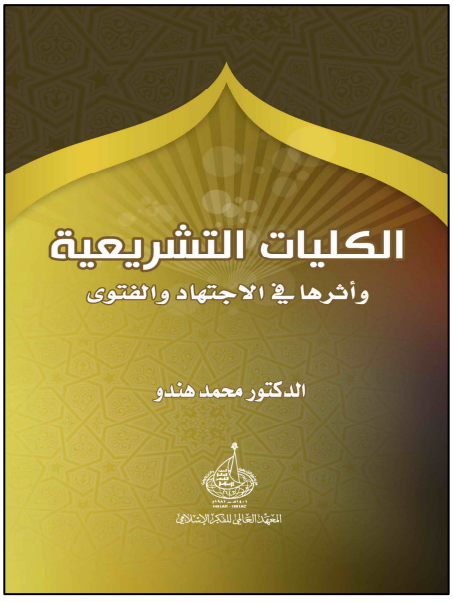
٥٧٦ صفحة

يقدّم كتاب "المعجزة" جانباً إعجازيّاً في القرآن لم يُكشف من قبل. فقد تحدّثوا عن الإعجاز "الجمالي" وكذلك عن "الإعجاز التعبيريّ أو الفنّي" ثمّ "الإعجاز العلميّ" وهي جميعاً أقرب في حقيقتها إلى أن تكون حديثاً عن "العبقرية" منها إلى الحديث عن "الإعجاز"، فجمال اللغة وموسيقيّتها وبلاغتها وجزالتها وفصاحتها وسلامتها ودقتها كلّ ذلك يدخل في باب العبقريّة، ويمكن أن ينطبق على كثير من عباقرة البشر، ولكنّ أحداً لم يحاول الإمساك بالإعجاز الحقيقي، بكلّ ما في كلمة "إعجاز" من معنى الاستحالة على التقليد، فأخفقوا بوضع يدهم أو أيدينا على السرّ الحقيقيّ الذي جعل العرب يذهلون لدى سماعهم الوحي لأوّل مرّة ثمّ يستسلمون له وللعقيدة التي حملها إليهم. كان هذا السرّ هو "اللغة الجديدة".

لم تكن هذه اللغة تخالف قواعدهم، ولكنّها كانت مع ذلك مختلفةً كلّياً عن اللغة التي اعتادها قاموسهم، إنّها لغةٌ لم يُسبق إليها القرآن من قبل، ثمّ استحال، وما يزال مستحيلاً على أيّ عربيّ، تقليدها من بعد، وهذا ما يثبته هذا الكتاب بالطرق العلميّة غير القابلة للجدل، مع عرض كلّ ذلك بأسلوبٍ سهلٍ يناسب القارئ العاديّ، وعرضٍ شيّقٍ يقارن بين كلٍّ من لغة القرآن الكريم، ولغة الحديث الشريف، ولغة الشعر العربيّ قبل القرآن وبعده، ولغتنا العاديّة اليوم، ليظهر، وبالأرقام، الفوارق البارزة والحاسمة بين لغة السماء ولغة النبوّة، وكذلك بينها وبين لغة البشر الأدبيّة واليوميّة قديمها وحديثها.

ويتضمّن الجزء الأول من الكتاب دراسةً عامةً للظواهر اللغويّة الجديدة التي أحدثها القرآن الكريم في اللغة العربيّة، مع الاستشهاد عليها من مختلف السور. أمّا الجزء الثاني فقد درس هذه الظواهر بالتفصيل في بعض أكثر السوَر تداولاً في حياتنا اليومية. وكذلك أوائلها نزولاً، وشمل ذلك سورة الفاتحة، ثم العشرين الأواخر من قصار السور.

صدر حديثاً



الكليات التشريعية

وأثرها في الاجتهاد والفتوى

تأليف: الدكتور محمد هندو

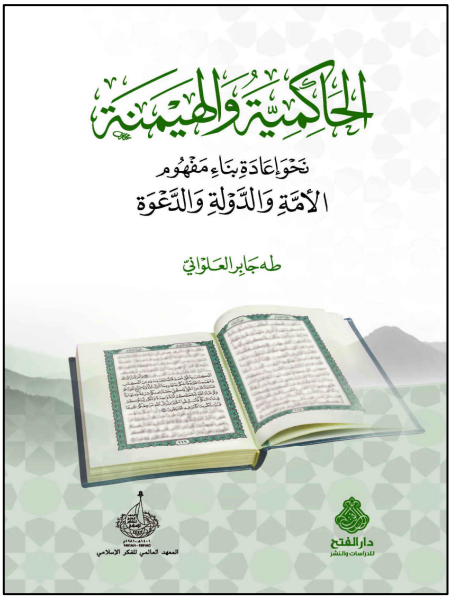
الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

٥٢٠ صفحة

يمثّل أهميةً في ضرورة استيعاب الأساس الفلسفي الذي يصدر عنه التشريع الإسلامي في أحكامه، لغرض فهم جزئياته في ضوء ذلك؛ تحقيقاً لمراد الشّارع ومقصوده من التكليف؛ إذ إن تفنّن طرائق التشريع في سنّ الأحكام، بين الإجمال والتفصيل، والتعميم والتخصيص، والتقعيد والتفريع؛ يستوجب نظرةً شمولية تستوعب هذه المنظومة، وتتصوّر الشّريعة صورةً واحدة يخدم بعضها بعضاً، ولا يُطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلّا بجملتها، لا من دليل واحد منها، أيّ دليل كان، وهو الأمر الذي ينفي عن الشريعة وهم التناقض والتعارض، كما أنّ خضوع الواقع لقانون السيرورة، وسنّة التبدّل، وطروء النوازل على السّاحة الفقهية بتسارع مذهل؛ يحتّم على المجتهدين مواكبة المستجدّات بالتسارع نفسه، ولا يتأتّى ذلك في ظلّ محدودية النّصوص الجزئية إلّا من خلال العمومات، والقياس على القواعد، والاستصلاح المرسل، وأساس ذلك كلّه هو الكلّيات التشريعية، وهو الأمر الذي يحفظ للشريعة صلوحها لكلّ زمان ومكان.

من هذه المنطلقات استهدف هذا الكتاب بيان حقيقة الكلّيات التشريعية، وأنواعها، ومراتبها، وخصائصها، ومسوّغاتها، ومكانتها في النسيج التشريعي: الكتاب، والسنة، وفقه الصحابة ﷺ، والمدارس الفقهية الأربعة، كما تغيّا بيان الوظائف النظرية المنوطة بالكلّيات التشريعية، وكيفية تأثيرها في الاجتهاد والفتوى، مع استخلاص الضوابط المنهجية لذلك، ثمّ إعطاء نماذج تطبيقية عديدة؛ ربطاً بين النظرية والواقع العملي.

صدر حديثاً



الحاكمية والهيمنة

نحو إعادة بناء مفهوم

الأمة والدولة والدعوة

تأليف: طه جابر العلواني

الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

٨٤ صفحة

هل هناك حاكمية إلهية جاء بها القرآن المجيد، وسار رسول الله ﷺ على نهجها بعد هجرته إلى المدينة؟

ما دلالة تمسك الخلفاء الراشدين بما يؤكد أنَّ خلافة كلٍّ منهم إنما هي "خلافة على منهاج النبوة"؟ ما المراد بـ"منهاج النبوة" هنا؟ هل للنبوة منهاج سياسي؟ ما معالمه وأسسه؟ هل جاء القرآن الكريم بنظام للحكم محدّدألزم رسول الله ﷺ بإقامته والتزم به من التزم بعده، وتخلّى عنه من تخلّى؟

هل بنى رسول الله ﷺ في المدينة أمّة قادها بنفسه، ومارس فيها مختلف الأدوار، ومنها الأدوار القيادية والسياسية لبيان منهج أتباع القرآن الكريم، وتقديم منهج للتأسي به ﷺ؟

هل كان رسول الله ﷺ في قيادته جيوش المسلمين –في خمس وثلاثين غزوة غزاها بنفسه– قائداً عسكرياً عاماً لدولة بالمفهوم المعاصر للدولة، أو أنه كان يتلو على الناس آيات الله ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم –ومن التزكية تقديم الأسوة والقدوة لجميع الفصائل– بأفضل الطرق وأيسرها؟

هل كانت وثيقة المدينة المنوّرة دستوراً أو بديلاً عن الدستور في المفهوم المعاصر، أو كانت عقداً اجتماعياً بين فصائل يعترف كلٌّ منها بالآخر اعترافاً تامّاً، وبحقه في توقيع ذلك التعاقد مع الفصيلين الآخرين أو الانسحاب منه، أو أنه كان دستور دولة موحّدة؟

تحاول هذه الدراسة –بإيجاز– الإجابة عن هذه الأسئلة وما يتصل بها، سائلين العلي القدير أن يُلهمنا القول السديد والرأي الرشيد في ذلك كله.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by

The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 22 No. 85

Summer 1437 AH / 2016 AC
ISSN 1729-4193