إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- فِقْهُ الأَوْلَوِيَّاتِ البَحْثِيَّة — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- العلاقة بين القرآن والفلسفة: دراسة وصفية مقارنة — "محمد نبيل" العمري
- منهج المحدّثين في التعامل مع الصحيحين "الأحاديث المنتقدة أنموذجاً" — عمار أحمد الحريري
- دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشّائيّة في الفكر الإسلامي — بدران مسعود بن لحسن
- مقصد التعارف وأثره في القانون الدولي الإسلامي — فريدة حايد

رأي وحوار

- جدل الخطاب والواقع: قراءة تفكيكية في أطروحة التفسير المادي للخطاب الشرعي الإسلامي — عزوز الشوالي

قراءات ومراجعات

- الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة. تأليف: محمد بن عبد السلام عوام — ماهر حسين حصوة
- اقتصاد الأمن الاجتماعي: التحدي والاستجابة. تأليف: أحمد فرّاس العوران — نعمت مشهور

السنة الثالثة والعشرون — العدد 92 — ربيع 1439هـ/ 2018م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثالثة والعشرون | العدد ٩٢ | ربيع ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

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

صباح عياشي — **مازن موفق هاشم**

عبد العزيز برغوث — **محمد بدي ابنو**

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

http://www.hncjo.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

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

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org
or
P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- فِقْهُ الأَوْلَوِيَّاتِ البَحْثِيَّة — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- العلاقة بين القرآن والفلسفة: دراسة وصفية مقارنة — "محمد نبيل" العمري — ١٥
- منهج المحدّثين في التعامل مع الصحيحين "الأحاديث المنتقدة أنموذجاً" — عمار أحمد الحريري — ٤٧
- دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشّائيّة في الفكر الإسلامي — بدران مسعود بن لحسن — ٨٥
- مقصد التعارف وأثره في القانون الدولي الإسلامي — فريدة حايد — ١١٣

رأي وحوار

- جدل الخطاب والواقع: قراءة تفكيكية في أطروحة التفسير المادي للخطاب الشرعي الإسلامي — عزوز الشوالي — ١٤٩

قراءات ومراجعات

- الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة. تأليف: محمد بن عبد السلام عوام — ماهر حسين حصوة — ١٧١
- اقتصاد الأمن الاجتماعي: التحدي والاستجابة. تأليف: أحمد فرّاس العوران — نعمت مشهور — ١٨٥

عروض مختصرة — إيصال صالح الحوامدة — ١٩٩

كلمة التحرير

فِقْهُ الأَوْلَوِيَّاتِ البَحْثِيَّة

هيئة التحرير

أَوْلَوِيَّةُ الأَوْلَوِيَّاتِ البَحْثِيَّة

أصبح من الشائع أن يُقصد بالبحث العلمي ما يُنشر في دوريات البحث العلمي المتخصصة، من تقارير الباحثين وفرق البحث في مراكز البحوث في المستويات المحلية والإقليمية والدولية، إضافةً إلى بحوث أساتذةِ الجامعات، وطلبة الدراسات العليا في أطروحاتهم الجامعية. ومع ذلك فإنَّ معنى البحث يتعدّى هذا التحديد ليشمل كلَّ جهدٍ منظمٍ ومقصودٍ لتحقيق هدفٍ محدّد. فقد تسمع من يقول: بحثتُ أمس في (مصدر...) عن (موضوع...) فوجدت (نتيجةُ البحث...).

فمَنْ الذي يتَّخذُ القرارَ بإجراء بحث معين دون غيره؟ وكيف يتمُّ ذلك؟ وعلى أيِّ أساس يتمُّ تمويل البحث؟ وما الشروط التي على البحث أن يتَّصف بها حتى يقبل للنشر؟

مثل هذه الأسئلة تُبْرِزُ بقوة مسألةً تختصُّ بتحديد أوْلَوِيَّات البحث، ويصبح تحديدُ هذه الأولويات أولويةً في حدِّ ذاتها. ويقودُ النظر في أولوية الأولويات إلى تحديد الأطراف ذات الصلة بمسيرة البحث، وهي تأتي في تقديرنا في ستة مستويات هي: الباحث، والتخصّص العلمي، والمؤسسة، والمجتمع، والأمة، والبشرية.

تبدأ هذه المستويات بالباحث الفرد، أو بمجموعة الباحثين المشتركين في فريق البحث، والباحثُ أو الباحثون ينتمون في العادة إلى تخصّصٍ معيَّنٍ ترسم حدودَه جماعةٌ علميةٌ تتوزَّع على عدد من المستويات، منها العلماء الذين يوافقون على خطة البحث، وهؤلاء الذين يشرفون على تنفيذه، وأولئك الذين يوافقون على قبوله أو نشره. ومع أنَّ الجماعةَ العلميةَ تكون عادة عابرةً للحدود السياسية والقومية، فإنَّ معظم البحوث يتم اختيارها والتخطيط لها وتنفيذها وتمويلها داخل مؤسسات المجتمع المتخصصة؛ (في

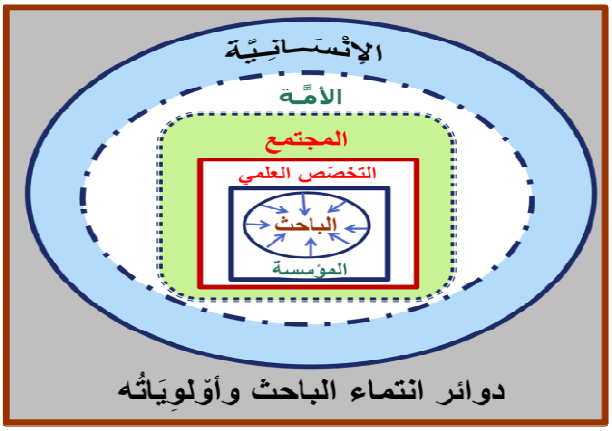
جامعة، أو وزارة، أو مركز بحث...) من أجل خدمة المجتمع، ومعالجة قضاياه، وحلِّ مشكلاته، وتحقيق أهدافه في التقدم والتنمية الوطنية. والمجتمع، أو الدولة، أو الوطن، يتحدد ضمن حدود سياسية مرسومة، ومع ذلك فإنَّ بعض المجتمعات ترتبط فيما بينها بروابط جغرافية أو لغوية أو دينية، تتجاوز الحدود الوطنية. فالعالَم المعاصر، كما هو الشأن في عهود تاريخية سابقة، شهد كيانات إقليمية أو فكرية، يضمُّ كلٌّ منها عدداً من الدول أو الأوطان، وبعض البحوث التي تُنفَّذُ في الكيان الإقليمي أو الفكري يمتدُّ هدفُها إلى مصالحَ مشتركةٍ لمجموع مكونات الكيان. وفي نهاية المطاف لا نعدم أن نجد بحوثاً تُسهم في تطوير الفكرِ البشريِّ عامةً، وفي تحقيق مصالح للبشرية كلِّها.

والبحثُ العلميُّ المعتبر في عالم اليوم هو البحث الذي يتمكن فيه الباحث من الإحاطة بما هو معروف من حالة المعرفة في موضوع البحث، وهي الحالة التي صنعَتْها الجماعةُ العلميةُ المختصَّةُ بذلك الموضوع، ثم التأثير في هذه الحالة بإضافة الجديد المفيد الذي تعترف الجماعةُ العلميةُ بجِدَّتِه وفائدتِه. فإذا تمكَّن الباحثُ من الأمرين معاً: الإحاطة بحالة المعرفة في موضوع البحث، وإضافة علمٍ جديدٍ إليه، فإنَّه سيكون مبدعاً. ولن يُبدع الباحثُ في هذه المهمة إلا إذا كان واثقاً من قدرته على الإبداع، متمرداً على الظروف التي تحول دون الإبداع، مِنْ مِثْل عُقَد الشعور بالعجز والنقص والدُّونيَّة، عند التفكير بمستوى المبدعين الآخرين من السابقين من أمته، والمبدعين المعاصرين في الأمم الأخرى.

ومما يعينُ الباحثَ في تحقيق الإبداع المنشود أن يرسم لنفسه موقعاً في حركة الفكر والعلم، فيُسهم في صنع الأحداث، ويكتب سطراً في التاريخ، يوَقِّعُه باسمه ويُعرِّفُ بهُوِيَّتِه الشخصية والقومية والدينية. وهذا الإبداعُ يحتاج إلى ملكةٍ نقديةٍ وقدرةٍ على التخيُّل تمكِّنُ الباحثَ من النظر في حالة المعرفة التي تصف الواقع، واختراق هذه الحالة والكشف عن ثغرات ومشكلات، ثم تخيل صورة بديلة تسد الثغرات وتحل المشكلات وتجيب عن الأسئلة التي تطرحها هذه الحالة الراهنة، وليس من الإبداع في شيءٍ أن يعيدَ الباحثُ رسمَ الحالة القائمة، ويُنتجَ ما سبق إنتاجه.

الإبداع المشار إليه في الفقرة السابقة هو نوعٌ من التفاعل بين طموح الباحث وحالة العلم، وقد يكون البحثُ العلميُّ الذي قام به الباحث يختص بمسألةٍ نظريةٍ لا تظهر قيمتُها العملية للوهلة الأولى، وقد لا يَنْبَغِي عليها تطبيقٌ عمليٌّ عند اكتشافها وصياغتها ونشرها، ثم يأتي زمانٌ لاحقٌ تتعزّز قيمة ذلك الاكتشاف النظري بتطبيقات عملية عظيمة الشأن. وقد شهد تاريخُ العلمِ، والتقدمُ العلميُّ أمثلةً كثيرة على ذلك. وهذا ما كان يُسوِّغ شيوع عبارة "العلم من أجل العلم"، وهو نفسُه ما أصبح يسوغ عبارة "العلم من أجل المجتمع"؛ لأنَّ أيَّ عِلْمٍ سيكون له فائدة عملية للمجتمع، ولو بعد حين.

ونظراً لأنَّ موضوع أوْلوِيَّات البحث العلمي، يُعدّ في موقع الأوْلَوِيَّة في أيَّة جهودٍ أو توجُّهاتٍ أو برامجَ تستهدف النهوض والتنمية والتقدم، فإنَّه يُتوقَّع من الباحث –وهو يختار موضوع بحثه، ويضع خطَّتَه– أن ينظر في موقع بحثه في سُلَّم الأوْلوِيَّات، التي قد يكون وضَعَها هو في برنامج حياته الشخصية، وأولويات تخصّصه العلمي الذي ينتسب إليه، وأولويات المؤسسة التي يسعى لتنميتها، والمجتمع الذي يريد له التقدم، والأمة التي يمكنه أن يُسهم في نهوضها الحضاري، وما تقدمه الأمة عن طريق باحثيها للبشرية كلِّها من خدمات تعزِّزُ حضورها في ساحة العالم، وتُغني الحضارة البشرية وتوجِّهُها إلى خير الإنسان. فكما أنَّ هذه المستويات الستة هي دوائر انتماء الباحث، فإنَّها تُعدُّ في الوقت نفسه دوائر للأولويات البحثية.



دوائر انتماء الباحث وأوْلوِيَاتُه

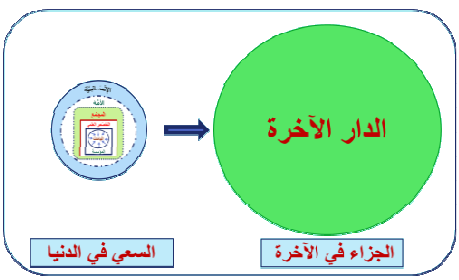
فالباحث إنسانٌ له حياتُه الخاصة والعائلية التي تحدد أحياناً ميولَه واهتماماتِه وتفضيلاتِه الشخصية، ثم إنَّ له حياتَه المهنية وعلاقتَه بالمؤسسة التي يعمل فيها، وقد يتأثر الباحث بأولويات المؤسسة التي تُحدِّد ما يُدعم

من البحوث وما لا يدعم، وقد تتحدّد أولوياتها البحثية بمدى تعاونِها مع مؤسسات أخرى، أو تنافسِها معها. والباحث والمؤسسة يتحدّدان بالحالة المعرفية للتخصّص العلمي، وأسئلة ذلك التخصص ومشكلاته التي تبحث عن حلول، سواءً أكان ذلك في البنية النظرية للعلم أم في تطبيقاته العملية.

ثم إنّ لكل مجتمع حالتَه التنموية، ومشكلاتِه التي تختص ببنيته الداخلية أو في علاقاته الخارجية. وقد أصبحت المجتمعات البشرية تتنافس في مجالات السبق العلمي، وبراءات الاختراع، والإنتاج، والتسويق، وتوظيف المعرفة في التقدم الاجتماعي والاقتصادي، فالمجتمع المعاصر هو مجتمعُ المعرفة، واقتصادُه هو اقتصادُ المعرفة. وكلُّ ذلك يؤثر على بناء المؤسسات وتمويلها، وتجنيد الباحثين واختيار موضوعات البحث.

وللمجتمع خصائصه الإقليمية والقومية والدينية، فالباحثُ العربيُّ مثلاً يهمه الارتقاء بأمته العربية ونهوضها، ويعتزّ بأنَّه أنجز بحثاً يتَّصل بالواقع العملي للأمة ومشكلاتها ومستقبلها، أو يُقدِّم خدمةً معنويةً لأمته عندما يتم التنويهُ بذلك البحث على المستوى العالمي. وكذلك يفعل الباحثُ المسلم الذي يحرص على انتمائه إلى أمّته الإسلامية، ويختار من المشروعات البحثية ما يُسهم في رفع شأن الأمة، ويخدم جهودها في النهوض الحضاري.

ومع أنَّ الباحثَ العربيَّ المسلم، في كثير من الأحيان، يَختار بحثَه عن رضاً وفق تفضيلات شخصية، أو يُكره على قبول ما يُختار له، تحت ظروف قاهرة، فإنَّ من حقِّ هذا الباحث، العربي المسلم، وواجبه كذلك، أن يعتزَّ بانتمائه لمؤسسته الجامعية، ولمجتمعه الذي أسَّس هذه الجامعة، ولأمته العربية الإسلامية، ومن ثم يمارس البحث بصورةٍ تقدم خدمةً حقيقيةً لمؤسسته ومجتمعه وأمته. وفي حال المؤسسات الجامعية فإنَّ البحث العلمي يعدّ واحداً من مهامِّ الجامعات في سعيها للإصلاح والتنمية



والتطوير في المجتمع، ومن المتوقع أن تأتي الممارسات البحثية لأساتذة الجامعات وطلبة الدراسات الجامعية العليا، في مكانها المناسب من سلَّم الأولويات المشار إليه آنفاً. ومن المتوقع كذلك أن يأتي سلَّمُ الأولويات معبِّراً عن دوائر الانتماء المشار إليها كذلك. ودوائر الانتماء هذه دوائر متداخلة لا تناقض بينها، وميزةُ التفكيرِ البشريِّ أنَّه يتَّسع ليستوعب هذه الدوائر، ويتجاوزها حتى يتَّصل الفكر بأهداف الوجود الإنساني على الأرض، وتحقيق الاستخلاف البشري فيها، وعمران هذه الدنيا، تطلعاً إلى جزائه في نعيم الآخرة.

ثمة انطباعات، مشفوعة ببعض الدراسات والإحصائيات، تتحدث بقلق ومرارة، عن واقع المجتمعات العربية والإسلامية، فيما يختص بأولويات البحث العلمي، وحجمه، وموضوعاته، ونسبة الإنفاق عليه، وتحديد أولوياته، وخططه القصيرة والمتوسطة والطويلة المدى، وغير ذلك مما تكشف عنه التقارير المحلية والإقليمية والدولية. وبدلاً من أن نغرق في حالة القلق والمرارة في الحديث عن هذه المسائل، نفضّل أن نختار طريقةً في الحديث ربما تكون أعزَّ نفعاً وأكثرَ فائدة. وهي ما نأمُل أن يتحقّق من تأصيل مفهوم الأولويات في الرؤية الإسلامية، وتطوير فقه الأولويات البحثية، ورصد مشكلات الخلل المنهجي في ممارسة الأعمال العلمية في غياب هذا الفقه، ووضع دليل للأولويات البحثية في جامعات العالم الإسلامي، ضمن ضوابطَ محددةٍ.

والهدف من هذه الإشارات أن تنبِّه إلى حاجة موضوع أوليات البحث إلى عنايةٍ مكثَّفةٍ، تتولاّها المستويات المختلفة في الإدارة الجامعية من أجل التخطيط المناسب الذي يمكِّن أساتذة الجامعة وطلبة الدراسات العليا من ممارسة البحث العلمي في ضوء استراتيجية محددة. ونأمل أن يحرك هذا التنبيه المعنيين في إدارات البحوث في جامعات العالم الإسلامي لتنظيم ورش عمل، وحلقات دراسية، ودورات تدريبية، للتوعية بموضوع الأولويات وتبادل الخبرة في وضع الأولويات البحثية، والنظر فيما يلزم من إجراءات تقدِّم لأساتذة الجامعات وطلبة الدراسات العليا ما يُعينهم على اختيار البحوث وتوجيهها لخدمة تطوير العلوم وتوظيفها في جهود النهوض الحضاري للأمة الإسلامية وحضورها العلمي في ساحة العالم.

قاعدة فقه الأولويات البحثية

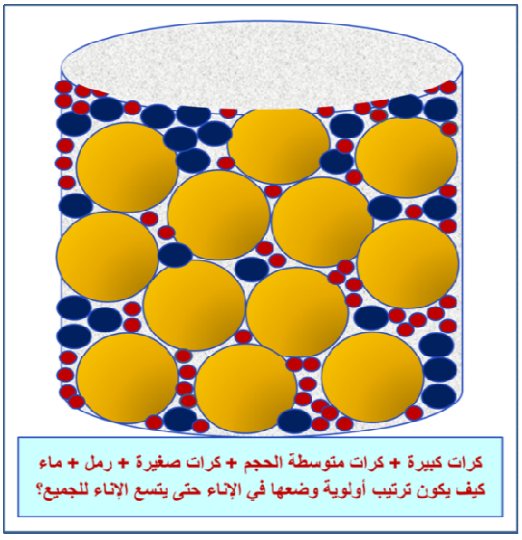
قلنا إنَّ تحديد الأولويات البحثية أولويةٌ في إدارة البحث العلمي وتنظيمه، ونزيد على ذلك بالقول: إنّ الأولويات قاعدةٌ في سائر الأعمال؛ قاعدةٌ تقوم على معرفة الأنسب والأجدر والأفضل والأرجح من الأعمال، بناءً على العلم بمراتبها، وبالحاجة إليها في الواقع العملي، نظراً لما يتحقق بها من المصالح ويُدفع بها من الأضرار. ولذلك أصبح مصطلح فقه الأولويات مألوفاً في الكتابات الإسلامية المعاصرة، ويعني هذا الفقه: الفهم الذي يتحقّق به وضعُ الشيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال، بناءً على معاييرَ صحيحةٍ، يهدي إليها النقل الصحيح، والعقل الصريح، والطبائع الفطرية، والوقائع الموضوعية.

فالأولوية مسألةُ مفاضلةٍ بين الأشياء والأعمال، وترتيبٍ لها وفق معايير معينة، بصورة تجعل القيام بعمل معيَّنٍ مقدّمٌ على القيام بعملٍ غيره، فالأوَّل له الأسبقية والأفضلية، فهو أوْلَى من الآخر، وأحقُّ بالاهتمام، ومن ثَمَّ فلَهُ الأولوية. ولو كانت المفاضلة بين أكثر من عملين لاحتجنا أحياناً إلى ترتيب هذه الأعمال، فيقع واحد منها في المرتبة الأولى لأنَّه الأهمُّ أو الأكثر أهمية، ويليه المُهمُّ الذي يأتي في الدرجة الثانية من الأهمية، ثم ما بعده في الأهمية وهكذا. وقد تكون الأولوية وفق معيار الزمن؛ فالأولوية هي لما يلزم أن يُنفَّذ أولاً قبل غيره؛ لأنَّه أمرٌ عاجلٌ لا يجوز تأخيرُه، ثم ينفَّذ الثاني في الأولوية الزمنية، ثم الثالث، وهكذا. وقد يلزم الأخذُ بالحسبان صفتي الأهمية والاستعجال معاً، فيلزم التمييزُ بين المهم جداً والمهم، والعاجل جداً والعاجل... إلخ. وعندما لا يمكن للشخص القيام بكل ذلك في الوقت نفسه، يكون عليه أن يتعاملَ مع الأولويات بطريقة ما. والمخطط الآتي ربما يكون مفيداً في تحديد طريقة التعامل مع مثل هذه الحالات.

كيفية التعامل مع الأمور وفق درجة الأهمية والاستعجال

ويمكن مقارنة ترتيب أولويات تنفيذ البحوث المتفاوتة بمثلٍ حِسِّيّ، يستخدم عادةً في برامج التدريب في التنمية البشرية لإعطاء الأولوية في الاهتمام بالمسائل الكبيرة في الحياة ثم الأدنى فالأدنى.

فإمكانية الباحث المحدودة في القدرة والوقت المتاح تشبه إناءً بسعة محدودة، والبحوث المختلفة في درجة أهميتها وراهنيتها تشبه كرات بأربع درجات مختلفة: كبيرة، ومتوسطة، وصغيرة، وصغيرة جداً (مثل حبّات الرمل). ونفترض أن تكون الكرات الكبيرة هي الأكثر أهمية واستعجالاً، ويأتي بعدها في الأهمية الكرات المتوسطة، ثم الصغيرة، ثم الرمل. فإذا بدأ الباحث بملء إنائه بالرمل فلن يتَّسع الإناء بعد ذلك لأيٍّ من الكرات الأخرى. وإذا بدأ بالكرات الصغيرة، فيمكنه أن يضيف شيئاً من الرمل، لكنه لا يستطيع أن يضيف الكرات المتوسطة والكبيرة. وكذلك إذا بدأ بالكرات المتوسطة فإنَّه يستطيع إضافة ما هو أقلُّ أهمية (أصغر حجماً)، لكنَّه لا يستطيع إضافة الكرات الكبيرة. بينما لو بدأ


كرات كبيرة + كرات متوسطة الحجم + كرات صغيرة + رمل + ماء
كيف يكون ترتيب أولوية وضعها في الإناء حتى يتسع الإناء للجميع؟

بالكرات الكبيرة فإنَّه يستطيع بعد ذلك إضافة الكرات المتوسطة ثم الصغيرة ثم الرمل. وسيبقى لديه متَّسعٌ لإضافة بعض الماء إن لزم ذلك.

ومسألة الأولويات تعد من البديهيات العقلية التي يشترك فيه أكثر الناس، فالفطرة السليمة والعقل الصريح والواقع الموضوعي هي محددات مهمة في توجيه أكثر الناس إلى التفكير بطريقة متقاربة، فيتفقون على أنَّ عملاً ما يكون نافعاً أكثرَ من غيره، أو أنَّه يلزم أن يُبدأ به قبل غيره، نظراً للحاجة الملحة إليه في هذا الوقت، قبل فوات أوَانِه. لكنَّ ذلك لا يعني أنَّ عمليةَ ترتيب الأولويات يسيرة، إلى درجة يسهل اتفاق الناس عليها في جميع الحالات والمواقف والموضوعات، ذلك أنَّ هذه العملية تتضمن تقدير أمور، وتبنّي مواقف، واتخاذ قرارات، من أجل تحقيق مصالح ودرء مفاسد، ومن المتوقّع أن يختلفَ الناسُ في تقدير الأمور نتيجة اختلافهم في معرفة هذه الأمور ومقدماتها ونتائجها، وخبرتهم بموضوعاتها. كما يختلف ترتيب الأولويات من مجال معرفي إلى آخر، فالذي يحدد أولويات البحث العلمي مثلاً يختلف من تخصص إلى آخر، فمحددات العمل الإعلامي مثلاً غيرها في العمل الإداري، أو الإنتاج الزراعي أو الصناعي...

وقد تُبنى الأولويات في المجتمع بطريقة عادية، نتيجة الثقافة السائدة، والأعراف والعادات، كما قد تتغير بطريقة مقصودة تحت ضغط ظروف طارئة، أو بتأثير التوجيه الإعلامي المركَّز لترتيب أولوياتٍ استهلاكية، أو اهتمامات سياسية.

ومع أنَّ مصطلحَ الأولويات مصطلحٌ حديث، فإنَّ معناه كان حاضراً بصورةٍ كثيفةٍ في القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي. فقد ورد لفظ "أَوْلَى" في القرآن الكريم بالدلالة التي نتحدث عنها في ترتيب الأولويات، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ (آل عمران: ٦٨) أي إنَّ أحقَّ الناس بمتابعة إبراهيم عليه السلام وأقربهم منه هم الذين اتبعوه في زمانه، والنبيُّ ﷺ، والمؤمنون برسالة هذا النبي الخاتم. و"أَوْلَى" اسم تفضيل أي أشد ولياً أي قرباً، مشتق من وَلِيَ إذا صار ولياً، وعُدِّي

بالباء لتضمنه معنى الاتصال أي أخص الناس بإبراهيم وأقربهم منه. ومن المفسّرين من جعل "أولى" هنا بمعنى أجدر ... أي بدين إبراهيم."[١]

وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴿٦٩﴾ ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا ﴿٧٠﴾﴾ (مريم: ٦٩-٧٠). "والمعنى: لنميِّزن من كلِّ فرقةٍ تجمعها محلة خاصة من دين الضلال من هو من تلك الشيعة أشد عصياناً لله وتجبراً عليه، ... وأصل التركيب: أيهم هو أشدُّ عتيّاً على الرحمن. ... ولما كان هذا النزع والتمييز مجملاً، فقد يزعم كل فريق أنَّ غيرَه أشدُّ عصياناً، أعْلَمَ اللهُ تعالى أنَّه يعلم من هو أَوْلَى منهم بمقدار صلي النار، فإنَّها دركات متفاوتة."[٢]

وكذلك قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۗ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَن تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُم مَّعْرُوفًا﴾ (الأحزاب: ٦)، دليلٌ على مثل معنى الحديث الصحيح: "أنا أوْلَى بكل مؤمن من نفسه، فمن ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كَلًّا أو ضياعاً فعليَّ" [الكَلُّ: العيال] حيث جعله اللّه أولى بهم من أنفسهم. ومعنى ذلك: "النبيُّ أولى بكل مؤمن من نفس ذلك المؤمن؛ أي هو أشد ولاية، أي قرباً ... وهو قربٌ معنويٌّ يُراد به آثار القرب من محبةٍ ونصرة. فأَوْلَى اسم تفضيل من الوَلْي وهو القرب، أي أشدّ قرباً، وهذا الاسم يتضمن معنى الأحقّيّة بالشيء ... أي أولى بمنافع المؤمنين أو بمصالح المؤمنين. ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأحزاب: ٦) والمعنى: أولوا الأرحام أولى بإرث ذوي أرحامهم من إرث أصحاب ولاية الإيمان والهجرة بتلك الولاية."[٣]

كما ورد معنى الأولوية في جميع الآيات التي تتحدث عن المفاضلة بين الأشياء والمواقف والأعمال:

- ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

---

[١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، مج٢، ج٣، ص ٢٧٦.

[٢] المرجع السابق، ج١٦، ص ١٤٨.

[٣] المرجع السابق، ج٢١، ص٢٦٦-٢٧١.

- ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ۚ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٤).
- ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٥).
- ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ (الحديد: ١٠).

وورد لفظ "أوْلَى" في الحديث الشريف كذلك في مثل قوله ﷺ: "فنحن أحَقُّ وأَوْلَى بموسى منكم،"[٤] وقوله: "أنا أَوْلى الناس بابن مريم، الأنبياء أولاد علاّت، وليس بيني وبينه نبيّ."[٥] ومنه كذلك كل الأحاديث التي ترد فيها صيغ المفاضلة مثل: أيُّ العمل أفضل؟ ثم أيّ؟ أيُّ الإسلام خير؟ أيُّ المسلمين خير؟"... إلخ.

والأمثلة على حضور المفهوم في التراث الإسلامي كثيرةٌ جداً منها: أنّ مقاصد الشريعة تُرتَّبُ على أساس الأولوية إلى: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأنّ المصالح العامة مقدّمة على المصالح الخاصة، وأنّ درءَ المفاسد أولى من جلب المنافع، إلخ.

فحقيقة الأولوية أنّها: ترتيب الأعمال والمهام الأجدر بالتنفيذ لما لها من قيمة وأهمية أكثر من غيرها، فمن الأعمال ما يلزم أن يسبقَ غيرَه بالضرورة، ومنها ما لا يمكن تأجيلُه لأنَّه ذو طبيعة مهمة ومستعجلة. والإنسان يمكنه أن يمارس ترتيب الأولويات بطريقة عفوية بحكم العادة والإلْف، كما يمكنه أن يمارسها عن وعي وبصيرة، والفرق بين الحالتين كبير.

---

[٤] روى الإمام مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ رسولَ الله ﷺ، قدم المدينة، فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء. فقال لهم رسول الله ﷺ: "ما هذا اليوم الذي تصومونه؟ فقالوا: هذا يومٌ عظيم، أنجى الله فيه موسى وقومَه، وغرّق فرعون وقومَه، فصامه موسى شكراً، فنحن نصومُه، فقال رسولُ الله ﷺ: فنحن أحق وأولى بموسى منكم، فصامه رسول الله ﷺ، وأمر بصيامه." انظر:

- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**، الرياض: دار طِيبَة، ٢٠٠٦م، كتاب: الصيام، باب: صوم يوم عاشوراء، حديث رقم١١٣٠، ص٥٠٤.

[٥] المرجع السابق، كتاب: الفضائل، باب: فضائل عيسى عليه السلام، حديث رقم٢٣٦٥، ص١١١٠.

العلاقة بين القرآن والفلسفة: دراسة وصفية مقارنة

"محمد نبيل" طاهر العمري*

الملخص

يتناول هذا البحث قضية معاصرة، هي مسألةُ التوفيق بين القرآن والفلسفة في المبادئ والغايات والنتائج، وبحثُ أقوال المؤيدين والمعارضين لها. وتناول أيضاً عرضاً للعلاقة بين مصطلحي الحكمة والفلسفة، ومدى تطابق مفهوم المعنيين، وآراء الباحثين في العلاقة بينهما، وأثر ذلك في الدراسات الإسلامية. وخلص البحث إلى مجموعة النتائج التي تُبيِّن الفصل في هذه المسألة.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الحكمة، الدين، الغايات.

The Relation between Qur'an and Philosophy
A descriptive comparative study

"Muhammad Nabil" Tahir al-Omari

Abstract

This study discusses one of the contemporary issues, namely the reconciliation between Qur'an and Philosophy in terms of principles, objectives and results, and presents the views of the supporters and opponents of the reconciliation idea. The study presents the relation between the two terms: wisdom and philosophy, the extent to which the two terms are identical, scholars' views on this issue and its impact on Islamic Studies. Finally the study presents a set of decisive conclusions.

Keywords: Philosophy, Wisdom, Religion, Objectives.

* أستاذ مشارك في الجامعة الأردنية، كلية الشريعة، قسم أصول الدين. البريد الإلكتروني: omarimn@ju.edu.jo
تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٧/١/٢٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٥/٣٠م.

مقدمة:

برز في عصرنا الحاضر اتجاه في الدراسات الإسلامية، وبخاصة القرآنية منها، ينحو منحى التقريب بين مبادئ الفلسفة ومبادئ القرآن، حتى إن بعض الباحثين يجاهرون صراحةً بأن ما جاء في القرآن من مبادئ يدعو إلى التفلسف، وأن ما جاء به الفلاسفة من مبادئ هو عين ما نادى به القرآن وأقرَّه.

وقد طرح بعض الباحثين من العلماء تساؤلات مهمة، لتكون مقدمة يصلون بها إلى مبتغاهم الرئيس، وهو أن القرآن والفلسفة مؤداهما واحد، وغايتهما واحدة، وموضوعاتهما واحدة.

ونظراً إلى أهمية هذا الموضوع وحساسيته، وكونه موضع نظر كثير من الباحثين في القرآن بمنهج عقلي أدّى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة؛ فقد تناول البحث هذا الموضوع بصورة منهجية، مُتَّخِذاً من معالم القرآن والعقل المنفتح دلائل يُهتدى بها، دون الغضِّ من قيمة ما توصَّل إليه العلماء الأجلّاء من نتائج تُوافِق البحث أو تُعارِضه.

تكاد بعض مؤلَّفات الباحثين من القدامى تصف العرب بأنهم لا يملكون قدرة عقلية على التفكير في الأشياء من حولهم تفكيراً مُنظَّماً، بل هم كما يقول الجاحظ: "وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة،... وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون."[١]

وكما يشير الشهرستاني بقوله في وصف الهنود والعرب بأنهم في اعتبار خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات، وأنه يغلب عليهم الفطرة والطبع.[٢]

ويصفهم ابن صاعد الأندلسي بقوله: "... وأمَّا علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عزَّ وجلَّ شيئاً منه، ولا هيَّأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شُهِر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وأبا محمد الحسن الهمداني... ."[٣]

---

[١] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠م، ج٣، ص٢٨.

[٢] الشهرستاني، عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. **الملل والنحل**، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، بيروت: دار الفكر، د.ت، ص٤٨٧.

[٣] ابن صاعد، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **كتاب طبقات الأمم**، تحقيق: الأب لويس شيخو، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٣م، ص٤٥.

ويُؤَكِّد ابن خلدون المقولات الآنف ذكرها بقوله: "... والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوَّقوا إلى معرفة شيء ممّا تتشوَّق إليه النفوس البشرية في أسباب المُكوِّنات وبَدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم."[٤]

ويضيف بعد ذلك ما ينسبه إلى العرب بقوله: "ثم جاء الله بالإسلام، وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم، وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع، حتى إذا تبحبح السلطان والدولة، وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفنَّنوا في الصنائع والعلوم، تشوَّقوا إلى الاطِّلاع على هذه العلوم الحكمية، بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها، وبما تسموا إليه أفكار الإنسان فيها."[٥]

وإذا كانت هذه المقولات تُنبِئ عن العقلية العربية قبل الإسلام، فإنه يجب معرفة التغييرات التي طرأت على الفكر العربي حتى بدأ يظهر في الفكر الإسلامي ما يُعرَف بالفلسفة، واستفحل الأمر حتى ظهرت أقوال تشير إلى أن القرآن الكريم فيه من الأفكار الفلسفية التي بحثها الفلاسفة، وإنْ لم تُسَمَّ هذه الأفكار فلسفة، بل أُطلِق عليها اسم حكمة.

وبناء عليه تتبدّى مشكلة البحث في الإجابة عن ماهية علاقة الفلسفة بالدين/ القرآن، وهي تتضمن الأسئلة الآتية: ما تعريف الفلسفة الإسلامية؟ وما تعريف الحكمة عند طوائف المسلمين؟ وما العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والحكمة في القرآن؟ وما العلاقة بين مبادئ الفلسفة الإسلامية ومبادئ القرآن؟

واقتضت طبيعة الموضوع الاعتماد على المناهج الآتية:

---

[٤] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٤، د.ت، ص٤٣٩.
[٥] المرجع السابق، ص٤٨٠.

– المنهج الوصفي: وفيه ستُعرَض آراء الفلاسفة، والمتأثرون بهم في آرائهم المتعلقة بموضوع البحث، وآراء المخالفين لهم.

– المنهج المقارن: وفيه يُقارَن بين آراء القائلين بالاتِّفاق بين مبادئ الفلسفة ومبادئ الدين، والرافضين لذلك.

– المنهج النقدي: وفيه يحاول الكاتب عرض رأيه عن طريق مناقشة العلاقة بين الفلسفة والدين عند كلٍّ من الطرفين.

وينبغي التنويه إلى أن الباحث لم يجد بحثاً بهذا العنوان سوى ما ورد في بعض الكتب بعنوان "الفلسفة القرآنية" للعقاد وغيره، و"القرآن والفلسفة" لمحمد يوسف موسى، وما شابه هذين العنوانين. أمَّا عنوان هذا البحث فيناقش المفهوم من هذين العنوانين، ولا يسير على خطاهما، وإنما يحاول الوصول إلى يقين؛ إمَّا بصدقهما، وإمَّا بخلاف ذلك.

أولاً: مفهوم "الفلسفة" ومفهوم "الحكمة"

إن المتتبِّع لمقالات مؤرخي الفلسفة الإسلامية قديماً وحديثاً يجد أن هؤلاء المؤرخين قد عادلوا مصطلح "الفلسفة اليونانية"، وهو "حُبُّ الحكمة"، بالحكمة في العربية، وعقدوا بين المصطلحين أواصر الصلة، حيث جعلوهما بمعنى واحد، وجعلوا الصلة بينهما المفهوم لكلٍّ منهما، فإذا كانت الفلسفة تعني البحث في تقديم تصوُّر عن الكون، وعلَّة وجوده، وعلاقته بموجِده، وعلاقته بعضه ببعض، فإن الحكمة –من جهة مقابلة– تعني عند أرباب النظر نفس ما عنته الفلسفة، لكن الفرق بينهما هو أن الحكمة مصدرها الوحي، والفلسفة مصدرها العقل.

١. تعريف الفلسفة لغةً:

في أثناء البحث في معجمات اللغة العربية لم يجد الباحث من أصحاب هذه المعجمات مَن تطرَّق إلى تعريف الفلسفة بمعناها اللغوي، إلا ما وجده عند ابن منظور

والزبيدي في جملة واحدة، هي: "(فلسف)، الفلسفة الحكمة، أعجمي، وهو الفيلسوف، وقد تفلسف."[٦] وبالتعريف نفسه جرى الزبيدي.[٧]

ومن كلامهما يُستخلَص أمران؛ الأول: كلمة "فلسفة" ليست عربية في الأصل، وإنما هي –بحسب قولهما– أعجمية، من دون أن يُبيِّنا مصدرها.

والثاني: منْح ابن منظور والزبيدي هذه الكلمة معنىً عربياً، هو "الحكمة"؛ إذ عرَّفها ابن منظور بأنها "معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم."[٨]

٢. تعريف الفلسفة اصطلاحاً:

تكاد تعريفات الفلسفة عند فلاسفة المسلمين تتشابه معنىً، وإنِ اختلفت الألفاظ المؤدية إليها؛ فقد عرَّفها الكِندي بأنها: "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان."[٩] وعرَّفها الفارابي بأنها: "العلم الإلهي."[١٠] وقد قسَّم هذا العلم إلى ثلاثة أجزاء، يهمُّنا منها القسم الثاني، وهو ما: "يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية والجزئية."[١١] وعرَّفها ابن سينا عن طريق تقسيم الحكمة إلى ثلاثة أقسام، أعلاها العلم الأعلى المُسمّى العلم الإلهي، وهو ما يُطلَق عليه اسم الفلسفة.[١٢] وعرَّفها الخوارزمي بأنها: "علم حقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح."[١٣] في حين عرَّفها الجرجاني بأنها: "التشبُّه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية."[١٤]

---

[٦] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، ج٩، ص٢٧٣.

[٧] الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، د.م: دار الهداية، د.ت، ج٢٤، ص٢٣٠.

[٨] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٤٠.

[٩] الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٤٨م، ص٧٧.

[١٠] الفارابي، أبو نصر محمد بن طرفان. **إحصاء العلوم**، تحقيق: علي أبو ملحم، بيروت: دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٦م، ص٧٥.

[١١] المرجع السابق، ص٧٥.

[١٢] ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن. **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، مصر: مطبعة هندية، ط١، ١٩٠٨م، ص١٠٥.

[١٣] الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف. **مفاتيح العلوم**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٩م، ص١٥٣.

[١٤] الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي. **التعريفات**، بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٧م، ص٢١٦.

أمَّا العلماء المحدثون فلهم تعريفاتهم المختلفة؛ كلٌّ بحسب ما يرى من علاقتهما بالعقل والفكر، واشتقاقهما من لغتهما الأصلية، وهم بذلك أقرب إلى التعريفات المصطلحية؛ إذ نجد في المعجم الوسيط تعريفاً للفلسفة بأنها: "دراسة المبادئ الأولى، وتفسير المعرفة تفسيراً عقلياً."[١٥]

وقد فهم محمد يوسف موسى الفلسفة بأنها: "المعرفة الحقَّة لله تعالى، والكون السماوي، والأرض، والإنسان، أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يراد به معرفة حقائق الوجود في العالم الأكبر المحيط بالإنسان، والعالم الأصغر الذي هو الإنسان والمبدأ الأول لذلك كله... ."[١٦]

أمَّا علي الشابي فقد عرَّف الفلسفة الإسلامية بأنها: "جملة الأنظار الفلسفية التي كان منطلقها بادئ ذي بَدء إفادة المسلمين على اختلاف مواقفهم من القرآن والسُّنة، ثم ما تساقط إليهم بعد ذلك من أقيسة وآراء أجنبية التحمت في الأغلب بتلك الأنظار الفلسفية."[١٧]

ويُعرِّفها عزمي طه السيد بأنها: "بحث عقلي مُنظَّم، في صورة كلية متعمقة، يدور حول حقيقة الوجود والموجودات، وحول كيفية تعامل الإنسان معها."[١٨] وأمَّا محمد باقر الصدر فيرى أنها: "مجموعة مفاهيمنا الأساسية عن العالم، وطريقة التفكير فيه."[١٩] في حين يُعرِّفها كلٌّ من محمد السيد نعيم وعوض الله جاد بأنها: "البحث في حقائق الأشياء، وعللها، وغاياتها، وعلاقة بعضها ببعض."[٢٠]

---

[١٥] مصطفى، إبراهيم، وآخرون. **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، د.م: دار الدعوة، ج٢، د.ت، ص٧٠٠.

[١٦] موسى، محمد يوسف. **القرآن والفلسفة**، مصر: دار المعارف، ط٣، ١٩٥٨م، ص١٢.

[١٧] الشابي، علي. **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، د.ت، ص٩.

[١٨] السيد، عزمي طه. **الوجه الآخر للفلسفة: مدخل معاصر**، إربد: عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠١٥م، ص١٤.

[١٩] الصدر، محمد باقر. **فلسفتنا**، بيروت: دار التعاون للمطبوعات، ط١٢، ١٩٨٢م، ص٧.

[٢٠] نعيم، محمد السيد، وحجازي، عوض الله جاد. **الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية**، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط٢، ١٩٥٩م، ص٦.

وقد عرَّفها عمر فروخ بأنها: "علم مبادئ الوجود."[٢١] وعرَّفها الزنجاني بأنها: "علم يُبحَث فيه عن أحوال حقائق الموجودات، ومبادئها، وعلَّتها الأولى لاستكمال النفس الإنسانية من جانبي العلم والعمل بقدر الطاقة الإنسانية."[٢٢] ويُعرِّفها مؤلِّفا كتاب الفلسفة العربية بأنها: "علم بأصول نتعرَّف به إلى الوجود، ونستخلص من معرفتنا خطة نسير عليها نحو الهدف الأعلى."[٢٣]

ولو استقرأنا ما عُرِّفت به الفلسفة عند المحدثين من علماء العرب والمسلمين، ما وجدناهم قد اتَّفقوا على تعريف واحد، بل تفرَّقوا فيها من حيث مفهومها، وموضوعها، وغايتها، وقربها من الفلسفات الأخرى أو بُعْدها عنها، ولا سيما اليونانية منها. وفي ذلك يقول مهدي بخيت: "لا نستطيع أن نضع تعريفاً دقيقاً جامعاً مانعاً كما يقولون لكلمة (الفلسفة) يُحدِّد مسائلها وموضوع البحث فيها لدى مختلف الأمم، وفي جميع العصور؛ ذلك لأنها لم تستقر على مدلول واحد طول العصور، إنما اختلف معناها بعيداً كما اختلفت مباحثها اختلافاً أبعد. فقد كان معنى الفلسفة يتغيَّر من حين لآخر، وتتسع دائرة اختصاصها أو تضيق تبعاً لمستوى التفكير أو انحطاطه في مجتمع من المجتمعات، وكان موضوعها كذلك يتغيَّر بتغيُّر مفهومها."[٢٤]

وبالرغم من الاختلاف الكبير الواسع بين المُعرِّفين، فإنهم يتَّفقون في أمرين مهمين تقوم عليهما الفلسفة، هما: العقل، والوجود؛ العقل بمبادئه ومعطياته، والوجود بمطلقه. يشير إلى ذلك محمد مرحبا بقوله: "أسئلة ضرورية تتردد كثيراً لا مناص منها؛ لأنه لا بُدَّ للإنسان من تفسير شامل للوجود يسلك على أساسه في هذا الكون... فهو بحكم فاعلية الذهن التي تنضم إلى معطيات التجربة يبحث عن تعليل يُقرِّب لإدراكه طبيعة

[٢١] فروخ، عمر. **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢م، ص١٧.

[٢٢] الزنجاني، السيد إبراهيم الموسوي. **بداية الفلسفة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٧٧م، ص١٠.

[٢٣] الفاخوري، حنا، والجر، خليل. **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت: منشورات دار الجيل، ط٢، ١٩٨٢م، ج١، ص٨.

[٢٤] بخيت، محمد حسن مهدي. **الفلسفة الغربية القديمة**، إربد: عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠١٢م، ص٩. انظر أيضاً:

- طعيمة، صابر. **التصوف والتفلسف: الوسائل والغايات**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٦٤.
- اليازجي، كمال. **معالم الفكر العربي**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٧٤م، ص١٦٧.

الحقائق الكبرى التي يتعامل معها، وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق: حقيقة الألوهية، حقيقة الكون، حقيقة الحياة، حقيقة الإنسان،، والمصير الإنساني."[٢٥]

ولو تصفَّحنا أيضاً ما كتبه الباحثون في الفلسفة الإسلامية لوجدنا أنهم متَّفقون على هذين المبدأين الأساسيين اللذينِ تركَّزت عليهما فكرة الفلسفة؛ أمَّا أولهما وهو العقل فلا شك أنه لا خلاف مطلقاً بين القائلين به، وأمَّا ثانيهما (الوجود) فقد نظروا إليه بحسب اجتهادهم، وإنْ لم يختلفوا فيه عموماً؛ فمنهم مَن عمَّم، ومنهم مَن اقتصر على بعض العلوم، ومنهم مَن جعله مقصوراً على ما وراء الحس (الميتافيزيقا)، وبعضهم جعله عامةً في كل أنماط العلوم.[٢٦]

وأمَّا ما وجدته في أفكار معظم مؤرخي الفلسفة الإسلامية فهو جعلهم الفلسفة الإسلامية شاملةً لعلم الكلام، وعلم التصوف، وعلم أصول الفقه. يقول مصطفى عبد الرازق في ذلك: "وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يُسوِّغ جعل اللفظ شاملاً، فإن علم أصول الفقه المُسمّى أيضاً "علم أصول الأحكام" ليس ضعيف الصلة بالفلسفة. ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث الذي يتناولها أصول العقائد الذي هو علم الكلام... وأظن أن التوسُّع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها."[٢٧] وقد وافقه على رأيه هذا كثير من العلماء والباحثين والمؤرخين.[٢٨]

---

[٢٥] مرحبا، محمد عبد الرحمن. **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: منشورات عويدات، ط١، ١٩٧٠م، ص٢٧. انظر أيضاً:

– الشمالي، عبده. **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**، بيروت: دار صادر، ط٤، ١٩٦٥م، ص٥.

[٢٦] زقزوق، محمود حمدي. **مدخل إلى الفكر الفلسفي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٣م، ص١٣ وما بعدها.

[٢٧] عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٦٦م، ص٢٧.

[٢٨] انظر مثالاً على ذلك:

– فتاح، عرفان عبد الحميد. **دراسات في الفكر العربي الإسلامي**، عمان: دار عمار، بيروت: دار الجيل، ط١، ص١٩٩١م، ص١٦٧.

٣. تعريف الحكمة لغةً:

للحكمة معانٍ لغوية، وأخرى اصطلاحية؛ أمَّا المعاني اللغوية فيمكن إجمالها فيما يأتي:

أ. المنع. يقول ابن فارس: "الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع... ."[٢٩]

ب. العدل، والعلم، والحلم.[٣٠]

ت. القضاء.[٣١]

ث. الأخذ على اليد، وهذا قريب من المنع.[٣٢]

– الآلوسي، حسام. **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٠م، ص٥٩.

– الشابي، **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، مرجع سابق، ص٩.

[٢٩] ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، بيروت–مكة المكرمة: منشورات دار الكتب العلمية، مكتبة عباس أحمد الباز، ط١، ١٩٩٩م، ج١، ص٣١١. انظر مثالاً على ذلك:

– الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر. **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي**، تحقيق: محمد جبر الألفي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٣٩٩هـ، ص٤١٩.

– الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج٣١، ص٥١٤.

[٣٠] انظر:

– الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ج٤، ص٩٨.

– ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٦م، ج٣، ص٤٠٩.

– الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار مكتبة الهلال، د.ت، ج٣، ص٦٧.

– ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٤٠.

[٣١] انظر:

– الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م، ج٤، ص٧١.

– الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج٣١، ص٥١١.

– الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر. **مختار الصحاح**، عناية: محمود خاطر بك، بولاق: المطبعة الأميرية، ط٤، ١٩١٦م، ص١٤٨.

[٣٢] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج١، ص٣١١.

ج. الإتقان.[٣٣]

ح. الفصل، والبتُّ، والقطع.[٣٤]

وإذا تتبَّعنا المعجمات جميعها فإننا نجد هذه المعاني أو معظمها متضمنة في معاني جذر "حكم"، إضافةً إلى معانٍ أخرى أقرب إلى الاصطلاح أو الشرع منها إلى اللغة، وربما يرد ذكرها في سياق الحديث عن الحكمة.

٤. تعريف الحكمة اصطلاحاً:

للحكمة معانٍ اصطلاحية عدَّة، وربما نجد توافقاً في مفهوم المعاني الاصطلاحية، وإنِ اختلفت صياغة هذه المفاهيم. غير أننا سنجد هذه التعريفات مُفرَّقةً بين أصناف العلوم؛ فالفلاسفة لهم تعريف يختلف عن تعريف المتكلمين، وكذا المُفسِّرون، والمحدثون، والبلاغيون، والباحثون في العلاقة بين الفلسفة والحكمة.

أمَّا الحكمة عند الفلاسفة فقد عرَّفها ابن سينا بأنها: "صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب ممّا ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف به نفسه، وتستكمل، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية."[٣٥]

وله تعريف آخر هو: "استكمال النفس الإنسانية بتصوُّر الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية."[٣٦] وأمَّا ابن رشد فرأى أنها: "النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان."[٣٧] في حين عرَّفها الكندي بقوله: "وأمَّا الحكمة فهي فضيلة القوة النطقية، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجب

[٣٣] الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩م، ج١، ص١٠٢٣.

[٣٤] الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٢م، ص٣٨٠.

[٣٥] ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، مرجع سابق، ص١٠٥.

[٣٦] ابن سينا. **عيون الحكمة**، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٦م، ص٦٣.

[٣٧] ابن رشد، أبو الوليد محمد. **تهافت التهافت**، القسم الثاني، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط٢، د.ت، ص٦٢٥.

استعماله من الحقائق."[٣٨] وهذا التعريف قريب جداً من تعريفه للفلسفة؛ إذ يقول في تعريفها بأنها: "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان."[٣٩]

ولو ألقينا نظرة واحدة على تعريفات هؤلاء الفلاسفة للحكمة لوجدناها متطابقة كثيراً في غايتها، وفي فكرتها الرئيسة، وإنِ اختلفت بعض ألفاظها؛ فغايتها الوصول إلى الحقائق المبنية على البرهان. وأمَّا ألفاظها فواضحة بما تحمله من مفاهيم. وقد عمد هؤلاء إلى إطلاق لفظ "الحكمة" على الفلسفة لتقريب الفلسفة إلى جمهور المسلمين لتقبُّلها، وقد وقع في هذا الشَّرَك عدد من متكلمي المسلمين حين قبِلوا أنْ يكون معنى الحكمة يضارع معنى الفلسفة.

وأمَّا الحكمة عند المتكلمين فتكاد تتشابه أيضاً إلى درجة كبيرة في الألفاظ والمعاني، غير أن الملحوظ في هذا الباب يكاد يقتصر على الأشعرية؛ وذلك أن الحكمة في الفكر المعتزلي، ومَن سار على نهجه في فهم العقيدة، لها معنى يختلف عن معناها عند الأشعرية. وأمَّا السلف ومَن تابعهم فيرفضون الاقتراب من المعاني الموضوعة للحكمة التي تقترب من الفلسفة؛ إذ الفلسفة عندهم كفر وضلال. يقول ابن الجوزي: "وقد لبس إبليس على أقوام من أهل ملَّتنا، فدخل عليهم من باب قوة ذكائهم وفطنتهم، فأراهم أن الصواب اتِّباع الفلاسفة لكونهم حكماء قد صدرت منهم أفعال وأقوال دلَّت على نهاية الذكاء وكمال الفطنة... إلا أنهم لمّا تكلموا في الإلهيات خلطوا، ولذلك اختلفوا فيها... وهؤلاء لا مستند لكفرهم إلا علمهم بأن الفلاسفة كانوا حكماء."[٤٠]

وقال ابن الصلاح في فتاواه: "الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومَن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومَن تلبَّس بها تعليماً وتعلُّماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان... ."[٤١]

---

[٣٨] الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**، القسم الأول، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، مكتبة الخانجي، ط٢، ١٩٧٨م، ص١٢٧.

[٣٩] الكندي، **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، مرجع سابق، ص٧٧.

[٤٠] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد. **تلبيس إبليس**، تحقيق: السيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٥م، ص٦٤.

[٤١] ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. **فتاوى ابن الصلاح**، د.م: د.ن، ج١، ص١٣٧.

ويكفينا في ذلك ما قاله الإمام النووي في العلوم الخارجة عن أقسام العلم الشرعي: "ومن العلوم الخارجة عنه ما هو محرم أو مكروه ومباح: فالمحرم كتعلُّم السحر فإنه حرام على المذهب الصحيح، وبه قطع الجمهور...، وكالفلسفة والشعبذة والتنجيم وعلوم الطبائعيين... ."[٤٢] يضاف إلى ذلك التشنيعات الكثيرة التي أوردها ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية، والذهبي، وغيرهم من علماء السلف، فضلاً عن بعض علماء الأشعرية، وعلى رأسهم الغزالي.

وإذا عدنا إلى تعريفات الحكمة عند مَن نهضوا لتعريفها، فإننا نجد لها من المعاني ما يأتي:

أ. "معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم."[٤٣]

ب. "العلم بحقائق الأشياء على ما هو عليه، والعمل بمقتضاها."[٤٤]

ت. "إصابة الحق بالعلم والعقل."[٤٥]

ث. "العقل والعلم، والعمل به، والإصابة في الأمور."[٤٦]

---

[٤٢] النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف. **المجموع شرح المهذب**، بيروت: دار الفكر، د.ت، مج١، ص٢٧.

[٤٣] انظر:

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، قبرص: نشر الجفان والجابي، ط١، ١٩٨٧م، ص١٢٠.
- الجزري، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٢٣.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٢،ص١٤٠.
- الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج٣١، ص٥١٢.
- مصطفى، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٠.

[٤٤] الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج٣١، ص٥١٢. انظر أيضاً:

- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٢٤.

[٤٥] الأصفهاني، أبو القاسم الحسن بن محمد الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ص١٢٧. انظر أيضاً:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ٢٠٠٠م، ج٣، ص٣٧.

[٤٦] انظر:

- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن. **مجرد مقالات الأشعري**، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت: دار المشرق، د.ت، ص٩٧.

ج. "علم يُبحَث فيه عن أحوال أعين الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية."[٤٧]

وقد عرَّفها الإمام الماتريدي بقوله: "وقيل في الأصل: الحكمة في التحقيق وضع كل شيء موضعه، ودفع كل حق إلى مستحقه."[٤٨]

ولو استطردنا في بيان معاني الحكمة لوجدنا لها معاني كثيرة، ولكن الذي يهمُّنا هنا ما عناه بعض المفكرين من القدماء والمحدثين، من أن الحكمة والفلسفة بمعنى واحد؛ فقد ذكر النسفي أن الفلسفة والحكمة معناهما واحد.[٤٩]

ونجد أن الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" لا يُفرِّق أيضاً بين الفلسفة والحكمة، فيُطلِق على الفلاسفة مصطلح "الحكماء"، قائلاً: "قالت الفلاسفة: ولـمّا كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهي لا تُنال إلا بالحكمة، فالحكمة تُطلَب إمَّا ليُعمَل بها، وإمَّا لتعلم فقط، فانقسمت الحكمة قسمين؛ عملي، وعلمي."[٥٠]

– النيسابوري، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي. **الكشف والبيان**، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ج٧، ص٣١٢. انظر أيضاً:

– ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي. **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ج٢، ص٤٩٣.

– ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ج١، ص٣١٦. وقد نسب إلى الأشعري قوله: "إن الحكمة تكون بمعنى العلم، وبمعنى أنه فعل محكم، وبمعنى أنه فعل حسن صواب".

[٤٧] النسفي، أبو حفص عمر بن محمد. **العقائد النسفية**، شرح: مسعود بن عمر بن سعد الدين التفتازاني، بغداد: مكتبة المثنى، د.ت، ص١٧.

[٤٨] الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. **تأويلات أهل السنة**، تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م، ج٢، ص٢٦٢.

[٤٩] انظر:

– النسفي، **العقائد النسفية**، مرجع سابق، ص١٧.

– ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٧٣.

– الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج٢٤، ص٢٣٠.

[٥٠] الشهرستاني، **الملل النحل**، مرجع سابق، ص٣١٣.

ويشير إلى وجود نوع أولي من الحكمة عند بعض العرب في الجاهلية، لكنهم قلَّة: "ومنهم حكماء العرب، وهم شرذمة قليلة؛ لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر... ."[٥١]

ويُعرِّفها عبد الحليم محمود بأنها: "كل مُتكوِّن من جزأين: أحدهما المعرفة بالله، وثانيهما المعرفة بالخير، أو بعبارة أدق: هي وحدة عبارة عن المعرفة بالله التي تتضمن المعرفة بالخير."[٥٢]

ولا نريد الإطالة في هذا الباب، وسننهيه بمقولة للشيخ مصطفى عبد الرازق: "وكثيراً ما نجد في كتب مؤلِّفي العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة والفيلسوف وبالعكس، وعبروا بحكماء الإسلام وفلاسفة الإسلام."[٥٣]

ثانياً: العلاقة بين الفلسفة والحكمة

لم يقبل بعض الباحثين أن تتساوى الفلسفة والحكمة في المعنى والمراد؛ "إذ الفلسفة نتاج العبقرية الذاتية، وهي تفكير نظري منهجها المنطق، وموضوعها المطلق والمجرد كالإلهيات والرياضيات والطبيعيات، وغايتها استكناه الحقيقة من حيث هي كذلك، بينما الحكمة حاصل العقل الجمعي، وهي تفكير عملي تعتمد على نفوذ الوجدان والبصيرة، وتقصد إلى الفصل فيما بينهم من نزاع، والفتوى فيما يحدث لهم من أقضية،... فلم يَرد في القرآن ذكر الفلسفة ولا حتى مشتقاتها، وجاء مشيداً بالحكمة ذاكراً لها في أكثر من موضع وأكثر من موضوع."[٥٤]

ويُفرِّق حمدي حيا الله بين الحكمة في القرآن، وفلسفة الفلاسفة، فيقول: "وبينما نجد معنى الحكمة في القرآن الكريم يعني الهداية والتوفيق والنبوة، ويُطلَق على مَن يهديه الله تعالى إلى الالتزام بالوحي في القول والعمل... نجد الفلاسفة يُفسِّرونها بما يتطابق ومعناها

[٥١] المرجع السابق، ص٣١٤.

[٥٢] محمود، عبد الحليم. **التفكير الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٦٨م، ج٢، ص٢٣٢.

[٥٣] عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٧.

[٥٤] العشري، جلال. **حقيقة الفلسفات الإسلامية**، القاهرة: دار الكتاب المصري، د.ت، ص٩٣.

عند فلاسفة اليونان الذين يُعرِّفونها بتعريفات متعددة لا تخرج عن أنها تعرف الموجود المطلق، وهذا المعنى بعينه هو ما يدور حوله تعريف الفلسفة عند الفلاسفة المسلمين."[٥٥]

ويمكن أن نصف المُوفِّقين بين الفلسفة والحكمة القرآنية بجملة لابن تيمية تقول: "حتى صار ما مدح من الكتاب والسُّنة من مُسمّى الحكمة يظن كثير من الناس أنه حكمة هذه الأمة أو نحوها من الأمم كالهند وغيرهم."[٥٦]

وهذا الكلام بمعناه كأنه مأخوذ من مشكاة الفكر السلفي الذي ينفي العلاقة بين الفلسفة والحكمة، بل يُشنِّع على مَن يقول ذلك. قال ابن تيمية: "وهذه حال المؤمنين للرسول، الذين علموا أنه رسول الله الصادق فيما يخبر عنه، يعلمون من حيث الجملة أن ما ناقض خبره فهو باطل، ولا يجوز أن يعارض خبره دليل صحيح لا عقلي ولا سمعي، وأن ما عارض أخباره من الأمور التي يحتج بها المعارضون ويُسمّونها عقليات، أو برهانيات، أو وجدانيات، أو ذوقيات... أو يُسمّون ذلك تحقيقاً، أو توحيداً، أو عرفاناً، أو حكمة حقيقية، أو فلسفة، أو معارف يقينية، ونحو ذلك من الأسماء التي يُسمّيها أصحابها، فنحن نعلم يقيناً لا يحتمل النقيض أن تلك جهليات، وضلالات، وخيالات، وشبهات مكذوبات، وحجج سوفوسطائية، وأوهام فاسدة."[٥٧]

وكل ذلك لأن السلف لا ينظر إلى الحكمة نظرة المتكلمين أو غيرهم من المُفسِّرين واللغويين... فالحكمة عندهم ما وردت معانيها في القرآن والسُّنة. قال ابن القيم: "وأصح الطوائف حكمة مَن كانت حكمتهم أقرب إلى حكمة الرسل التي جاءوا بها عن الله."[٥٨] وقال أيضاً: "فالحكمة التي جاءت بها الرسل هي الحكمة الحق المتضمنة للعلم النافع والعمل الصالح للهدى ودين الحق لإصابة الحق اعتقاداً وقولاً وعملاً."[٥٩]

---

[٥٥] حيا الله، حمدي. **أثر التفلسف في الفكر الإسلامي**، بولاق: مطبعة الجيلاني، ط١، ١٩٧٦م، ص٦٣.

[٥٦] ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، الأردن: الدار العثمانية للنشر، ط١، ٢٠٠٨م، ج١، ص٢٩٨.

[٥٧] ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٩٨١م، ج٥، ص٢٥٥.

[٥٨] ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب. **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٩٧٥م، ج٢، ص٢٥٦.

[٥٩] المرجع السابق، ص٢٥٦.

وقبل أن نخوض في معاني الحكمة في القرآن الكريم، لنتلمَّس فيها إضاءات تهدينا إلى الحق، سنُعرِّج على تعريف الحكمة عند السلف، ليس لأنهم مخالفون فقط، بل لنتلمَّس أيضاً من كلامهم ما يُعِيننا على فهم مرادهم من الحكمة.

أمَّا الحكمة بمعناها المخصوص من حيث ورودها في الآيات القرآنية فلها معانٍ كثيرة ذكرها المُفسِّرون، منها: النبوة، والفقه في الدين، والعلم، والفهم، والعقل، والفطنة، والعدل، والقرآن.[٦٠] وإذا أخذنا تعريف الحكمة بعموم لفظها فإن لعلماء السلف تعريفات لها متقاربة في اللفظ والمعنى، منها: تعريف الطبري؛ إذ يقول: "وَالصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ عِنْدَنَا فِي الْحِكْمَةِ، أَنَّهَا الْعِلْمُ بِأَحْكَامِ اللَّهِ الَّتِي لَا يُدْرَكُ عِلْمُهَا إِلَّا بِبَيَانِ الرَّسُولِ ﷺ وَالْمَعْرِفَةِ بِهَا."[٦١] وتعريف ابن تيمية: "... لأن الحكمة ليست شيئاً أكبر من معرفة أسباب الشيء."[٦٢] وقد عرَّفها السفاريني بأنها: "إصابة الحق بالعلم."[٦٣] وعرَّفها الشنقيطي بأنها: "وضع الأمور مواضعها وإيقاعها في مواقعها."[٦٤] وعرَّفها ابن عاشور بأنها: "التعاليم المانعة من الوقوع في الخطأ والفساد."[٦٥] وعرَّفها العثيمين بقوله: "والإتقان يعني الحكمة؛ لأن الإتقان أن يوضع الشيء في موضعه على وجه لا خلل فيه."[٦٦] وعرَّفها أبو بكر الجزائري بأنها: "الفقه في أسرار الشرع، والإصابة في الأمور."[٦٧]

---

[٦٠] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ج٤، ص٣٠.

[٦١] الطبري، أبو جعفر محمد بن محمد بن جرير بن يزيد. **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٨٧.

[٦٢] ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٣.

[٦٣] السفاريني، محمد بن أحمد. **لوامع الأنوار البهية**، تعليق: عبد الرحمن أبا بطين، وسليمان بن سحمان، بيروت–الرياض: المكتب الإسلامي، ودار الخانجي، ط٣، ١٩٩١م، ج١، ص٤٥.

[٦٤] الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني. **أضواء البيان**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ج٧، ص٣٢٠. انظر أيضاً:

– السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن معلا اللويحق، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٤.

[٦٥] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩.

[٦٦] العثيمين، محمد بن صالح. **شرح العقيدة السفارينية**، الرياض: دار الوطن للنشر، ط٢، ٢٠١٣م، ص٤٦.

[٦٧] الجزائري، أبو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر. **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط٥، ٢٠٠٣م، ج١، ص٣٢١.

والذي يبدو من هذه التعريفات أنها تحاول ربط المعرفة والإصابة في الأمور بالشرع وأدواته، غير متناسية التعريفات المخصوصة الوارد ذكرها في الآيات القرآنية، للبُعْد عن تعريفات المتكلمين المتقاربة مع التعريفات الفلسفية. وهذه التعريفات هي نموذج لغيرها ممّا أوردته كتب علماء السلف، اكتفينا بها لكفاية معانيها.

وأمَّا معاني الحكمة كما رآها مُفسِّرو القرآن الكريم فهي كما أشرنا في بداية تعريف الحكمة عند السلف، تتعلق بورود الحكمة في مظانها المؤدية إلى المعنى المناسب في النص. وقد جمع ابن حيان من أقوال المُفسِّرين والعلماء تسعاً وعشرين مقالة في تفسير الحكمة؛[٦٨] إذ قال: "والحكمة: القرآن، قاله ابن مسعود ومجاهد والضحاك ومقاتل في آخَرين،[٦٩] وقال ابن عباس فيما رواه عنه علي بن طلحة: معرفة ناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدمه ومؤخره. وقال فيما رواه عنه أبو صالح: النبوة، قاله السدي، وقال إبراهيم وأبو العالية وقتادة: الفهم في القرآن، وقال مجاهد، وقال الحسن: الورع في دين الله، وقال الربيع بن أنس: الخشية، وقال ابن زيد وأبوه زيد بن أسلم: العقل في أمر الله، وقال شريك: الفهم، وقال ابن قتيبة: العلم والعمل، ولا يُسمّى حكيماً حتى يجمعهما، وقال مجاهد أيضاً: الكتابة، وقال ابن المقفع:[٧٠] ما يشهد العقل بصحته، وقال القشيري، وقال فيما روى عنه ابن القاسم: التفكُّر في أمر الله والاتِّباع له، وقال أيضاً: طاعة الله والفقه والدين والعمل به، وقال عطاء: المغفرة، وقال أبو عثمان: نور يفرق به بين الوسواس والمقام. ووجدت في نسخة: والإلهام بدل المقام. وقال القاسم بن محمد: أن يحكم عليك خاطر الحق دون شهوتك، وقال بندار بن الحسين: سرعة الجواب مع إصابة الصواب، وقال المفضل: الردّ إلى الصواب، وقال الكتاني: ما تسكن إليه الأرواح. وقيل: إشارة بلا علَّة، وقيل: إشهاد الحق على جميع الأحوال، وقيل: صلاح الدين وإصلاح الدنيا، وقيل: العلم اللدني، وقيل: تجريد السر لورود الإلهام، وقيل: التفكُّر في الله تعالى

[٦٨] ابن حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ج٢، ص٣٣٤.

[٦٩] هكذا ورد النص.

[٧٠] من الغريب المستهجن أنْ يضع ابن حيان ابن المقفع ضمن الذين ذكرهم؛ فابن المقفع زنديق ملحد بإجماع علماء الأُمة.

والاتِّباع له، وقيل: مجموع ما تقدَّم ذكره. فهذه تسع وعشرون مقالة لأهل العلم في تفسير الحكمة."[٧١]

وإذا أضفنا إلى ما ذكره ابن حيان أيضاً مجموعة من الأقوال، فإن العدد يزيد على تسع وعشرين، فقد ذكر السيوطي أن من معاني الحكمة: السُّنّة،[٧٢] وجاء من معانيها أنها: "كل صواب من القول ورث فعلاً صحيحاً أو حالاً صحيحاً."[٧٣]

وجاء أيضاً بأنها العلم بسائر الشرائع التي لم يشتمل القرآن على تفصيلها،[٧٤] ومنها أن الحكمة هي القول غير المعجزة،[٧٥] ومنها أنها العلم النافع المؤدي إلى العمل.[٧٦]

ونجد تعريفات أخرى متقاربة في المعنى والصياغة واللفظ غير ما ذكرنا. والملحوظ على هذه التعريفات الآنف ذكرها أنها تمتاز بعدَّة خصائص تُبعِدها عمّا يمكن أن يفضي إلى فكر فلسفي، أو حتى كلامي. ومن هذه الخصائص:

أ. حديث معظمها عن موضوعات قرآنية وردت الحكمة فيها؛ إمَّا صفةً لشيء، وإمَّا اسماً لشيء يتضمن صفة.

ب. عدم ابتعادها عن فهم الدين، ووعي مفاهيمه من القرآن الكريم أو السُّنة النبوية، وارتباطها الوثيق بالقرآن والسُّنة، وعدم الخروج بمعانيها عن مرادهما.

ت. تهميش دور العقل في مفهومها المرتبط بالدين، باستثناء ما كان له دور في فهم الدين.

ث. وجود بعض المصطلحات الصوفية ضمن التعريفات المذكورة، مثل: الإلهام، والخاطر، والعلم اللدني، والأحوال. غير أن هذه المصطلحات لم ترد إلا في القليل من

[٧١] ابن حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٤. انظر أيضاً:
– ابن عطية، **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٦.

[٧٢] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال. **الدر المنثور**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م، ج١، ص٣٣٥.

[٧٣] النيسابوري، **الكشف والبيان**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٧.

[٧٤] ابن عادل، **اللباب في علوم الكتاب**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٤.

[٧٥] ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد. **تفسير ابن عرفة**، تحقيق: حسن المناعي، تونس: مركز البحث بكلية الزيتونة، ط١، ١٩٨٦م، ج٢، ص٤٦٧.

[٧٦] الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. **تفسير السراج المنير**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج١، ص١٥٠.

التفاسير؛ إذ لم يُجْمِع عليها المُفسِّرون، وإنْ وردت في تفسير أو اثنين من التفاسير التي نحا مؤلِّفوها منحىً صوفياً.

ج. تعريف المتكلمين والمُفسِّرين وغيرهم للحكمة بناءً على فهمهم نصوص القرآن الكريم، والانضباط بها، في حين عرَّفها الفلاسفة استناداً إلى آثار الفكر الفلسفي السابق، والعقل المجرد.

ثالثاً: الفلسفة والقرآن

١. آراء الباحثين في العلاقة بين الفلسفة والقرآن:

بعد أن تتبَّعنا مراد الحكمة في القرآن الكريم من وجهتي نظر مختلفتين، فلا بُدَّ من تتبُّع مراد القائلين بأن القرآن فيه فلسفة، أو أنه يدعو إلى التفلسف، أو أن الحكمة المذكورة في القرآن هي عين الفلسفة التي يصرُّ أصحابها على أنها لا تختلف عن الحكمة فيه.

ونبدأ بكلام يشير فيه قائله إلى أن الفلسفة ليس لها تعريف جامع مانع: "وأمَّا تعريف الفلسفة والوقوف على جوهرها عند المشتغلين بها فلا يمكن أن نعثر عندهم على تعريف جامع مانع يُحدِّد معناها بحيث يُسعِف الدارس، ويُحقِّق المراد على ما يذهب إليه المتفلسفون."[٧٧]

وقد ذكرنا –فيما سبق– تعريفات الفلسفة عند بعض فلاسفة المسلمين، وأنها في مفهومها العام عندهم تعادل مفهوم "الحكمة" الوارد ذكرها في القرآن الكريم. وتبيَّن أن مفهوم "الحكمة" في القرآن الكريم ليس متقارباً من مفهوم "الفلسفة" في المصطلح والمعنى. أمَّا إذا قلنا إن الغاية والمقصد متقاربان من الناحية العلمية فربما كان في ذلك حظٌّ من الصحة، وإنِ اختلفت المقدمات والنتائج والمنهج على العموم. ولكن، هل يوجد في القرآن الكريم فلسفة لنتحدث عنها، فنقول: الفلسفة القرآنية؟ هل توجد نصوص قرآنية

[٧٧] طعيمة، **التصوف والتفلسف: الوسائل والغايات**، مرجع سابق، ص٢٥١.

تدعو إلى التفلسف؟ هذه هي المشكلة الكبرى والدعوى الأساسية التي يتعيَّن علينا التحقُّق من صدقها.

يقول مرحبا: "والقرآن ليس كتاباً فلسفياً، فلم تكن الفلسفة بمعناها المألوف من قضاياه التي يُعْنى بها، وإنما قضيته الأساسية أن يُحرِّر عقل الإنسان وتفكيره... جاء القرآن يُنبِّه العقل من سباته، ويُمجِّده، ويدعو إلى التفكير في خلق السماوات والأرض، والإيمان بإله واحد فاعل خالق مختار على سبيل الاستدلال الضروري من الأثر على المؤثر، ومن الإتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبر المتقن."[٧٨]

ويقول جلال العشري بعد أن يُفرِّق بين الفلسفة والحكمة: "فلم يَرد في القرآن ذكر الفلسفة ولا حتى مشتقاتها، وجاء مشيداً بالحكمة ذاكراً لها في أكثر من موضع وأكثر من موضوع."[٧٩] ويقول أبو ريان: "والقرآن نفسه لم يعتبر نصوصه فلسفة في الكون."[٨٠]

ويمكن أن نشير إلى رأي جدير بالنظر لطه عبد الرحمن؛ إذ يقول في بحث له يحمل عنوان "فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال": "نستهل هذا البحث باتِّخاذ إجراء إصلاحي أساسي وهو أن تخصص (من الآن فصاعداً) لفظ "الفلسفة" بالدلالة على المعرفة التي وضعها الإنسان من عنده، فنقول: "الفلسفة الإنسانية"، ولا نقول: "الفلسفة القرآنية"، كما نخصص لفظ "الحكمة" بالدلالة على المعرفة التي جاء بها الوحي من عند الله، فنقول: "الحكمة الإلهية"، ولا نقول: "الحكمة الفلسفية"، أو "حكمة الفلاسفة"، ولا بالأولى أن نُطلِق اسم "علم الحكمة" على الفلاسفة، ولا اسم "الحكماء" على الفلاسفة."[٨١] وكأن الكاتب يرفض بالقطع أن تلتقي الفلسفة مع القرآن الكريم، أو مع الحكمة القرآنية، وشتّان بين كلام البشر وكلام خالق البشر.

---

[٧٨] مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥٤.

[٧٩] العشري، **حقيقة الفلسفات الإسلامية**، مرجع سابق، ص٩٣.

[٨٠] أبو ريان، محمد علي. **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط٢، ١٩٩٢م، ص٦١.

[٨١] عبد الرحمن، طه. "فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال"، **مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية**، تركيا، صاحب امتيازها كنعان دميرطاش، وقد نقله عن صفحة المجلة موقع ملتقى أهل التفسير.

بيد أن كثيراً من العلماء الباحثين في العلاقة بين القرآن والفلسفة يجدون ثمَّة علاقة وطيدة بينهما؛ فالنشار يرى: "أن القرآن قد ألهم المسلمين ميتافيزيقاهم، ولم يرد شيئاً وراءها، ولكنهم ما لبثوا أن خاضوا في ضوء القرآن في أدق المعاني الفلسفية."[٨٢] ويشير الشيباني إلى مثل ذلك بعد إيراد مقدمة يستدل عليها بآيات قرآنية، فيقول: "لقد تضمن القرآن الكريم الكثير من الآيات التي دعت إلى النظر في الموجودات، واعتبارها بالعقل من جهة دلالتها على الصانع، وهذا هو عين التفكير الفلسفي."[٨٣] ثم يعقب بعد ذكر عدد من الآيات القرآنية بقوله: "... إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تتصل بالله والكون، وبكثير من القضايا والمسائل التي شغلت عقول الفلاسفة والمفكرين في مختلف مراحل التفكير الفلسفي، وبذلك يمكن القول بأن القرآن قد وضع الأساس للتفكير الفلسفي في الإسلام."[٨٤]

وخرج أبو يعرب المرزوقي بتفسير كامل للقرآن أطلق عليه اسم "الجلي في التفسير"، وقد أشار فيه إلى أنه فسَّر القرآن الكريم تفسيراً فلسفياً لم يسبقه إليه أحد؛ إذ قدَّم رؤية فلسفية للمعاني القرآنية، نظر من خلالها إلى القرآن الكريم بعين الفيلسوف،[٨٥] وبثَّ فيه آراءه الفلسفية من دون التفريق بين الفلسفة والحكمة؛ فمعناهما واحد.

أمَّا أبو ريدة فأشار إلى أن القرآن الكريم، بما فيه من أفكار فكرية وفلسفية، يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية؛ إذ قال: "ولم يكن هناك محيص عن البحث النظري بين المسلمين، لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلي، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة... يستحث العقل استحثاثاً شديداً، هذا إلى أن القرآن لكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية معاً."[٨٦] ويرى حسن حنفي أنه لا فرق بين الفلسفة والدين،

[٨٢] النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط٦، ١٩٧٥م، ج١، ص٥٥.

[٨٣] الشيباني، عمر محمد التومي. **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**، ليبيا- تونس: الدار العربية للكتاب، ط٢، ١٩٧٥م، ص٥١.

[٨٤] المرجع السابق، ص٥٢.

[٨٥] انظر: المرزوقي، محمد الحبيب أبو يعرب. **الجلي في التفسير**، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط١، ٢٠١٠م.

[٨٦] أبو ريدة، محمد عبد الهادي. **رسائل الكندي الفلسفية**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٥٠م، المقدمة، ص٣٤.

قائلاً: "فليست الفلسفة عدوة للدين أو ضد الوحي، بل هي متفقة معه في المنهج وهو العقل، والغاية وهي الحكمة، كما عبَّر عن ذلك الفلاسفة المسلمون في المشرق: الكندي، الفارابي، الرازي، ابن سينا. وفي المغرب ابن رشد، ابن باجة، وابن طفيل."[٨٧]

وإذا كان ما مضى من أقوال يشير مطلقاً إلى تآخي الفلسفة والدين أو القرآن لأنه الأساس في الدين، فإن محمد يوسف موسى في كتابه "القرآن والفلسفة" يُقدِّم لسؤاله: هل في القرآن فلسفة؟[٨٨] مقدمة يُبيِّن فيها مفهوم "الفلسفة" والغاية التي تهدف إليها، ويُوضِّح الهدف من القرآن والغاية منه، ليصل بعد ذلك إلى النتيجة التي تجيب عن سؤاله: "ممّا تقدَّم كله نستطيع أن نُقرِّر أن القرآن بطبيعته وأسلوبه وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل المختلفة يدعو إلى التفلسف... وأنه لهذا كان كل أصحاب مذهب كلامي أو فلسفي في الإسلام يهتمون بأن يجدوا لمذاهبهم أسانيد من القرآن."[٨٩]

ومثل هذا القول، أو قريب منه، ما تحدَّث به العقاد، فقال: "ولم يكن غرضنا في الكتاب –كما ألمعنا في مستهلِّه– أن نستشهد للقرآن من مذاهب الفلسفة، فإن كثيراً من الفلاسفة الأقدمين والمحدثين يوافقون الفلسفة القرآنية."[٩٠]

ويُؤكِّد العقاد وكثير من الباحثين في الفلسفة والدين أن ما جاء به القرآن والدين هو عين ما بحثته الفلسفة، فنرى العقاد –مثلاً– يقول في مبدأ واحد، هو إثبات وجود الله: "أمَّا فلسفة القرآن في إثبات وجود الله فهي جماع الفلسفات التي تمخضت عنها أقوال الحكماء في هذا الباب."[٩١]

ويقول محمود قاسم: "وقد كان منهج الكندي وابن رشد في كثير من المسائل هو منهج القرآن الكريم."[٩٢]

---

[٨٧] السرحان، سعود. **الحكمة المصلوبة**، بيروت: مطبوعات بيسان للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٨م، ص٦.

[٨٨] موسى، **القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص١٢.

[٨٩] المرجع السابق، ص٥٧.

[٩٠] العقاد، محمود عباس. **الفلسفة القرآنية**، الرياض: دار الهلال، ١٩٧٠م، ص١٨٧.

[٩١] المرجع السابق، ص٩٨.

[٩٢] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، د.ت، ص٩.

ويشير يحيى هويدي إلى أن الدافع الأساسي إلى بحوثه المُكوِّنة لكتابه "دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية" هو دراسة الفلسفة القرآنية، وهي خطوة على طريق الاهتداء إلى فلسفة قرآنية شاملة.[٩٣] وهذا عين ما أشار إليه ابن حزم من الأقدمين؛ إذ قال: "الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود ونحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحُسن السيرة المؤدية إلى سلامتها... وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة."[٩٤]

وما قاله ابن حزم أثبته ابن رشد بسلسلة من المقدمات في كتابه "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ليصل في نهاية الأمر إلى "أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة."[٩٥]

وفي كل ما مَرَّ من أقوال في العلاقة بين القرآن والفلسفة نظرٌ؛ فالقرآن كتاب موحى به لإراحة العقل من التفكير في أمور بلا طائل، يعجز العقل عن اكتناهها، أو الوصول إلى حقيقتها؛ لذا فإن الوحي طريق مهم من طرق المعرفة التي يعجز العقل عن الوصول إليها، أو إدراكها. فالعقل له مجاله، وله حدوده، وإذا تخطاها يزلُّ ويضلُّ.

٢. بيان الفرق بين مبادئ الفلسفة ومبادئ القرآن:

بدايةً، يجب الإشارة –بإيجاز– إلى بعض الأمور المهمة التي تَلزم البحث:

أ. يُجمِع كلٌّ من المؤيدين للتآخي بين الفلسفة والقرآن والمعارضين له على أن من أهم مهام القرآن الكريم الدعوة إلى تحرير العقل الإنساني من قيود الجهل والتراكمات السلبية الموروثة على مدى أجيال الحياة. فهو يخاطب العقل، ويدعوه إلى التأمُّل والتدبُّر وحُسن التفكُّر، ويوقظه من سبات التخلُّف إلى التفكير في مُكوِّنات الحياة جميعها للوصول إلى الخالق الحق، ومعرفة وظيفته في الحياة؛ لإعمار الأرض وملئها أماناً وسلاماً.

[٩٣] هويدي، يحيى. **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٢م، ص٣، ٩.

[٩٤] ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٧٥م، ج١، ص٩٤.

[٩٥] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص٦٧.

ب. يُجمِع الفريقان على أن القرآن الكريم قد أضاف إلى أدوات المعرفة من حسٍّ وعقلٍ ما لا تستطيع الحواس ولا العقل الإتيان بمثله، من حيث صواب المعلومة ودقتها وثباتها، والقوانين الإلهية الناظمة لها، بحيث لا تتغير بتغيُّرات الأزمنة والأمكنة والأحوال المتغيرة.

ت. اشتمل القرآن الكريم في موضوعاته المتعددة على كل الحقائق الغيبية التي أجهد الفلاسفة عقولهم في البحث فيها، واضطربت آراؤهم بتنوُّع أفكارهم، وبقيت حقائق القرآن ثابتة.

ث. لم يؤْثر في عهد الرسالة والصحابة الأوائل وتابعيهم أنْ أَعملوا عقولهم فيما لا تستطيعه، ولم يكن ذلك يعنيهم لوجود ما يرضي عقولهم، ويطمئن قلوبهم، ويعالج مشاعرهم وأحاسيسهم.

ج. تضمن القرآن الكريم كل المبادئ والقوانين والأحكام التي تَلزم الإنسان، وتُنظِّم حياته، وتُوضِّح علاقاته بكل مَن له بهم صلة. وهذه المبادئ والقوانين والأحكام ثابتة في القوانين الاعتقادية والمبادئ الأخلاقية، لكنها في الأحكام التشريعية ثابتة الأصول متحركة الفروع مع تغيُّر الأحوال والأزمان.

ح. عمل الفلاسفة أو مؤيدوهم على تقريب الفلسفة من الدين؛ بجعل فكرة الفلسفة الإسلامية تتضمن ما هو مقبول عند كثير من المسلمين من المناهج، مثل علمي الكلام والتصوف؛ إذ عدّوهما جزءاً من الفلسفة، بل إن بعض العلماء المُؤثِّرين جعلوا علم الكلام هو فلسفة الإسلام الحقيقية المنبثقة من الدين نفسه، ليس للفلسفة اليونانية، أو غيرها من الفلسفات أثرٌ فيها.[٩٦]

وبعد هذه المقدمة السريعة، فإن المُوفِّقين بين الفلسفة الإسلامية والحكمة القرآنية أو الفلسفة القرآنية، يرون ثَمَّة توافقاً كبيراً بين مبادئ القرآن –ولا سيما الإلهية منها– ومبادئ الفلسفة. وفي ذلك يقول الفاخوري والجرّ: "وإذا كانت الفلسفة علم الأشياء بحقائقها، فلا خلاف فيما بينها وبين الدين... ويظهر أن الفلسفة علم الحق، وأن الدين أيضاً علم

[٩٦] عبد الحميد، عرفان. **الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٤م، ص٢١.

الحق."[٩٧] ويقول إبراهيم مدكور: "وإن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية، فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت منها، والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية."[٩٨]

ويبدو النشار أكثر توضيحاً لهذه المسألة؛ إذ يقول: "لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط، أو تاريخاً أُنزِل للعبرة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي... وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه... ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شغل به العقل الإنساني بدون أن يبحث فيه، وأن يضع أصوله العامة."[٩٩]

ولأن طبيعة البحث تستوجب الاختصار؛ فإننا نختم مقالة المُوفِّقين بين الفلسفة والفلسفة الإسلامية بقول مرحبا: "وإذا لم يكن القرآن كتاباً فلسفياً فليس معنى ذلك أنه لم يكن ذا أثر فعال حاسم في تطوير التفكير الفلسفي...، لكنه يحتوي في نفس الوقت على طائفة من الأفكار والآراء تتصل بالله والكون والحياة... إنْ لم تكن فلسفية بالمعنى الاصطلاحي، فمن الممكن جداً أن تُوجِّه الفكر الفلسفي وجهة معيّنة خاصة ما كان ليتجه إليها لولا القرآن."[١٠٠]

وعند التأمُّل فيما ذهب إليه هؤلاء نجدهم يشيرون -في معظم أقوالهم- إلى الجزء المهم من الفلسفة، وهو ما يتعلق بالجانب الإلهي "الميتافيزيقا" والعالم الغيبي. "والحق أن ما يُقدِّمه القرآن من العقائد والحلول في شؤون العقيدة، مثل القضاء والقدر والله والكون وخلقه والآخرة والعقاب والثواب والمسائل الخلقية، يُعتبَر في الحقيقة أهم مادة تتكون منها الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميان."[١٠١]

---

[٩٧] الفاخوري، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٠.

[٩٨] مدكور، إبراهيم. **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه**، القاهرة: دار المعارف، ط٣، د.ت، ج١، ص٢٤.

[٩٩] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢.

[١٠٠] مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥٦.

[١٠١] الآلوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٧٢. انظر أيضاً:
- موسى، **القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص١٦-١٧.

وتتلخَّص المبادئ التي اتَّخذها الفلاسفة ومؤيدوهم ذريعةً للقول بأن القرآن الكريم حافل بالأفكار الفلسفية والمبادئ العقلية الموازية لها، حتى أُطلِق على هذه المبادئ اسم "الفلسفة القرآنية"، أو "الأفكار الفلسفية"؛ فيما يأتي:

أ. الكشف عن حقائق الوجود، وأصل الحياة ومادتها، والنشأة الأولى (الوجود المادي)، وامتدادها إلى ما وراء هذه النشأة، وما خلف هذا الوراء من معلومات (الميتافيزيقا)؛ فقد "أثار القرآن الكريم أمام العقل الإنساني مسائل فلسفية وعلمية وأخلاقية كثيرة ومتنوعة، ودفع العقل المسلم إلى أن يتَّخذ إزاءها مواقف معيّنة... من ذلك الإشارة إلى أصل الحياة، والوجود، والنشأتين: الأولى، والآخرة."[١٠٢] وإذا كان القرآن الكريم قد أثار العقل للبحث في أصل الوجود، ومعرفة حقائقه، وتفسير الظواهر الكونية، فقد التقى مع غايات الفلاسفة في إعمال قولهم لمثل هذه الغايات التي دعا إليها.

ب. الكشف عن علَّة هذا الوجود، والمتصرف فيه، وصفاته، وأدلة وجوده، ودلالة هذا الوجود على صانعه ومعرفته حق المعرفة. "... فقد تضمن القرآن الكريم كثيراً من القضايا الفكرية والفلسفية، مثل: تنزيه الله عن كل شبه، ومدى اتصافه تعالى بصفات قديمة زائدة على ذاته العلية... لقد تضمن القرآن الكريم الكثير من الآيات التي دعت إلى النظر في الموجودات، واعتبارها بالعقل من جهة دلالتها على الصانع، وهذا هو عين التفكير الفلسفي."[١٠٣] بل إن فكرة الألوهية نفسها التي هي من أهم قضايا التفكير الفلسفي لم تكن في الأصل سوى مجرد فكرة دينية.[١٠٤]

ت. عدم إغفال القرآن الكريم الجانب الإنساني، والاهتمام به مثل اهتمامه بالجانب الإلهي والغيبي؛ إذ جعل النفس مجال بحث ونظر، لدلالتها على علَّة وجودها، وما فيها من كوامن وخفايا وأحاسيس ومشاعر، وعلاقتها بالجسد والروح والعقل، ووظائفها المختلفة، ومظاهرها المتعددة، وهذا عين ما اتَّخذه سقراط شعاراً له: "اعرف نفسك

[١٠٢] عبد الحميد، **الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد**، مرجع سابق، ص٣٦. انظر أيضاً:
- النشار، **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢.
- مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥٦.

[١٠٣] الشيباني، **مقدمة في الفلسفة الإسلامية** مرجع سابق، ص٥٠-٥١.

[١٠٤] مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٦٣.

بنفسك".[١٠٥] ويتضمن هذا الشعار معرفة النفس البشرية من حيث تكوينها، وطبيعتها، وعلاقاتها المختلفة، ومعايير رفعتها أو هبوطها... .

ث. حديث القرآن الكريم عن القيم الأخلاقية التي تبني الفرد والمجتمع والأُمة، وخصائص هذه القيم، وما يترتب عليها من أخلاق سامية، وفضائل يرتقي بها الإنسان إلى عالم السمو والرفعة... وهذا الأمر يُمثِّل أحد أقسام المبادئ الفلسفية التي نادى بها الفلاسفة، وبحثوها بحثاً مستفيضاً من حيث طبيعتها، ومصادرها، ومدى قابليتها للتغيُّر والتطوُّر، والالتزام الخلقي، والضمير الخلقي، والمسؤولية الخلقية، والجزاء الخلقي... ونرى ذلك أيضاً في كتابات الفارابي، ولا سيما في كتابيه: "آراء المدينة الفاضلة"، و"إحصاء العلوم".

ج. ارتباط مبدأ تحقيق السعادة للإنسان بالمبدأ السابق؛ بأن هيَّأ للإنسان ما يُسعِده في أمور الدنيا والآخرة، فأرسل إليه مَن يُوجِّهه إلى عمل الخير وإلى مزيد من الثواب، ويُنبِّهه لمضار الشرور وعقاب مَن يقترفها، ووهبه من النعم ما يُمكِّنه من تحقيق الكمال الروحي، والبدني، والخلقي، والعقلي، والإيماني، ويجعله صالحاً للاستخلاف على الأرض.[١٠٦] وكذا الحال عند الفلاسفة، مع اختلاف في الحكم على إرسال الرسل.[١٠٧]

ح. تأكيد القرآن الكريم الدور المهم للعقل؛ إذ به يُتوصَّل إلى معرفة علَّة الوجود، وبه يُستدَل على القبائح والمحاسن، ويُتعرَّف بوساطته على مُكوِّنات الوجود وحقائقه، ويُسترشَد به على الأحكام العملية والمبادئ الأخلاقية. "وننتهي من ذلك إلى تأكيد القول بأن القرآن الكريم قد حثَّ على النظر والتفكير العقلي، واهتم بتوجيه التفكير

---

[١٠٥] كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٥، ١٩٧٠م، ص٥١.

[١٠٦] التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت- القاهرة: عالم الكتب، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٩م، ج٥، ص٦.

[١٠٧] انظر:

- ابن سينا، أبو علي الحسين بن الحسن. **النجاة في الحكمة المنطقية والطبعية والإلهية**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥م، ص٣٣٩.

- العمري، محمد نبيل. **النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية**، عمان: دار الفتح، ط١، ٢٠١٥م، ص١١٨-١٢٠.

الوجهة الصحيحة؛ فوضع الأسس التي ينبغي أن يهتدي بها في مسيرته، وحدَّد له المبادئ التي يترشد لها... ."[١٠٨] ولا شك في أن هذا هو مراد الفلاسفة من العقل. "وليس من شك في أن مَن يلقي نظرة فاحصة على القرآن الكريم، ويتأمَّل في آياته الدافعة إلى التدبُّر، الموجَّهة إلى التفكير... يتبيَّن أن هذا الكتاب الكريم كان أول أسباب تغلغل الفلسفة في البيئات العربية عامةً والإسلامية خاصةً، بل هو أول كتاب سماوي فرض على أتباعه تعلُّم الفلسفة فرضاً، وأوجب عليهم التفكير في أسرار الكون وخفايا الوجود."[١٠٩]

"ممّا تقدَّم كله، نستطيع أن نُقرِّر أن القرآن بطبيعته، وأسلوبه، وطريقة تناوله للمسائل، أو المشاكل المختلفة يدعو للتفلسف."[١١٠] بل يشير في قول واضح وصريح أن القرآن الكريم يجب أن يكون "قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها."[١١١]

كل هذه المبادئ جعلت كثيراً من الباحثين ينظرون إلى الفلسفة بوصفها جزءاً من الدين، أو أنها صنيعة الدين. "ومن الدين إلى التفلسف إنْ هي إلا خطوة واحدة لا سيما إذا كان ديناً كالإسلام... فالفلسفة تنشأ دائماً في أحضان الدين، أو على أثر الإيمان بالدين."[١١٢] وقد عَدَّ بعضهم الفلسفة وعلم الكلام شيئاً واحداً؛ إذ غايتهما واحدة، ومنهجهما واحد. "وكذلك فإننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامي أو الفلسفي في أول نشأته عند المسلمين فإننا نجدها موضوعات إسلامية البتة... ."[١١٣]

---

[١٠٨] طعيمة، **التصوف والتفلسف: الوسائل والغايات**، مرجع سابق، ص٣٤٢.

[١٠٩] غلاب، محمد. **من أماجد مفكري المسلمين: الفارابي وابن سينا**، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦١م، ص٩.

[١١٠] موسى، **القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص٥٧.

[١١١] المرجع السابق، ص١٢.

[١١٢] مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٦٢-٢٦٤. انظر أيضاً:
- الشيباني، **مقدمة في الفلسفة الإسلامية** مرجع سابق، ص٨٧.
- جمعة، محمد لطفي. **تاريخ فلاسفة الإسلام**، القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط٢، المكتبة الأسرية، ٢٠٠٨م، المقدمة، ص ع.

[١١٣] أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٩. انظر أيضاً:
- النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥٣.

على أننا بعد استعراضٍ سريع للعلاقة بين مبادئ الفلسفة ومبادئ القرآن، يمكن أن نوافق على هذه المبادئ العامة ابتداءً، ولكن الاختلاف سيبدو واضحاً بين منهج القرآن ومنهج الفلاسفة في البحث الآتي.

٣. منهج الفلسفة الإسلامية والمنهج القرآني في موضوعاتهما المشتركة:

فيما يأتي سرد سريع يُبيِّن أوجه الاختلاف الرئيسة بين منهج الفلسفة الإسلامية ومنهج القرآن الكريم:

أ. بالرغم من محاولة الكثير من الباحثين في الفلسفة الإسلامية التوفيق بين مبادئ الفلسفة ومبادئ القرآن كما مَرَّ، فإن هذا التوفيق لم يكن إلا في ظاهرها، لا في حقيقتها. "وإذن فالمعرفة اليقينية عن العالم الخارجي ممكنة بشرط ألا تجاوز حدود ظواهر الأشياء كما تتلقاها حواسنا، لكن ظواهر الشيء هذه مختلفة كل الاختلاف عن حقيقته في ذاته، ومع ذلك فليس لنا إلا الوقوف عند هذه الظواهر."[١١٤] وهي في الوقت نفسه ظنية، ولا سبيل إلى اليقين في موضوعاتها، وإن الخلاف مستمر في مسائلها.[١١٥]

وبعبارة أخرى، فإن الفلسفة، وإنْ بدت الغاية منها التوصُّل إلى الحقائق الكونية (شاهداً، وغائباً)، فإنها بحثت في هذا الأمر بحثاً عقلياً لا يصل إلى حقيقة ثابتة، وإنما يصل إلى اجتهاد عقلي يختلف من مفكر إلى آخر، فتكون النتائج مختلفة، وغير منضبطة، وتلك أول سمة من سمات الفلسفة التي "لا مقياس لها للتفرقة بين الحق والباطل، وبين الصواب والخطأ، فإذا اختلف فيلسوفان في أمر من أمور الفلسفة فإنهما لا يجدان مقياساً عقلياً بحتاً يرجعان إليه للحسم بينهما في موضع الخلاف."[١١٦]

ب. من أهم الفروق بين الفلسفة والقرآن أن مبادئ القرآن مُستمَدَّة من الوحي، ولا سيما الغيبية منها، في حين أن العقل عند الفلاسفة هو مدار تصوُّر هذه المبادئ، وإنْ كان هذا التصوُّر أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة، أو أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب؛

---

[١١٤] حيا الله، **أثر التفلسف في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٨٣.

[١١٥] طعيمة، **التصوف والتفلسف: الوسائل والغايات**، مرجع سابق، ص٢٥٤.

[١١٦] المرجع السابق، ص٢٥٤.

وذلك أن إخضاع الحقائق الإلهية والأصول الدينية للعقل من دون الوحي سيؤدي إلى تصوُّر ناقص لهذه الحقائق والأصول، ثم الوقوع في التناقض بإصدار أحكام معرفية لم تقم على أساس متين، وإنِ استخدمت في ذلك الأقيسة المنطقية، وما ادَّعاه الفلاسفة من أن العقل هو الذي يتبيَّن حقائق الأشياء، في حين يعطي الوحي تمثيلاً وتخييلاً ليس له حقيقة يقينية، وإنما هو نوع من الادِّعاء الذي لم يقم عليه برهان، بل قام الدليل على خلافه.

ت. من هذه الفروق أيضاً أن القرآن الكريم جعل النظر في الكون واجباً على كل ذي عقل لغايتين: الإيمان بوجود خالق مُدبِّر له، وإعماره إعماراً حسب مراد الله. بينما كان بحث الفلاسفة في الكون بحثاً مطلقاً من حيث وجوده، ومادته، وصورته، والغاية منه، واستخدم المصطلحات الخاصة به في دراساته وأفكاره.

ث. إشارة كثير من الباحثين إلى أن القرآن الكريم ليس كتاب فلسفة، وأنه لم يُقدِّم حلولاً فلسفيةً على غرار حلول الفلاسفة ونتاج أفكارهم، وأنه أوسع وأشمل من أن يكون كذلك؛ لأنه كتاب خاتم. "فالقرآن ليس كتاباً من الميتافيزيقا أو الفلسفة لأنه كتاب دين أصلاً... ."[١١٧] ويقول أحمد أمين: "... فالقرآن لا يؤلف برهانه تأليف المنطقي من مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة، ولا يتعرض لألفاظ الفلسفة من جوهر وعرض ونحوها، ولا يُحدِّدها، ولا يثير المشاكل العقلية، أو يفصلها، ويبني عليها... ."[١١٨]

ج. مَن يحاول التقريب بين الدين والفلسفة يُنشِئ كثيراً من الأدلة على ذلك، مثل القول بأن موضوعات الفلسفة هي عين موضوعات الدين، أو أن غاية الفلسفة والدين واحدة، أو أن ما يصل إليه الفيلسوف هو عين ما ورد في القرآن، وأنَّ كليْهما حقٌّ، والحق لا يُصادِم الحق. وهذا كله يتَّضح عند تدقيق منهج الفلاسفة في أثناء بحثهم البعيد كل البُعْد عن المنهج القرآني. "إن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، والقول باتِّخاذ الفلسفة نصيراً للدين، وسبيلاً إلى تأييد عقائده، إنما هو ضارٌّ بالدين وبالفلسفة جميعاً...."[١١٩]

---

[١١٧] هويدي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة**، مرجع سابق، ص٧٦.

[١١٨] أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٧م، ج٣، ص١٥.

[١١٩] العشري، **حقيقة الفلسفات الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٢٨.

ح. تدرُّج بحث الفلاسفة من المحسوسات صعوداً إلى المجردات، وانتهاءً بالعلم الإلهي أو العلم الأعلى، وهو المقصود الحقيقي للفيلسوف؛ ما جعله يُنكِر كثيراً ممّا ورد في النقل، ويُؤوِّل بعضه، ويفهم بعضه الآخر فهماً عقلياً مُخالِفاً لحقيقته التي جاء بها الوحي. ومن هنا كُفِّر الفلاسفة الذين نحوا هذا المنحى.[١٢٠] أمَّا القرآن فقد أعفى مُتَّبعيه من البحث العقلي فيما لا تستطيع العقول الوصول إلى حقيقته، ولا سيما ما يتعلق بالذات الإلهية وعالم الغيب؛ فإن مجال العقل فيه محدود جداً، ويمكنه الوصول إلى غايات مُحدَّدة هي إثبات وجود الموجد الخالق، وإمكانية وجود عالم غيبي من دون معرفة حقيقته؛ إذ إن حقيقة الغيبيات هي فوق طاقة العقل، ولا تخضع لمدركاته، كما لا تخضع للحس، إضافةً إلى أن القرآن قدَّم معلومات شاملة عن كل ما يهم الإنسان في حياته الأولى والآخرة. "ولقد استوفى القرآن الكريم الجانب الأول، أعني الجانب الإلهي أو الغيبي، فلم يكِل الناس إلى عقولهم في شيء منه، لأنه فوق إدراك العقل... فقد سدَّ القرآن الكريم الباب بإحكام أمام العقل مُبيِّناً السبب في ذلك... مُنبِّهاً إلى عدم جدوى البحث بل وعبثه... واستوفى القرآن الكريم كذلك الجانب الإنساني من حيث الأصول التي يقوم عليها البناء الحضاري للإنسان؛ لأن العقل عاجز عن أن يُشرِّع أصولاً تُحيط بالخير، وتدفع الشر، وتُحقِّق السعادة البشرية في الدنيا والآخرة... ."[١٢١]

خ. تأثُّر الفلسفة الإسلامية -في بحوثها العقلية- تأثُّراً كبيراً بالفلسفة اليونانية، وابتعادها عن منهج القرآن الكريم في بيان حقائق الأشياء، واتِّخاذها منهج القياس الأرسطي منهجاً وطريقاً للوصول إلى حقائق الأشياء كما يدَّعي مفكروها. وهما إنِ اتَّفقتا على تقديم تصوُّر شامل للكون والإنسان وعلَّة وجودهما، والعلاقات المتشابكة بين هؤلاء جميعاً، فإنهما اختلفتا في هذا التصوُّر وأدواته؛ إذ قدَّمت الفلسفة تصوُّراتها العقلية البعيدة كل البُعْد عن التصوُّر الذي جاء به القرآن، وشتّان ما بين تصوُّر عقلي بشري ووحي إلهي.

---

[١٢٠] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط٦، د.ت، ص٣٠٧

[١٢١] حيا الله، **أثر التفلسف في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٠، ١٧.

خاتمة:

انتهى هذا البحث الموجز في بيان العلاقة بين الفلسفة والقرآن الكريم إلى نتائج قيمة نُجْمِلها في ما يأتي:

١. إن التقاء الفلسفة مع الدين في المبادئ والغايات لا يعني التقاءهما في المنهج والنتائج.

٢. عدم صدق مقولة الفلاسفة: "إن الفلسفة هي عين الحكمة"؛ فإن الحكمة القرآنية وردت بمعانٍ عدَّة أقلها أهمية ما ذهب إليه الفلاسفة.

٣. رفض كثير من علماء الدين فكرة: "إن الفلسفة والحكمة متآخيتان متعاضدتان"، وكذا فكرة: "إن مبادئ الفلسفة ومبادئ القرآن واحدة".

٤. إذا كانت غاية الفلسفة والقرآن واحدة، فإن موضوعاتها –وإنِ اتفقت في التسمية– وحقائقها والوصول إلى هذه الحقائق غير متكافئ. وعلى هذا، فإن التوفيق بين الفلسفة والقرآن غير دقيق، بل يُظهِر كثيراً من التناقض.

٥. ما جاء به القرآن الكريم –من حقائق ثابتة– لا يتغير ولا يتبدل؛ لأن مصدره الوحي، خلافاً للأفكار التي توصَّلت إليها العقول؛ فهي غير ثابتة وغير يقينية، بل يشوبها الغموض في أحيان كثيرة، وتختلف العقول باختلاف حامليها، فليس ثمَّة حقيقة ثابتة عن طريق الفلسفة.

٦. مبادئ القرآن الكريم عامة شاملة كل قوانين الكون؛ شاهدها، وغائبها. وقد ثبتت بالوحي، خلافاً لمبادئ الفلسفة؛ فهي خاصة بموضوعات معيّنة، وبسببها انقسمت الفلسفة إلى فلسفات عدَّة، وما تزال تنقسم وتتغيَّر.

٧. اهتمام الفلسفة والدين بالعقل اهتماماً كبيراً، غير أن الفلسفة أعطته مجالاً واسعاً غير مُقيَّد ولا محدود، في حين أعطاه الدين مجالاً محدوداً مُقيَّداً بأمور تصلح له في الدنيا لإعمارها.

منهج المحدِّثين في التعامل مع الصحيحين
"الأحاديث المنتقدة أنموذجاً"

عمار أحمد الحريري*

الملخص

للصحيحين مزية زادتهما فضلاً على بقية كتب الحديث، وأفضت إلى ظهور منهج وإقرار أحكام خاصة في تعامل المحدِّثين معهما. غير أن بعض النقاد استدركوا على الشيخين بعض الأحاديث التي تخلَّفت عن شرط الصحيح، حرصاً منهم على تهذيب الصحيحين. ووجدنا مَن دافع عن الصحيحين، واستنكر نقدهما، وأفرد للأحاديث المنتقدة قواعد عامة وخاصة.

تتناول هذه الدراسة مدى الموضوعية والدقة في هذه القواعد والأحكام التي قعَّدها المحدِّثون للدفاع عن الأحاديث المنتقدة في الصحيحين، ومدى التسليم بها. قسمت الدراسة إلى أربعة أقسام رئيسة، أوَّلها مدى مشروعية نقد الصحيحين، وعرضت الأقسام الثلاثة الأُخرى القواعد والأحكام العامة والخاصة لمنهج المحدِّثين في هذا الشأن، ولا سيما ما تعلَّق منها بالأحاديث المنقطعة، والأحاديث المعلولة بالوهم والاختلاف. وقد اتَّسم البحث بالتأصيل والتطبيق أحياناً والنقد، وأسهم في إعادة قراءة منهج الشيخين في الصحيحين وَفق رؤية جديدة.

الكلمات المفتاحية: الصحيحان، النقد، المعلولة، الانقطاع، الوهم.

Scholars of Hadith methodology in dealing with the two Sahihs:
The criticized ahadith as a model.

Ammar Ahmad al-Hariri

Abstract

The two books: Sahih al-Bukhari and Sahih Muslim have a certain merit over other Hadith books. This fact has resulted in producing certain method and judgments in dealing with both of them. However, some critics redressed some ahadith that have lagged behind the Sahih "correct" requirements in order to purity the two excellent books. Other scholars of hadith have defended the two books and denounced their criticism, and put forward certain rules of general and specific nature.

This study questions of the objectivity and accuracy of these rules. The study is divided into four sections, the first of which has dealt with the legitimacy of the criticism of the sahih, and the other three sections present the general and specific rules as they are related to the broken series of narrators, and the ahadeeth which suffer of problems because of some delusion and confliction. The study uses methodologies of foundation building, application and criticism. The study contributes to the re-reading methodology of the two Sheikhs according to a new perspective.

Kewords: Al-Saheehan "the two correct books of hadith", Hadeeth Criticism, Ahadeeth suffer of illness, Broken hadeeth, Delusion

---

* دكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الزيتونة/ تونس، أستاذ مشارك تخصص الحديث النبوي في جامعة دمشق سابقاً، وحالياً في جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ عمان. البريد الإلكتروني: ammar_hariri@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/١٠/١٤م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٢/٢٠م.

مقدمة:

صُنِّف الصحيحان في منتصف القرن الثالث الهجري تقريباً؛ نتيجةً للتطور العلمي والسياسي والحضاري الذي شهده العالم الإسلامي آنذاك، وقد أُلِّفت قبلهما الموطآت والمصنَّفات والمسانيد، وكان للإمامين البخاري ومسلم طريقة في التصنيف، ومسلك في انتقاء المادة أكثر نضجاً ودقةً ممن سبقهما، وقد عمدا إلى إفراد الحديث الصحيح في التأليف، مع مراعاة ذكر الأحاديث بالأسانيد والطرق.

وحظي الصحيحان بمكانة خاصة، واستأثرت الأحكام التفصيلية فيهما باهتمام الدارسين، وأُفرِدت أحكام خاصة لهما. ولمّا قعَّد العلماء لعلوم الحديث من حيث قبول الحديث، ورده، وصفة مَن تُقبَل روايته، كان أثر الصحيحين واضحاً في التقعيد وصياغة الأحكام ضمن صنيع الشيخين. وقد خصَّصنا لهذا الجانب بحثاً منشوراً يحمل عنوان "أثر الصحيحين في تقعيد علوم الحديث".[١]

ولا شكّ في أن أهم ما يُميِّز الصحيحين من غيرهما هو تلقّي الأُمَّة لهما بالقبول، وما تبع ذلك من إقرار أحكام خاصة بهما. وقد أفردنا لذلك بحثاً عنوانه "تلقّي الأُمَّة للحديث بالقبول: النشأة، والمفهوم، والتطور".[٢]

أمّا هذا البحث فإنَّه يهدف إلى تحقيق أمرين؛ الأول: بيان مدى مشروعية نقد أحاديث الصحيحين، والثاني: استقراء الأحكام والقواعد التي أفردها العلماء للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين، ونقدها على ميزان المحدِّثين.

إن الناظر في كتب أصول الحديث والشروح والمؤلَّفات التي اهتمت بالصحيحين، يلحظ وجود أحكام خاصة بالأحاديث المنتقدة فيهما مستثناة من القواعد الأصولية في الحديث، التي أُصِّلت في كتب الحديث، والتي جاءت غالباً في صورة استثناء أو

[١] الحريري، عمار أحمد. "أثر الصحيحين في تقعيد علوم الحديث"، جامعة دمشق، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، مج٢٩، عدد١، ٢٠١٣م، ص٣٥٩-٣٨١.

[٢] الحريري، عمار أحمد. "تلقي الأمة للحديث بالقبول: النشأة، والمفهوم، والتطور"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٨٥، ٢٠١٦م، ص٧٧.

خصوصية لهما. لذا يسعى البحث إلى الوقوف عند هذه الأحكام في ضوء رؤية تأصيلية نقدية لمنهج المحدِّثين في تعاملهم مع الصحيحين، محاولاً الإجابة عن الأسئلة المحورية الآتية:

- هل يجوز نقد أحاديث الصحيحين؟
- لماذا خصَّ المحدِّثون الصحيحين بأحكام وقواعد خاصة؟
- ما القواعد والأحكام التي أفردها المحدِّثون للأحاديث المنتقدة في الصحيحين؟
- ما مدى صحة هذه القواعد والأحكام وقوتها؟

الجهود والدراسات السابقة:

تحفل مكتبة الحديث بالكتابات التي اهتمت بالصحيحين، من حيث: الشروط، والشرح، والجمع بين أحاديثهما أو رجالهما. ولم يخلُ كتاب في علم مصطلح الحديث من الإشارة إليهما، وإلى منهجهما وشروطهما، وقد اعتنت كتب عدَّة بجمع الأحاديث المنتقدة، وتصدَّت أُخرى للدفاع عنها حديثاً حديثاً، بيد أن هذه الكتب لم تعرض لتعامل المحدِّثين مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين على أساس الدراسة التأصيلية النقدية؛ لذا اهتم بحثنا برصد تلك الجهود في كيفية التعامل مع هذه الأحاديث.

فابن حجر -مثلاً- أفرد الفصل الثامن من مقدمة كتابه "فتح الباري" (هدي الساري) للأحاديث المنتقدة في صحيح البخاري، وقسَمه قسمين؛ الأول: الانتقادات بالعموم مع الأجوبة، مُقسَّمةً إلى ستة أقسام. والثاني: أجوبة الأحاديث واحداً واحداً، التي بلغت مئة وعشرة أحاديث، وقد عملنا على جدولتها لاستخلاص الجانب التأصيلي منها.

وما أصَّله ابن حجر كان ركيزة أساسية في بحثنا؛ وذلك أنه كان محدِّثاً وشارحاً للبخاري، ومثَّل أنموذجاً لتعامل المحدِّثين مع الصحيحين، وكان أيضاً عالِماً موسوعياً؛ فقد ذكر في سياق كلامه آراء كثير من المحدِّثين حول ذلك.

غير أن إضافتنا في البحث كانت أشمل للصحيحين، خلافاً لما فعل ابن حجر من التركيز فقط على صحيح البخاري. وقد تتبَّعنا أيضاً أقوال بعض المحدِّثين الذين ربما يوافقون ابن حجر على منهجه أو يخالفونه فيه، إضافةً إلى دراسة هذه الأقوال والآراء دراسة نقدية.

وفيما يخص الدراسات الأكاديمية، فقد عثرنا على كتاب يبدو أنه ضِمن هذا التصنيف من دون أن يذكر مؤلِّفه ذلك، وهو يحمل عنوان "الأحاديث المنتقدة في الصحيحين" لأبي سفيان مصطفى باجو، ويتألَّف من مجلدين يقعان في (٨٣٨) صفحة. وقد اقتصرت خطة الكتاب على فصلين فقط، تحدَّث المؤلِّف في أوَّلهما عن صحة أحاديث الصحيحين وتلقّي العلماء لكتابيهما بالقبول، وقسَمه قسمين بحيث تناول في أوَّلهما تلقّي العلماء للصحيحين بالقبول، وسرد أقوال العلماء في ذلك، وعرض في القسم الثاني لانتقادات حُفّاظ أحاديث الصحيحين، وذكر فيه ثلاثة مطالب؛ الأول: الكتب المصنَّفة في انتقاد أحاديث الصحيحين، والثاني: الكتب المصنَّفة في أجوبة الأحاديث المنتقدة، والثالث: الأحاديث المنتقدة مصنَّفةً. أمّا الفصل الثاني فخصَّصه المؤلِّف لسرد الأحاديث المنتقدة حديثاً والجواب عنها. وعلى هذا، فقد خلا الكتاب من الدراسة التأصيلية النقدية، واكتفى مؤلِّفه بما ذكره ابن حجر في مقدمته.

ولعل أهم ما يُميِّز بحثنا من الدراسات السابقة هو تتبُّع منهجية المحدِّثين بموافقتهم على نقد أحاديث الصحيحين، أو عدم الموافقة على ذلك، وجمع الانتقادات، وتصنيفها، وتقعيدها، والإجابة عنها، ومناقشتها، ونقدها.

أولاً: مشروعية نقد أحاديث الصحيحين

من أهم القضايا التي أُثير حولها الجدل قديماً وحديثاً قضية نقد أحاديث الصحيحين. والملاحَظ أن كثيراً ممن يمنعون النقد حديثاً يستخدمون كلمة "الطعن" في حقِّ أيِّ ناقد لهما؛ لإضفاء صبغة التجريم على مَن يحاول نقدهما، مانحينَ إيّاهما قداسةً وسلطةً قد توازي مكانة القرآن الكريم، كما قال ابن القيِّم: "وأهل الحديث متَّفقون على

أحاديث الصحيحين وإن تنازعوا في أحاديث يسيرة منها جداً، وهم متَّفقون على لفظها ومعناها كما اتَّفق المسلمون على لفظ القرآن ومعناه."[٣]

ورأى كثير من المتأخرين أن نقد الصحيحين هو طعن فيهما، واصفينَ مَن ينتقدهما بالقرآنيين، أو العقلانيين، أو الحداثيين، من باب تجريمهم، واعتبارهم أعداء للسُّنة النبوية.[٤]

صحيح أن هؤلاء العلماء وضعوا نُصْبَ أعينهم مهمة الدفاع عن السُّنة النبوية والحفاظ على هيبة الصحيحين اللذينِ يُمثِّلان المصدر الأهم لسُنة النبي ﷺ، غير أن الأمر قد تطور حتى وصل حدَّ الدفاع عن الصحيحين لذاتهما، ورفض أيِّ نقاش حول ثبوت الحديث عن النبي ﷺ، واقتصار العصمة على الأنبياء.

ومِن أوائل مَن خصَّ الصحيحين بمكانة مميزة أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو عبد الله الحميدي، وأبو الفضل بن طاهر، وغيرهم.[٥] بيد أن مكانة الصحيحين زادت عند المتأخرين، مثل ابن الصلاح والعراقي، ثم ابن حجر ومَن بعده.

ولعل أقوى دليل لمَن يرفض نقد الصحيحين هو تلقّي الأُمَّة لهما بالقبول بوصف ذلك خصوصيةً لهما، وهذا التلقّي هو أشبه بالإجماع الذي أعطى الشيخين العصمة، ثم الصحة القطعية لأحاديثهما، وجعل نقد أيِّ حديث فيهما خرقاً لهذا الإجماع، ولعصمة الأُمَّة.

ويرى ابن حجر في معرض دفاعه عن الأحاديث المنتقدة في الصحيحين أن هذا النقد لا يقدح بأصل موضوعهما: "وهي ما ادَّعاه الإمام أبو عمرو بن الصلاح وغيره من الإجماع على تلقّي هذا الكتاب بالقبول والتسليم لصحة جميع ما فيه، فإن هذه المواضع

[٣] ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة، ط١، ١٤٠٨هـ، ج٢، ص٦٥٥.

[٤] خاطر، خليل إبراهيم ملا. **مكانة الصحيحين**، القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، ط١، ١٤٠٢هـ، ص٣٠١-٣٠٢.

[٥] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق: نور الدين عتر، دمشق: مطبعة الصباح، ط٣، ٢٠٠٠م، ص٥٣. جعل أبو إسحاق أحاديث الصحيحين مقطوعاً في صحة أصولها ومتونها، بحيث لا يحصل الخلاف فيها بحال؛ لأن الأُمَّة تلقَّتها بالقبول. انظر:
- الحريري، **تلقي الأمة للحديث بالقبول: النشأة، والمفهوم، والتطور**، مرجع سابق، ص٧٧.

متنازع في صحتها فلم يحصل لها من التلقّي ما حصل لمعظم الكتاب، وقد تعرَّض لذلك ابن الصلاح في قوله إلا مواضع يسيرة انتقدها عليه الدارقطني وغيره. وقال في مقدمة شرح مسلم له: "ما أخذ عليهما (يعني على البخاري ومسلم)، وقدح فيه معتمد من الحفاظ، فهو مستثنى ممّا ذكرناه لعدم الإجماع على تلقّيه بالقبول."[٦]

ولو تأمَّلنا كلام ابن الصلاح لوجدناه يدل دلالة واضحة على استثناء بعض الأحاديث من التلقّي، ويُقِرُّ بوجود علماء مارسوا النقد على الصحيحين، مُخرِجاً الأحاديث المنتقدة من دائرة التلقّي ثم القطع، علماً أنه لم يصفهم بأيِّ وصف يُنقِص من قدرهم؛ إذ قال: "إنَّ ما انفرد به البخاري أو مسلم مندرج في قبيل ما يُقطعُ بصحَّته لتلقِّي الأمَّة كلَّ واحد من كتابيْهما بالقَبول...سوى أحرفٍ يسيرة تكلَّم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارَقطني وغيره."[٧]

غير أن ابن حجر زاد استثناء آخر في عدم إفادة بعض أحاديث الصحيحين العلم، بعد إقراره بمزيةٍ للصحيحين تتمثَّل في اعتبار أحاديثهما محتفة بالقرائن، وعَدَّ تلقّيهما بالقبول قرينة لإفادة أحاديثهما العلم النظري، ثم استثنى الأحاديث المنتقدة والمتناقضة فيهما، قائلاً: "إلا أن هذا مختص بما لم ينقده أحد من الحُفّاظ ممّا في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه ممّا وقع في الكتابين، حيث لا ترجيح؛ لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر."[٨]

لقد أثبت ابن حجر مزية للصحيحين،[٩] هي التسليم بصحة أحاديثهما، وذكر احتمالاً آخرَ لمزيتهما يتمثَّل في أن أحاديثهما هي أصح الصحيح؛ إذ قال: "وما عدا

[٦] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج١، ص٣٤٦.

[٧] ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. **معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)**، تحقيق: نور الدين عتر، سوريا: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص٢٩. ناقشنا هذا المصطلح وثبوته ومفهومه في بحث خاص كما سبق، وكانت أهم نتائجه أن هذا التلقّي فيه نظر، وأنه لم يُسلِّم به كثير من العلماء لإشكالية المصطلح ومفهومه في المراد بالأُمَّة ومعنى التلقّي والقبول؛ فالواقع يشهد أنه في كل عصر يوجد مَن ينتقد ويستدرك على الصحيحين. انظر:
– الحريري، **تلقي الأمة للحديث بالقبول: النشأة، والمفهوم، والتطور**، مرجع سابق، ص٧٩.

[٨] ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، مرجع سابق، ص٥٢.

[٩] ذكر خليل إبراهيم ملا خاطر في كتابه "مكانة الصحيحين" أربع عشرة مزية للصحيحين، بعضها مكرور بألفاظ أُخرى، مثل قوله: "وهي كونهما احتويا أرقى شروط الصحة، وكونهما أصح الكتب بعد كتاب الله، وكونهما يحويان

ذلك –أي من لم ينتقد– فالإجماع حاصل على تسليم صحته، فإن قيل: إنما اتَّفقوا على وجوب العمل به لا على صحته، منعناه، وسند المنع: أنهم متَّفقون على وجوب العمل بكل ما صحَّ، ولو لم يخرجه الشيخان؛ فلم يبقَ للصحيحين في هذا مزية. والإجماع حاصل على أن لهما مزية فيما يرجع إلى نفس الصحة... ويحتمل أن يقال: المزية المذكورة كون أحاديثهما أصح الصحيح."[١٠]

والملاحَظ أن ابن حجر أجاز نقد أحاديث الصحيحين، وتعليلها باستثنائه حالتين كما سبق، ولكنه أضاف أيضاً فائدة مهمة هي أكثر وضوحاً في جواز نقد أحاديث الصحيحين عند تقريره أن رتبة أحاديثهما تفيد العلم النظري لا القطعي؛ لأن ذلك يتيح التشكيك في بعض الأحاديث؛ إذ قال: "وما عداه ممّا ذكر يفيد العلم النظري الذي يقبل التشكيك، ولهذا تخلَّفت إفادة العلم عن الأحاديث التي عُلِّلت في الصحيحين والله أعلم."[١١]

إذن، فقد أقرَّ ابن الصلاح وابن حجر وغيرهما من العلماء بوقوع النقد في الصحيحين، ثم استثناء الأحاديث المنتقدة من التلقّي وإفادتها العلم، وربما وافق هؤلاء أحياناً النقاد في تعليل بعض الأحاديث؛ فابن الصلاح يضرب مثالاً في مقدمته على العلة في المتن بحديث تفرَّد به مسلم.[١٢]

وقد صنَّف أبو مسعود الدمشقي كتاباً في الإجابة عمّا انتقده الدارقطني على مسلم، لكنه استثنى أحاديث في الصحيح وأعلَّها؛ ما اضطر ابن حجر إلى الدفاع عنها، أو التسليم له كما سيأتي.

أصح الصحيح، فكلها تصب في معنى واحد، وبعضها في اعتبارها مزية نظر مثل اعتناء العلماء بهما وكثرة المستخرجات عليهما، فهذه لا تُعَدُّ مزايا للصحيحين، وإنما تابعة لجهود العلماء بعدهما، إضافةً إلى عناية العلماء بكتب السُّنة الأُخرى والمستخرجات عليها." انظر:

– خاطر، **مكانة الصحيحين**، مرجع سابق، ص٧٥-٨٦.

[١٠] ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، مرجع سابق، ص٥٢.

[١١] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: ربيع المدخلي، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة، ط١، ١٩٨٤م، ج١، ص٣٧٩.

[١٢] ابن الصلاح، **معرفة أنواع علوم الحديث**، مرجع سابق، ص٩٢.

وأمّا النووي فقد تعقَّب المنتقدين، أمثال: الدارقطني، وأبي مسعود الدمشقي، وأبي علي الغساني، والقاضي عياض في شرحه على مسلم، وأجاب عن كثير من الانتقاد بقواعد فيها نظر، غير أنه سكت كثيراً عن بعض الانتقادات كأنه سلَّم بها.

وبالمثل، فقد أفرد ابن حجر في مقدمة شرحه على صحيح البخاري الفصلين الثامن والتاسع للرد على هذه الانتقادات أو الاستثناءات جملةً وتفصيلاً، بالرغم ممّا فاته منها وهو كثير، إضافةً إلى عدم تعرُّضه لنقد المتون كما صرَّح ابن حجر نفسه بذلك؛ ففي ختام إجاباته عن الأحاديث المنتقدة -بعد ما ذكر أن الانتقادات ليست كلها قادحة- يُقرِّر: "أن أكثرها الجواب عنه ظاهر، والقدح فيه مندفع، وبعضها الجواب عنه محتمل، واليسير منه في الجواب عنه تعسُّف."[١٣]

وإن المتتبِّع لحركة التأليف في الحديث يلحظ أن أيَّ عصرٍ لم يخلُ من كتب للعلماء في نقد أحاديث الصحيحين، ففي بداية القرن الرابع الهجري -مثلاً- لم يجد ابن عمار الشهيد (ت٣١٧هـ) حرجاً في تأليف كتاب "علل الأحاديث في صحيح مسلم"،[١٤] وكذا فعل الدارقطني (ت٣٨٥هـ) في التتبُّع، وأبو علي الغسَّانيُّ الجَيَّانيُّ (ت٤٩٨هـ) في كتابيه: "التنبيه على الأوهام الواقعة في المسند الصحيح للبخاري"، و"الأوهام الواقعة في المسند الصحيح لمسلم"، وأبو الحسن بن القطان (ت٦٢٨هـ) في كتابه "الوهم والإيهام"، وأبو مسعود الدمشقي (ت٦٦٢هـ) في كتابه "الأطراف". وما زالت هذه الحركة من النقد مستمرة إلى يومنا هذا.

ونقل السيوطي قول الحافظ العراقي: "وقد أفردت كتاباً لما تكلم في الصحيحين أو أحدهما مع الجواب عنه، قال شيخ الإسلام: ولم يبيض هذا الكتاب، وعدمت مسودته. وقد سرد شيخ الإسلام ما في البخاري من الأحاديث المتكلم فيها في مقدمة شرحه، وأجاب عنها حديثاً حديثاً."

---

[١٣] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **هدي الساري (مقدمة فتح الباري)**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ص٣٨٣.

[١٤] الكتاب مطبوع كما يأتي:

- الجارودي، أبو الفضل محمد بن أبي الحسين أحمد بن محمد. **علل الأحاديث في كتاب الصحيح المسلم بن الحجاج**، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، الرياض: دار الهجرة.

وقال السيوطي: "ورأيت فيما يتعلق بمسلم تأليفاً مخصوصاً فيما ضعف من أحاديثه بسبب ضعف رواته، وقد ألَّف الشيخ ولي الدين العراقي كتاباً في الرد عليه، وذكر بعض الحُفّاظ أن في كتاب مسلم أحاديث مخالفة لشرط الصحيح، بعضها أبهم راويه، وبعضها فيه إرسال وانقطاع، وبعضها فيه وجادة وهي في حكم الانقطاع، وبعضها بالمكاتبة."[١٥]

وقد بلغت الأحاديث المنتقدة على الشيخين في صحيحيهما عند المتقدمين (٢١٠) أحاديث،[١٦] وأوصلها بعض الباحثين إلى (٣٩٥) حديثاً،[١٧] في حين أحصى ابن حجر الأحاديث المنتقدة في صحيح البخاري فقط، فوجدها مائة وعشرة أحاديث، مِنْهَا مَا وَافقه مُسلم على تَخْرِيجه وهو اثنان وثلاثون حديثاً، ومنها ما انفرد بتخريجه البخاري وهو ثمانية وسبعون حديثاً.[١٨] وبناءً على كلام ابن حجر، فإن عدد الأحاديث المنتقدة التي انفرد بها مسلم هو (١٣٢) حديثاً.

وقال ابن حجر بعد الإجابة عن الأحاديث المنتقدة في صحيح البخاري التي أوصلها إلى (١١٠) أحاديث: "هذا جميع ما تعقَّبه الحُفّاظ النقاد العارفون بعلل الأسانيد المطَّلعون على خفايا الطرق، وليست كلها من أفراد البخاري، بل شاركه مسلم في كثير منها."[١٩]

غير أن ابن حجر يستدرك بإضافةٍ مهمة تتمثَّل في وجود أحاديث معلولة على شرط الدارقطني، لم يذكرها في مقدمته، وإنما ترك الإجابة عنها في الشرح؛ إذ قال: "وأمّا سياق الأحاديث التي لم يتتبَّعها الدارقطني وهي على شرطه في تتبُّعه من هذا الكتاب فقد أوردتها في أماكنها من الشرح."[٢٠]

[١٥] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: أبو قتيبة الفاريابي، د.م: دار طيبة، د.ت، ج١، ص١٤٦.

[١٦] انظر:

- ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص١٢. قال ابن حجر فيما يخص تتبعات الدارقطني: "قد اعتنى أبو الحسن الدارقطني بتتبُّع ما فيهما من الأحاديث المعللة فزادت على المائتين". انظر:
- ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨١.

[١٧] المرجع السابق، ص٥٦.

[١٨] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٤٦.

[١٩] المرجع السابق، ص٣٨٣.

[٢٠] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٨٣.

يَتبيَّن ممّا سبق أن باب النقد لأحاديث الصحيحين كان مفتوحاً طوال القرون التي سبقت زمن ابن الصلاح، وأن الكثير من العلماء في كل عصر استدركوا عليهما وتعقَّبوهما، من دون أن يوصَف هؤلاء العلماء بالضلال أو الانحراف، ومن دون تسمية آلية نقدهما بالطعن. فتوقُّف النقد، والاكتفاء بما نقده السابقون قبل ابن الصلاح، هو ادِّعاء لا دليل عليه؛ إذ قال الزركشي معقِّباً على ابن الصلاح في النكت: "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."[٢١]

بل إن ما قام به المتقدمون من نقد يقتصر على الأسانيد فقط، أمّا المتون فلم يتعرَّضوا لنقدها إلا قليلاً. قال ابن حجر عن نقد المتن في الصحيحين: "على أن الدارقطني وغيره من أئمة النقد لم يتعرَّضوا لاستيفاء ذلك من الكتابين كما تعرَّضوا لذلك في الإسناد."[٢٢]

ثانياً: نقد الأحاديث المعلولة بالانقطاع والإجابة عنها ومناقشتها

كثرت الأحاديث التي أُعِلَّت بالانقطاع في الصحيحين؛ إمّا انقطاعاً ظاهراً بسقوطِ راوٍ أو إرسالاً، وإمّا انقطاعاً خفياً مثل التدليس. وقد شمل بعض النقد أحاديث في الصحيحين، وأحاديث أُخرى خاصة بأحدهما.

١. الأحاديث المنقطعة في صحيح البخاري:

قسَّم ابن حجر انتقادات العلماء للأحاديث المنقطعة ظاهراً إلى ثلاثة أقسام، وحاول أن يدافع عن دعوى الانقطاع في صحيح البخاري، مُبيِّناً أنها مدفوعة عمَّن أخرج لهم البخاري لما علم من شرطه؛[٢٣] أي شرط الاتصال والإسناد في قبول الحديث، ويقصد

---

[٢١] الزركشي، بدر الدين. **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين بلا فريج، الرياض: أضواء السلف، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ص٢٧٩.

[٢٢] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٤٨.

[٢٣] المرجع السابق، ص٣٨٢.

بذلك أنه لا يخرج حديثاً في الصحيح إلا وهو متصل برأي البخاري. أمّا الأقسام الثلاثة فهي:

أ. التعليل بالطريق المزيدة في الصحيح، والأصح الطريق الناقصة:

عمل ابن حجر على استقراء الأحاديث المنتقدة، فوجد العديد من الأحاديث التي أخرجها صاحب الصحيح بالطريق المزيدة، وعلَّلها الناقد بالطريق الناقصة. وأجاب ابن حجر أن هذا التعليل مردود؛ لأن الراوي إن كان سمعه فالزيادة لا تضر؛ فقد يكون سمعه بواسطةٍ عن شيخه ثم لقيه فسمعه منه، فصحَّح الوجهين، وإن كان لم يسمعه في الطريق الناقصة فهو منقطع، والمنقطع من قسم الضعيف، والضعيف لا يعلّ الصحيح.

ولكن هذا الجواب من ابن حجر يَرِدُ عليه أمران؛ الأول: أجاب ابن حجر عن الزيادة بالعموم، وألزم كل راوٍ سمع الحديث من الوجهين. وهذا مجرد احتمال، وإلزام ما لا يلزم، ولا دليل عليه. والثاني: ألغى ابن حجر عِلَّةً عند المحدِّثين، هي المزيد في متصل الأسانيد. فإذا كان الأصل عدم زيادة راوٍ في السند فهو دلالة على وهْم الراوي في زيادته كما ذكر المحدِّثون.[٢٤]

وهذا النوع من التعليل حقيقةً لا يدخل في الانقطاع؛ لأن الناقد يدَّعي أن فيه زيادة راوٍ، وليس العكس، فهو يدخل ضمن الوهم، ولكننا اضطررنا إلى ذكره هنا مجاراةً لما قعَّد له ابن حجر.

ب. التعليل بالطريق الناقصة في الصحيح، والأصح الطريق الزائدة:

يمكن تفصيل هذه المسألة على النحو الآتي:

– إذا كان مَنْ سقطَ صحابي أو راوٍ ثقة غير مدلس قد أدرك مَن روى عنه إدراكاً بيِّناً، أو صرح بالسماع إن كان مدلساً من طريق آخر، فهذا مردود؛ لأن اعتراضه تضمَّن دعوى انقطاع فيما صحَّحه المصنف؛ أي يرى أنه متصل طالما تحقق الاتصال الظاهر.

---

[٢٤] السخاوي، محمد. **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، تحقيق: علي حسين علي، مصر: مكتبة السُّنة، ط١، ٢٠٠٣م، ج٤، ص٧٤.

– إذا كان الانقطاع ظاهراً بحيث لا يوجد إدراك، ولم يكن صحابياً، فمحصل الجواب عن صاحب الصحيح أنه إنما أخرج مثل ذلك في باب ما له متابع وعاضد، أو ما حفَّته قرينة في الجملة تُقَوِّيه، ويكون التصحيح وقع من حيث المجموع.

وقد تضمَّن جواب ابن حجر في الحالتين تصويب رأي البخاري مطلقاً بمجرد الادِّعاء، مُشترِطاً فقط الإدراك، في حين كان شرط البخاري ثبوت السماع أو اللقاء، أو روايته استئناساً لا احتجاجاً. ولكن هذا التعميم فيه نظر مع أمثلة ذكرها لا تتوافق مع ما نظر له.

ت. التعليل بالانقطاع بسبب طرق تحمُّلٍ مختلف فيها، مثل المكاتبة والإجازة:

لقد انتُقِدت بعض الأحاديث في الصحيح بسبب عدم ثبوت السماع، وروايتها عن طريق المكاتبة. ففي حديث موسى بن عقبة عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله، قال: كتب إليه عبد الله ابن أبي أوْفَى، فقرأته أن النبي ﷺ قال: "لا تَمَنَّوْا لقاء العدو وإذا لقيتموهم فاصبروا"، انتقد الدراقطني عدم سماع أبي النضر من ابن أبي أوفى، والاكتفاء بروايته عن كتابه.[٢٥] وقد أقرَّ ابن حجر أن الحديث رُوِي مكاتبةً، لكنه رأى أن لا علة بذلك.

والرد على هذا النقد جاء من البخاري نفسه في الصحيح؛[٢٦] إذ أشار إلى أن أداة التحمُّل بالمكاتبة والمناولة جائزة بحكم السماع، وجعلها بمرتبة واحدة كما نبَّه على ذلك ابن حجر.[٢٧]

لذلك يرى ابن حجر أن لا عِلّة بالمكاتبة والمناولة والإجازة، وأنه لا يلزم الانقطاع عند مَن يجيزها، يقول في ذلك: "وربما علَّل بعض النقاد أحاديث أُدعِي فيها الانقطاع

---

[٢٥] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٦١.

[٢٦] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق: محمد الناصر، د.م: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: العلم، باب: ما يذكر في المناولة، وكتاب: أهل العلم بالعلم إلى البلدان، ج١، ص٢٣.

[٢٧] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص١٥٤.

لكونها غير مسموعة كما في الأحاديث المروية بالمكاتبة والإجازة، وهذا لا يلزم منه الانقطاع عند مَن يُسوِّغ الرواية بالإجازة، بل في تخريج صاحب الصحيح لمثل ذلك دليل على صحة الرواية بالإجازة عنده."[٢٨]

ويؤكِّد ابن حجر ذلك في رده على الدارقطني إجابته في مثال آخر، قائلاً: "بل فيه دليل على صحة الرواية بالمناولة إن ثبت أنه لم يسمعه."[٢٩]

ولا شكّ أن كلام ابن حجر ودفاعه عن البخاري ليصبح تساهله في تحمُّل الحديث تقعيداً ودلالةً على جواز هذا الأمر فيه نظر، وهذا يدل على أن قواعد علوم الحديث مبنية على صنيع الشيخين في الصحيحين.[٣٠]

وإذا كان البخاري يقبل أدوات التحمُّل، مثل: المناولة والمكاتبة والإجازة، فهذا يتطلَّب منّا الوقوف على مفهوم الاتصال في الصحيح، وما وقع فيه من تساهل، وكيف اضطر ابن حجر إلى تقرير أن البخاري يُصحِّح الحديث بمجموعه بالتقوية لا بذاته، وهو ما استدركه على ابن الصلاح في تعريفه الحديث الصحيح؛ لأنه لا ينطبق على الصحيحين، لما فيهما من أحاديث كثيرة صحيحة لغيرها لا لذاتها،[٣١] إن لم تكن أقل من ذلك كما فعل الترمذي في حكمه على كثير من الأحاديث بالحسن وهي في الصحيحين.

٢. الأحاديث المنقطعة في صحيح مسلم:

أحصى العلماء هذه الأحاديث، ووجدوا أنها أربعة عشر حديثاً كما نقل ابن الصلاح عن الحافظ أبي علي الغساني الجياني، إلا أن ابن الصلاح رجَّح بعد الاستقراء أنها اثنا عشر حديثاً، وليس كما قال الغساني تبعاً للمازري.[٣٢]

[٢٨] المرجع السابق، ص٣٤٥.

[٢٩] المرجع السابق، ص٣٧٥.

[٣٠] ذكرنا سابقاً أننا أفردنا بحثاً لهذه الجزئية يحمل عنوان: "أثر الصحيحين في تقعيد علوم الحديث".

[٣١] قال ابن حجر: "وينبغي أن يزاد في التعريف بالصحيح، فيقال: هو الحديث الذي يتصل إسناده بنقل العدل التام الضبط أو القاصر عنه إذا اعتضد عن مثله إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً ولا معللاً، وإنما قلت ذلك لأنني اعتبرت كثيراً من أحاديث الصحيحين فوجدتها لا يتم الحكم عليها بالصحة إلا بذلك". انظر:
– ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٤١٧.

[٣٢] 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، ص٧٧. انظر أيضاً:

وقد أجاب النووي عن ذلك، قائلاً: "وهذا يوهم خللاً في ذلك، وليس ذلك كذلك، وليس شيء من هذا والحمد لله مخرجاً لما وجد فيه من حيِّز الصحيح، بل هي موصولة من جهات صحيحة، لا سيما ما كان منها مذكوراً على وجه المتابعة، ففي نفس الكتاب وصلها، فاكتفى بكون ذلك معروفاً عند أهل الحديث."[٣٣]

وقال السيوطي: "أجيب عنها بتبيُّن اتصالها من وجه آخر عنده، أو من ذلك الوجه عند غيره."[٣٤]

٣. الأحاديث المعلَّقة وما فيها إبهام في الصحيحين:

الأصل ألا نذكر الأحاديث المعلَّقة ضمن هذا الموضوع، وهي خارج النقد، لولا ما قرَّره ابن الصلاح، وخالفه فيه ابن حجر؛ إذ عَدَّ ابن الصلاح ما وقع في صحيحي البخاري ومسلم ممّا صورته صورة المنقطع غيرَ ملتحق بالمنقطع في خروجه من حيِّز الصحيح إلى حيِّز الضعيف. ويُسمّى هذا النوع تعليقاً، سمّاه به الإمام أبو الحسن الدارقطني، وذكره الحميدي في الجمع بين الصحيحين، وكذا غيره من المغاربة. وهو في كتاب البخاري كثير جداً، وفي كتاب مسلم قليل جداً. "فإذا كان التعليق منهما بلفظ فيه جزم بأن من بينهما وبينه الانقطاع قد قال ذلك أو رواه واتصل الإسناد منه على الشرط مثل أن يقولا: روى الزهري عن فلان، ويسوقا إسناده الصحيح، فحال الكتابين يوجب أن ذلك من الصحيح عندهما، وكذلك ما روياه عمَّن ذكراه بلفظ مبهم لم يعرف به، وأورداه أصلاً محتجين به."[٣٥]

ولم يُميِّز ابن الصلاح بين حقيقة ورود الحديث معلَّقاً فقط، وروايته في الصحيح متصلاً بموضع آخر، وإنما راعى فقط مسألة وروده بلفظ الجزم أو لا، في حين فرَّق ابن

– النووي، محيي الدين. **المنهاج شرح صحيح مسلم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ، ج١، ص١٦.

[٣٣] المرجع السابق، ج١، ص١٨.

[٣٤] السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٨.

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

حجر بين أن يكون الحديث معلَّقاً فقط، أو ورد في الصحيح متصلاً بمكان آخر؛ لأن الأصل في المعلَّق ليس من شرط الكتاب، وإنما ورد استئناساً. "عمّا يتعلَّق بالمعلَّق سهل لأن موضوع الكتابين إنما هو للمسندات، والمعلَّق ليس بمسند، ولهذا لم يتعرَّض الدارقطني فيما تتبَّعه على الصحيحين إلى الأحاديث المعلَّقة التي لم توصل في موضع آخر لعلمه بأنها ليست من موضوع الكتاب، وإنما ذُكِرت استئناساً واستشهاداً."[٣٦]

فقد حكم ابن الصلاح على المعلَّقات بهذا العموم، ورأى أن جعلها من أصل الصحيحين فيه نظر. أمّا منهج البخاري فواضح في إخراجها من مادة الصحيح الأصلية، وما علَّقها إلا لذلك كما ذكر ابن حجر.

٤. التعليل بالإرسال والوقف، وذكر الوجهين في الصحيح:

لم ينفِ النقاد وجود أحاديث مرسلة أو موقوفة في الصحيحين، وإنما حاولوا الإجابة عنها؛ لأنها تخالف شرط الاتصال. قال السيوطي: "وذكر بعض الحُفّاظ أن في كتاب مسلم أحاديث مخالفة لشرط الصحيح، بعضها أبهم راويه، وبعضها فيه إرسال وانقطاع، وبعضها فيه وجادة وهي في حكم الانقطاع، وبعضها بالمكاتبة."[٣٧]

وقد أدخل ابن حجر الأحاديث المرسلة في القسم الأول من الأحاديث المنتقدة؛ لأن الأصح فيها عدم ذكر الزيادة، ولأن الحديث يكون معلولاً لعدم الاتصال.

وإضافةً إلى ما ذكره ابن حجر من إجابةٍ عن ذلك، فقد أشار إلى أن ما ذكره البخاري من أحاديث مرسلة وموقوفة تقع في الغالب تعليقاً تحت تراجمه، وهي خارج النقد؛ لأنها ليست مقصودة من الكتاب، وإنما أوردها من أجل أغراضه الفقهية، فهي خارج النقد كما سبق.

وبالرغم من ذلك، وبحسب كلام ابن حجر، فإن البخاري كان متساهلاً في رواية الأحاديث التي ظاهرها الوقف؛ إذ عزا ابن حجر –مثلاً– سبب عدم مشاركة مسلم

---

[٣٦] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٤٦.

[٣٧] السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٦.

للبخاري في روايات كثير من الأحاديث في كتاب "المناقب"، إلى اشتراطه أن يكون الرفع فيها صريحاً، يقول في ذلك: "فَجُمْلَةُ ذَلِكَ اثْنَانِ وَخَمْسُونَ حَدِيثًا (أي رواها البخاري ولم يروها مسلم) مَا بَيْنَ مُعَلَّقٍ وَمَوْصُولٍ، فَوَافَقَهُ مِنْهَا عَلَى ثَلَاثَةٍ وَأَرْبَعِينَ حَدِيثًا فَقَطْ (من أصل خمسة وتسعين حديثاً) وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْكَثِيرَ مِنْهَا صُورَتُهُ أَنَّهُ مَوْقُوفٌ وَإِنْ كَانَ قَدْ يُتَمَحَّلُ لَهُ حُكْمُ الْمَرْفُوعِ، وَمُسْلِمٌ فِي الْغَالِبِ يَحْرِصُ عَلَى تَخْرِيجِ الْأَحَادِيثِ الصَّرِيحَةِ فِي الرَّفْعِ."[٣٨]

وفي هذا السياق، نبَّه ابن حجر على أن البخاري قد يروي الأحاديث الموقوفة إذا وقع اختلاف بين الرفع والوقف، من باب رواية الوجهين، وأنه لا تأثير للوقف طالما رُوِي من وجه آخر مرفوعاً.

أ. قاعدة المرسل بحكم المتصل إذا كان الراوي التابعي معروفاً بالرواية عمَّن ذكره من الصحابة في المتن:

ذكر ابن حجر قاعدة في إجابته عن الأحاديث المنتقدة بالإرسال من دون ذكر الصحابي، وقد كرَّرها كثيراً في أجوبته، في حال لم ينفِ الإرسال أصلاً؛[٣٩] وهي أن الحديث الذي كان ظاهره الإرسال، ورواه البخاري في الصحيح بوصفه أصلاً، إنما اعتمد فيه على قرائن في السياق تدل على أن التابعي سمعه من الصحابي المذكور في المتن فعَدَّه متصلاً. ومن ذلك حديث محمد بن طلحة عن أبيه عن مصعب بن سعد، قال: رأى سعد أن له فضلاً على من دونه، فقال النبي ﷺ: "هل تُنصرون وتُرزقون إلا بضعفائكم"؛ إذ انتقد الدارقطني هذا الحديث بأنه مرسل، فأجاب ابن حجر: "صورته صورة المرسل إلا أنه موصول في الأصل معروف من رواية مصعب بن سعد عن أبيه، وقد اعتمد البخاري كثيراً من أمثال هذا السياق، فأخرجه على أنه موصول إذا كان الراوي معروفاً بالرواية عمَّن ذكره."[٤٠]

---

[٣٨] ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٧، ص١٦٢.

[٣٩] انظر مثال حديث جرير رقم (٦٣) في:

– ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٦٩.

[٤٠] المرجع السابق، ص٣٦٣.

وقال ابن حجر في حديث آخر: "لكن في سياق الخبر ما يدل على أن نافعاً حمله عن عبد الله بن عمر، فقد قدَّمنا مراراً أن البخاري يعتمد مثل ذلك إذا ترجَّح بالقرائن أن الراوي أخذه عن الشيخ المذكور في السياق."[٤١]

أمّا بقية الأحاديث المعلَّة بالإرسال في الصحيح فقد أجاب عنها ابن حجر بأنها رُوِيت من وجه آخر متصلة، ثم قال في سبب ذكر الطريقين: "ومنها أحاديث تعارض فيها الوصل والإرسال، ورجح عنده الوصل فاعتمده، وأورد الإرسال مُنبِّهاً على أنه لا تأثير له عنده في الوصل، ومنها أحاديث تعارض فيها الوقف والرفع والحكم فيها كذلك."[٤٢]

وسيأتي كلام ابن حجر في دفاعه عن الأحاديث المدلسة التي قرن بها الأحاديث المرسلة، ورأى أن تُسبَر الأحاديث بحيث يُتأكَّد من ثبوت الاتصال وإلا فلا، بالرغم من تقريره أن الانقطاع في الصحيح مدفوع بشرط البخاري؛ أي الاتصال.

ويؤكِّد ابن حجر في "النكت" أن مسألة التعليل بالانقطاع وعدم اللحاق قلَّ أن تقع في البخاري بخصوصه؛ لأنه من المعلوم أن مذهبه هو عدم الاكتفاء في الإسناد المعنعن بمجرد إمكان اللقاء، وأنه في حال اعتبار هذه الأمور من جملة الأحاديث التي انتُقِدت عليه وعلى مسلم، لم يبقَ بعد ذلك ممّا انتُقِد عليهما سوى مواضع يسيرة جداً.[٤٣]

وأمّا ما وقع في صحيح مسلم من أحاديث مرسلة انتُقِدت عليه فقد أجاب عنها السيوطي بنفس جواب شيخه ابن حجر، قائلاً: "وفيها ما وقع الإرسال في بعضه، فأمّا هذا النوع فعذره فيه أنه يورده محتجاً بالمسند منه لا بالمرسل، ولم يقتصر عليه للخلاف في تقطيع الحديث، على أن المرسل منه قد تَبيَّن اتصاله من وجه آخر."[٤٤] وكان السيوطي قد أحصى الأحاديث المرسلة في صحيح مسلم التي قُرِنت بالروايات المتصلة، فوجدها

[٤١] المرجع السابق، ص٣٦٨.

[٤٢] المرجع السابق، ص١٣. نبَّه الزاهدي على أن المرسل عند البخاري له حكم المنقطع. انظر:
– الزاهدي، حافظ ثنا الله. **توجيه القاري إلى القواعد والفوائد الأصولية والحديثية والإسنادية في فتح الباري**، دمشق: دار الفكر، د.ت، ص١٦٩–١٧٠.

[٤٣] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٧٣.

[٤٤] السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٦.

نحو عشرة أحاديث، وبرَّر سبب فعله ذلك بإفادة الاختلاف الواقع فيه. ثم يضيف السيوطي قائلاً: "وممّا أورده مرسلاً، ولم يصله في موضع آخر حديث أبي العلاء بن الشخير: كان حديث رسول الله ﷺ ينسخ بعضه بعضاً، الحديث لم يُروَ موصولاً عن الصحابة من وجه يصح."

ومن باب التنبيه، فإن النقاد لم يعترضوا على مراسيل الصحابة في الصحيحين –على كثرتها– بالرغم من أن ظاهرها الانقطاع. وقد عَدَّ السيوطي صنيع الشيخين دلالة على صحتها واتصالها، وهو مذهب جمهور المحدِّثين كما نقل؛ إذ قال: "وأطبق عليه المحدِّثون المشترطون للصحيح القائلون بضعف المرسل، وفي الصحيحين من ذلك ما لا يحصى؛ لأن أكثر رواياتهم عن الصحابة، وكلهم عدول، ورواياتهم عن غيرهم نادرة، وإذا رووها بيَّنوها، بل أكثر ما رواه الصحابة إسرائيليات، أو حكايات، أو موقوفات."[٤٥]

غير أن ابن حزم وأبا الحسن بن القطان وغيرهما عَدّوا حكم مرسل الصحابي حكم غيره من المراسيل؛ نظراً إلى وجود المنافقين وغيرهم في عهد النبي ﷺ، وارتداد قوم ممَّن صحبوا النبي ﷺ، فلا بُدَّ من معرفة اسم الصحابي، والتأكُّد أنه ممَّن شهد الله تعالى لهم بالفضل والحسنى.[٤٦]

ولقد اضطر ابن حجر في بعض الأجوبة عن مراسيل الصحابة في الصحيحين إلى تأويلات بعيدة، مثل حديث أبي هريرة "شهدنا خيبر..."؛ فإنه جزم أن أبا هريرة أسلم، وقَدِم من اليمن بعد غزوة خيبر، لذلك رأى: "أن المراد من الحديث أصل القصة، وقوله شهدنا فيه مجاز لأنه شهد قسم النبي ﷺ لغنائم خيبر بها بلا خلاف."[٤٧]

٥. التعليل بالتدليس في بعض الأحاديث وعدم السماع:

يُعَدُّ التدليس من الانقطاع الخفي، وقد أقرَّ العلماء بوجود رواة مدلسين في الصحيحين، وقال ابن حجر: "بل في الصحيحين وغيرهما جملة كثير من أحاديث

---

[٤٥] المرجع السابق، ص٢٣٤.

[٤٦] ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ج٢، ص٣.

[٤٧] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٧٠.

المدلسين بالعنعنة."[٤٨] وقد أحصى المدلسين في الصحيحين، فوجدهم سبعة وستين مدلساً؛ إذ قال: "فهذه الأسماء من ذكر بالتدليس من رجال الصحيحين ممَّن أخرجا أو أحدهما له أصلاً أو استشهاداً أو تعليقاً على مراتبهم في ذلك، وهم بضعة وستون نفساً."[٤٩]

وفي معرض إجابة الإمام النووي وغيره عن الروايات المدلسة في الصحيحين التي وردت بسند معنعن، فإنه حكم عليها بالاتصال؛ وذلك لثبوت السماع من جهة أُخرى، فقال: "واعلم أن ما كان في الصحيحين عند المدلسين بـ "عن" ونحوها، فمحمول على ثبوت السماع من جهة أُخرى، وقد جاء كثير منه في الصحيح بالطريقتين جميعاً، فيذكر رواية المدلس بـ "عن"، ثم يذكرها بالسماع، ويقصد به هذا المعنى الذي ذكرته."[٥٠]

ونقل الزركشي عن الحافظ الحلبي قوله: "إن المعنعنات التي في الصحيحين منزلة السماع"[٥١] بهذا التعميم. واستدل ابن الصلاح بصنيع الصحيحين لقبول رواية المدلس الذي صرَّح بالسماع،[٥٢] وتعقَّبه ابن حجر مُبيِّناً أن عبارته توهم بأن كل ما في الصحيحين من رواية المدلسين مُصرَّح فيها بالسماع، وفي ذلك نظر؛ لوجود مدلسين لم يُصرِّحوا بالسماع، وإنما رووا الحديث عنعنة وهم مدلسون. ونقل ابن حجر عن الحافظ العراقي قوله: "أورد المصنف هذا محتجاً به على قبول رواية المدلس إذا صرَّح، وهو يوهم أن الذي في الصحيحين وغيرهما من الكتب المعتمدة من حديث المدلسين مصرَّح في جميعه وليس كذلك، بل في الصحيحين وغيرهما جملة كثير من أحاديث المدلسين بالعنعنة."[٥٣]

فالمسألة تخص رواية المدلسين بالعنعنة، الذين لم يُصرِّحوا بالسماع، وقد حكم ابن الصلاح عليها بالانقطاع، قائلاً: "ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبيِّن فيه السماع

[٤٨] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٤.
[٤٩] المرجع السابق، ج٢، ص٦٤٤.
[٥٠] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣.
[٥١] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٣.
[٥٢] ابن الصلاح، **معرفة أنواع علوم الحديث**، مرجع سابق، ص٧٥.
[٥٣] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٤.

والاتصال، حكمه حكم المرسل وأنواعه."[٥٤] ولم يتعرَّض لأحاديث الصحيحين بناءً على ما ذكرناه من عدم وجودها فيهما بحسب رأيه.

ويُبرِّر السيوطي سبب اختيار السند المعنعن بقوله: "وإنما اختار صاحب الصحيح طريق العنعنة على طريق التصريح بالسماع لكونها على شرطه دون تلك."[٥٥]

أمّا الحافظ العراقي ففرَّق بين الأحاديث المدلسة في الاحتجاج وتلك التي خارج الاحتجاج؛ إذ قال: "وليس الأحاديث التي في الصحيحين بالعنعنة عن المدلسين كلها في الاحتجاج، فيحمل كلامهم هنا على ما كان منها في الاحتجاج فقط، وأمّا ما كان في المتابعات فيحتمل أنه حصل التسامح في تخريجها."[٥٦]

وأمّا ابن حجر فقد نحا منحىً آخرَ، دافع فيه عمّا في الصحيحين من انقطاع بسبب التدليس والإرسال، ودفعه بشرط البخاري (أي شرط الاتصال)، ولكنه استثنى قائلاً: "ومع ذلك فحكم مَن ذكر من رجاله بتدليس أو إرسال أن تُسبَر أحاديثهم الموجودة عنده بالعنعنة، فإن وجد التصريح بالسماع فيها اندفع الاعتراض، وإلا فلا."[٥٧]

وقد اعترض على خصوصية الصحيحين بقبول رواية العنعنة عن المدلسين الإمامُ صدر الدين بن المرحل؛ إذ قال: "إن في النفس من هذا الاستثناء غصة؛ لأنها دعوى لا دليل عليها، لا سيما أنّا قد وجدنا كثيراً من الحُفّاظ يعللون أحاديث وقعت في الصحيحين أو أحدهما بتدليس رواتها."[٥٨]

أمّا ابن دقيق العيد (سبق ابن المرحل) فلم يقبل هذا التمايز، وتوصَّل إلى نتيجة تمثَّلت في قوله: "لا بُدَّ من الثبوت على طريقة واحدة؛ إمّا القبول مطلقاً في كل كتاب، أو الرد مطلقاً في كل كتاب، وأمّا التفرقة بين ما في الصحيح من ذلك وما خرج عنه، فغاية ما توجه به أحد أمرين: إمّا أن يُدَّعى أن تلك الأحاديث عرف صاحب الصحيح صحة

---

[٥٤] ابن الصلاح، **معرفة أنواع علوم الحديث**، مرجع سابق، ص٧٥.
[٥٥] السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٠.
[٥٦] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٥.
[٥٧] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٥٤٤.
[٥٨] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣٥.

السماع فيه، وهذا إحالة إلى جهالة وإثبات أمر بمجرد احتمال، وإمّا أن يُدَّعى أن الإجماع على صحة ما في الصحيحين دليل على وقوع صحة السماع في هذه الأحاديث، وإلا لكان أهل الإجماع مجمعين على خطأ وهذا ممتنع، لكن هذا يحتاج إلى إثبات الإجماع الذي يمتنع أن يقع في نفس الأمر خلاف مقتضاه، وهذا فيه عسر."[٥٩]

ومن أسئلة الإمام تقي الدين السبكي للحافظ أبي الحجاج المزي: وسألته عمّا وقع في الصحيحين من حديث المدلس معنعناً، هل نقول إنهما اطَّلعا على اتصالها؟ فقال: "كذا يقولون، وما فيه إلا تحسين الظن بهما، وإلا ففيهما أحاديث من رواية المدلسين ما توجد من غير تلك الطريق التي في الصحيح."[٦٠]

ثالثاً: نقد الأحاديث المعلولة بالوهم والاضطراب والإجابة عنها ومناقشتها

قسَّم ابن حجر الأحاديث المنتقدة بالعلة إلى أقسام عدَّة، وذكر لاحقاً أمثلة على كل منها استقراء. وبالرغم ممّا نظر له سابقاً، فإننا نجده في بعض الأحاديث المعلَّة يخالف ما نظر له في العموم، ليُقِرَّ بوجود علة في الحديث، بيد أنه حاول جاهداً نفيها، أو التصحيح على الوجهين،[٦١] أو تبرير أنها سبق قلم من البخاري، أو أن البخاري ذكرها ليشير إلى تلك العلة، أو سقط من الحديث كلمة.[٦٢] وفيما يأتي بيان لهذه الأقسام:

[٥٩] انظر:
- الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٤.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **توضيح الأفكار في تنقيح الأنظار**، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٥٥.

[٦٠] الزركشي، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣٦.

[٦١] من العلل التي حاول ابن حجر نفيها بالعموم علة الاضطراب؛ إمّا لكثرة أوجه الترجيح، وإمّا لحمل اختلاف الروايات على تصحيح الوجهين، وإمّا لتعدُّد الواقعة. فمثال الحالة الأُولى: أول حديث ذكره في الأحاديث المنتقدة من الدارقطني. قال ابن حجر: "... وإذا تقرَّر ذلك كانت دعوى الاضطراب في هذا الحديث منتفية... ." انظر:
- ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٤٨-٣٤٩.
أمّا مثال الحالة الثانية فهو حديث المسيء صلاته. قال ابن حجر: "ويشبه أن يكون عبيد الله حدَّث به على الوجهين." انظر:
- ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٥٢.

[٦٢] قال ابن حجر في رده على أبي علي الغساني: "صدق أبو علي. والذي عندي أن الإسناد الأول سقطت منه كلمة واحدة، وهي قوله عن أبي سلمة، ثم حوله برواية الليث، وبهذا يرتفع اللبس." انظر:

١. ما تختلف الرواة فيه بتغيير رجال بعض الإسناد:

أعلَّ الدارقطني وأبو علي الغساني أحاديث عدَّة بتغيير اسم الراوي في سند الحديث؛ سواء كان صحابياً، أو تابعياً، والصواب على خلاف مذهب الشيخين. غير أن مسلماً اشتُهِر بإتيان الحديث من طرقه المختلفة، وربما قصد في بعضها التعليل على ما نصَّ عليه في مقدمته بذكر الأخبار المعللة.[٦٣]

وللدفاع عن هذا الاختلاف في السند، بدأ ابن حجر بقاعدة تتناول الاختلاف في الصحيح، هي: مجرد الاختلاف ليس علة قادحة عند البخاري. ففي معرض رده –مثلاً– على انتقاد العلماء لحديث نعتوه بالمضطرب بعد أن نفى علة الاضطراب عنه، وصحَّح الوجهين، يقول: "ومقتضى ذلك تصويب صنيع البخاري، وتبيَّن بهذا وأمثاله أن الاختلاف عند النقاد لا يضر إذا قامت القرائن على ترجيح إحدى الروايات، أو أمكن الجمع على قواعدهم."[٦٤] فإذا كانت العلة بسبب اختلاف الرواة في تغيير بعض رجال الإسناد، فإنه يوجد احتمالان:

الأول: إمكانية الجمع بين هذه الروايات، فيكون الراوي قد حدَّث على الوجهين جميعاً. وهذه القاعدة اعتمد عليها ابن حجر في معظم الأحاديث المنتقدة التي وقع فيها اختلاف في أسانيدها، فقال –مثلاً– في إجابته عن نقد الحديث الثالث: "وقد وافق البخاري مسلمٌ على تخريجه على الوجهين...، بل الصواب أن الطريقين صحيحان."[٦٥]

وقد تكرَّرت عبارته في تصحيح الوجهين بقوله: "وأخرجه البخاري على الاحتمال"[٦٦] أي أخرجه لاعتقاده صحة الوجهين عنه نافياً أصلاً وجود اختلاف؛ لأن

– ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٨٢.

[٦٣] مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **المسند الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت، المقدمة، ص٧.

[٦٤] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٦٨.

[٦٥] المرجع السابق، ص٣٥٠.

[٦٦] قال –مثلاً– في الدفاع عن الحديث الثاني والثلاثين: "وإنما أخرجه البخاري بالوجهين على الاحتمال"، وكذلك في الحديث الحادي والأربعين... وقد تكرَّرت كثيراً. انظر:

– ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٦٠، ٣٦٣.

النقد هنا هو على السند، فاختلاف الراوي ولو المخرج واحد -برأي ابن حجر- هو طريق آخر.

والثاني: عدم إمكانية الجمع بين الروايات، فيكون البخاري قد ذكر الطريق الراجحة استدلالاً، وأشار إلى المرجوحة إن رواها. وقد أكثر ابن حجر في الدفاع عن وجود هذه الأحاديث المعلولة، وتكرَّرت عبارته في ذلك، بقوله: "لم يهمل حكاية الخلاف"[٦٧] أي البخاري.

وقال ابن حجر في تأصيل ما سبق: "فَالْجَوَاب عَنهُ إِن أمكن الْجمع بِأَن يكون الحَدِيث عِنْد ذَلِك الرَّاوِي على الْوَجْهَيْنِ جَمِيعًا فأخرجهما الْمُصَنّف وَلم يقْتَصر على أَحدهمَا حَيْثُ يكون المختلفون فِي ذَلِك متعادلين فِي الْحِفْظ وَالْعدَد... وَإِن امتنع بِأَن يكون المختلفون غير متعادلين بل متقاربين فِي الْحِفْظ وَالْعدَد فَيخرج الْمُصَنّف الطَّرِيق الراجحة، ويعرض عَن الطَّرِيق المرجوحة، أَو يُشِير إِلَيْهَا... فالتعليل بِجَمِيعِ ذَلِك من أجل مُجَرّد الِاخْتِلَاف غير قَادِح؛ إِذْ لَا يلْزم من مُجَرّد الِاخْتِلَاف اضْطِرَاب يُوجب الضعْف، فَيَنْبَغِي الْإِعْرَاض أَيْضاً عَمَّا هَذَا سَبيله وَالله أعلم."[٦٨]

غير أن ابن حجر حاول في معرض دفاعه عن الأحاديث المختلفة المضطربة في الصحيح أن يجيب عنها أيضاً بتعدد القصة أو الواقعة إذا كان الاختلاف كبيراً، بوصفهما حادثتين مختلفتين بالرغم من أن مخرج الحديث واحد كما في حديث شريك عن أنس في الإسراء، أو الاضطراب غير مُؤثِّر لأنه اختلاف باسم الصحابي وكلهم عدول، أو اختلاف حول الثقة.

هذه هي أهم الإجابات التي سار عليها ابن حجر في معظم الأحاديث المضطربة، والتي جعلت الاختلاف بين الروايات، ثم الخلل فيها غير مُؤثِّر. ولا شكّ أن في ذلك تعسُّفاً كبيراً، ولا سيما أن كثيراً منها فيه تكلُّف بالإجابات والقرائن في نفي الاضطراب،

---

[٦٧] انظر مثلاً في **هدي الساري**: الحديث الحادي عشر، ص٣٥٥، والحديث الثالث والعشرين، ص٣٥٨، والحديث التاسع والأربعين، ص٣٦٥.

[٦٨] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٤٧.

باستثناء بعض العلل التي لم يستطع ابن حجر إيجاد جواب عنها؛ إذ قال مثلاً: "وعلته ظاهرة، والجواب عنه فيه تكلُّف وتعسُّف."[٦٩]

حتى إن السيوطي نبَّه على أن مذهب ابن حجر قد يجتمع عنده الاضطراب مع الصحة؛ وذلك بأن يقع الاختلاف في اسم رجل واحد وأبيه، ونسبته، ونحو ذلك، ويكون ثقة، فيحكم للحديث بالصحة، ولا يضر الاختلاف فيما ذكر مع تسميته مضطرباً، وفي الصحيحين أحاديث كثيرة بهذه المثابة.[٧٠] فأصبح صنيع الشيخين -بالرغم من انتقادهما في ذلك- دليلاً على وجود الصحيح المضطرب.

٢. ما تفرَّد به بعض الرواة بزيادةٍ دون مَن هو أكثر عدداً أو أضبط ممَّن لم يذكرها:

ذكر ابن حجر حالتين من الزيادة، ورأى أنها غير مُؤثِّرة في الأصل إلا إذا كانت منافية، مُبيِّناً أنه قد وقع مثل ذلك في الصحيح، وأن الصواب مع الدارقطني في نقده، مثل حديث قتادة، وهو من كلامه مدرجاً، وكان الأصح فصل كلام قتادة عن الحديث.[٧١] فقال في تأصيل ذلك: "فَهَذَا لَا يُؤثر التَّعْلِيل بِهِ إِلَّا إِن كَانَت الزِّيَادَة مُنَافِيَة بِحَيْثُ يتَعَذَّر الْجمع، أمَّا إِن كَانَت الزِّيَادَة لَا مُنَافَاة فِيهَا بِحَيْثُ تكون كالحديث المستقل فَلَا، اللَّهُمَّ إِلَّا إِن وضح بالدلائل القوية أَن تِلْكَ الزِّيَادَة مدرجة فِي الْمَتْن من كَلَام بعض رُوَاته فَمَا كَانَ من هَذَا الْقسم فَهُوَ مُؤثر."[٧٢]

ومن غرائب أجوبة ابن حجر عن بعض ما أُعِلَّ بالإدراج، ما نقله عن ابن خزيمة من أنه رأى في المنام الصحابي أنساً راوياً الحديث عن تتمته، فأخبره أنه مرفوع؛ أي من كلام النبيﷺ، وليس مدرجاً من كلامه؛ إذ قال: "سبق الدارقطني إلى دعوى الإدراج في هذا الحديث أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان وابن خزيمة وغير واحد من أئمة الحديث كما

---

[٦٩] المرجع السابق، ص٣٧٦.

[٧٠] السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٤.

[٧١] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٦١.

[٧٢] المرجع السابق، ص٣٤٧.

أوضحته في كتابي "تقريب المنهج" بترتيب المدرج، وحكيت فيه عن ابن خزيمة أنه قال: رأيت أنس بن مالك في المنام فأخبرني أنه مرفوع."[٧٣]

٣. ما تفرَّد به بعض الرواة ممَّن ضعف منهم:

وجد ابن حجر حديثين تفرَّد بهما بعض الرواة ممَّن ضعف منهم، وانطبقت عليهما هذه العلة، وكان لكلٍّ منهما متابعة.[٧٤] ولم يقصد أن هذه المتابعة ذُكِرت في الصحيح، علماً أن الحديث الأول مروي عن أُبي بن عباس، الذي لم يروِ عنه البخاري إلا حديثاً واحداً يتعلَّق باسم فرس النبي ﷺ. قال ابن حجر: "ضعَّفه أَحْمد وابن معِين، وَقَالَ النَّسَائِيّ: لَيْسَ بِالْقَوِيّ، قلت لَهُ: عِنْد البُخَارِيّ حَدِيث وَاحِد فِي ذكر خيل النَّبِي ﷺ... وَقد تَابعه عَلَيْهِ أَخُوهُ عبد الْمُهَيْمِن بن الْعَبَّاس، وروى لَهُ التِّرْمِذِيّ وابن ماجه."[٧٥]

أمّا سبب ضعف الحديث الثاني فهو إسماعيل بن أبي أويس بسنده أن عمر استعمل مولىً له يُدْعى هنياً على الخمس... وقد ضعَّف الدارقطني إسماعيل، فسأل ابنُ حجر: لماذا ضعَّف الدارقطني إسماعيل هنا فقط في هذا الحديث، وقد روى عنه البخاري كثيراً من الأحاديث؟ فأجاب: "وأظن أَن الدارقطني إنما ذكر هَذَا الْموضع من حَدِيث إِسْمَاعِيل خَاصَّة، وَأعْرض عَن الْكثير من حَدِيثه عِنْد البُخَارِيّ؛ لكَون غَيره شَاركهُ فِي تِلْكَ الْأَحَادِيث، وَتفرَّد بِهَذَا، فَإِن كَانَ كَذَلِك فَلم يتفرَّد بِهِ، بل تَابعه عَلَيْهِ معن بن عِيسَى، فَرَوَاهُ عَن مَالك كَرِوَايَة إِسْمَاعِيل سَوَاء."[٧٦]

ولكن يبقى هذا الحصر بحديثين فقط بناءً على اجتهاد ابن حجر في الحكم على الرواة في الصحيح، والدفاع عنهم فيه نظر ومجازفة. والحقيقة أنه يوجد رواة كُثر ضعفوا في الصحيحين، ودافع عنهم ابن حجر، وأخرجهم من دائرة الضعف، مثل خالد بن مخلد القطواني.[٧٧] وقد تفرَّد هؤلاء بأحاديث ليست قليلة بل مشكلة، علماً أننا خصَّصنا لهم مبحثاً بعد فصلهم عن هذا البحث لغزارة المادة.

---

[٧٣] المرجع السابق، ص٣٦٠.
[٧٤] المرجع السابق، ص٣٦١.
[٧٥] المرجع السابق، ص٣٨٩.
[٧٦] المرجع السابق، ص٣٦٣.
[٧٧] المرجع السابق، ص٤٠٠.

٤. ما حُكِم فيه بالوَهم على بعض رجاله:

لم يجب ابن حجر صراحةً عن هذه الإشكالية، واكتفى فقط بالإشارة إلى أن منها ما يُؤثِّر فيه الوهم قدحاً، ومنها ما لا يُؤثِّر، وأحال إلى التفصيل كما سيأتي. وظاهر هذا إقرار منه بوجود أوهام وقعت لبعض الرواة في الصحيح، أثَّرت في الصحة، لكنها لم تغب عنه في تفصيل الدفاع عن البخاري أو مسلم بذكرها في الصحيح؛ لأن الشيخين ذكرا الحديث الذي فيه الوهم لبيان ذلك، بدليل طريقة سوقهما كما في حديث ابن عباس، فقد ذكر ابن حجر ما نصُّه: "قَالَ الدَّارَقُطْنِيّ أخرج مُسلم حَدِيث الْأَشَج عَن أبي خَالِد عَن الْأَعْمَش عَن الحكم وَمُسلم البطين وَسَلَمَة بن كهيل عَن سعيد وَعَطَاء وَمُجَاهد عَن ابن عَبَّاس أَن امْرَأَة زعمت أَن أُخْتهَا مَاتَت وَعَلَيْهَا صَوْم الحَدِيث، قَالَ: وَقَالَ البُخَارِيّ وَيذكر عَن أبي خَالِد فَذكره، قال ابن حجر: ... قد أوضحت هَذِه الطّرق فِي كتابي "تغليق التَّعْلِيق"، وبيَّنت أَنه لَا يلْحق الشَّيْخَيْنِ فِي ذكرهمَا لطريق أبي خَالِد لوم؛ لِأَن البُخَارِيّ علَّقه بصيغَةٍ يُشير إِلَى وهمه فِيهِ، وَأمّا مُسلم فَأخْرجهُ مُقْتَصراً على إِسْنَاده دون سِيَاق مَتنه."[٧٨]

وفي مثال آخر، أجاب ابن حجر عن الوهم الذي وقع في الحديث بأنه سَبْق قَلمٍ من البخاري، قائلاً: "وَيُؤَيّد أَنه من سبق الْقَلَم أَن البُخَارِيّ قد أخرجه فِي مَوضِع آخر من رِوَايَة ابن عون عَن مُجَاهِد عَن ابن عَبَّاس وَهُوَ الصَّوَاب."[٧٩]

وقد أجاب أيضاً بسبق القلم في معرض إجابته عن أبي علي الجياني في حديث أبي هريرة "كنّا في غزوة خيبر"؛ إذ قال: "قَالَ: وَكَلَامه فِيهِ اخْتِصَار وَحذف لَا يفهم الْمُرَاد مِنْهُ، وَفِيه وهم فِي قَوْله. قَالَ الزُّهْرِيُّ: وَأَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَسَعِيدٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ لأَنَّ عَبْدَ الله بن عبد الله لَا يعرف، وَالصَّوَاب إِن شَاءَ الله عبد الرَّحْمَن بن عبد الله... قلت: الْخطب فِيهِ يسير من سبق الْقَلَم من عبد الرَّحْمَن إِلَى عبد الله... ."[٨٠]

---

[٧٨] المرجع السابق، ص٣٥٩.

[٧٩] المرجع السابق، ص٣٦٦.

[٨٠] المرجع السابق، ص٣٦٩.

٥. ما اختلف فيه بتغيير بعض ألفاظ المتن:

سبق القول عن علة الاضطراب في الصحيحين، من حيث السند، والاختلاف في الرواة. وقد خصَّص ابن حجر قسماً آخرَ لما اختلف في المتن، ورأى أن التعليل بالاضطراب في ألفاظ المتن شكلي وغير مُؤثِّر؛ نظراً إلى إمكانية الجمع أو الترجيح، يقول في ذلك: "فَهَذَا أَكْثَره لَا يَتَرَتَّب عَلَيْهِ قدح لِإِمْكَان الْجمع فِي الْمُخْتَلف من ذَلِك أَو التَّرْجِيح."[٨١]

وذكر ابن حجر بعض الأمثلة التي فيها تغيير في بعض ألفاظ المتن، واختلاف ظاهر؛ للتنبيه على أمر مهم يخص انتقاد الدارقطني وغيره من أئمة النقد الذين ركَّزوا نقدهم على الأسانيد من دون المتون، فقال: "على أَن الدَّارَقُطْنِيّ وَغَيره من أَئِمَّة النَّقْد لم يتَعَرَّضُوا لِاسْتِيفَاء ذَلِك من الْكِتَابَيْنِ كَمَا تَعَرَّضُوا لذَلِك فِي الْإِسْنَاد."[٨٢]

وبوجه عام، فإنه يرى أن ما انتقده الأئمة على الصحيح لا يظهر منه ما يُؤثِّر في أصل موضوع الكتاب إلا النادر. وقد ضرب أمثلة على ذلك ممّا لم يتعرَّضوا له، مثل: حديث جابر في قصة الجمل، وحديثه في وفاء دَين أبيه، وحديث رافع بن خديج في المخابرة، وحديث أبي هريرة في قصة ذي اليدين، وحديث سهل بن سعد في قصة الواهبة نفسها، وحديث أنس في افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمين، وحديث ابن عباس في قصة السائلة عن نذر أمها وأختها، وغير ذلك.

والملاحَظ أن ابن حجر في مثل هذه الأمثلة يتعسَّف كثيراً لإزالة الاضطراب؛ ففي قصة جمل جابر –مثلاً– لا يرى مانعاً في حملها على تعدُّد الواقعة، وأنها وقعت أكثر من مرَّة لعسر الجمع بين القصتين، بل إنه في قصة الواهبة نفسها يؤكِّد وجود أكثر من واهبة، وأن اضطراب ألفاظ المتن يحمل على أنها قصتان مختلفتان، يقول في ذلك: "وَهَذِهِ الْأَظْهَرُ فِيهَا التَّعَدُّدُ."[٨٣]

---

[٨١] المرجع السابق، ٣٤٨ .

[٨٢] المرجع السابق، ٣٤٨ .

[٨٣] ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٠٧.

رابعاً: إجابات عامة عن الأحاديث المنتقدة في الصحيحين

ذكر النووي وابن حجر أجوبة بالجملة عن الأحاديث التي انتُقِدت في الصحيح، وبالغ النووي بقوله: "إنه قد أُجيب عن كل الأحاديث المنتقدة أو أكثره."[٨٤] ولم يرتضِ ابن حجر منه هذه المقولة، فقال: "وسيظهر من سياقها والبحث فِيهَا على التَّفْصِيل أَنَّهَا لَيست كلهَا كذلك"، وقال أيضاً: "وقد أُجيب عن ذلك، أو أكثره هو الصَّوَاب، فَإِنَّ مِنْهَا مَا الْجَواب عَنهُ غير منتهِض."[٨٥] وقد أشار السخاوي إلى أن أجوبة النووي وابن حجر فيها تكلُّف في بعض أجزاء من الجملة.[٨٦]

وفيما يخص الإجابات بالجملة عن الأحاديث المنتقدة في الصحيحين، فقد أجملناها في خمس قواعد عامة، هي:

١. الأحاديث المنتقدة لا تقدح بأصل موضوع الصحيحين لوروده من جهة أُخرى:

بدأ ابن حجر في الإجابة عن الأحاديث المنتقدة في الصحيحين بتنبيهٍ وجَّهه إلى كل مصنِّف، بوصفه مقدمةً لما بعده من الأجوبة، وعَدَّ ذلك على سبيل الإجمال لكل حديث انتُقِد فيهما؛ بأن يعلم "أَنَّ هَذِه الْأَحَادِيث وَإِنْ كَانَ أَكْثَرهَا لَا يقْدَح فِي أصل مَوْضُوع الْكتاب فَإِنَّ جَمِيعهَا وَارِد من جِهَة أُخْرَى."[٨٧]

إذن، دافع ابن حجر –بالعموم– عن الأحاديث المنتقدة من حيث ورودها جميعاً من جهة أُخرى، ولو قال إن معظمها أَولى؛ لأنه ذكر أحاديث لم ترد من جهة واحدة معلولة كما ذكر في الأحاديث التي فيها إرسال أو تدليس مع عنعنة. غير أن استقراء الأحاديث المنتقدة (١١٠ أحاديث) يؤكِّد أن كثيراً منها جاءت بوصفها متابعةً أو شاهداً، حتى إن ابن حجر دافع عن ذلك بقوله: "لم يهمل البخاري حكاية هذا الاختلاف،"[٨٨] أو قوله:

[٨٤] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ص٢٧.
[٨٥] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٤٦.
[٨٦] السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢.
[٨٧] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٤٦.
[٨٨] انظر مثال ذلك:
– ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، الأحاديث ذات الأرقام: ١٣، ٢٣، ٤٩، ٥٠.

"يُعتذَر للبخاري عن تخريجه بأن اعتماده في الباب إنما هو على حديث...،"[٨٩] ولكن قَلَّ أن يُسلِّم ابن حجر بإعلال هذه الأحاديث، فصحَّح الوجهين على الاحتمال غالباً.

٢. تعليل أيِّ ناقد يقابله تصحيح الشيخين، وهما متقدمان عليه:

وهو ممّا نصَّ عليه ابن حجر على سبيل الإجمال، استناداً إلى إمامة الشيخين، وعلو مكانتهما في علم الحديث؛ إذ قال: "لا ريب في تقديم البخاري ثم مسلم على أهل عصرهما، ومن بعده من أئمة هذا الفن في معرفة الصحيح والمعلل... فبتقدير توجيه كلام من انتقد عليهما يكون قوله معارضاً لتصحيحهما، ولا ريب في تقديمهما في ذلك على غيرهما، فيندفع الاعتراض من حيث الجملة."[٩٠]

ولا يمكن الشكّ في إمامة الشيخين، وتقدُّمهما على غيرهما بهذا العلم، ولكن يبقى عملهما ضمن دائرة الاجتهاد القابل للخطأ والصواب. فإطلاق الصواب على رأيهما دائماً فيه تعسُّف ومغالاة أمام قواعد علوم الحديث النسبية، ولا سيما أن عدداً من النقاد قد يتَّفقون على تعليل حديث في الصحيحين، فيصعب تخطئتهم جميعاً. بل إن ابن حجر يخالف أحياناً هذه القاعدة في إجاباته التفصيلية حين يتعذَّر عليه إيجاد مخرج للنقد، فنجده يُبرِّر مرَّةً بقوله: "سبق قلم من البخاري،"[٩١] أو "كبوة فارس"، أو لا يجد جواباً عن ذلك.

٣. النقد مبني على قواعد ضعيفة عند المحدِّثين:

نصَّ الإمام النووي على هذه الإجابة أو القاعدة في معرض دفاعه عن أحاديث الصحيحين، ورده على الدارقطني؛ إذ قال: "وهذا الذي استدركه -أي الدارقطني- بناه على القاعدة المعروفة له ولأكثر المحدِّثين؛ أنه إذا تعارض في رواية الحديث وقف ورفع أو

---

[٨٩] المرجع السابق، حديث رقم١٨.

[٩٠] المرجع السابق، ص٣٤٥.

[٩١] انظر: ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، حديث رقم٥٢، وحديث رقم٦٥، وحديث رقم٨١. قال ابن حجر: "فهذا جواب إقناعي، وهذا عندي من المواضع العقيمة عن الجواب السديد، ولا بُدَّ للجواد من كبوة."

إرسال واتصال حكموا بالوقف والإرسال، وهي قاعدة ضعيفة ممنوعة، والصحيح طريقة الأصوليين والفقهاء، والبخاري ومسلم ومحققي المحدِّثين أنه يحكم بالرفع والاتصال لأنها زيادة ثقة."[٩٢]

وقد نقل عنه ابن حجر ذلك في مقدمة شرحه للبخاري؛ إذ عَدَّ كل انتقادات الدارقطني مبنية على قواعد ضعيفة، يقول في ذلك: "فصلٌ قد استدرك الدَّارَقُطْنِيّ على البُخَارِيّ وَمُسلم أَحَادِيث، فطعن فِي بَعْضهَا، وَذَلِكَ الطعْن مَبْنِيّ على قَوَاعِد لبَعض الْمُحدِّثين ضَعِيفَة جداً مُخَالفَة لما عَلَيْهِ الْجُمْهُور من أهل الْفِقْه وَالْأُصُول وَغَيرهم، فَلَا تغتر بذلك."[٩٣]

فمذهب النووي دائماً الترجيح للوصل أو الرفع، وبالتالي قبول زيادة الثقة مطلقاً فيه نظر، فضلاً عن تعريضه لقواعد المحدِّثين، واعتبارها ضعيفة أمام طريقة أهل الفقه والأصول المبنية على التساهل في التصحيح، وحتى قبول المرسل.

وبالرغم من ذلك، فقد أشار ابن حجر إلى تناقض وقع فيه النووي في جوابه عن الأحاديث المنتقدة؛ إذ قال: "اختلف كلام الشيخ محي الدين في هذه المواضع، فقال في مقدمة شرح مسلم ما نصُّه فصل قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم أحاديث أخلّا فيها بشرطهما، ونزلت عن درجة ما التزماه، وقد ألف الدارقطني... وقد أُجيب عن ذلك أو أكثره أه، وقال في مقدمة شرح البخاري: فصل قد استدرك الدارقطني على البخاري ومسلم أحاديث، فطعن في بعضها، وذلك الطعن مبني على قواعد لبعض المحدِّثين ضعيفة جداً."[٩٤]

فالنص الأول دلَّ على إقراره بالنقد ونزول الشيخين عن شروطهما، والنص الثاني يؤكِّد رفض هذا النقد جملةً؛ لأنه –برأيه– مبني على قواعد ضعيفة. والغريب أن النووي قد احتكم لقواعد الفقهاء والأصوليين بناءً على كل زيادة ثقة مقبولة.

---

[٩٢] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٦، ص١٤١.
[٩٣] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٤٦.
[٩٤] المرجع السابق، ص٣٤٦.

٤. الأحاديث المعلولة مبنية على علل غير قادحة:

هذه القاعدة قريبة جداً من القاعدة السابقة، وربما اختلفت عبارة النووي بالتعبير عنها؛ إذ نُقِل عنه في مقدمة شرحه لصحيح البخاري ما نصُّه: "إنَّ ما ضُعِّف من أحاديثهما مبني على علل ليست بقادحة."[٩٥]

ويؤكِّد ابن حجر ما قعَّده النووي من أن الشيخين لا يخرجان من الحديث إلا ما لا علة له، أو له علة، إلا أنها غير مُؤثِّرة عندهما. فبتقدير توجيه كلام مَن انتقد عليهما يكون قوله معارضاً لتصحيحهما، ولا ريب في تقديمهما في ذلك على غيرهما، فيندفع الاعتراض من حيث الجملة.[٩٦]

وقال ابن حجر في "النكت": "والكلام على هذه الانتقادات من حيث التفصيل من وجوه، منها: ما هو مندفع بالكلية، ومنها: ما قد يندفع."[٩٧]

ومن القواعد التي ذكرها ابن حجر، والتي تخص علل المتن قوله: "ومثال ما وقعت العلة في المتن دون الإسناد ولا تقدح فيهما: ما وقع من اختلاف ألفاظ كثيرة من أحاديث الصحيحين إذا أمكن رد الجميع إلى معنى واحد، فإن القدح ينتفي عنها."[٩٨]

وتعقيباً على كلام ابن حجر، فإن ما يقدح فيهما سيكون قليلاً جداً لكثرة أوجه الجمع ونفي الاضطراب، وهذا يؤكِّد أن الاضطرب علة نظرية يصعب تطبيقها في الحديث إلا نادراً، وأنها لم تُؤثِّر في ضبط الراوي من حيث لم يستطع ضبط الحديث، إلا أن الجواب يتمثَّل في عدم وقوع الاضطراب في أصل الحديث أو محل الاستدلال.

قال المليباري: "أمّا ما وقع في الصحيحين من اضطراب مثلاً، وهو يقسم إلى مُؤثِّر وغير مُؤثِّر، فما وقع فيهما كله من نوع غير المُؤثِّر لكونه وقع في بعض الجمل التي لم تكن محل استدلال لديهما."[٩٩] وهذا قد يطرح أسئلة عدَّة، أهمها: متى تكون العلة قادحة

---

[٩٥] السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٦.

[٩٦] ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري (المقدمة)**، مرجع سابق، ص٣٤٥.

[٩٧] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨١.

[٩٨] المرجع السابق، ج٢، ص١١٩.

[٩٩] المليباري، حمزة. **الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين**، بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ٢٠٠١ م، ص٢٣٩.

ومُؤثِّرة؟ هل يمكن إطلاق إجابة عن كل أحاديث الصحيحين بأنها أُعِلَّت بعلل غير قادحة؟ لو كانت كذلك، لماذا ألَّف الدارقطني وغيره في علل أحاديث الصحيحين؟

٥. ليس كل حديث في الصحيحين هو في الاحتجاج عند الشيخين:

يجب التنبيه في هذه القاعدة على أمر مهم يتعلَّق بمنهجية الشيخين في رواية الأحاديث في الصحيحين؛ فهما قد يرويان أحاديث ليست من باب الاحتجاج، وإنما لبيان علتها، وهو ما نصَّ عليه مسلم نصّاً صريحاً في مقدمته من ذكر الأحاديث المعللة في الأماكن التي يليق بها الشرح والإيضاح.[١٠٠]

وفي حال وقع خلاف في فهم كلام مسلم، فإن القاضي عياض أكَّد أن مرادَ مسلمٍ هو ذكر الأحاديث المعلولة في صحيحه، لا المذكورة في كتاب آخر؛ إذ قال: "وكذلك علل الحديث التي ذكر ووعد أنه يأتي بها، قد جاء بها في مواضعها من الأبواب من اختلافهم في الأسانيد كالإرسال والإسناد والزيادة والنقص وذكر تصاحيف المصحفين، وهذا يدل على استيفائه غرضه في تأليفه وإدخاله في كتابه كل ما وعد به."[١٠١] وهذا على خلاف ما نصَّ عليه الحاكم؛ إذ تأوَّل كلام مسلم على أنه "إنما أراد أن يفرد لكل طبقة كتاباً، ويأتي بأحاديثها خاصة مفردة."[١٠٢]

ويؤكِّد ما رجَّحه القاضي عياض من ذكر الأحاديث المعللة في الصحيح، دراسة الباحث الموسومة بـ "الأحاديث المعلولة في التمييز والواردة في الصحيحين"[١٠٣] التي اشتملت على خمسة أمثلة رواها مسلم في التمييز، ثم رواها في الصحيح بوصفها أحاديث معلولة على تفصيل وقرائن مبثوثة في البحث.

بل ظهر لنا أن ذكر الأحاديث التي قصد مسلم إعلالها في الصحيح لم تُستوعَب بعدُ أو تُحقَّق، وأن قراءتنا لصحيح مسلم ومنهجه قاصرة، وأن كثيراً من الأحاديث تُنسَب

---

[١٠٠] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، المقدمة، ص٧.

[١٠١] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣.

[١٠٢] المرجع السابق، ج١، ص٢٣.

[١٠٣] بحث قُبِل للنشر في "المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية"، جامعة آل البيت، الأردن، تاريخ الموافقة: ٣١ تموز ٢٠١٧م.

إلى مسلم بوصفها أحاديث صحيحة يُحتَج بها، ويُدافَع عنها من باب تصحيح الوجهين؛ على أن يكون ذلك من خلال سياق مسلم لها. غير أن التعمُّق في سياقها يُظهِر أنه أراد تعليلها وذكرها من باب التضاد، وبخاصة عندما يذكر الأحاديث المتعارضة والمشكلة. وهذه القراءة النقدية لصحيح مسلم ضرورية؛ لما فيها من إنصاف لمسلم، والدفاع عن النبي ﷺ في آنٍ معاً، وهو أَولى من نسبة هذا التناقض أو الإشكال إلى الصحة، ثم إلى النبي ﷺ، ثم محاولتنا الإجابة عنه، ودفع التعارض بأجوبة باردة لا تليق بمقام النبوة، ولا تُسعِف العقول السليمة.[١٠٤]

أمّا البخاري فالأمر عنده أكثر وضوحاً؛ إذ يروي الحديث لنكتة حديثية، أو بيان علته، أو الإشارة إلى نقد متنه، لا للاحتجاج، لذلك كان من أجوبة ابن حجر على مَن انتقد بعض الأحاديث في الصحيح مثل حديث أبي خالد: "أنه لا يلحق الشيخين في ذكرهما لطريق أبي خالد لوم؛ لأن البخاري علَّقه بصيغة يشير إلى وهمه فيه، وأمّا مسلم فأخرجه مقتصراً على إسناده دون سياق متنه."[١٠٥]

ويؤكِّد ابن حجر هذه القاعدة في دفاعه عن البخاري؛ لسياقه بعض الأحاديث المرسلة أو الموقوفة ضمن الأحاديث المسندة، في حال جاءت موصولة من طريق آخر أو مرفوعة. وسبب ذكر الطريقين يجيب عنه ابن حجر بقوله: "ومنها أحاديث تعارض فيها الوصل والإرسال، ورجح عنده الوصل فاعتمده، وأورد الإرسال مُنبِّهاً على أنه لا تأثير له عنده في الوصل، ومنها أحاديث تعارض فيها الوقف والرفع والحكم فيها كذلك." [١٠٦]

وكلام ابن حجر في "النكت" هو أكثر وضوحاً في معرض دفاعه عن الأحاديث المنتقدة؛ إذ قال: "أيضاً ومنها ما يشير صاحب الصحيح إلى علته كحديث يرويه مسنداً، ثم يشير إلى أنه يروى مرسلاً، فذلك مَصِيرٌ منه إلى ترجيح روايةِ مَن أسنده على مَن أرسله."[١٠٧]

---

[١٠٤] سنعمل بحثاً مستقلاً إن شاء الله عن هذه الجزئية، يتضمَّن التدليل على فكرتنا بأمثلة كثيرة من الصحيح، خلافاً لمَن يَدَّعي تصحيح الوجهين.

[١٠٥] ابن حجر العسقلاني، **هدي الساري**، مرجع سابق، ص٣٥٧.

[١٠٦] المرجع السابق، ص١٥.

[١٠٧] ابن حجر العسقلاني، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٣.

إن الإشارات النقدية التي تتناول نقد أحاديث رواها البخاري في صحيحه هي أكثر وضوحاً منها عند مسلم، وبخاصة إذا روعي سياق البخاري للحديث؛ كأن يكون متابعة، أو في غير مظانه، أو في حال اختصاره المتن، أو حتى في حال عدم ذكره أحياناً، والاكتفاء بقوله وذكر الحديث، أو الاحتجاج برواية من دون أُخرى بالرغم من وجود الروايتين في الصحيح؛ لذا يجب التوضيح -كما سبق- أن الأحاديث المعللة المذكورة في الصحيحين قد لا تكون منتقدة عليهما طالما وُجِدت قرائن قاطعة على عدم الاحتجاج بهما، وهذه الجزئية تحتاج إلى بحث مستقل نحن بصدد إنجازه إن شاء الله تعالى.

خاتمة:

أفضت الدراسة التأصيلية والنقدية لمنهج المحدِّثين في التعامل مع الصحيحين من خلال الأحاديث المنتقدة إلى جملة من النتائج، أهمها:

١. للصحيحين مزية عند المحدِّثين تُميِّزهما من كتب الحديث الأُخرى؛ نظراً إلى جلالة الشيخين، وإتقانهما العمل، ولكن ذلك لم يمنع بعض النقاد من استثناء بعض الأحاديث التي لم تتوفر فيها شروط الشيخين.

٢. إقرار معظم المحدِّثين بمشروعية انتقادات العلماء للصحيحين من دون استنكارها، واستثناؤها من التلقّي، وزيادة ابن حجر عليها الأحاديث المتعارضة في الصحيحين، وتأليف كتب خاصة بالأحاديث المنتقدة في الصحيحين؛ بغية تهذيب العمل، وتنقية سُنة النبي ﷺ.

٣. عدم وجود دليل واضح صحيح يؤكِّد توقُّف النقد في أيٍّ من العصور؛ ما يعني أن في كل عصر ثمة مَن يستدرك على السابقين، وينتقد بعض الأحاديث في الصحيحين.

٤. انقسام معظم انتقادات العلماء لأحاديث الصحيحين إلى قسمين رئيسين، وكلاهما يصب في السند فقط: الأول يتعلَّق بالانقطاع الظاهر والخفي ومعه الوقف، والثاني يخصُّ الوهم والاختلاف.

٥. إفادة ابن حجر ممَّن دافع عن الصحيحين سابقاً، ولا سيما ابن الصلاح والنووي، وتضمين مقدمته أجوبة عامة وخاصة عن انتقادات العلماء. غير أن الملاحَظ على إجاباته أنها لا تخرج في معظمها عن الاحتمالية، والتعميمات التي تحتاج إلى دليل، وإنما جعل الاختلاف مبنياً في الغالب على صحة الوجهين، أو تعدُّد الواقعة، مع إقراره ببعض العلل التي يرى تعسُّفاً في الإجابة عنها.

٦. تقسيم ابن حجر أجوبته عن انتقادات المحدِّثين إلى ثلاثة أقسام؛ أولها الجواب فيه ظاهر، وثانيها الجواب فيه محتمل، وثالثها الجواب فيه تعسُّف.

٧. استناد ابن حجر في الدفاع عن الانقطاع في السند، على إبطال دعوة الخصم، وتصويب فعل البخاري؛ لأن شرطه الاتصال، أو تصويب صحة الوجهين وهو الغالب، أو ذكر الوجه المعلول للإشارة فقط، أو كونه في المتابعات، بل قد يكون صحَّ عنده من حيث المجموع.

٨. إجابة ابن حجر عمّا انتُقِد بالانقطاع في الأحاديث بسبب أدوات التحمُّل التي فيها نظر واختلاف في صحتها (مثل: المكاتبة، والمناولة، والإجازة) بأنها طرق صحيحة عند البخاري، الذي نصَّ عليها بالصحيح. وعلى هذا، فمَن يَدَّعي الانقطاع ينازع المؤلّف في دعواه، ولكن هذه الإجابة تدعونا إلى الوقوف على مفهوم الاتصال عند الشيخين، وما وقعا فيه من تساهل، خلافاً لما نظر إليه المتقدمون من طول ملازمة، وغير ذلك.

٩. عدم انتقاد العلماء مرسل الصحابي في الصحيحين -بالرغم من كثرته- لأن له حكم المتصل، وقد وُجِد منه كثير في الصحيحين، واستدل العلماء بصنيع الشيخين على أن له حكم المتصل. أمّا ما وقع من مراسيل تابعين في الصحيح من حيث الظاهر، فيرى ابن حجر أنها متصلة أيضاً لوجود قرائن عند البخاري، لها حكم المتصل والسماع من الصحابي.

١٠. بخصوص مسألة التدليس والعنعنة في الصحيحين -على ما فيها من اعتراضات من كثير من المحدِّثين- فإن العديد من النقاد لم يُسلِّموا بما أجاب عنه النووي وابن حجر

من أنها تُعَدُّ متصلة طالما تبنّاها الشيخان في الصحيح لشرطهما؛ لأنه لا دليل على ذلك، وهو إحالة إلى جهالة.

١١. ما سبق من أحكام يسري على الموقوف والمرفوع في الصحيح، على ما نصَّ عليه ابن حجر.

١٢. الوهم الذي وقع من الرواة في الصحيحين، أو الاختلاف بينهم، أو الاختلاف على اسم راوٍ، رجَّح ابن حجر في معظمه قول البخاري، وتوقَّف عند بعضه، ووافق النقاد في بعضه الآخر.

١٣. بخصوص كل ما سبق من انتقادات لأحاديث الصحيحين، فإن النووي وابن حجر نصّا على أنها لا تُؤثِّر في الصحيحين؛ لأنها علل ضعيفة غير قادحة وغير مُؤثِّرة. وهذا الكلام مُعارِض لما أثبته علماء العلل، وهو يعني -في حال اعتماده- أن علم العلل لا يسري على أحاديث الصحيحين.

١٤. من الواضح أن الشيخين قد رويا في كتابيهما أحاديث معلولة بقصد بيان العلة والاختلاف والشذوذ، لا بقصد الاحتجاج وصحة الوجهين، وكان الأَولى بابن حجر أن يُفعِّل هذه القاعدة أكثر لحل كثير من الإشكال، علماً أن المتقدمين (مثل: أبي داود، والنسائي) يذكرون في سننهم الصحيح والمعلول، في ما يُمثِّل جُلَّ طريقة المتقدمين، حتى إن مسلم نصَّ على ذلك في مقدمته.

١٥. اعتبار صنيع الشيخين جواباً عند ابن حجر في الدفاع عنهما، بل تقعيداً لعلوم الحديث؛ فعمل الشيخين دلالة على أن الأمر جائز، مثل: التحمُّل عن طريق الإجازة والمناولة، أو اجتماع الاضطراب مع الصحة. وهذا إشكال: إذ كيف يكون صنيع الشيخين تقعيداً لعلوم الحديث وبنفس الوقت نحاكم الصحيحين على قواعد المحدِّثين، وربما لهذا السبب اعتبر النووي أن القواعد التي حوكم عليها الصحيحان عند المحدِّثين ضعيفة كما سبق.

١٦. من غرائب ابن حجر في الدفاع عن حديث في الصحيح استدلاله بالرؤية في المنام من بعض الرواة.

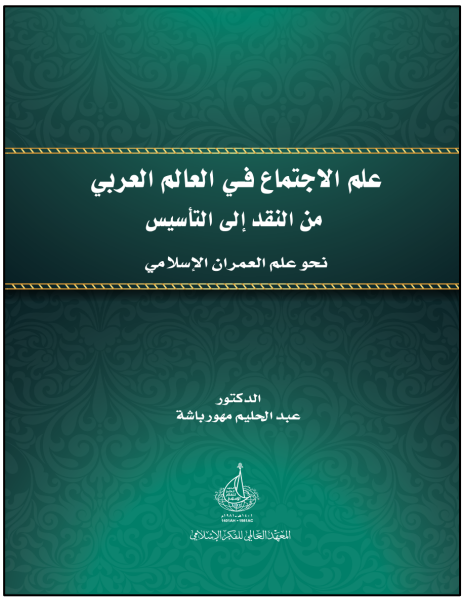
١٧. الاعتقاد أن ابن حجر قد حمَّل البخاري ما لا يحتمل في تصحيح الوجهين المتعارضين في الصحيح، ولا سيما أنه أقرَّ بوجود أمثلة كثيرة على ذكر البخاري الوجهين لبيان الاختلاف، وهذا يدل على أن منهج البخاري يُضارِع منهج مسلم في ذكر الأحاديث المعلولة مع الصحيحة، بل إن ذلك يُمثِّل معظم طريقة المتقدمين في ذكر الحديث وعلته.

١٨. وقوع النقد في أحاديث الصحيحين ممّا سبق فقط على السند. أمّا المتن واختلاف ألفاظه ومتونه فلم يتعرَّض له الدارقطني وغيره كما ذكر ابن حجر، ورأى أن هذا الاختلاف في مجمله غير مُؤثِّر لكثرة طرق الجمع، ونفي الاضطراب عنه.

١٩. تنبيه ابن حجر لوجود أحاديث على شرط الدارقطني في النقد والتتبُّع، وعدم ذكرها اكتفاءً بما نصَّ عليه الدارقطني فقط في التتبُّع.

ختاماً، فإننا نوصي بالتعمُّق في منهج الشيخين (البخاري، ومسلم)، وإعادة النظر في منهج كلٍّ منهما، ولا سيما ما يتعلَّق بإيراد الأحاديث المعلولة أو المختلفة؛ أملاً في تغيير كثير من الإجابات الاحتمالية والتعسُّفية التي ذكرها ابن حجر وغيره في الدفاع عن الصحيحين.

صدر حديثاً



علم الاجتماع في العالم العربي

من النقد إلى التأسيس

نحو علم العمران الإسلامي

تأليف: الدكتور عبد الحليم مهورباشة

الطبعة الأولى ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

٣٥٢ صفحة

الغرضُ منه فتحُ ملفٍ فكريٍّ وخارطةٍ معرفيَّةٍ عن علمِ الاجتماعِ في العالَمِ العربيِّ؛ إذْ ظهرَ هٰذا العلمُ في المجالِ التداوليِّ الغربيِّ، ثُمَّ ارتحلَ إلى المجالِ التداوليِّ العربيِّ، ما يستدعيَ عمليَّةَ تأصيلٍ لتبيئتهِ في الثقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ، وتبيانَ أهمِّ الانتقاداتِ المعرفيَّةِ والمنهجيَّةِ التي تعرَّضَ لها، وتوضيحَ طبيعةَ أزمتِهِ المعرفيَّةِ وعلاقةِ هٰذه الأزمةَ بهيمنةِ الرؤى الوضعيَّةِ على مفاهيمِهِ ونظرياتِهِ وأدواتِهِ، وتفحّصَ المحاولاتِ التي بذلها بعضُ الباحثينَ في العالَمِ العربيِّ لتأصيلِ علمِ الاجتماعِ، وتقويمَها.

والرؤيةُ الاستشرافيةُ لهٰذا الكتابِ، تتمثل في تقديمِ بديلٍ معرفيٍّ لعلمِ الاجتماعِ الغربيِّ، اصطلحنا على تسميتِهِ "علمَ العمرانِ الإسلاميِّ"، وتُكوِّنُ الرؤيةُ الإسلاميَّةُ إلى العالَمِ والنموذجُ المعرفيُّ الإسلاميُّ مرجعيتَهُ المعرفيَّةَ والمنهجيَّةَ، وتتمثل كذٰلكَ في تبيانِ الشروطِ الواجبِ توافُرِها في عمليَّةِ التأصيلِ الإسلاميِّ لعلمِ الاجتماعِ، معَ تأكيدِ ضرورةِ أن يحفظَ هٰذا العلمُ أصولَ المجالِ التداوليِّ الإسلاميِّ، ويُسْهِمَ في دراسةِ الفعلِ الإنسانيِّ في إطارِ منظومةِ القيمِ الإسلاميَّةِ، ويوظِّفَ منهجَ الجمعِ بينَ القراءَتينِ: قراءَةَ الوحيِ، وقراءَةَ العالَمِ الاجتماعيِّ.

دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشّائيّة في الفكر الإسلامي

بدران مسعود بن لحسن*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى إعادة النظر في المقولات المغلوطة عن الغزالي، وذلك بإبراز جهده التجديدي في تثبيت دعائم الاتجاه النقدي للمشّائيّة في الفكر الإسلامي، الذي أُنتِج من خارج العباءة الأرسطية، علماً أن الخط النقدي الذي سلكه الغزالي توجَّه بالنقد إلى أفكار الفلاسفة السابقين، ولا سيما أصحاب المدرسة المشّائيّة؛ إذ عمل على فهم الوافد الفلسفي واستيعابه، ثم صنَّفه ونقده، مُركِّزاً على نقد الإلهيات والطبيعيات، وتقريب الرياضيات والمنطقيات والتجريبيات.

ويُبرِز البحث حقيقة أن الغزالي يُمثِّل الاستقلال الفكري، والمثاقفة البصيرة الواعية التي تتخذ لنفسها موقفاً نقدياً، تقبل بواسطته ما تراه موافقاً للحقيقة، وترفض ما تراه غير ذلك، من دون عقدة نقصٍ أو تماهٍ مع الآخر.

الكلمات المفتاحية: الغزالي، الاتجاه النقدي، المشّائيّة، الإلهيات، الميتافيزيقا، الطبيعيات، المنطقيات، المثاقفة.

The Role of al-Ghazali in Establishing the Critical Approach of the Peripatetic Philosophy in Islamic Thought

Badran Masoud Benlahsen

Abstract

This paper focuses on revising the false statements about al-Ghazali by highlighting his renewal efforts in deepening the critical trend in Islamic philosophy, which was produced from outside the Aristotelian paradigm. This trend which al-Ghazali was one of its pioneers, directed its critics to the ideas of former philosophers, especially the Muslim Aristotelian School. He then categorized and criticized the Aristotelian school, focusing more on the critique of its metaphysics and cosmology, while accepting mathematics, logic and experimentation.

The paper also shows that al-Ghazali presents a model of an intellectual independence, a conscious acculturation, which takes a critical stance and accepts what he sees true and rejects what he sees false, without feeling inferior towards the other.

Keywords: al-Ghazali, Critical trend; Aristotelianism; Metaphysic; Cosmology; Logic; Acculturation.

---

* دكتوراه في دراسات الحضارة والفلسفة، جامعة بوترا، ماليزيا، ٢٠٠٤م، أستاذ مشارك في برنامج مقارنة الأديان، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر. البريد الإلكتروني: bbenlahcene@hbku.edu.qa

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٧/٢/٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٨/٣/١٧م.

مقدمة:

عاش الإمام الغزالي عصراً زاخراً بالتيارات الفكرية والسياسية المتلاطمة، وشارك في مجالات فكرية واسعة تكاد تَنْظِم التراث الإنساني لعصره، وخاض تجارب روحية وعقلية عميقة تركت أثرها في حياته وفكره. وتأسيساً على ذلك، فقد اضطربت كلمة العلماء والباحثين في عصره حتى اليوم، أو تفاوتت على الأقل، في التقدير العام له ولأثره، وفي بيان طابعه العام وسماته المميزة، وفي تحديد مجال إبداعه أو عنايته المتخصصة؛ أفقيهٌ هو، أم متكلم، أم صوفي، أم فيلسوف؟ أعدوٌّ هو للفكر العقلي بحيث يناصر التقليد والاتِّباع، أم مفكر عقلي يثق بمقاييس العقل، ويجاري العقلانيين، ويأخذ عنهم؟ أهو مفكر نظري فقط، أم مُعلِّم وداعية ومصلح اجتماعي أيضاً؟ لقد حار في ذلك بعض تلاميذه المقربين، وكثير من دارسيه القدامى والمحدثين، وهذا أمر طبيعي ولا شكّ.

ولهذا ساد في أوساط أغلب الباحثين العرب أن الغزالي كان مِعْوَل هدم للفلسفة؛ وهو ما جعلهم يخرجونه من دائرة الفلاسفة، ويُحمِّلونه مسؤولية انهيار الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ويَعْزون إليه سبب التراجع الحضاري الذي شهدته الأُمَّة الإسلامية.

لقد سادت هذه النظرة السطحية التي تعتمد على قراءات تجزيئية اختزالية لأفكار الغزالي، ولم تضعه في سياق المثاقفة التي شهدتها حضارتنا الإسلامية مع علوم الأوائل، والموروث الحضاري السابق للإسلام، ولم تنظر إليه بوصفه أحد أعلام الفكر الإسلامي الذين مارسوا نوعاً من المثاقفة الفلسفية مع التراث اليوناني.

وممّا لا شكّ فيه أن الغزالي تناول بالنقد أفكار الفلاسفة السابقين، ولا سيما أتباع المدرسة المشّائيّة، ورفض التقليد بمختلف صوره، وأفسح المجال للعقل، مُؤكِّداً دوره في كل شؤون الفكر، وعاب على بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة تعويلهم على التقليد، وإهمالهم العقل وإعمال النقد والتمحيص، وأسَّس للشكّ المنهجي، وانتقد ميتافيزيقا الفلاسفة، من دون رفض الرياضيات والمنطق والطبيعيات والتجريبيات؛ وذلك أن الميتافيزيقا لا تعدو أن تكون تخمينات غير برهانية، وغير مُؤسَّسة على أيِّ مقدمات يقينية.

وليس هدفنا في هذا البحث هو الدفاع عن الغزالي من منتقديه أو نقد مُمجِّديه، وإنما إبراز دوره في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشّائيّة في الفكر الإسلامي، وبخاصة نقده للإلهيات المشّائيّة، وقبوله للرياضيات والمنطق.

ولذلك، يتناول البحث مسألة دخول الفلسفة اليونانية حقل المعرفة الإسلامية، ثم النظر في مكانة الغزالي وأهمية دراسة منتجه الفكري، ثم تحليل عمله النقدي المتعلق بالمشّائيّة اليونانية في الفكر الإسلامي، محاولاً بذلك مناقشة دعوى قضاء الغزالي على الفلسفة وإبطالها، وبيان أهمية الجهد النقدي الذي قام به، وموقفه من الموروث الفلسفي اليوناني في نسخته المشّائيّة مُمثَّلةً في المشّائيّة الإسلامية، وكيف صنَّف هذه الموسوعة الفلسفية إلى أقسام بحيث رفض بعضها، وقبل أُخرى، وعَدَّ بعضاً آخرَ لا يحتاج ردّاً أو قبولاً.

ولعل هذا يُمثِّل أحد أهداف هذا البحث من النظر في رائق نقد الفكر الإسلامي للفكر الوافد، وكيفية التعامل معه؛ مستخلصين من ذلك عبرةً نتمثلها في التعامل مع الموروث الوافد علينا في هذا العصر.

أولاً: دخول الفلسفة حقل المعرفة الإسلامية

تُعَدُّ الفلسفة أُمَّ العلوم، وأُولى المعارف التي وصلت إلى المجال المعرفي الإسلامي عن طريق عمليات الترجمة التي تَولّاها المترجمون الأوائل في الحضارة الإسلامية. ولـمّا كانت الفلسفة مُزوَّدة بآليات المنطق وأشكاله الاستدلالية، فقد عَدَّها بعض مُتلقّيها في المجال الإسلامي أشبه بقوانين الفكر، وبدهيات البرهان الأساسية، في حين رأى آخرون أنها غير مستساغة، فلم يتقبَّلوها –وكذا المنطق– بقبول حَسَن، بدعوى أن طريقها نظري، وأنه يختلف اختلافاً كلياً عن روح الأبحاث الإسلامية ذات المنحى التجريبي،[1] وأن الفلسفة

[1] النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٧٨م، ص١١٤، ٢٧٤.

اليونانية إنما صدرت في نشأتها عن روح دينية مخالفة لرؤيتهم الدينية الإسلامية، وأن ميتافيزيقاهم مخالف في جوهره لميتافيزيقا اليونان.[٢]

والحقيقة أن طيف الفلسفة والمنطق قد امتد ليشمل مختلف العلوم، مُركِّزاً على منهج المحاججة والجدل والمغالطة، ولم يفلت من تأثيرهما سلباً أو إيجاباً، حتى إنه طال العلوم الإسلامية الأصيلة، ولا سيما علم أصول الفقه[٣] الذي يُفترَض أن يكون بعيداً عن المؤثرات الخارجية. وعلى هذا، اشتُهِرت مذاهب اليونان وأحكامهم في المجال العربي عن طريق الفلسفة والمنطق، واختلط الفكر الهيليني بالفكر الإسلامي، وكثرت كتب المنطق، مثل: كتب البرهان، والخطابة، والشعر، والجدل، والسفسطة.

ولمّا كانت هذه الكتب تحمل في جوهرها روح حضارة اليونان وعلمهم وفلسفتهم، فقد ثار نقاش حاد في الوسط المعرفي الإسلامي عن هذا الوافد الجديد، وعن صلاحيته، وإمكانية دمجه في المجال الإسلامي من خلال عمليات تداخلية مثمرة؛ ما خلَّف آراءً متضاربةً عن وجود الفلسفة والمنطق، إلى جانب المعارف الإسلامية الأصيلة، حتى عُدَّ المنطق والفلسفة اليونانيان فتنة حقيقية بين علماء الإسلام.[٤]

وتجدر الإشارة إلى أن عملية نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى المجال المعرفي الإسلامي قد اكتسبت وتيرة متسارعة في العصر العباسي؛ وذلك أنها تحوَّلت من إطار العمل الفردي الضيِّق إلى إطار العمل المتخصص الذي تبنَّته الدولة نفسها. وكانت حركة النقل هذه مفتاح التمازج الثقافي الحضاري العميق بين الفكرين اليوناني والإسلامي.[٥]

وفي هذا السياق، فإن دخول الفكر الفلسفي اليوناني إلى المجال الإسلامي أحدث توترات داخل هذا المجال؛ إذ تكوَّن وضع فكري -نتيجة هذا النقل- في المجال المعرفي

---

[٢] النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٧١م، ج١، ص١٠٦-١٢٢.

[٣] ابن حزم، أبو محمد علي. **التقريب لحد المنطق**، تحقيق: أحمد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص١٢.

[٤] همام، محمد. **أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية**. انظر الموقع الإلكتروني لشبكة الفكر المعاصر:
- http://fikrweb.net/news48.html

[٥] المرجع السابق.

الإسلامي؛ ظاهره التمازج بين فكرين، وباطنه ومستقبله الاصطدام بين مرجعيتين مختلفتين.[٦] وقد ابتدأ النقاش النظري حول كيفية التعامل مع هذا الوافد الجديد، ولا سيما ما يخص العلوم الإسلامية ذات الأصول المنهجية والنظرية المشابهة للتفكير الفلسفي، مثل علم الكلام الذي هو بحث فلسفي في جوهره، لكنه لاهوتي بحسب تصنيف الفلسفة اليونانية، وكذا حال علم الأصول الذي يُعَدُّ بحثاً معرفياً منهجياً في تفسير النصوص.[٧]

ثم إن الفلسفة اليونانية وصلت العرب ممتزجةً، شاملةً معارف أُخرى، مثل: الآداب، والمنطق، والرياضيات، والطبيعيات؛[٨] فكان طبيعياً أن يمتد إشعاعها إلى قطاعات معرفية كثيرة، ولم تكن فتنتها في مفاهيمها فقط، وإنما في رسالتها ومقاصدها. فعن طريق الفلسفة انطلقت الروح اليونانية تغشى العالم –ومنه العالم الإسلامي– وهي مسكونة بقداسة النظر والتأمل، في مجتمع يضم السادة والعبيد، ويعتقد بوثنية مطلقة، وتتمثَّل مفاهيمه في قِدَم المادة، وإله باهت أو غير موجود، ومادة قديمة، وانعدام النظرة في الخلق؛ إذ لا توجد سوى الهيولى (صورة الإله الباهتة)، سواء كانت عنصراً، أو مثالاً للخير، أو محركاً لغير المتحرك، والنظرة التشاؤمية التي تشيع في التراجيديا اليونانية، وعبادة الجنس والنوع.

وعلى هذا الأساس، فقد ارتفع البنيان الفلسفي اليوناني، الذي أريد له التدويل في العالم، وكان حظ العالم الإسلامي من هذا النموذج منقولاً ضخماً، وتراثاً مختلطاً من التصورات والمفاهيم والمعارف؛ فاصطدم المسلمون بنزعة الشكّ عند السفسطائيين، ومقولات نسبية المعرفة، وعرفوا حوارات سقراط الإيجابية، وكذا مُثُل أفلاطون ورغبته في

[٦] المرجع السابق.

[٧] عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت، ص٢٧. انظر:
– النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥.

[٨] قد يقول قائل: "إن واقع الحال يؤكِّد أن العرب لم يترجموا شيئاً يُذكَر، أو أعمالاً أدبيةً كاملةً، وإنما ترجموا شذرات أدبية محددة." والمقصود هنا أن المدوَّنات الفلسفية نفسها لم تكن مفصولة عن بقية الأنواع، ولم تكد تخرج بقية العلوم من دائرة الفلسفة إلا بعد نشأة المنهج التجريبي على أيدي علماء المسلمين، الذين مهَّدوا لخروج العلوم شيئاً فشيئاً من عباءة الفلسفة، والاستقلال عنها؛ بدءاً بالفلك، ومروراً بمجالات أُخرى، وانتهاءً بتطور المنهج التجريبي الحديث واستقلال العلوم.

العودة إلى روح الحضارة اليونانية؛ فقد تردَّد بين الكم والكيف، وجمع بين الجدل الصاعد والجدل النازل، وفتح الطريق أمام أرسطو. وفيما بعدُ انتقل مفهوم "العقل/ الجوهر" إلى المجال المعرفي الإسلامي.[٩]

إذن، فنحن أمام معارف أجنبية دخيلة اصطدمت بمنهج موجود في الداخل (أي في البيئة المعرفية الإسلامية)؛ ما جعل التفاعل والتداخل مع هذا العالم الخارجي متفاوتاً.[١٠] فما إن تُرجِمت الفلسفة اليونانية -مع غيرها من علوم اليونان- وأصبحت في حوزة المسلمين، حتى اختلف علماء المسلمين في موقفهم منها؛[١١] فمنهم مَن اتَّخذ موقف الرفض والمعارضة، ونظر إليها بوصفها باباً إلى الضلال والفساد. ومنهم مَن وقف موقفاً وسطاً يقوم على النقد والتمحيص، فيأخذ منها ما يراه حقّاً، ويرفض ما يراه باطلاً، ولعل هذا هو موقف المعتزلة وكثير من الأشاعرة؛ فقد اعترض عليها أئمة المعتزلة من أمثال: العلّاف، والنظّام، والكعبي، والنوبختي، وكذا علماء الأشعرية من أمثال: الباقلاني، والجويني، والبغدادي، والشهرستاني.[١٢] ومنهم مَن نظر إليها نظرة إعجاب وتقدير، فعكف على دراستها، وحاول محاكاتها، والتأليف على نمطها، وهذا هو موقف الفارابي وابن سينا ومَن جاء بعدهما.[١٣]

ولعل ممن توسَّط في الموقف، وعمل على نقد المنتج الفلسفي المشائي وتمحيصه، الغزالي الذي ميَّز موضوعات الفلسفة بعضها من بعض، كما سيأتي نقاش ذلك في فقرات البحث المقبلة عند بيان نقده التفصيلي لموضوعات الفلسفة ومجالاتها.

غير أن ما يمكن تأكيده هو أن هذا المد الفلسفي لم يكن يتحرك داخل حضارة سحرية، وإنما وجد نفسه في مواجهة حضارة متكاملة تسندها روح علمية جديدة لم

[٩] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٧.

[١٠] همام، **أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق.

[١١] آل ياسين، جعفر. **المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب**، بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣م، ص٣٠.

[١٢] دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، د.ت، ص٢٦٠.

[١٣] عبد الغني، عبد المقصود. **في الفلسفة الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، د.ت، ص٢٢-٢٣.

يعرفها اليونان قبلاً؛ روح في العلم والمنهج.[١٤] فإذا كانت الروح اليونانية تنطلق من رؤية وثنية، وتتبنّى –منهجياً– العقل في سياقه اليوناني، وتُمجِّد النظر التأملي والمنطق الصوري، فإن الروح الإسلامية تنطلق من رؤية توحيدية، وتتبنّى –منهجياً– العقل والعمل متعاضدينِ، بحيث يتوسل عندنا بالنظر إلى العمل، ولهذا كانت البذور الأُولى للمناهج العملية التجريبية من ثمرات الروح الإسلامية.

وعلى هذا، فقد تشكَّل موقف مُنفِّر من المباحث الفلسفية اليونانية داخل العلوم الإسلامية، لم يسمح بتداخلها على نحوٍ أكثر مع المعارف الإسلامية؛ وذلك أن الصفة المذهبية لهذه الفلسفة –بالرغم من الترجمات الرديئة لها– بقيت ملازمة لها. غير أن علماء الإسلام لم ينظروا إليها بوصفها منهجاً؛ أي أسلوباً للبحث، وطريقةً للنظر فحسب، بل إن المبشِّرين بها قدَّموها على أساس أنها تُمثِّل مصفوفةً من الحقائق، وبناءً كلياً من الأفكار المطلقة، وهو نتاج فتْح جبّار لعبقرية اليونان، ليس للعرب فيه سوى الترديد والترتيل والتقليد، لا النقد والزيادة والتجديد.[١٥]

وبهذا، فقد ترسَّخ تيار نقد الفلسفة اليونانية، وانتُقِد حملتها، ولا سيما من الفلاسفة المشّائين. ولم يكن هذا الاصطدام بين الوافد والأصيل ناجماً عن انغلاقٍ في الأخير، أو تزمُّتٍ مذهبي، أو ضيقٍ في الأفق،[١٦] أو اختلافٍ في تصور طريق المعرفة، وإنما مردُّه الاختلاف في مصدر كل طريق منهما، ومناهجه في البحث والنظر؛ فالمنهج الإسلامي يقوم على الاستقراء والتجريب، ويخالف منهج البرهان والتأمل والقياس الذي تقوم عليه الفلسفة اليونانية الوافدة. فكانت مؤلَّفات شُرّاح أرسطو –في نظر علماء المسلمين– امتداداً للروح الهيلينية في العلوم الإسلامية؛[١٧] ما جعلهم ينظرون إلى هؤلاء الشُّرّاح بوصفهم جسماً غريباً ينخر في قلب الحضارة الإسلامية، فعاشوا حياتهم على أساس أنهم

[١٤] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٦٠.

[١٥] همام، **أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق.

[١٦] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.

[١٧] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٧٥.

متفلسفة يونان في وسط غريب لا يمتّون إليه بصلة،[١٨] وبخاصة أنهم لم يمتلكوا الآليات التداولية للعيش المنسجم داخل مجال الأُمَّة. بل إن الفلاسفة المسلمين الذين تبنّوا الفلسفة اليونانية قديماً وقعوا في تقليد المنقول الفلسفي اليوناني، فنُسِب عملهم إلى التكرار والاجترار، بل إلى السلخ والنسخ.[١٩]

ولهذا السبب فشلت عمليات التداخل بين العلوم الإسلامية والفلسفة اليونانية، إلا من عمليات الإسقاط المجحفة، أو التوظيف المتعسف للمناهج والمفاهيم والنظريات؛ ما أنتج فكراً هجيناً فيه من كثرة التقليد وانعدام الاتساق ما حوَّله إلى نصوص نشاز لا أصل لها ولا قرار؛ ما قوَّى نزوع علماء الإسلام إلى مقاومة هذا الغلو في إدخال الفلسفة في العلوم الإسلامية.[٢٠]

ثانياً: إغراء الفلسفة اليونانية وهامشية نقد المشّائين الإسلاميين لها

أَسَرَ بريق الفلسفة اليونانية الفلاسفة المسلمين، وبلغ مداه إلى الحد الذي اعتقدوا معه بالعصمة المطلقة لهذه الفلسفة،[٢١] وبخاصة المشاؤون المسلمون (مثل: الفارابي، وابن سينا) الذين نظروا إلى التراث الفلسفي بوصفه نتاج العبقريتين الخالدتين: العبقرية الأفلاطونية، والعبقرية الأرسطية. غير أن تاريخ الفكر الفلسفي يُظهِر أيضاً أن هذه الفلسفة لم تكن خالصة النسب إلى أفلاطون وأرسطو، وإنما كانت تضم عناصر الفلسفة اليونانية الأُخرى، ونزعات صوفية غنوصية، واتجاهات دينية من يهودية إلى مسيحية، ولا سيما أن إغراء الفلسفة اليونانية قد بلغ مداه عند فلاسفة المشّائيّة الإسلامية حتى اعتقدوا بالعصمة المطلقة لهذه الفلسفة.[٢٢]

---

[١٨] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.

[١٩] عبد الرحمن، طه. "اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد"، **مجلة مدارات فلسفية**، عدد١. انظر الموقع الإلكتروني:

- http://philosophiemaroc.org/madarat_01/madarat01_07.htm

[٢٠] همام، **أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق.

[٢١] الفارابي، أبو نصر. **الجمع بين رأيي الحكيمين**، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٨٦م، ص٧٩-٨٠.

[٢٢] أبو زيد، محمد. "نقد أرسطو وأفلاطون في الفلسفة الإسلامية"، **الشرق الأوسط**، الأحد ٢٨ ذو القعدة ١٤٢٥هـ، ٩ يناير ٢٠٠٥م، عدد٩٥٣٩.

وبالرغم من استفادة الفكر الإسلامي من الفلسفة اليونانية بوصفها قوة ثقافية مؤثرة، فإن هيمنة منظور هذه الفلسفة على بعض مجالات الفكر الإسلامي أحدثت مشكلة كبيرة، من حيث تناول المسائل العقدية، ودرس القرآن الكريم؛ إذ إنه وقع تحت أَسْرِ عباءة الفكر اليوناني الذي يجنح للتأمل، ولا يحتفل بالعمل.

يقول إقبال: "إن الفلسفة اليونانية –على ما نعرف جميعاً– كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي أن الفلسفة اليونانية، مع أنها وسَّعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، غشَّت على أبصارهم في فهم القرآن."[٢٣]

صحيح أن عبارة إقبال هذه تبدو قاسية بتعميمها على الفكر الإسلامي واتهامه بتغشّي الفلسفة اليونانية إياه، بيد أن سياق كلامه كان مُنْصَبّاً على مفكري المسلمين الذين تبنّوا الفلسفة اليونانية، وأنتجوا من خلالها، وعَدَّ ما سمّاه البرهان في سياقه الفلسفي أرقى من مستويات الاستدلال الأُخرى؛ وذلك لاعتقاده أن الإدراك العقلي النظري هو إدراك برّاني قاصر، وأن المعرفة أوسع من قصرها على ذلك المستوى، واستبعاد المستويات الأُخرى الحسية والروحية.

ولعل موقف إقبال يفهم بوضوح من خلال تكملة نقده الفلسفة اليونانية مُمَثَّلةً في سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذين اكتفوا بالتأمل، وازدروا العمل والإدراك الحسي. ولهذا يرى إقبال أن ذلك بعيد عن روح القرآن الكريم؛ إذ يقول: "وما أشد مخالفة هذا الروح لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلاً للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب، والسماء ذات النجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى."[٢٤]

---

[٢٣] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: دار الهداية، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص١٠.

[٢٤] المرجع السابق، ص١٠. لعل محمد إقبال يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ

فإقبال يرى أن النسق الفلسفي اليوناني الذي يزدري الحواس والعمل، ويحتفل بالتأمل، هو نسق وروح بعيدة عن روح القرآن التي تحتفل بالعمل، وتقرنه بالنظر، وتحتفل أيضاً بالحس والحواس، وتمنُّ على الإنسان بأن الله زوَّده بها. ويؤكِّد إقبال أن هذا الأمر قد فات على بعض المفكرين والعلماء المسلمين الأوائل ممن افتُتِنوا بالفلسفة اليونانية فأبعدتهم عن منطق القرآن.[٢٥]

وهذا ما يهبُّ إليه حسن الشافعي؛ إذ يرى أن "استناد هؤلاء الفلاسفة إلى المصادر الأجنبية ربما حرمهم أحياناً من الفهم السديد لبعض العناصر في الثقافة الإسلامية، أو عزلهم عن تيار الحياة الإسلامية العامة؛ إذ إن أحداً لا ينكر أن الحسن البصري والباقلاني والغزالي كانوا أكثر ارتباطاً بمجرى التاريخ العام في عصورهم، وباهتمامات المسلمين الحقيقية من حولهم، بالقياس إلى أمثال الكندي والفارابي ومسكويه."[٢٦]

ويضاف إلى ذلك أن الأفلاطونية وما شابهها من الفلسفات التي تأثَّر بها بعض المتصوفة وفلاسفة الإشراق كان لها أثر سلبي تَمثَّل في مآلها إلى الإفناء لا البقاء، وإغفال المادة، والدعوة إلى الفرار من الحياة لا تسخيرها. بل يرى إقبال أن من أسباب ترْك العمل والجهاد تَغلغُلَ فلسفة اليونان في الثقافة الإسلامية، وهي فلسفة تدعو إلى ترْك الدنيا، وإلى الخمول والتواكل.[٢٧]

لقد قضت بعض تيارات الفكر الإسلامي قرنين من الزمان لتستفيق، وتنتبه لمخالفة النظر الفلسفي اليوناني لروح القرآن.[٢٨] فدعوة القرآن إلى اعتبار التجربة والطبيعة والتاريخ

يَتَفَكَّرُونَ﴿٦٨﴾ (النحل: ٦٨-٦٩)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴿١٦٤﴾﴾ (البقرة: ١٦٤).

[٢٥] المرجع السابق، ص١١.

[٢٦] الشافعي، حسن. **التيار المشّائي في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤١٨هـ/١٩٨٨م، ص٩.

[٢٧] إقبال، محمد. **الديوان الثاني: الأسرار والرموز (أسرار خودي ورموز بي خودي)**، ترجمة: عبد الوهاب عزام، ضمن الأعمال الكاملة لمحمد إقبال، إعداد: سيد عبد الماجد الغوري، دمشق-بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م، ج١، ص١٤٧-١٤٨، ١٢١.

[٢٨] المرجع السابق، ص١١.

مصادر للمعرفة، وإلى اعتبار عالم الحس والاستشهاد به؛ كل ذلك انتهى "بمفكري الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني."[٢٩]

ولهذا فإن تحرُّر العقل الفلسفي الإسلامي من أَسْرِ العقل الفلسفي اليوناني هو ما أدى إلى نشأة منهج الملاحظة والتجربة؛ "فإن اليونان الذين اتجهت عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس، اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلاً بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل."[٣٠]

ويُعْزى سبب هذا الإخفاق إلى أن روح القرآن تتجلّى فيها الروح الواقعية، في حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد، وإغفال الواقع المحسوس، وهو ما أدى إلى ثورة على الفلسفة اليونانية، كما فعل التفكير الفلسفي للأشاعرة، والنظّام، والغزالي، وابن تيمية، والرازي، وابن حزم، والبيروني، وغيرهم.[٣١]

ولعل سياق كلام إقبال يتجه إلى مَن تأثَّر بالفلسفة اليونانية، وفُتِن بها. فالفلسفة اليونانية لم تُغَشِّ على أبصار كل مفكري الإسلام في فهم القرآن؛ فمنهم مَن تحصَّنوا بذاتيةٍ فكرية إسلامية تنطلق من القرآن الكريم الذي تدعو آياته إلى التدبر، واتخاذ التجربة، والتعويل على الحواس في بناء المعرفة، فنفضوا عن أنفسهم أدران الأفلاطونية والصورية الأرسطية اليونانية.

غير أن هذا النقد الذي توجَّه به إقبال إلى الفلسفة اليونانية وما أحدثته بدخولها حقل المعرفة الإسلامية، سبقه موقف كثيرٍ من معارضي الفلسفة اليونانية في تراثنا، الذي يمكن تسميته الاتجاه النقدي في الفلسفة الإسلامية، وهو خط فلسفي آخر في التراث الفكري الإسلامي كان له موقف معارض للنسق الفلسفي اليوناني، وإن عمل على تقريب بعض مباحثه.

---

[٢٩] إقبال، **تجديد التفكير الديني**، مرجع سابق، ص١٥٢.

[٣٠] المرجع السابق، ص١٥٦.

[٣١] المرجع السابق، ص١٥٢-١٥٣.

وقد بدأ هذا الخط مع المعتزلة الذين كانت لهم وقفات نقدية لا يمكن تجاهلها إزاء بعض المفاهيم، ولا سيما إبراهيم النظّام[٣٢] الذي كتب ردّاً على أنبادوقليس وأرسطو، وكان لمتكلمي الأشاعرة أيضاً صولات وجولات في هذا الصدد.

وبالرغم من القيمة النقدية لكل هذه الصولات، فإنها تتوَّجت بالحملة النقدية المنظَّمة التي شنَّها حُجَّة الإسلام أبو حامد الغزالي على الفلسفة المشّائيّة والفلاسفة المشّائين في نهاية القرن الخامس الهجري؛ لذا عَدَّ بعض المؤرخين الإمام الغزالي المُمثِّل الحقيقي لموقف النقد والخط النقدي في الفلسفة الإسلامية، ورأوا أن المحاولات التي سبقته لم تكن تستند إلى أصول إبستمولوجية مؤسسة، أو لم تقم على دراسة عميقة.[٣٣]

ثالثاً: الاتجاه النقدي عند الغزالي

١. التعريف بالإمام الغزالي:

يُعَدُّ حُجَّة الإسلام أبو حامد الغزالي أحد أعظم أعلام الفكر العربي الإسلامي، وواحداً من أئمة البحث والنظر في علوم الدنيا والدين، وقد عَدَّهُ كثير من مؤرخي الفلسفة والأدب إحدى نوادر الدهر نبوغاً ونوراً؛ إذ جمع في بحثه بين درس الفيلسوف ليقف على كُنْه فلسفته، والمتكلم ليجتهد في الاطِّلاع على غاية كلامه ومجادلته، والصوفي ليحرص على العثور على سر صفوته.[٣٤]

ولحُجَّة الإسلام جوانب متعددة متضافرة رفعت اسمه إلى أوج الشهرة في مختلف العصور؛ فهو أصولي فقيه متكلم أشعري بارز، وهو فيلسوف متفرِّد في أسلوبه وإن

---

[٣٢] أبو ريدة، محمد عبد الهادي. **إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت، ص٥٤-٦٠، ٦٥-٧٠. انظر:
- سالم، محمد عزيز نظمي. **إبراهيم بن سيار النظّام والفكر النقدي في الإسلام**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ت، ص٢٢-٣٧.

[٣٣] أبو زيد، **نقد أرسطو وأفلاطون في الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق.

[٣٤] جمعة، محمد لطفي. **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط٢، ٢٠١٥م، ص١٤٣-١٤٥.

ناهض الفلسفة المشّائيّة، وحاول تقويض بنيان الفلاسفة، وهو صوفي مُرَبٍّ مُعلِّم عالج شؤون النفس والتربية والتعليم، ومارسهما.[٣٥]

وكان الغزالي صاحب عقلية متوقدة متمردة فكرياً على كل التيارات الفكرية التي سادت آنذاك، وقد اتخذ في نقدها جميعاً منهجاً مغايراً لمناهج عصره، هو الشكّ المنهجي الذي يُمثِّل نفس منهج أبي الفلسفة الحديثة ديكارت الذي اتخذه بعد الغزالي بأكثر من خمسة قرون.[٣٦]

وقد احتفى باحثون غربيون كثيرون بفكر الغزالي، ودرسوه من جوانب عدَّة، وقدَّروه حق قدره بوصفه مفكراً أحاط بكلٍّ من الفكر الديني والفكر الفلسفي. غير أن بعض الباحثين العرب كان لهم رأي آخر؛ إذ أخرجوا الغزالي من دائرة الفلاسفة، وحمَّلوه مسؤولية انهيار الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، واتهموه بأنه سبب التراجع الحضاري الذي شهدته الأُمَّة الإسلامية، ولا تزال تعيشه حتى اليوم.[٣٧]

والحقيقة أن هذه نظرة سطحية اختزالية لأفكار الغزالي؛ لأن الناظر في مؤلَّفاته يجد أنه يُمثِّل شخصية تميَّزت "بالفكر المنهجي الدقيق، الملازم له في كل ما يكتب ويبحث فيه."[٣٨] ويتجلّى ذلك في أنه "يبدأ بتفتيت كل المسألة إلى أجزائها، أو كل الموضوع الواحد إلى جزئياته، ثم يضع تلك الأجزاء أو الجزئيات تحت مجهر السبر والتقسيم، ويُخضِعها جميعاً لاستقراء الاحتمالات العقلية كاملة."[٣٩] وبعد أن يسبرها ويُقسِّمها ويُخضِعها للاحتمالات، فإنه "ينقد تلك الاحتمالات... ويكشف عمّا قد يكون في تضاعيف كلٍّ منها من الزغل ومظاهر البطلان؛ إلى أن يوصله منهج السبر العقلي،

---

[٣٥] اليافي، عبد الكريم. "الإمام أبو حامد الغزالي ومكانته"، **مجلة التراث العربي**، عدد٢٢، جمادى الأولى ١٤٠٦هـ/ كانون الثاني ١٩٨٦م، السنة السادسة، ص٨.

[٣٦] زقزوق، محمود حمدي. "التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية"، **جريدة الأهرام**، ٢٠٠٩/١/٢٨م.

[٣٧] المرجع السابق.

[٣٨] البوطي، محمد سعيد رمضان. "الإمام الغزالي ذو فكر منهجي فذ واختصاصات علمية شتى"، **مجلة التراث العربي**، عدد٢٢، جمادى الأولى ١٤٠٦هـ/ كانون الثاني ١٩٨٦م، السنة السادسة، ص٦٩.

[٣٩] المرجع السابق، ص٦٩.

وطريقة الطرح والإسقاط، إلى مكمن الحق ومنبعه بين تلك الفرضيات والاحتمالات كلها."[٤٠]

وبالرغم من أن الغزالي لم يكن أوَّل مَن نقد الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي، فإن بعض المؤرخين يرون أنه مؤسِّس التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية،[٤١] بل إن بعضهم يَعُدّونه المُمثِّل الحقيقي لمعارضة المشّائيّة، ويرون أن المحاولات التي سبقته لم تكن تستند إلى أصول عامة، أو لم تقم على دراسة عميقة.[٤٢] ولعل الإمام أبا حامد الغزالي هو الوحيد من فلاسفة المسلمين الذي انتهج أسلوباً فلسفياً مميزاً مستقلاً عن أسلوب المدرسة اليونانية، مُفتتِحاً بذلك أسلوباً فلسفياً جديداً؛ لأنه لم يُقلِّد غيره ممن سبقوه، سواء في الفلسفة أو الكلام، فقد عمل على بناء نفسه وفكره، على أساس هدم كل الأبنية السابقة التي أنشأها فلاسفة المسلمين؛ وذلك أنهم وضعوا أسس فلسفتهم اعتماداً على الفلسفة الإغريقية.[٤٣]

٢. دراسة الغزالي الفلسفة سابقةٌ نقده الفلاسفة:

في سيرته العلمية "المنقذ من الضلال" يخبرنا الغزالي قصته مع العلوم المختلفة وحقول المعرفة المتباينة، ويخبرنا أيضاً أنه طلب الفلسفة بعد تضلُّعه من العلوم الشرعية والتأليف فيها، وأن العلم الذي تضلَّع منه قبل دخول الفلسفة هو علم الكلام.

ولـمّا لم يجد في كتب المتكلمين ما يساعده على الرد على الفلاسفة، فقد رأى أنه من الفضل الاطِّلاع على الفلسفة، والتضلُّع منها قبل نقدها؛ إذ يقول في ذلك: "ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم، حيث اشتغلوا بالرد عليهم، إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلاً عمن يدَّعي دقائق العلوم. فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطِّلاع على كُنْهه رمي في عماية،

[٤٠] المرجع السابق، ص٦٩.

[٤١] زقزوق، **التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق.

[٤٢] أبو زيد، **نقد أرسطو وأفلاطون في الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق.

[٤٣] الطويل، يوسف العاصي. **النزعة النقدية في فلسفة أبي حامد الغزالي**، بيروت: مكتبة حسن العصرية، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ص٤٣.

فشمَّرت عن ساق الجد."[٤٤] فهذا النص يدلنا على أن الغزالي أراد أن يحاكم الفلسفة وينقدها نقداً معرفياً بعد الاطِّلاع عليها، لا قبل ذلك، من دون الاعتماد على حكم المتكلمين عليها؛ إذ لم يكن مقتنعاً بما نقله المتكلمون عنها، لأن غالب ردودهم جدلية، فاختار الوقوف بنفسه على موضوعاتها، ومناهجها، وقضاياها، وإشكالاتها.

وفي ذلك يقول: "ثم إني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، مَن لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته، فيطَّلع على ما لم يطَّلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وإذا ذاك يمكن أن يكون ما يدَّعيه من فساده حقّاً."[٤٥]

وهذا السعي للوقوف على منتهى الفلسفة وغايتها تطلَّب من الغزالي المطالعة والمدارسة لكتب الفلاسفة، ثم المراجعة وتقليب النظر فيها. وقد بذل جهده في مطالعة هذه الكتب ومدارستها خلال أوقات فراغه من الكتابة والتدريس في العلوم الشرعية، في أقل من سنتين، حتى وقف على منتهى علومهم،[٤٦] وهو في ذلك مواظب على تقليب الرأي فيها، أو كما يقول: "ثم لم أزل أواظب على التفكر فيه بعد فهمه... أعاوده، وأردده، وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطَّلعت على ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخييل، اطِّلاعاً لم أشكَّ فيه."[٤٧]

وقد انتهى به ذلك إلى أن في الفلسفة من حيث مضامينها "ما يُذَم منها، وما لا يُذَم. وما يُكفَّر قائله، وما لا يُكفَّر. وما يبدع فيه، وما لا يبدع."[٤٨] وأن الفلاسفة "على كثرة فِرقهم واختلاف مذاهبهم... ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون."[٤٩]

---

[٤٤] الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، تحقيق: سعد كريم الفقي، الإسكندرية: دار ابن خلدون، د.ت، ص١٥.

[٤٥] المرجع السابق، ص١٤.

[٤٦] المرجع السابق، ص١٥.

[٤٧] المرجع السابق، ص١٥.

[٤٨] محمود، عبد الحليم. **المنقذ من الضلال مع أبحاث أخرى في التصوف ودراسات عن الغزالي**، القاهرة: مطبعة حسان، د.ت، ص٣٤١.

[٤٩] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص١٤

ثم عمل على تصنيف هذه الأقسام، وعرضها، وتحليلها؛ فالدهريون هم الذين "جحدوا الصانع المدبِّر، العالِم القادر، وزعموا أن العالَم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً."[٥٠] وهؤلاء هم الزنادقة.

أمّا الطبيعيون فهم بالرغم من "الاعتراف بفاطر حكيم... إلا أن هؤلاء، لكثرة بحثهم عن الطبيعة... ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب، فلم يبقَ عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحلَّ عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام... وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر. وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته."[٥١]

وأمّا الإلهيون فيُمثِّلهم سقراط، وأفلاطون، وأرسطاطاليس، "وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم... إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يُوفَّق للنزوع عنها."[٥٢]

ثم إن الغزالي استخلص عشرين مسألة ممّا ينبغي نقد الفلاسفة فيها، واستخلص ثلاثاً من تلك المسائل العشرين عَدَّها موجبة للكفر، هي: القول بقِدَم العالَم، والقول بأن الله لا يعلم إلا الكليات ولا يعلم الجزئيات، وإنكار بعث الأجساد. أمّا البقية (أي المسائل السبعة عشرة) فعَدَّها موجبة للتبديع لا للتكفير.

والناظر في هذه المسائل وتعامُل الغزالي معها، يرى أنه أحصى المباحث والقضايا الفلسفية المشهورة المتداولة في الدرس الفلسفي في زمانه، وصنَّفها، واستخلص منها المسائل التي رآها مخالفة للرؤية الإسلامية التوحيدية، وعَدَّها مدار الخلاف بين المُعتقِد بالإسلام، والمُتبنّي للميتافيزيقا المشّائيّة اليونانية.

---

[٥٠] المرجع السابق، ص١٤.

[٥١] المرجع السابق، ص١٥.

[٥٢] المرجع السابق، ص١٥.

والحقيقة أن الغزالي في تقسيمه أصناف الفلسفة، وأقسام الفلاسفة، قد أبان عن مقدرة منهجية تحليلية، وحس نقدي جريء، في مقاربته للفكر الفلسفي اليوناني كما تَمثَّله الفلاسفة المسلمون في عصره (ولا سيما الفارابي، وابن سينا)؛ حيث تتبدّى قدرته التحليلية في تصنيف الفلاسفة.

وبعد أن انتهى الغزالي من دراسة الفلسفة، ومعرفة أقسامها، بدأ يتخذ موقفه النقدي، فقسَّم الاتجاهات الفلسفية في زمانه إلى ثلاثة أنواع، بناءً على المنتج الفلسفي المتعلق بالفلسفة بمعناها الخاص عنده، وهي: الفلسفة الأُولى، والإلهيات، والميتافيزيقا التي تتضمَّن البحث في الغيب والوجوديات.

وقد سبق القول إن الغزالي لم يُدرِج أقسام الفلسفة كلها ضمن المذموم، وإنما عَدَّ بعضها مقبولاً بحيث يمكن إدراجه في سياق حقول المعرفة الإسلامية؛ لذا أدرج علم المنطق في "المستصفى"[٥٣] ضمن العلوم المقبولة في حقل المعرفة الإسلامية، وعَدَّه معياراً للعلم،[٥٤] وقسطاساً مستقيماً؛[٥٥] لأنه يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، ويساعد على ترتيب الأدلة.

ورأى الغزالي أن ابن سينا والفارابي هما أفضل مَن نقل فلسفة أرسطو المشّائيّة؛ لذا توجَّه إلى فلسفتهما بالنقد والتقويم، ورأى أن "مجموع ما صحَّ عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين، ينحصر في ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً فلنفصله."[٥٦]

وعلى هذا، فقد توجَّه الغزالي بالنقد إلى المدرسة الفلسفية السائدة في زمانه، وهي المشّائيّة، التي اكتسبت شهرة واسعة بين المشتغلين بعلوم الأوائل في تراثنا الإسلامي؛ ما

[٥٣] "المستصفى في أصول الفقه" هو أول كتاب في أصول الفقه يدرج المنطق في مقدمات العلم الشرعي (أصول الفقه)، ويجعله شرطاً منهجياً يساعد على ضبط الصواب، وترتيب الأدلة. لتعرُّف المزيد عن مدارك العقول، ووجه تعلُّق أصول الفقه بالقواعد المنطقية، انظر:

– الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، د.ت، ج١، ص٣٠ وما بعدها.

[٥٤] عنوان أحد كتب الغزالي هو: "معيار العلم في فن المنطق".

[٥٥] عنوان أحد كتب الغزالي هو: "القسطاس المستقيم".

[٥٦] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص١٥–١٦.

جعله يخصها بنقده، ولا سيما أن أهلها أوصلوها –وهي اشتغال عقلي– إلى درجة التقديس، ورفعوها إلى مستوى النص المقدس.

ولكن ما يظهر من اشتغال الغزالي بمناقشة الفلاسفة ورد فلسفتهم الإلهية في نسختها المشّائيّة، هو الابتداء ببسط الكلام في مذاهبهم وقضاياهم وعرضها قبل نقدها، وقد بلغ من حرصه على هذا المنهج أن ألَّف كتاباً في مقاصد الفلاسفة حين هَمَّ بتأليف كتاب في تهافتهم؛ إذ يقول: "ولنفهم الآن ما نورده على سبيل الحكاية مهملاً مرسلاً من غير بحث عن الصحيح والفاسد، حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جداً وتشميراً في كتاب مفرد نُسمّيه تهافت الفلاسفة."[٥٧]

٣. نقد الغزالي للفلاسفة المشّائين:

يُعَدُّ أبو حامد الغزالي في طليعة مفكري المسلمين الذين اتخذوا موقفاً ناقداً للفلسفة اليونانية في نسختها المشّائيّة خاصةً، وفي معناها الخاص (الإلهيات)، ويظهر ذلك في بعض مؤلَّفاته، مثل "مقاصد الفلاسفة" الذي تتبَّع فيه مسار الفلسفة المشّائيّة في المجال الإسلامي بعرضٍ دقيق لموضوعاتها، ورموزها، وقضاياها، وإشكالاتها، بصورة موضوعية، وحياد فلسفي قصد منه الغزالي أن يجعله مقدمة ضرورية للرد على الفلاسفة في كتابه الآخر "تهافت الفلاسفة".

ومن مراجعة "المنقذ من الضلال"، و"مقاصد الفلاسفة"، و"تهافت الفلاسفة"، نجد أن الغزالي درس الفلسفة في نيسابور وبغداد، وبرع فيها، وأحاط بإشكالاتها، وصنَّف فيها، ورد على آراء الفلاسفة. ولكن رده على آراء الفلاسفة التي رآها متعارضة مع العقيدة الإسلامية صراحةً، جعل بعض الباحثين يرون أنه قضى على الفلسفة، في حين رأى بعضهم أنه فيلسوف بمعناه الصحيح، كما هو واضح من دراسته الفلسفية والمنهجية في البحث عن الحقيقة، ونقده آراء الفلاسفة بمنهج فلسفي.[٥٨]

---

[٥٧] الطويل، **النزعة النقدية في فلسفة أبي حامد الغزالي**، مرجع سابق، ص٤١.

[٥٨] المهدلي، السيد محمد عقيل بن علي. **المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت**، القاهرة: دار الحديث، ط٢، د.ت، ص٤٣.

فهذه المؤلَّفات التي شنَّ من خلالها الغزالي حملات نقدية على الفلسفة والفلاسفة المشّائين، وصلت ذروتها في تكفيره بعض مقولاتهم المتعلقة بالإلهيات.[٥٩] وبغضِّ النظر عن هذا الحكم العقدي الذي يتضمَّن رفض الغزالي مضامين القضايا المخالفة للثابت الإيماني المبرهن نقلاً وعقلاً، فإنه لم ينتقد الفلسفة، أو يعترض عليها –كما سيتبين– في ذاتها، ومن حيث هي بحث عقلي، وإنما انتقد آراء الفلاسفة ومضامين مقولاتهم المتعلقة بالإلهيات. وممّا يؤكِّد ذلك أن عنوان كتابه كان "تهافت الفلاسفة" لا "تهافت الفلسفة"، لكن الفهم الخطأ جاء من التلازم بين الفلسفة والفلاسفة، كما في التلازم بين الإسلام والمسلمين؛ فذكْر أحد اللفظين يشير في الذهن إلى اللفظ الملازم له. ولعل البحث الفلسفي نفسه يقتضي النقد والنقد المضاد، وهذا من خصائص الفلسفة والبحث الفلسفي، والغزالي قد فعل ذلك. وفي المقابل، فهو لا يقتضي ما أشاعه خصوم الفكر الإسلامي من المستشرقين وأتباعهم من أن الغزالي بنقده هذا قضى على البحث الفلسفي كما أسلفنا.

وهذا ما سنتبينه أكثر بتحليلنا النقد التفصيلي الذي قدَّمه الغزالي للفلاسفة ومباحث الإلهيات، وبخاصة الفلسفة المشّائيّة؛ إذ سيتضح لنا من عناصر النقد المعايير التي اتَّبعها الغزالي في نقده المشّائيّة.

أ. نقد الانبهار وعقدة النقص والتقليد للمشّائيّة:

إن أول معيار انطلق منه الغزالي في نقده للمشّائيّة هو كسره الانبهار النفسي، وعقدة النقص تجاه المنتج الفلسفي اليوناني، وبيان بطلان ترتيب "حالة استعلاء" المتفلسفة على الدين، التي مردُّها اعتقادهم أن الفلاسفة حكماء، وأنهم يُشكِّلون قدوة مثلى في كل جانب.

ففي سياق الحديث عن سبب تأليفه كتاب "تهافت الفلاسفة"، يؤكِّد الغزالي وقوع هؤلاء تحت تأثير الفلسفة اليونانية في صورة انبهار بليد، واستعلاء أجوف على الشعائر

[٥٩] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص١٠٤.

والوظائف الدينية، من دون الاستناد إلى أساس برهاني، والاكتفاء بالتقليد والوقوع في أَسْرِ النص الفلسفي المشائي من دون تمحيص.

إن الاستعلاء الأجوف على الالتزام بشعائر الإسلام بدعوى التميُّز، وأن الدين للعامة، يبدو أنه داء قديم، لا يقتصر في عصرنا فقط على المتفلسفة والمنبهرين بالمنقول الأجنبي، سواء أكان من علوم الأوائل، أم من أفكار الغرب الحديث والمعاصر.

وقد سجَّل الغزالي هذه الملحوظة على المتفلسفة المشّائين في زمانه؛ إذ قال: "أمّا بعدُ فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميُّز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توفيقاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية رِبْقة الدين، بفنون من الظنون."[٦٠]

بيد أن هذا الاستعلاء على الشعائر الدينية والولاء للدين تقابله استكانة، وتقليد بليد، وانبهار أمام الوافد الأجنبي، ولهذا يرى الغزالي أن هؤلاء في موقفهم لا يصدرون عن بناء برهاني، وقناعات علمية موضوعية، وإنما "يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله، ويبغونها عوجاً، وهم بالآخرة هم كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي، ألفى كتقليد اليهود والنصارى. إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم وأولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم، لا عن بحث نظري، بل تقليد صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلّاً مع السراب. كما اتفق لطوائف من النظّار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء."[٦١]

والمتأمل في النص يجد أن الغزالي يشير إلى دور التنشئة الاجتماعية في تربية الإنسان على مواقف يحسبها عقلية برهانية، وهي في جوهرها تقليد أجوف لا روح فيه. ولعل هذا أمر تمر به الأمم في مراحل تاريخية معينة، تحتاج منّا -بذلك- إلى جهد نقدي كبير لإخراج المقلدة للوافد الموروث من غيِّهم، وتنبيههم من غفلتهم، وتمكينهم من تمييز البرهاني من التلقيني.

---

[٦٠] الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص٧٣.

[٦١] المرجع السابق، ص٧٣-٧٤.

ويؤكّد الغزالي أن الانبهار بالأسماء والأفكار وعدم التحقق من أفكارهم هو الذي يوقع الإنسان في مهلكةٍ، وفي التقليد البليد؛ وذلك أن مصدر المشكلة في المشّائيّة الإسلامية "سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة، باستخراج تلك الأمور الخفية."[٦٢]

ولا شكّ في أن هذا التصوير الانبهاري لعلوم الأوائل، وفلاسفة اليونان خاصةً، وأفلاطون وأرسطو على نحوٍ أخص، جعل الناس تنبهر بهم، وتأخذ عنهم كل شيء من دون تمحيص وتدقيق، ومن دون عرض على أصولنا المعرفية، وقواعدنا المنهجية التي أرساها الإسلام.

والحقيقة أن هذا الانبهار يُمثِّل عائقاً نفسياً أمام النقد، ودافعاً إلى الوقوع في أَسْرِ الأفكار الميتة أو المميتة،[٦٣] ويقود إلى تقليدهم حتى فيما هو غير سليم من الناحيتين المعرفية والمنهجية، فضلاً عن الناحية الدينية التي تستند إلى الوحي الأعلى (القرآن الكريم، والسُّنة الشريفة). وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله: "وحكايتهم عنهم أنهم مع رزانة عقلهم، وغزارة فضلهم، منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة، وحيل مزخرفة."[٦٤]

وهذا التقليد الموسوم بمغالطات العقلانية وإعمال العقل، الذي أشار إليه الغزالي، دفع المتفلسفة المشّائين إلى ازدراء الشرع، والتحلُّل من تكاليفه، والتبرُّم من شعائره، بدعوى أنها للعامة، وأن الكياسة والفطنة تقتضي الترفُّع عنه، وهذا ارتكاس يترفَّع عنه حتى العامة، بل الذين أوتوا نصيباً ممّا يدَّعونه من عقل. يقول الغزالي: "ظناً بأن إظهار

---

[٦٢] المرجع السابق، ص٧٤.

[٦٣] ابن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، فصل: "الأفكار الميتة والأفكار المميتة"، ص١٦٤-١٥٢.

[٦٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٧٤.

التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم، عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرف وخبال. فأية رتبة في عالم الله سبحانه وتعالى أخس من رتبة مَن يتجمَّل بترك الحق، المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل، تصديقاً دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً."[٦٥]

ولذلك اتخذ الغزالي موقفاً نقدياً هدم به هذا الانبهار، وأسَّس لتشاقف علمي موضوعي يخرج من أَسْرِ الأسماء الفلسفية الكبيرة، ومن أَسْرِ المنظومة الفلسفية اليونانية المنقولة.

ب. تخصيص الإلهيات والطبيعيات المشّائيّة بالنقد:

بعد أن انتقد الغزالي وقوع المشّائين الإسلاميين في فخ الانبهار بالقول الفلسفي اليوناني عامةً، والأرسطي بوجه خاص، والإعجاب بشخصياتهم، فإنه عمد إلى تخصيص الإلهيات والطبيعيات المشّائيّة بالنقد.

وفيما يخص الأقسام الثلاثة التي أصدر الغزالي حكمه فيها -كما أسلفنا- فإن القسم الأول يتناقض مع أصول الدين شكلاً ومضموناً (أي لفظاً ومعنىً)، ويتضمَّن ثلاث قضايا هي: القول بقِدَم العالم، وإنكار بعث الأجساد، وإنكار علم الله بالجزئيات. وموقف الغزالي منه التكفير؛ وذلك أنه قسم يخرج بصاحبه من التصور الذي أسَّس له القرآن، وجاء به الإسلام. والمعتقد بهذا القسم يخرج من دائرة الإيمان. فهذا القسم يتعلق بالكسمولوجيا الإسلامية ونقدها الكسمولوجيا اليونانية القائمة على فكرة قِدَم العالم التي تقوم على فكرة الضرورة، وتقتضي نفي نظرية الخلق، ويتبعها القول بعدم علم الله بالجزئيات، ونفي البعث الجسماني. ولا شكّ في أن الكسمولوجيا اليونانية التي تقوم على هذه المقولات هي وليدة الميثولوجيا اليونانية التي تقوم على نفي فكرة الخلق، وتفسير الوجود عن طريق نظرية الفيض، التي تحمل في طياتها صعوبات لا تنتهي. فالغزالي كأنه أراد القول إن هذه الكسمولوجيا اليونانية تخالف في مقولاتها الأساسية نظرية الخلق

[٦٥] المرجع السابق، ص٧٤.

الإسلامية القائمة على فكرة الإرادة الإلهية، والخلق، وإنها تختلف في كلياتها وجزئياتها عن هذه الميثولوجيا اليونانية.

أمّا القسم الثاني فهو الذي يتناقض مع هذه الأصول شكلاً (أي لفظاً)، ويتضمَّن سبع عشرة قضية. وموقف الغزالي منه التبديع؛ أي إن القائل بمقولات هذا القسم أصابه تشوُّه يكاد يخرجه من التصور الإسلامي للوجود، غير أن تصوره لم ينهدم كلياً؛ لأنه لا يخالف الأصول وإن خالف الشكل.

ولهذا اشتغل الغزالي بنقض مقولات الإلهيات المشّائيّة "ردّاً على الفلاسفة القدماء، مُبيِّناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم، فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم، وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء، وعبرة عند الأذكياء. أعني: ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء، من فنون العقائد والآراء."[٦٦] وهو ما يؤكِّده بقوله: "نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين، ولذلك سمّينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق."[٦٧]

وهو بذلك يهدف إلى إظهار الفاقة المعرفية لخطاب المتفلسفة الإسلاميين الذين يتَّبعون أرسطو؛ إذ سعى الغزالي إلى إظهار عجزهم عن البرهان على دعاواهم، وأنها مجرد دعاوى لا براهين كما يدَّعون. يقول في ذلك: "المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية، وتشكيكم في دعاويكم."[٦٨] إذ يوجد مَن يخالفهم فيما يذهبون إليه، ويُبطِل دعاواهم البرهانية، ولا سيما ما يتعلق بالأمور الغيبية الشرعية التي تُبْنى على مصدرية الوحي لا على تخيلات العقل، وما العقل فيها إلا متبع؛ لأنها تتجاوز قدرة العقل على إثباتها منفرداً، ولأن "في الناس مَن يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تُنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطِّلاع عليها."[٦٩]

---

[٦٦] المرجع السابق، ص٧٥.

[٦٧] المرجع السابق، ص١٨٠.

[٦٨] المرجع السابق، ص١٨٠-١٨١.

[٦٩] المرجع السابق، ص١٨١.

فدعوى برهانية الإلهيات المشّائيّة شيء لا يقبله عقل؛ لأن الفلاسفة أنفسهم مختلفون ومتنازعون فيه، وأساليبهم متباعدة عن بعضها بعضاً. يقول الغزالي: "ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خطبهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراؤهم منتشرة، وطرقهم متباعدة متدابرة."[٧٠]

ولم يكتفِ الغزالي بهذا النقد الذي وجَّهه إلى الفلاسفة؛ فقد نعت الآراء والأفكار التي تركها فلاسفة اليونان والإسلام بأنها مليئة بالتخبيط، والتخليط، والتشويش،[٧١] ورأى أن مذاهب الفلاسفة لا يقين فيها ولا ثبات؛ فهم يعتمدون فيها على الظن الذي تقوم عليه براهينهم في الإلهيات، ما جعلهم يختلفون بخصوصها. وفي ذلك يقول الغزالي: "لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين؛ كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية."[٧٢] بل إن فلسفتهم فيها كثير من الخداع والتلبيس والتخييل.[٧٣]

ويقرر الغزالي أنه ممّا زاد الطين بِلَّةً تحريف ما تُرجِم عن فلاسفة اليونان، وبخاصة فلسفة أرسطو التي قلَّدها الفارابي وابن سينا، اللذانِ قلَّدا -على غرار غيرهم من فلاسفة المشّائيّة المسلمين- أرسطو في مفاسده وضلالاته. يقول في ذلك: "ثم المترجمون لكلام أرسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم."[٧٤] وبسبب كل المفاسد المنتشرة في تلك الآراء الفلسفية جميعها؛ فقد أكَّد الغزالي الخلل الكبير الذي تتضمَّنه الآراء والأفكار الخاصة بفلاسفة اليونان ومَن قلَّدهم من فلاسفة المسلمين في مسائل الإلهيات.[٧٥]

---

[٧٠] المرجع السابق، ص٧٤.

[٧١] محمود، **المنقذ من الضلال مع أبحاث أخرى في التصوف ودراسات عن الغزالي**، مرجع سابق، ص١١٣.

[٧٢] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٧٤-٧٥.

[٧٣] محمود، **المنقذ من الضلال مع أبحاث أخرى في التصوف ودراسات عن الغزالي**، مرجع سابق، ص١٠٤.

[٧٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٧٥-٧٦.

[٧٥] محمود، **المنقذ من الضلال مع أبحاث أخرى في التصوف ودراسات عن الغزالي**، مرجع سابق، ص١١٢.

ت. نقد دعوى البرهانية في القول المشّائي في الإلهيات:

يرى الغزالي في معرض رده على مَن ادَّعى برهانية القول الفلسفي المشائي في الإلهيات، أنها مجرد عادة، وليس برهاناً؛ لذا اضطرب الأمر لديهم، فردوا ما اعتادوا على عدم فهمه وإدراكه بدعوى أن لا برهان يحيله؛ أي يجعله مستحيلاً، والحقيقة –كما يرى الغزالي– أن تلك دعوى مبنية على الاعتياد لا على البرهان، وأن "ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد."[٧٦]

وهذا منشأ غلط الفلاسفة؛ لأنهم كما يقول الغزالي: "أكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات مبني على هذا الجنس، فإنهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه قدَّروا استحالته."[٧٧]

وقد انتقد أيضاً دعواهم في أن الإلهيات مبحث عقلي صرف؛ وذلك أن "العقل بطبيعته عاجز عن إدراك حقائق الأمور في الإلهيات، وليس هذا ميدانه."[٧٨] ولهذا سعى إلى نقض تعاليم الفلاسفة في باب الإلهيات، وبعض مباحث الطبيعيات المتعلقة بالإلهيات، وقدَّم نقداً يُظهِر التناقض فيما قاله الفلاسفة في الموضوع، ويُوضِّح مخالفته للعقل.[٧٩]

وهو في نقده هذا يُؤسِّس لمنهج خاص بالمثاقفة الفكرية والفلسفية؛ إذ يقول: "وإذا اعترض علينا بأن انتقادنا لا يخلو من الريب، نقول: إن بالنقد يتضح برهان ما هو صحيح وما هو باطل، فإذا عرضت صعوبة أمكن حلها بفحص النقد والاعتراض، إنما الذي نرمي إليه في هذا الكتاب هو أن نشرح مبادئهم، وأن نقابلها بما ينقضها من الأدلة، ولا نريد أن نكون على مبدأ منها... وبعد الفراغ من هذه الرسالة سنشرع في تأليف غيرها لإثبات الرأي الصحيح الذي غايته تشييد الحق، كما أن غايتنا من هذا الباب هو هدم الباطل."[٨٠]

---

[٧٦] الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٣٦.

[٧٧] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص٦٣.

[٧٨] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

[٧٩] جمعة، محمد لطفي. **تاريخ فلاسفة الإسلام**، الجيزة: مكتبة النافذة، ط١، ٢٠١١م، ص١٠٨.

[٨٠] أفاد جمعة بوجود نسخة من كتاب "التهافت" للغزالي، فيها هذه الخاتمة. انظر:

ث. رد الإلهيات وتقريب المنطقيات:

من الواضح أن هجوم الغزالي كان على الميتافيزيقيا والكسمولوجيا (الإلهيات، والطبيعيات)؛ أي على الميتافيزيقا والكسمولوجيا اليونانية عامةً، والأرسطية بوجه خاص، لا على الفلسفة بجميع فروعها. ولهذا فإنه في القسم الثالث من "علومهم" لا يتناقض مع هذه الأصول شكلاً ومضموناً (أي لفظاً ومعنىً)، وموقفه من هذا القسم الذي يتضمَّن باقي القضايا الفلسفية هو الأخذ والقبول. وفي هذا تدرج الطبيعيات والمنطقيات. وهذا يدل على أن تقويم العلوم الفلسفية النقدي الذي قام به الغزالي تضمَّن رد الإلهيات، وتقريب المنطقيات؛ لأنه لا يرى في الرياضيات والمنطقيات أيَّ مأخذ، وعَدَّ أغلب المعطيات المعرفية للطبيعيات مقبولة شرعاً؛ إذ يقول: "فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية. وأمّا الرياضيات فلا معنى لإنكارها، ولا للمخالفة فيها؛ فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة. وأمّا المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة."[٨١]

فقد قرَّب الغزالي المنطقيات لأن "أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال، وذلك ممّا يشترك فيه النظّار."[٨٢] ورأى أن الرياضيات ليس فيها ما يخالف "العقل، ولا هي ممّا يمكن أن يقابل بإنكار وجحد."[٨٣]

وفي المقابل، وجَّه الغزالي نقده اللاذع إلى الفلسفة بمعناها الخاص؛ أي الإلهيات التي تشتغل بالإجابة عن الأسئلة الوجودية، وتحاول تفسير الكون، ووجود الإله، وصفاته، وصلته بالمخلوقات، وما يتعلق بذلك من غيبيات.

غير أن الذين يعانون أزمة فكرية تجاه تاريخ الأُمَّة وجسمها الأكبر ومُمَثِّليهما من العلماء والمفكرين، يرفضون هذا الموقف العقلاني العظيم لأبي حامد وأمثاله، ويرتدّون

– جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٨-١٠٩.

[٨١] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٨٧.

[٨٢] الغزالي، أبو حامد، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: محمود بيجو، دمشق: مطبعة الصباح، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص١٠-١١.

[٨٣] المرجع السابق، ص١٠.

قروناً إلى الوراء، فيُفضِّلون عليه فلسفات اليونان وأحلام أفلوطين في نظرية "الفيض"، معتبرين أنها نموذج العقلانية الموءودة في تاريخ الإسلام، ولكنهم إذا قرؤوا لكانط هلَّلوا له وصفَّقوا... بالرغم من أن الغزالي هدم الفلسفة الميتافيزيقية في الشرق قبل أن يهدمها كانط في الغرب.[٨٤]

خاتمة:

أوصلنا هذا البحث في فكر الإمام الغزالي إلى نتائج قيِّمة، يمكن إجمالها فيما يأتي:

١. إن مثاقفة الغزالي الفكرية مع الوافد الأجنبي المُتمثِّل حضارياً في الفلسفة اليونانية رسَّخت بفاعلية اتجاه المشّائيّة النقدي في الفلسفة الإسلامية، وهو الخط الذي أُنتِج من خارج العباءة الأرسطية. وقد تجلّى تأثير الغزالي وامتداده في شخصيات علمية إسلامية ومدارس فكرية حوت الكثير من الرواد، وعلى رأسهم ابن تيمية السلفي، وابن خلدون الاجتماعي.

٢. إن الخط النقدي الذي أسهم الغزالي إسهاماً فاعلاً في وضع لبناته توجَّه بالنقد إلى أفكار الفلاسفة السابقين، وبخاصة أتباع المدرسة المشّائيّة، ورفض التقليد بمختلف صوره، وأفسح المجال للعقل، مُؤكِّداً دوره في كل شؤون الفكر، وعاب على بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة تعويلهم على التقليد وإهمالهم العقل وإعمال النقد والتمحيص، وانتقد ميتافيزيقا الفلاسفة، من دون رفض الرياضيات والمنطق والطبيعيات والتجريبيات؛ وذلك أن الميتافيزيقا المشّائيّة لا تعدو أن تكون تخمينات غير برهانية، وغير مُؤسَّسة على أيِّ منطق.

٣. إن الغزالي يُمثِّل نموذجاً مُهِمّاً في تراثنا الفكري بحيث نتعلم منه نقد الأفكار بعد استيعابها؛ فهو لم يكتب نقده للمشّائيّة في "تهافت الفلاسفة" إلا بعد استيعاب الفلسفة

---

[٨٤] إدارة تحرير موقع **آفاق**. "من آراء الغزالي في الإبستيمولوجيا". انظر الموقع الإلكتروني:
- http://aafaqcenter.com/index.php/post/1377#story-1

والمدارس الفلسفية واتجاهات الفلاسفة كما بيَّن ذلك في "المنقذ من الضلال"، و"مقاصد الفلاسفة"؛ إذ أبان عن فهم متكامل للتراث الفلسفي الإغريقي المتداول في ساحة الثقافة العربية وقتئذٍ على أيدي مُمثِّليه من رواد المشّائيّة الإسلامية، أمثال الفارابي وابن سينا، فكان نقده بعد ذلك في "تهافت الفلاسفة" نقداً مقتدراً في كثير من جوانبه.

٤. إن رفض الفلسفة كلياً في تراثنا من بعض المفكرين، أو تبنّيها كاملاً من بعضهم الآخر، لا يُعَدُّ موقفاً إيجابياً، خلافاً لموقف الغزالي الذي يُعَدُّ الأمثل، بانفتاحه على الوافد الأجنبي بروح نقدية تقوم بتقريب بعض الفلسفة، وإدراج بعضها الآخر، ورفض أُخرى، بناءً على رؤية تنطلق من ذاتنا الدينية والحضارية، وتتفاعل بإيجابية مع أيِّ موروث من علوم الأوائل أو الأواخر.

٥. إن الخطوة المنهجية الأُولى المهمة التي نتعلَّمها من نقد الغزالي للمشّائيّة، هي كسر الحاجز النفسي أولاً، ثم نقد الموقف النفسي الاستسلامي للآخر الوافد، واسترجاع الشعور بالأنا الديني والحضاري؛ ذلك أن عقدة النقص والدونية تجعل المصاب بها مُقبِلاً على كل ما يفيد من دون تمحيص. ولهذا، فإن استرجاع الشعور بالذات المتميِّزة يمنحنا فرصة الاستقلالية، والحرية في النقد والأخذ والعطاء.

٦. استلهام موقف نقدي للتراث الفلسفي الحديث والمعاصر من التجربة الفلسفية اليونانية؛ وذلك باستيعابها، واستيعاب مقاصدها، والعمل على الإفادة ممّا هو "ضروري للنوع"، واستبعاد "تهافته"، و"وجودياته"، وتجاوزه إلى إضافات أكثر إنسانيةً وعلميةً.

مقصد التعارف وأثره في القانون الدولي الإسلامي

فريدة حايد*

الملخص

يهدف البحث إلى بيان أثر التعارف بين الشعوب والأمم، بوصفه مقصداً يتصل بالقيم الناظمة لبناء العلاقات الدولية في الإسلام؛ والإسهام في تأصيل فقه العالم والإنسانية جمعاء، في ظل اختلاف المصالح والحاجات. ويبين البحث ضرورة بناء مقصد التعارُف على قيم الحضارة ومعاني الإسلام السامية، التي من بينها فقه التعارف، وما يقوم عليه من أُسس تُعنى بالوحدة الإنسانية في ظل الاختلاف والتنوُّع.

الكلمات المفتاحية: التعارف، المقاصد، العلاقات الدولية، قيم الحضارة، الوحدة الإنسانية.

The Purpose of Acquaintance among nations and its impact on Islamic International Law

Farida Hayed

Abstract

Islam considers acquaintance among nations as an essential purpose related to values of constructing international relations. This study deals with the impact of this purpose on the Islamic international law, in order to contribute to the building of foundations for the jurisprudence of the world and humanity, taking into consideration the conflicting interests and needs. The study explains the need to build the purpose of acquaintance among nations on values of civilization prescribed by Islamic principles including the unity of humanity while respecting diversity and differences.

Keywords: acquaintance; purposes (maqasid); international relations; values of civilization; unity of humanity.

---

* دكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة باتنة، الجزائر، ٢٠١٧م، أستاذ محاضر في كلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة جيجل، الجزائر. البريد الإلكتروني: faridahaid@yahoo.fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٧/٥/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/١١/٢م.

مقدمة:

يُعَدُّ الإسلام تشريعاً شاملاً لمختلف مناحي الحياة والإنسانية، وهو يُحدِّد معالم التعامل مع الآخر المُخالِف وَفْق قواعد أصوله العامة التي تجعله صالحاً لكل زمان ومكان، وتجعل منه قانوناً شاملاً يرعى مصالح الناس وحقوقهم المتنوعة. وإذا كنّا نأمل أنْ يسود الإسلام -بوصفه ديناً اختاره الله تعالى لجميع الخلق- فيجب مراعاة أُسس التعامل الإنساني العالمي، والتركيز على قيم الإسلام السمحة في التعامل مع الآخر (مسلم، أو غير مسلم)؛ فالرحمة والتسامح والعدل -بوصفها مضامين الحق في الإسلام- هي السبيل إلى تحقيقه، ومضامين آيات دستوره تُنبِئنا كل مَرَّة بحلول ناجعة، وإنْ غابت عن أذهاننا؛ فإن لما يُتلى دائماً أثره وصداه في فكر الإنسان. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ (الحجرات: ١٣) يُنبِئ بأن الاختلاف في اللون والجنس واللسان والبلد هو وسيلة للتعارف والتعاون، وأن التعامل بين الخلق جميعاً لا يكون على أساس هذه الفوارق، وإنما يكون على أساس قيم المساواة والأخوة الإنسانية. فإذا امتلكنا أسباب المنعة والسيادة فلا يجب علينا اللجوء إلى منطق القوة، واعتماده أساساً لتعاملنا؛ وإنما يكون ذلك بالتعرُّف إلى الآخرين، والتقرُّب إليهم؛ تحقيقاً لمبدأ إنسانية الإنسان، وحِفْظ نظم الحياة الاجتماعية بين الناس، والنهوض بالمجتمع. أمَّا إذا غلب علينا الضعف والتراخي فيجب إفساح المجال لمعرفة الآخر، وتعرُّف ما عنده من أجل الارتقاء. وعلى هذا، فإن التعارف يُؤسِّس لعلاقة وطيدة مع الآخرين، ويفضي إلى التكامل حيناً، والتدافع حيناً آخرَ ضمن إطار المحبة والتعاون والحق. وفي حال ثبت التعدِّي، فالدفاع مطلوب لا محالة. ولـمَّا كانت الدعوة إلى الحق مقصد الجميع، وعالمية التوجه التعارفي أبرز خصائص الإسلام؛ فقد تصدينا لمعالجة موضوع البحث بمحاولة الإجابة عن التساؤل الآتي: ما أثر التعارف في العلاقات الدولية في الإسلام؟

وتتمثَّل أهمية البحث في بيان أثر القيم في العلاقات الدولية والقانون الدولي الإسلامي في عصرنا الحاضر؛ إذ يشهد العالم تغيُّراً كبيراً متسارعاً في بنائه واحتياجاته، ما

يتطلَّب سَنَّ قانون شامل للإنسانية جمعاء، وترسيخ قيم العدل والمساواة والتسامح بين بني البشر من دون تمييز، وهذا ما جاء به الإسلام في سننه وتعاليمه وتشريعاته. غير أن ما أصاب فِقهنا من جمود وتخلُّف وإقصاء للتشريع الإسلامي عن الواقع، جعل الكتابة في هذا النوع من الفقه متأخرة بالرغم ممّا نحوزه من تشريع عام، وقواعد شاملة. وبحثنا يروم تقصِّي إحدى القيم المُؤثِّرة في هذا الفقه، وهي التعارف، وبيان أُسسه التي تحفظ الإسلام، وتحفظ علاقاته بالآخرين؛ مسلمين، أو غير مسلمين.

واقتضت طبيعة الموضوع استخدام المنهج التحليلي لبيان أثر مقصد التعارف في علاقتنا بالآخرين، ولكن مدخل البحث تطلَّب استخدام المنهج الوصفي أكثر لبيان حقيقة التعارف، وحقيقة القانون الدولي الإسلامي والوضعي ومعرفة بعض التعريفات المبيِّنة للمضمون، فضلاً عن استدعاء المنهج المقارن لاستنتاج العلاقة بين القانون الوضعي والقانون الشرعي القديم والمعاصر.

وبعد اختيار الموضوع والانطلاق في البحث، وقفنا على بعض الدراسات المشابهة، من مثل:

– بحث محمد أبو زهرة في كتابه القيِّم: "العلاقات الدولية في الإسلام"؛ فهو أوَّل مَن أشار إلى التعارف بوصفه إحدى دعائم العلاقات الدولية في الإسلام، وبيَّن أُسسه. ومن كتابه أخذنا فكرة البحث الأولى؛ فله فضل السبق والتأصيل، وكل مَن كتب بعده عالة عليه.

– بحث نادية محمود مصطفى: "العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري"، المنشور في مجلة المسلم المعاصر سنة ٢٠٠٩م. وفيه أثارت الكاتبة تساؤلات كثيرة عن كيفية التحوُّل من التأصيل الفقهي إلى التأصيل الحضاري للعلاقات الدولية. غير أن الطابع الفلسفي التساؤلي غلب على بحثها، وغاب عنه التأصيل الفقهي المتخصص. وبالرغم من ذلك، يُعَدُّ بحثها منطلقاً مهماً لبحثنا الذي ركَّزنا فيه على التعارف فقط، وبلغة فقهية أكثر وضوحاً وتفصيلاً.

أولاً: القيم المقاصدية العليا وأثرها في الفقه الحضاري

تُمثِّل القيم مدخلاً مهماً، وأصولاً لازمةً للفقه الحضاري؛ لذا ارتأينا أنْ يكون مدخل الموضوع مقاصدياً. ولكن يجب أولاً تعريف الفقه الحضاري، ومعرفة دلالته وموضوعه في الفقه المعاصر.

١. مفهوم "الفقه الحضاري":

يُعنى موضوع الفقه الحضاري (أو فقه العمران) بالمجتمع الإنساني عامةً، والمجتمع الإسلامي بوجه خاص، ويهدف إلى تطبيب التداعي الذي ظهر في الاجتماع العربي الإسلامي والاجتماع العالمي والتأزم الذي وصل إليه؛ فقد أصبح العالم اليوم قرية صغيرة، وإنِ اختلفت المشارب والمصالح. ولمعالجة هذا التأزم في ضوء الدين، يجب النظر في كيفية تحقيق مصالح الناس وَفْق أصول هذا الدين ومقاصده، ومناحي التطور في وسائل تحقيق هذه المقاصد، وبحسب ظهور علوم شتّى قد تكون مبنية على أصول غيرنا، مثل: علم الاجتماع، والسياسة، والاقتصاد. ولـمَّا كان الإنسان اجتماعياً بطبعه، متعدد المصالح، فقد أصبح من اللازم سَنُّ قانون يُحدِّد هذا التلاقي والتكامل؛ سعياً لتحقيق العيش الحَسن المرغوب. وقديماً اهتم فقهاء الإسلام بالكتابة والتنظير أكثر لفقه العبادات الحسية الفردية، والمالية الخاصة، والأُسرية، والجنائية، في حين أُهمِل فقه الدولة، والفقه السياسي، فضلاً عن فقه العالم والمجتمع الإنساني؛ لذا جاء هذا الفقه يُعنى بالنظر في كيفية تحقيق المصالح العظمى للمجتمع الإسلامي خاصةً، والمجتمعات كلها عامةً في ظل تعاليم الدين. ولذلك يجب أنْ يكون مدخل هذا الفقه –في نظرنا– تعبُّدياً؛ بأن يُنظَر إلى كل ما يعمله الإنسان وسعيه إلى تحقيق مصالحه بوصفه عبادةً يُثاب عليها تمامًا، مثل: فقه الصلاة، والزكاة، والصيام. ولأن المجتمع قد تغيَّر كثيراً، ونحن نعيش في عصر المادة التي ديدنها التطور؛ فإن هناك فقهاً غائباً عنّا، ونحن بحاجة إليه، وهو فقه العمل الذي يقود إلى الاختراع والاكتشاف والرقي. وفي ظل السبق الكبير لأمم غيرنا، فإننا مُلزَمون بفقهِ ما عندهم واللحاق بهم، أو –على الأقل– تحسين وضعنا مقارنةً بهم، وبناء علاقاتنا في ضوء تخلُّفنا العلمي التقني اللازم لقيام حضارتنا من جديد، لا في ضوء تفوُّقنا الروحي الذي

نملكه من دون أنْ نملك تطبيقه؛ ما يتطلَّب تأسيس فقه جديد لعلاقاتنا الدولية في ضوء حضارة الغرب المعاصرة؛ فهو أوسع أبواب الفقه وأجلُّها، ولكلِّ وقتٍ فِقْهُهُ.

وهذا ما يُطلَق عليه اليوم اسم الفقه الحضاري الذي يراد به بيان أن دعوة الإسلام لم (ولن) تقف عند حدودِ تديُّن الإنسان، وتحقيق عبوديته لله بالشعائر المُعبِّرة عن الإيمان القلبي ... وإنما امتدت هذه الدعوة لتحقُّق عبوديته بائتلاف الإنسان بالأُمة والمجتمع والكون.[١] ولذلك انبرى مُجدِّدون لإعادة صياغة فقه الأُمة، وتجديد لباسها الذي أصابه الجمود، فظهر مصطلح "الفقه الحضاري" الذي يدعو إلى تجديد الفقه، وإعادة النظر في كل ما يستجد من القضايا، بحيث يُنظَر فيها من جانب سماحة الإسلام، ووسطيته، وشموله؛ حتى يفهم الناس حقيقة هذا الدين ويُسْره.[٢] وتُعَدُّ القيم مدخل هذا الفقه بوصفها إطاراً تأسيسياً له ضمن أصوله المستمدة من العقيدة الإسلامية.[٣] ولردِّ الاعتبار للقيم في الرؤية الإسلامية، وجعلها إطاراً مرجعياً معرفياً للعلاقات الدولية والمجتمعية في الإسلام، يجب ربط الفقه بوظيفته الحضارية، وهي العمران.[٤]

أمَّا سبب ارتباط هذا الفقه بالحضارة فمردُّه اعتناؤها بالمادة والروح، وشمول معناها كُلّاً منهما؛ فهو يُعنى بما يخدم المجتمع الإنساني، ويُوفِّر له الوسائل التي تمنحه سعادة التعاون والإخاء والأمن والطمأنينة والرخاء، وسيادة النظام والعدل والحق، وانتشار أنواع الخير والفضائل الجماعية. فالحضارة لا تُبنى على الجوانب المادية فقط، وإنما تقوم على البنى الذهنية والتفكيرية، وتصوُّرات المسائل الكبرى المتعلقة بالإدراك، والقيم، وتغيير الذهنيات، وتحسين الأفكار، والمبادئ، والأصول والقواعد.[٥] ويدخل في هذا الصنف أنواع

[١] عمارة، محمد. **في فقه الحضارة الإسلامية**، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص١٠٧-١٠٨.

[٢] الغافري، نبيل بن معيوف بن ظفير. "الفقه الحضاري: الواقع والطموح"، **ندوة تطوير العلوم الفقهية** (الفقه الحضاري- فقه العمران)، سلطنة عمان، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص٨٦٦.

[٣] مصطفى، نادية محمود، وآخرون. **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٩، ج٢، ص٢٧٥-٢٨٧.

[٤] المرجع السابق، ص٧٨ وما بعدها.

[٥] السيد، رضوان. "الفقه الحضاري: الوظائف والغايات"، **ندوة تطوير العلوم الفقهية** (الفقه الحضاري- فقه العمران)، سلطنة عمان، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص٢٤-٢٧.

التقدُّم الاجتماعي الشامل للنظم الإدارية والحقوقية والمالية، والأحوال الشخصية، وكذا الأخلاق والتقاليد والعادات الفاضلات، وسائر طرائق معاملة الناس بعضهم بعضاً في علاقاتهم المختلفة، وكل أنواع الثقافات والعلوم التي تخدم هذا الصنف.

وعلى هذا، فإن بعض الأمم قد تُحرِز سبْقاً في أحد مجالات الحضارة، وتتربَّع على قمَّة التخلُّف في مجال آخر. غير أن الإسلام الذي يقوم على مبدأ تحقيق السعادة الأبدية للبشرية، نظَّم حياة الناس، ويَسَّر لها سُبُل التقدُّم والرقي إلى قمم الحضارة المادية والمعنوية (الفردية، والاجتماعية). ولذلك عرَّف المعاصرون الفقه الحضاري بأنه: "جهد من أجل عودة الأمة إلى منابعها الأصلية، وإعطاء الأولوية للقيم والمعاني الإسلامية الفاضلة؛ لكي تُوجِّه الحياة وترشدها."[٦] وقد شرح وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف بماليزيا المقصود بهذا الفقه، قائلاً: "إنه ليس ديناً جديداً، ولا مذهباً فقهياً مبتدعاً، وإنما هو طريقة تقوم على مُثُل وقيم الإسلام الخالدة لتعزيز تقدُّم الحضارة الإسلامية، وهي طريقة لعرض الإسلام بواقعية وعملية، وعودة الأمة إلى مصادرها الإسلامية الأصيلة ومبادئها القويمة، ويعطي مشروع الإسلام الحضاري مزيداً من الاهتمام لزيادة جودة الحياة الإنسانية لكل الناس، بغض النظر عن أعراقهم، وثقافاتهم، ومعتقداتهم."[٧]

فالفقه الحضاري -إذن- هو ما يُعنى بقيم الإسلام كلها، ومعانيه الشاملة التي تُؤثِّر في سلوك الإنسان وتفكيره قبل الانصياع للعبادات البدنية من دون غيرها، وقد يتحوَّل هذا الفقه إلى مشروع لنهضة الأُمة على هدي تعاليم الإسلام.

وقيم الإسلام كثيرة، ومتعددة هي أُسسه التي قام عليها؛ منها ما يتعلق بحقوق الإنسان مثل قيمة الحرية والكرامة، ومنها ما يتعلق بحقوق المجتمع مثل العمل والتعاون، ومنها ما يتعلق بحقوق الإنسانية مثل التعارف والتعاهد، ونشر السَّلم ... وهذا الجزء هو

---

[٦] هو تعريف رئيس وزراء ماليزيا داتو سري عبد الله أحمد بدوي، نقلاً عن:
- بشير، محمد الشريف. "الإسلام الحضاري: مشروع ماليزي للنهوض بالأمة"، موقع السكينة الإلكتروني:
- www.assakina.com

[٧] كلمة ألقاها أمام المُؤتمر العالمي لقضايا الإسلام الحضاري، انظر:
- بشير، **"الإسلام الحضاري: مشروع ماليزي للنهوض بالأمة"**، مرجع سابق.

حديث الساعة، وإنْ كان لدينا أصول خاصة به، إلا أننا لم نهتم به، ولم نكتب فيه بالقدر الذي يجلي الغموض في علاقاتنا المجتمعية الخاصة أو العامة. ولا شك في أن فقه العلاقات الدولية وأُسسها جزء من هذا الفقه، والكتابة فيه ضرورية في ظل تغيُّر قواعد الاتصال والتواصل، والتعامل مع الآخر. وهو أيضاً فقه له أُسسه وقواعده، وقد سعينا إلى بيان جزء منها، هو علاقتنا بالآخر (المسلم، وغير المسلم) مُمثَّلةً بالتعارف، وجعلنا المدخل لهذا الموضوع مقاصدياً، وليس تعريفياً محضاً؛ لأن المقاصد تُعنى بكيفية التنظير لأحكام الشرع، بمراعاة مصالح الناس المتغيرة، فما علاقة فقه التعارف بفقه المقاصد؟

٢. حقيقة المقاصد ودورها الحضاري:

أطلق ابن عاشور على هذه المقاصد اسم المقاصد العالية؛ للتنبيه على أنها تُمثِّل غايات التشريع الإسلامي وأهدافه، وأنه لا بُدَّ من تضمين أنواع أخرى فيها، وهو ما سعى إليه المعاصرون في أثناء محاولة تحديد المقاصد الكلية للشريعة، التي حَصَرها الفقه المقاصدي القديم في خمسةٍ، هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فقد أراد المعاصرون إضافة كليات أخرى في دَرْجتها، لكنهم اختلفوا في ذلك؛ فمنهم مَن أضاف العدل، ومنهم مَن أضاف الرحمة، ومنهم مَن أضاف الحرية والسماحة والمساواة. وكلها اجتهادات إضافية لهذه المقاصد، سعى إليها المعاصرون، أمثال: الشيخ محمد الغزالي، والشيخ القرضاوي، ومحمد رشيد رضا، ووهبة الزحيلي.

أمَّا الشيخ ابن عاشور فقد جعلها في درجة أرقى من درجة الكليات القطعية الخمس، وسمَّاها المقاصد العالية، وهي القيم العليا التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، ونحن لسنا بصدد التدليل على أنها كلية عادية أو عالية، وإنما المراد التنبيه عليها بوصفها مقاصد للشرع. ويصحُّ لنا أنْ نُسمِّيها المقاصد العالية، أو المقاصد القيمية التي تشمل العدل، والإنصاف، والمساواة، والحرية، والرحمة، والدعوة إلى إقامة المصلحة، ودرء المفسدة. وقد أردنا ولوج هذا المدخل؛ إسهاماً منّا في التجديد الحضاري المنشود، ولأن ما يتعلق بالقانون الإسلامي يعرض لهذه القيم بصورة أكبر. فالحديث عن العلاقات الدولية في الإسلام يُلامِس على نحوٍ غير مباشر الحديث عن حضارة الإسلام وأُسسها وكيفية

قيامها، ويمسُّ مباشرةً علاقتها بالآخر. ولـمَّا كان قيام ذلك في أفضل الأحوال يستند إلى القيم التي تُمثِّل أُسَّ الحضارة، فيما يُعرَف في كتابات بعض المعاصرين بالفقه الحضاري، فقد جاريناهم في ذلك، ورأينا أن هذا الموضوع هو جزء مهم من ذلك، ولعله يكون مساهمة تأصيلية لدخوله؛ لذا يتعيَّن علينا -قبل التوسُّع أكثر- الحديث عن المقاصد بصفة عامة، وعن أهم مقاصدها في نظر ابن عاشور.

أ. **حقيقة المقاصد:** هي في جملتها غايات الشرع وأهدافه الشاملة، التي جاء لتحقيقها عن طريق أحكامه؛ سواء أكانت مقاصد خاصة، أم عامة. والخاصة تكون بحُكم معيَّن جزئي أو بباب معيَّن، والعامة إمَّا عامة؛ أي المقصد العام من التشريع، وإمَّا عامة كلية، وهي المقاصد الكلية، وإمَّا عامة لكل البشر، وهي أوصاف الشريعة العامة (القيم العليا).

وتنقسم المقاصد تبعاً لأهميتها، ودرجة الحاجة إليها، والتوقُّف عليها، إلى ثلاثة أقسام، هي: الضرورية (الكلية، العامة)، والحاجية، والتحسينية.

- **الضرورية:** هي "ما لا بُدَّ منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارُج وفوت حياة."[٨] وهي تُمثِّل أمهات المصالح وأصولها الرئيسة. وبالنظر في نصوص الشريعة، واستقراء أحكامها ودلالاتها، توصَّل العلماء إلى أن كبريات مقاصد الشريعة وأمهات المصالح التي تدور الأحكام الشرعية على حِفْظها ورعايتها، هي التي اشتُهِرت باسم الضروريات الخمس، ويُسمُّونها أيضاً الكليات الخمس، أو الأصول الخمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.[٩] فهذه المصالح هي التي تكون الأُمة -بمجموعتها وآحادها- في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، وبحيث إذا انخرمت تؤول حالة الإنسان إلى فساد وتهارُج.

---

[٨] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٩٧٥م، ج٢، ص٣٢٤.

[٩] الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩م، ص٢٩.

- **الحاجية:** هي ما تحتاج إليه الأُمة لانتظام أمورها على وجه حَسن، فضلاً عن التوسعة ورفع الحرج، بحيث إذا افتُقِدت هذه المصلحة لا يفسد نظام الحياة، لكنه يكون على حالة غير منتظمة، مثل مصلحة حِفْظ العرض والنسل عن طريق اعتبار الكفاءة في النكاح والشهود.[١٠]

- **التحسينية:** هي التي يحصل بها كمال حال الأُمة في نظامها. وهذه المصلحة تُمثِّل أحد الأسباب التي تُحفِّز الأمم الأخرى وتُرغِّبها في الاندماج في الأُمة الإسلامية، أو التقرُّب إليها، وضابطُها مكارمُ الأخلاق، واعتبار المروءات والآداب التي لا تُعارِض أصول الشريعة.[١١] وهذه المصالح كلها تندرج تحت المقصد العام من التشريع، وهو تحقيق المصلحة للأُمة، ودفع المفسدة عنها؛ إذ تتلخَّص أهمية المقاصد في فكرة تحقيق الصلاح الفردي الخاص والمجتمعي والعمراني، وذلك بضبط نظام العالم، واستدامة صلاحه بصلاح المُهيمِن عليه؛ أي الإنسان، وهو المقصد العام من التشريع؛ إذ يرى ابن عاشور "أن المقصد العام من التشريع هو حِفْظ نظام العالم، واستدامة صلاحه بصلاح المُهيمِن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه."[١٢] ويرى أيضاً "أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأُمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضُّرِّ والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرَّقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولكنهم لا يُنكِر أحدٌ منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم."[١٣]

وهو يشير هنا إلى أن أهم مقصد للشريعة هو مقصد إصلاح العالم كله، والأُمة الإسلامية جميعها. ونظراً إلى غلبة فقه الفرد على فقه الجماعة؛ فقد غُيِّب هذا المعنى، ولا

---

[١٠] الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٢٣٩-٢٤٠.

[١١] المرجع السابق، ص٢٤٠.

[١٢] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج٣، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٨٨.

[١٣] المرجع السابق، ص٢٩٢.

سيما أن المقصد العام من التشريع هو إصلاح العالم. ويُؤيِّد ذلك ما جاء به علّال الفاسي مُتمِّماً الفكرة؛ إذ يرى أن "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحِفْظ نظام التعايش فيها، وصلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلِّفوا به من عدْلٍ واستقامة، ومن صلاحٍ في العقل، وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع."[١٤] فأيُّ فقه أفضل من هذا الفقه.

فالمقصد العام من الشريعة هو إصلاح العالم كله، ولا يكون صلاحه إلا بصلاح المُهيمِن عليه، ومَن جعله الله خليفة له على الأرض (الإنسان)؛ فلا يتحقَّق صلاح المجموع إلا بإصلاح الفرد في عقله (ما يشمل عقيدته وتفكيره)، وصلاح عمله. وصلاح العقيدة لا يكتمل إلا بصلاح العمل؛ لكي يتمكن الإنسان من إصلاح ما بين يديه من الموجودات، بالإحسان إلى كل ما هو موجود، في ما يُسمّى الإصلاح الاجتماعي.[١٥]

إذن، فالصلاح العمراني هو أوسع نطاقاً من الصلاح الفردي والجماعي؛ إذ هو حِفْظ نظام العالم الإسلامي، وضَبْط تصرُّف الجماعات والأقاليم بعضها مع بعض على وجهٍ يحفظ مصالح الجميع، ورَعْي المصالح الكلية الإسلامية، وحِفْظ المصالح الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها.[١٦] والمصلحة في اصطلاح ابن عاشور هي: "وصف للفعل الذي يحصل به الصلاح؛ أي النفع دائماً، أو غالباً للجمهور، أو الآحاد." وهذا التعريف يشمل ضوابط المصلحة؛ بأن يكون النفع أو الضرر مُحَقَّقاً مُطَّرداً، أو غالباً واضحاً تنساق العقول إليه، وأنْ يكون مُنضبِطاً.[١٧] ولذلك تشمل نظرية "المقاصد" عامةً ما يأتي:

١. المقصد العام من التشريع.

٢. أوصاف الشريعة (مقاصدها العالية).

٣. المقاصد العامة للشريعة (الكليات، أو الضروريات).

٤. المقاصد الجزئية والخاصة.

---

[١٤] الفاسي، علّال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، د.ت، ص٤١-٤٢.

[١٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٦٤.

[١٦] الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٣٤-٢٣٥.

[١٧] المرجع السابق، ص٢٣٨.

وقد سبق الحديث عن المقصد العام من التشريع، وهو –في حقيقته– قَصْد الشريعة لإقامة نظام صالح للعالم؛ بدَفْع المفاسد عن الخلق. وإنشاء العالم الصالح لا يتوقَّف فقط على معرفة العقيدة؛ وذلك أن العقيدة تَصوُّر يجب أنْ يتبعه عمل من عبادات ظاهرة وباطنة. وآيات القرآن الكريم تُبيِّن حقيقة العمل الصالح، وأنه لا يقتصر على العبادة فحسب، بل هو السعي في الأرض، وإعمارها، والسير في مناكبها، وبناء كل صالح فيها؛ فهذا هو مقصد الشريعة العام، وهو الإصلاح في القول والعمل.[١٨] قال تعالى: ﴿۞ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ (البقرة: ١٧٧)، وقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿١٥﴾﴾ (الحجرات: ١٥). ولذلك قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ (النور: ٥٥).

أمَّا أوصاف الشريعة فهي مقاصدها العالية التي لا تنفك عن الشريعة الإسلامية وأُسسها العليا، بحيث إذا ذُكِرت الشريعة تنصرف إليها، ولذلك قال عنها ابن عاشور إنها تُمثِّل أوصافها، وهي ميزتها عن الشرائع الأخرى. فإذا كانت المقاصد العامة ضرورية في كل مِلَّة، فإن هذه المقاصد هي ما اختُصَّت به شريعتنا عن باقي الشرائع؛ أي الرحمة، والعدل، والمساواة، والحرية... وقد حاول بعض المعاصرين إضافتها إلى المقاصد الضرورية، فتحدَّثوا عن الحرية والعدالة والمساواة ... وفيما يأتي بعض اجتهاداتهم.

أضاف القرضاوي الأمن بوصفه مقصداً ضرورياً، ومنه الكفاية (أي الأمن الغذائي)، واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ﴿٣﴾ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۢ ﴿٤﴾﴾ (قريش: ٣-٤). فقد امتنَّ به سبحانه على قريش، وأَسَّس عليه

[١٨] عبد الخالق، عبد الرحمن. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، الكويت: مكتبة الصحوة الإسلامية، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص١٢.

أمر ربهم بعبادته ﷻ، وجعل إشراك الناس فيما أفاء الله عليهم مقصداً عاماً؛ وذلك أن القرآن الكريم علَّل توزيع الرسول ﷺ للغني على الفئات الضعيفة، من: اليتامى، والمساكين، وابن السبيل قبل غيرهم، بقوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر:٧).[١٩]

وأضاف أيضاً العدل، والقسط، والإخاء، والتكافل، والحرية، والكرامة، وجعلها مقاصد عامة للشريعة الإسلامية،[٢٠] وبيَّن أنها ضرورية، ويجب أنْ تلحق بالضروريات الخمس المذكورة في الفقه القديم، وسمَّاها القيم الاجتماعية، مثل: الحرية، والمساواة، والإخاء، والتكافل، وحقوق الإنسان، وكذلك ما يتعلق بتكوين المجتمع والأُمة والدولة، وذلك لاعتناء الفقه القديم -كتابةً- بمصلحة الفرد من دون الجماعة، والدولة، والأُمة، والعلاقات الدولية.[٢١] لذا جاء تعريف المقاصد عند ابن عاشور بقوله: "هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها."[٢٢]

وهذه الاجتهادات، وإنْ كانت غير صائبة في إلحاق هذه القيم بالمقاصد الكلية، فإنها كانت نواة لبحوث أخرى أخذت تُؤصِّل لقيم الحضارة الإسلامية وأُسسها الراقية؛ مراعاةً للواقع، وما استجدَّ على الساحة الدولية؛ أي الفقه الحضاري (أو فقه العمران) الذي يقوم على أُسس، أهمها:

١. المعرفة الواعية بعلوم العصر (المادية، أو الإنسانية)، مثل: علوم الاجتماع، والطب، والهندسة، وعلوم الأديان.

---

[١٩] القرضاوي، يوسف. **السُّنة مصدراً للمعرفة والحضارة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٣١.

[٢٠] القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩١م، ص٧٥.

[٢١] القرضاوي، يوسف. **دراسة في فقه مقاصد الشريعة: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**، مصر: دار الشروق، ط٢، ١٩٩١م، ص٢٦-٢٨.

[٢٢] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٥.

٢. الاعتقاد باستخلاف الإنسان في الكون، وأن هذا الاستخلاف يتطلَّب إعمار الأرض وبناءها لا الإفساد فيها وتخريبها.

٣. التعارف والتحاور مع الآخر الذي يقود إلى التلاقح، والتفاعل، والتعاون، وتحقيق الأصلح.[٢٣]

وهذا ما يقوم عليه بحثنا، وهو التنبيه لأهم أساس يقوم عليه هذا الفقه، وهو التعارف؛ لكي نُبيِّن أن الإسلام ليس غريباً عن هذه القيم، وأنها ليست غريبة عنه، وإنما هي من صميمه وأُسِّ دعوته، فما حقيقة التعارف المقصود شرعًا؟ وما أثره في قضايا العلاقات مع الآخر؟ وقبل الإجابة عن ذلك وبيانه، يجدر بنا المرور بفقه العلاقات الدولية في الإسلام، وفي الواقع المعيش.

ثانياً: العلاقات الدولية بين الواقع والقانون

ارتبط القانون الدولي الوضعي بالواقع المعيش دائماً، وكان الدافع إلى وضع قانون يضبط العلاقة بين الناس هو تشابك المصالح، وظهور الحروب بوصفها وسيلة للوصول إليها. وهذا القانون بحاجة إلى تطوير وتغيير كما سيبدو لاحقاً.

١. القانون الدولي في الدراسات القانونية:

شهد القانون الدولي الوضعي تطوراً كبيراً في معناه، مُتأثِّراً بالتطورات الاجتماعية للمجتمع الدولي، فما هي حقيقته في ضوء هذه التغيرات؟

أ. التطور التاريخي:

لو نظرنا إلى الفقه القانوني من حيث تنظيم العلاقات الدولية لوجدنا قوانين عدَّة تتحدث عن واقع مُتغيِّر منذ القرون الأولى؛ فقد ظهرت جملة من القوانين، أهمها: القانون الدولي العام، والقانون الدولي لحقوق الإنسان، والقانون الدولي الإنساني. أمَّا القانون الدولي العام فأوَّلها ظهوراً، وهو يعني -في حقيقته- في الاصطلاح القانوني مجموعة من

[٢٣] السيد، **الفقه الحضاري: الوظائف والغايات**، مرجع سابق، ص٢٤-٢٧.

القواعد وُضِعت للحدِّ من الحروب الدينية وغيرها، حيث كانت العلاقات الدولية مجرد سلسلة من الحروب المتتالية. وقد ظهر هذا القانون في كنف الدول الأوروبية بتوقيع معاهدات بين هذه الدول خاصةً، وكانت هذه المعاهدات هي الترجمة القانونية الأولى لظهور الدولة الأُمة، فكان هذا الشكل هو أساس القانون الدولي العام التقليدي؛[٢٤] إذ لم يكن هناك وجود قانوني للدولة بالمفهوم الحديث،[٢٥] غير أن التطور والتحول الدائمين للمجتمع الدولي أدَّيا أيضاً إلى تطور القانون الدولي العام. والجدير بالذكر أن هذا القانون كان أوروبياً عاماً فقط، ومهمته تنظيم التعايش بين القوى المتنافسة على قاعدة التوازن. وقانون التوازن يعني توزيع القوة في أوروبا بين الدول الكبرى على نحوٍ متساوٍ؛ ما رسَّخ الاستعمار، وشجَّعه، ولم يمنع اللجوء الشرعي إلى القوة، ثم تطور أكثر في القرن التاسع عشر نتيجة تطور المجتمع، وظهور دول أخرى، فضلاً عن ظهور مجموعة منظمات دولية، ومعاهدات متعددة الأطراف. وفي هذه الآونة ظهرت معاهدات لاهاي التي أباحت الحرب بشروط، وهكذا أصبح القانون أكثر عالمية، وانحسر دور أوروبا وسيطرتها على هذا القانون.[٢٦] فالمُلاحَظ تأثُّر القانون الدولي في تطوره التاريخي وتشكيل قواعده بعوامل اجتماعية، وحروب وأحداث تاريخية.[٢٧]

وأمَّا شكل القانون المعاصر فكان بعد الحرب العالمية الثانية، وما خلَّفته من دمار شامل، بعد سيادةٍ وإشاعةٍ لنظام القوة المفرطة، ثم تلا ذلك ظهور ملامح جديدة للعالم المعاصر؛ إذ برزت قوى جديدة، وانقسم العالم بين قوتين فقط، هما: الولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد السوفياتي. وبظهور موجات التحرر في أكثر من مكان اتَّسع العالم، مُمهِّداً لظهور مجتمع دولي جديد يضم دولاً ذات بنى سياسية، ومستويات تطور وتقاليد وثقافة دينية مختلفة...، فظهر تحالف جديد يدعو إلى ضرورة التطوير الديمقراطي للقانون الدولي والتعاون الدولي المتعدد الأطراف في إطار المنظمات الدولية، وهو ما أدَّى إلى

---

[٢٤] زراقط، علي. **الوسيط في القانون الدولي العام**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص٦-٢٩.

[٢٥] اسكندري، أحمد، وبوغزالة، ناصر. **القانون الدولي العام**، الجزائر: مطبوعات الكاهنة، ط١، ١٩٩٧م، ص٩.

[٢٦] زراقط، **الوسيط في القانون الدولي العام**، مرجع سابق، ص٦-٢٩.

[٢٧] يادكار، طالب رشيد. **مبادئ القانون الدولي العام**، العراق: مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٩-٤٨.

نشوء منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٥م التي أخذت تدعو إلى السلام، وتدافع عنه، وجعلته وسيلة للتعاون الدولي.[٢٨] بعد ذلك توالى ظهور الدول، وتعدُّد الثقافات، ثم ظهرت فكرة "عولمة" المجتمع الدولي؛ ما أفضى إلى تأثيرات كبيرة في القانون الدولي، فأصبح الوضع يتطلَّب قانوناً دولياً أكثر تطوراً وتحولاً وشموليةً، ولا سيما أن معظم الدول لم تشارك في وضعه؛ فلا يمنع شيء من تطويره وتغييره لمصلحة المجتمع الجديد.

وتأسيساً على ذلك، يمكن القول بأن هذا القانون هو "القانون المُطبَّق على المجتمع الدولي، ويتألَّف من مجموعة قواعد تُطبَّق على أشخاص المجتمع الدولي، وعلى رأسهم الدول."[٢٩] وهو ما استقرت عليه التعريفات المعاصرة للقانون الدولي، ولكن ظهر إشكال في طريقة تكييفه، فهل هو قانون للمجتمع الدولي أم قانون للعلاقات الدولية؟ فمَن رأى أنه قانون للمجتمع الدولي عرَّفه بقوله: "هو مجموعة القواعد القانونية التي تحكم وتُنظِّم المجتمع الدولي، وما يقوم في إطاره من علاقات بين أشخاصه المختلفة."[٣٠] أمَّا أنصار الاتجاه الثاني فرأوا أن: "قانون العلاقات الدولية يتولَّى تنظيم العلاقات القانونية الناشئة بين أشخاصه،"[٣١] وعرَّفوه بقولهم: "هو مجموعة من القواعد القانونية التي تُنظِّم العلاقات بين الدول". غير أن الفقه الدولي استقر على المعنى الأول الأكثر تطوراً؛ لأنه يأخذ ما لحق الحياة الدولية من تطور وتغير بالحسبان، وذلك أن الدول لم تَبقَ أشخاصاً قانونيةً فاعلةً في المجتمع الدولي، وإنما ظهرت منظمات دولية بوصفها أشخاصاً قانونيةً فاعلةً في المجتمع، تُسهِم في وضع قواعد قانونية جديدة للقانون الدولي، فضلاً عن دورها في حماية حقوق الأفراد، ورعاية العلاقات المتبادلة، وكذا غلبة الطابع الإنساني على قواعده لانصرافها إلى حماية الإنسان وحقوقه. وعلى هذا، فقد تطور من قانون يُعنى بتنظيم العلاقات الدولية إلى قانون للمجتمع كله، بوصفه نتيجةً حتميةً لتطور المجتمع الدولي،[٣٢] في إشارة إلى هذا التطور.

---

[٢٨] المرجع السابق، ص٥٥-٥٦.

[٢٩] زراقط، **الوسيط في القانون الدولي العام**، مرجع سابق، ص٦-٢٩.

[٣٠] عامر، صلاح الدين. **مقدمة لدراسة القانون الدولي العام**، القاهرة: دار النهضة العربية، ط١، ٢٠٠٧م، ص٦٨.

[٣١] الغنيمي، محمد طلعت. **الأحكام العامة في قانون الأمم**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ط١، ١٩٧٠م، ص٢٠.

[٣٢] يادكار، **مبادئ القانون الدولي العام**، مرجع سابق، ص١٧.

ب. تطور مجالات تطبيق القانون الدولي المعاصر:

اقتصر العمل بهذا القانون -أوَّل الأمر- على مجالات محدودة، مثل: شؤون السَّلم والحرب، وحل المنازعات بالطرائق السلمية، والحصانات، والامتيازات الدبلوماسية... ولكن منذ عام ١٩٤٥م، أخذ القانون يتطور ويتَّسع ويتشعَّب ليطال مجالات جديدة متعددة تتناول الموضوعات الإنسانية، والقضائية، والتقنية، والاقتصادية، والفضائية، والبيئية؛[٣٣] ما تطلَّب إجراء تغييرات مستمرة على بنية القانون الدولي وأحكامه لمواكبة التطور العصري. فقد توسَّع نطاقه ليشمل حماية حقوق الإنسان، وحتى إدارة النظام المالي الدولي؛ إذ انتقل اهتمامه من حماية السلام الدولي إلى كل ما يهمُّ الحياة الدولية.[٣٤] ونتيجةً للتطور التقني والتكنولوجي والفضائي؛ فقد تمدَّد نطاق القانون الدولي، بحيث يمكن القول إنه يوجد اليوم العديد من القوانين الدولية التقنية أو القطاعية، مثل: القانون الإنساني، والقانون الاقتصادي، وقانون التنمية. ولا شك في أنه منذ فجر القرن الحادي والعشرون أصبح المجتمع الدولي أكثر اندماجاً؛ فالعديد من الاختصاصات والنشاطات كان تنظيمها يتبع الدول، والآن أصبح تنظيمها دولياً، وذلك لظهور فكرة "عولمة" العالم، وتطور وسائل الاتصال.[٣٥]

إذن، لم يبقَ اهتمام القانون الدولي مقصوراً على مجالات الحرب والسَّلم، وإنما امتد ليشمل مجالات الاقتصاد، والثقافة، والعلم، والتقنية، فلماذا نظل نتحدث عن قانوني الحرب والسَّلم في الإسلام، وهو الذي يُمكِنه -بما يقوم عليه من قواعد ومبادئ- التعايش والتكيف مع التطور الحاصل في المجتمع الدولي، ووضع قوانين له؟ أمَّا ما شاع في الكتابات القديمة من تنظيرٍ لحالتي الحرب والسَّلم، والحرب خاصةً، فكان تناغُماً مع الواقع الذي قامت فيه العلاقات الدولية على الحروب. وتاريخ أوروبا والعالم يشهد على ذلك قبل تاريخ الإسلام؛ فهم أوَّل مَن سَنَّ قانوناً للحرب (قانون لاهاي الذي يضبط وتيرة الحروب والعمليات العسكرية للحدِّ من ضراوتها)؛ فكيف يُتَّهم الإسلام بأنه دين الحرب، والحرب فيه عادلة ناشرة للخير والعدل لا الظلم.

---

[٣٣] زراقط، **الوسيط في القانون الدولي العام**، مرجع سابق، ص٦-٢٩.

[٣٤] يادكار، **مبادئ القانون الدولي العام**، مرجع سابق، ص٥٧.

[٣٥] زراقط، **الوسيط في القانون الدولي العام**، مرجع سابق، ص٦-٢٩.

ونتيجةً لهذا الواقع الدموي، وضراوة الحروب التي شهدها العالم؛ فقد تطورت مطالب العالم بضرورة الحدِّ من الحروب، وضمان استقرار العالم، ووجوب حماية الإنسان، فظهر القانون الدولي الإنساني الذي يعني في مفهومه في الاصطلاح القانوني المعاصر القواعدَ التي تحمي الإنسان. غير أنه ظهر اتجاهان فيما يخص مفهومه، لا بأس أنْ نشير إليهما: اتجاه واسع يجعل هذا القانون شاملاً كل القوانين الدولية، واتجاه محدود يشمل القواعد المكتوبة والعُرْفية التي تهدف إلى حماية الإنسان، واحترامه، والحفاظ على سلامته الجسدية والنفسية؛ وبهذا يكون مُتضمِّناً لقانون حقوق الإنسان، وقانون الحرب (قانون لاهاي).[٣٦] وعلى هذا، فقد عُرِّف بأنه: "ذلك القسم من القانون الذي تسوده المشاعر الإنسانية، ويهدف لحماية الإنسان."[٣٧] وهو بهذه الصيغة يشمل جميع القوانين التي تهدف إلى حماية الإنسان، بما فيها قانون الحرب. أمَّا الاتجاه المحدود فجعل منه "القانون الذي يحمي غير المقاتلين أثناء النزاعات المسلحة، فيهتم بحماية العسكريين من غير المقاتلين، أو من خارج العمليات العسكرية، مثل: الجرحى، والمرضى، وأسرى الحرب، وحماية المدنيين كذلك."[٣٨] وبهذا يرى أنصار هذا الاتجاه أن اتفاقيات جنيف فقط هي وحدها التي يتكوَّن منها القانون الدولي الإنساني؛ فهي التي تحمي حقوق الإنسان في أثناء حدوث النزاعات المسلحة. أمَّا حماية هذه الحقوق في حالة السَّلم فتكفلها قوانين الدول الوطنية ذات الكيانات المستقلة عن القانون الدولي العام بفروعه المختلفة.[٣٩]

والمعنى الراجح المعتمد عند الكثيرين للقانون الدولي الإنساني هو: "مجموعة من القواعد القانونية الدولية التي تهتم بحماية الإنسان وقت الحروب والنزاعات المسلحة، والتي

[٣٦] قانون الحرب لا يتصل حقيقةً بحماية الإنسان، وإنما هو وضع لتنظيم العمليات الحربية العسكرية بين الدول المتحاربة، ولا علاقة له بحماية الإنسان وحفظ جسده وكرامته. انظر:
– حمودة، منتصر سعيد. **القانون الدولي الإنساني مع الإشارة لأهم مبادئه في الفقه الإسلامي**، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ط١، ٢٠٠٩م، ص٥٤-٥٥.

[٣٧] يونس، محمد مصطفى. **ملامح التطور في القانون الدولي الإنساني**، القاهرة: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٩م، ص٦٧.

[٣٨] المرجع السابق، ص٥٥، نقلاً عن:
- J. s. pictât, les principes du droit international humanitaire, CICR, Genova, 1966, p.7.

[٣٩] حمودة، **القانون الدولي الإنساني مع الإشارة لأهم مبادئه في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٥.

وردت في اتفاقيات جنيف والبروتوكولين الملحقين بها."[٤٠] أمَّا تطبيقه فيكون وقت الحروب والنزاعات المسلحة؛ سواء أكانت دولية، أم غير دولية.

٢. مفهوم "القانون الدولي الإسلامي" بين التاريخ والواقع:

يُعَدُّ مصطلح "القانون الدولي الإسلامي" مصطلحاً حادثاً في الفقه الإسلامي، ولكن ذلك لا ينفي وجود قانون دولي في الإسلام؛ إذ إن تعاليمه تشمل المجالات جميعاً، وهذا ما سيتبيَّن من خلال هذا العرض.

أ. مفهوم "القانون الدولي الإسلامي":

إن مقصود العلماء بالعلاقات الدولية في الإسلام هو القانون الدولي الإسلامي بالمصطلح الحديث، والمُتحدَّث عنه حتى الساعة وما ظهر في الدراسات المقارنة هو القانون الدولي الإسلامي العام، والقانون الدولي الإسلامي الإنساني، والأشهر هو القانون العام، وقد كتب فيه الأقدمون ضمن موضوع السِّير، والجهاد، والمغازي ... وأشهرها السِّير؛[٤١] أي سِير المسلمين وتصرفاتهم في علاقاتهم وتعاملاتهم مع الشعوب الأخرى (المشركون من أهل الحرب (أي الحربيون)، وأهل العهد، ومنهم المُستأمَنون، وأهل الذمة).[٤٢] وحقيقة محتواه هو كيفية التعامُل (تعامُل المسلمين) مع الكفار (الحربيون، والذميون، والمعاهدون، والمُستأمَنون)، وهذا يشمل التعامُل مع الأفراد والدول، في حالتي السَّلم والحرب. والسِّير بالمصطلح القديم هي: "أحكام الجهاد والحرب، وما يجوز فيها، وما لا يجوز، وأحكام الصلح والموادعات، وأحكام الأمان وممن يجوز، وأحكام الغنائم والفدية والاسترقاق وغير ذلك ... مما يكون في الحروب وأعقابها، فهو باب تنظيم العلاقات الدولية بين المسلمين وغير المسلمين في السَّلم والحرب، وإنْ كان أكثر الكلام

---

[٤٠] المرجع السابق، ص٥٧.

[٤١] الفرا، محمد سليمان نصر الله. "أحكام القانون الدولي الإنساني في الإسلام"، (رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة: ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص٣٤.

[٤٢] البهجي، إيناس محمد، والمصري، يوسف. **القانون الدولي العام وعلاقته بالشريعة الإسلامية**، القاهرة: المركز القومي للإصدارات القانونية، ط١، ٢٠١٣م، ص٨٨.

في الحرب."[٤٣] والقانون الدولي الإسلامي جزء من القانون العام للدولة الإسلامية، وهو الشريعة الإسلامية؛ لذا فإن قوة القانون الدولي الإسلامي مستمدة من قوة قواعد هذا الدين، مثل: وجوب الوفاء بالعهود، والرفق، والعدل ... ولا شك في أن قواعده نزلت مع هذا التشريع، ولكن الفقهاء اجتهدوا في وضع قواعد تنظيمية ومبادئ لهذه العلاقة، وقد سَمّوه السِّير، والجهاد، وإن لم يضعوا تعريفاً عاماً لهذا القانون.[٤٤] وما يُمَيِّز السِّير في الاصطلاح القديم أنها تشمل علاقة المسلمين بغيرهم، ولو في دار الإسلام. وعلى هذا، فقد عرَّفها بعضهم بأنها: "قواعد التعامل مع غير المسلمين في دار الإسلام ودار الكفر، في السَّلم والحرب."[٤٥] وهذا ما يهدف إليه -على وجه التقريب- القانون الدولي بمعناه الحديث.[٤٦]

إذن، فهو يعني أحكام العلاقات الدولية في حالتي الحرب والسَّلم، ومن تعريفاته:

- "هو القواعد والأحكام الشرعية التي تحكم علاقات الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول، والمنظمات الدولية، والأفراد الأجانب، زمن السَّلم والحرب".

- "هو القواعد والأحكام الشرعية التي تُنظِّم العلاقات الدولية بين المسلمين، وغير المسلمين في السَّلم والحرب."[٤٧]

- "طريقة معاملة المسلمين لغيرهم؛ سواء كانوا مسالمين، أو محاربين أفراداً أو دولاً، وفي دار الإسلام كانوا أم خارجها."[٤٨] وهذه اجتهادات من المعاصرين في وضع تعريفات، بعضها فيه محاكاة للقانون الدولي، وبعضها الآخر مُخالِفاً لذلك.

---

[٤٣] ضمرية، عثمان. **أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني: دراسة فقهية مقارنة**، الأردن: دار المعالي، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج١، ص٢٦٩، نقلاً عن تعريف "أبو زهرة" في تقديمه كتاب:
- الشيباني، الإمام محمد بن الحسن. **السير الكبير (شرح السرخسي)**، مطبعة جامعة القاهرة، ص٣٣.

[٤٤] المبيضين، مخلد عبيد. **أصول العلاقات الدولية في الإسلام**، د.م: دار الأكاديميون، د.ت، ص٨٦.

[٤٥] ضمرية، **أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني: دراسة فقهية مقارنة**، مرجع سابق، ص٢٤٠.

[٤٦] المبيضين، **أصول العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٨٧.

[٤٧] الفرا، **أحكام القانون الدولي الإنساني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٤٦.

[٤٨] المبيضين، **أصول العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٨٦-٨٧.

وإذا أنعمنا النظر في تعاليم الإسلام وتشريعاته وقوانينه، فإننا نجدها تعترف بالأجنبي، وتعطيه حقوقه كاملة ما دام مُسالِماً، وفي ذلك دعوة إلى الأخوة الإنسانية، وأنه لا فرق بين الناس إلا بالتقوى. وقد سمح الإسلام للأجانب بالعيش على أراضيه لقاء الدفاع عنها، مع الاحتفاظ بجميع حقوقهم؛ ما يُمثِّل صورة الإسلام السمحة التي تنادي بتعايش الأديان والأجناس في دولة واحدة، وفي جوار الإسلام، وتحت حكمه، فيحصل تبادل المنافع بغضِّ النظر عن الدين والجنس، والتعاون على الخير للبشر كافة بالرغم من اختلافهم، ويضاف إلى ذلك السماح للأجانب بالإقامة المؤقتة (الاستئمان) على أراضيه، علماً بأن المُستأمَن منهم قد يكون حربياً مُشرِكاً في الأصل، ولكن إذا طلب دخول دار الإسلام لأمر ما وجب تأمينه وحمايته في دخوله ومقامه وخروجه، وحرم قتله وأسره، وحتى إكراهه على الإسلام. وهذا يُمثِّل نفس ما جاءت به القوانين المعاصرة، ولكن ضمن مسميات جديدة. وفي هذا السياق، يُسمَح أيضاً للدول أنْ تحتفظ بدينها لقاء تقديم جزية، وتوقيع معاهدة (عقد أمان) مع الدولة الإسلامية، فتتكفَّل بحمايتها في حال قوتها (هذه سياسة بعض الدول الكبرى التي تنتهجها اليوم لقاء حمايتها، ولكنها تشترط تقديم تنازلات مقابل الحماية، وشتّان ما بين الحمايتين).

وهذا كله يُؤكِّد سماحة الإسلام، ودعوته إلى هذا النوع من التعارف، وصون الأنفس والأعراض؛ فالإسلام هو أوَّل مَن حفظ للأجنبي حياته وماله، ولو كان محارباً له. أمَّا التعاهد الذي ترعاه منظمة الأمم المتحدة والدول المُوقِّعة على ميثاقها فهو من قبيل المسالمة التي يجوز التعامل معها.[٤٩] ولذلك يرى بعض الباحثين أن الدول الغربية هي دول مُسالِمة، تُمثِّل دار عهد لا دار حرب؛ لقبولها بميثاق الأمم المتحدة. أمَّا الدول غير المعاهدة فيمكن عقد معاهدة معها، أو التوصُّل إلى اتِّفاق معها يسمح التبادل التجاري والاقتصادي والثقافي والأمني.[٥٠]

فالتقسيم القديم للدول في الفقه الإسلامي مقبول في معناه، ولكن يجب تغييره في التسمية، ومراعاة ما استُجِدَّ في تنظيم العلاقات بين الدول، وكيفية التعاهد، وعدم إظهار

[٤٩] المرجع السابق، ص٩٠-١٧٧.

[٥٠] البهجي، **القانون الدولي العام وعلاقته بالشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٩١.

العداوة، والالتزام بالسلام. وفيما يخص مصطلح "دار الإسلام" القديم الذي كان يعني أساساً دار السَّلم -بحيث يكون السَّلم حيث كان الإسلام، وغالبية من معتنقيه- فلا يوجد اليوم دار سلام حقيقةً، وهي -تعني في حقيقتها- دار العدل التي يتمتع فيها الناس بحقوقهم كاملة، إضافةً إلى تطبيق تعاليم الإسلام؛ عظيمها وصغيرها، فكيف نُصنِّف ديار الآخرين بأنها ديار حرب، ونحن نفتقر إلى أدنى ما يُبيِّن أن بلادنا هي ديار إسلام أو سلام بالمعنى الحقيقي؟ لذلك يُقرِّر الإسلامُ في قيام قانونه تأصيلَ العلاقات على المبادئ الإنسانية الرفيعة، والفضيلة السامية من العدل، والمساواة، والسماحة، والحرية... وهكذا يكون القانون إنسانياً بحقٍّ. وقد بيَّن الإسلام بدايةً أن العلاقة بين الآحاد كالعلاقة بين الدول في أُسسها ولا فرق، ولكن بدل أنْ تلمع هذه الحقائق الدينية، شاع عن الإسلام أنه دين حرب لا دين سلام؛ تغليباً لواقع كان يفرض ذلك.[٥١] ثم إن من الفقه أن الحاكم المسلم الذي يُطبِّق تعاليم الإسلام على أرضه هو مَن يتولّى نشر الإسلام ولو بالحرب، لا الأفراد والجماعات الذين لا حاكم لهم. فالإسلام انتشر بالحرب والسَّلم معاً، غير أن الحرب فيه عادلة ناشرة العدل والإنسانية، وليست ظالمة.

أمَّا مصطلح "القانون الدولي الإسلامي" فهو مصطلح حادث في الفقه الدولي الحديث، وهذا لا يعني جهْل المسلمين بالأحكام التي تُنظِّم علاقات الدول بعضها ببعض. وهذه القواعد في الفقه الحديث التي تُمثِّل القانون الدولي الوضعي هي -حقيقةً- قواعد أخلاق ومجاملات بين الدول والأجناس؛ إذ رأت الدول أنها بحاجة إلى النص على هذه الأخلاق والمجاملات في معاهدات شارعة، فكان القانون الدولي الوضعي، الذي سُنَّ بدايةً وَفْق قواعد الأخلاق المسيحية، وتوحَّدت الدول المسيحية بناءً عليها. ولذلك عُرِّف القانون الدولي كالآتي: "هو مجموعة القواعد التي تُنظِّم العلاقات بين الدول، وتُحدِّد حقوق وواجبات كلٍّ منها في حالتي السَّلم والحرب."[٥٢] وهذه القواعد ليست غريبة عن

---

[٥١] أبو زهرة، محمد. **العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٤٣-٥٥.

[٥٢] انظر:

- منصور، علي علي. **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م، ص٨٠.
- البهجي، **القانون الدولي العام وعلاقته بالشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١١.

الإسلام، وهي واردة في أصوله، وقوامها التسامح، وعدم التعصُّب، والرفق، والعدل، والوفاء بالعهود والمواثيق.[٥٣]

ب. مفهوم "القانون الدولي الإنساني الإسلامي":

مصطلح "القانون الدولي الإنساني الإسلامي" هو أيضاً مصطلح حادث في الفقه الإسلامي؛ فإن القدامى لم يتحدثوا عنه، ولم يفردوا له بالكتابة، ولم يهتموا بجمع أحكامه ونظْمها في سِفْر واحد، أو باب واحد، وإنْ كانوا قد تحدَّثوا عنه في باب الجهاد والسِّير [أي القانون الدولي العام]. وهو عند المعاصرين يهتم ببيان القواعد والمبادئ الإنسانية في الحروب خاصةً، لكنه في الإسلام يشمل أيضاً حالة السَّلم، وقد يكون ذلك لعدم الحاجة إلى التذكير بهذه المبادئ، ولا سيما في قانوننا الإسلامي.

ويُعْزى ذيوعه اليوم على نحوٍ لافت إلى الاهتمام الزائد بحقوق الإنسان، والمطالبة بها في ظل المبادئ الديمقراطية، وقد يكون مردُّ ذلك أيضاً كثرة الحروب وضراوتها، وبخاصة في أعقاب الحربين العالميتين الأولى والثانية، وكذا الحاجة إلى بيان اهتمام الإسلام بالعلاقات الإنسانية لمَن كتب فيه –سواء في الحروب، أو غيرها– في ظل اتهامه بالعنف والإرهاب، وقصره على حالة الحرب، فعرَّفه بأنه "مجموع القواعد والأحكام الشرعية العملية التي تُطبَّق حال النزاعات المسلحة الدولية، والتي تهدف إلى حماية الإنسان، وصيانة كرامته، وحقوقه الأساسية حال النزاع."[٥٤] فهذا القانون ليس غريباً عنّا؛ فقد ظهر في قواعد الحرب في الإسلام، وفي المعاهدات التي عقدها المسلمون مع غيرهم من الدول، ووصايا الخلفاء للقادة العسكريين التي جمعها الفقهاء في عصر التدوين في مُصنَّفاتهم.[٥٥]

وبغضِّ النظر عمَّا إذا كان يُقصَد به القانون الخاص في زمن الحرب، فإن في الإسلام ما يُوافِق هذا المعنى ويدعو إليه، وكذا الحال إذا قُصِد به قانون حقوق الإنسان، ففي الإسلام أصوله وقواعده، وحتى لو كان المقصود القانون الدولي العام، فنحن ندعو أنْ يكون إنسانياً في قواعده، وندعو أيضاً إلى بنائه على القيم والمبادئ لا المصالح.

---

[٥٣] منصور، **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**، مرجع سابق، ص٨١–٨٥.

[٥٤] الفرا، **أحكام القانون الدولي الإنساني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٤٨.

[٥٥] المبيضين، **أصول العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٨٦–٨٧.

وأهم خاصية للقانون الدولي الإسلامي تُبيِّن أنه إنساني أولاً، قيامه على العدل، والمساواة، والحرية، والتعاون، والوفاء بالعهود ... فهذه كلها قيم إنسانية جاءت لحِفْظ الإنسان، وهو بذلك يُخالِف ما كان سائداً لأنه جاء بفكر جديد؛ فقد أبرز المساواة بين الإنسان والإنسان، ما يجعله مُخوَّلاً لأن يكون القاعدة الحقيقية لمفهوم "القانون الدولي الحديث". وعلى هذا، يُعَدُّ القانون الإسلامي أوَّل قانون يُقِرُّ بحقوق الدول والتزاماتها بناءً على مبدأ المساواة الذي أعلن عنه سبحانه وتعالى في محكم تنزيله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ (الحجرات:١٣). وبهذا المبدأ أصبح البشر كافة -بغضِّ النظر عن لغاتهم، وألوانهم، وأديانهم- يتمتعون بنفس الحقوق والالتزامات، ليس فقط وقت السَّلم، وإنما في أوقات الحرب أيضاً.[٥٦] [وهذا الوجه الذي يجب أنْ نُظهِره اليوم في عصر صراع الحضارات والديانات]؛ فالتركيز على مبادئ الإسلام أصبح يُمثِّل لغة العصر لصدِّ الهجمات الشرسة على الإسلام، وإذا تعيَّن القتال فهو واجب.[٥٧]

ولمَّا كان السَّلم والحضارة [العمران] هما مَطْلب العالم اليوم، فإن المسلمين مُطالَبين بذلك أولاً؛ لأن دعوة الإسلام عالمية، وهذا يَلزم إقامة علاقات طيبة مع الآخرين، وترسيخ مبدأ الحوار، والتعامل بالأدوات السلمية أولاً لإبلاغ الدعوة الإسلامية. وبوجه عام، فإن المسألة تتطلَّب نظراً وتقعيداً مقاصدياً. فحيثما كانت المصلحة المشروعة طُبِّق شرع الله؛ لذا يجب الموازنة بين المصالح والمقاصد والمفاسد في علاقاتنا بالآخرين، ولا سيما أن مصلحتنا تكمن في حماية الدين ونشره، فإذا كان السَّلم يقيمه فهو واجب الطلب والحِفْظ، وإذا كانت المصلحة في الحرب فالأمر كذلك أيضاً. وبعبارة أخرى، فإنْ ضرورة فضرورة، وإنْ حاجة فحاجة، وإنْ تكميل فتكميل.

والشيء نفسه ينطبق على التعارف؛ إذ يكون بحسب القصد منه، ومدى إسهامه في نشر الدعوة الإسلامية، ولا سيما أنه يُمثِّل أساس العلاقات الدولية. وسنشير فيما يلي إلى

---

[٥٦] المرجع السابق، ص٨٦-١٠١.

[٥٧] شتا، أحمد عبد الونيس. **الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٨.

درجة القصد إليه، وكيف يُعتبَر ويُصنَّف وَفْقها؛ فقد يكون في مرتبة الضرورة، أو الحاجة، أو التحسين.

إن دعوة الإسلام إلى التعارف دليل على اهتمامه بقيام حضارة الإنسان وإعمار الأرض، وهذا لا يقتصر فقط على المسلم؛ فالهدف هو بناء حضارة إنسانية، وفي حال وُجِد أيُّ اختلاف، فإنه يكون وسيلة للتعارف لا العكس؛ فالاختلاف واقع، وهو سبيل التعارف. وإذا قامت حضارة الإنسان وشُيِّدت، فإنه توجد وسائل عدَّة لحِفْظ السَّلم، مثل: التعاهد، والتحالف، والصلح؛ وذلك أن من مقاصد الشريعة الإسلامية حِفْظ الأنفس وإحياءها، وليست نفس المؤمن فقط هي المقصودة.

ثالثاً: حقيقة التعارف وأُسسه الداعمة للعلاقات الدولية

تعرَّفنا فيما سبق أن القانون الدولي الإسلامي عام لجميع العلاقات الدولية (إنسانية، أو غير إنسانية، زمن الحرب، أو زمن السَّلم)، وأنه يقوم أصلاً على أُسس إنسانية دائماً، بغضِّ النظر عن الاختلاف؛ لذا كان للتعارف أثره الواضح في هذه العلاقات. فما معنى التعارف؟ وما أُسسه التي يقوم عليها في حِفْظ التعاملات الدولية؟

١. حقيقة التعارف:

أصل التعارف ورد في سورة الحجرات في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ (الحجرات: ١٣). وهي التي قال فيها سيد قطب: "سورة تبدو كأنها تكاد تستقل بوضع معالم كاملة لعالم رفيع كريم نظيف سليم، منظمة القواعد والأصول والمبادئ والمناهج التي يقوم عليها هذا العالم، والتي تكفل قيامه أولاً وصيانته أخيراً ... وهو عالم له فكرته الكاملة عن وحدة الإنسانية المختلفة الأجناس المتعددة الشعوب، وله ميزانه الواحد الذي يقوم به الجميع، إنه ميزان الله المُبرَّأ من شوائب الهوى والاضطراب."[٥٨] وقال في تفسير الآية: "... إن التعارف هو غاية خلق الله للناس شعوباً وقبائلَ، وليس للتناحر والخصام، إنما للتعارف

[٥٨] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مصر: دار الشروق، ط٣٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ج٦، ص٣٣٣٦-٣٣٣٧.

والوئام، فأمَّا اختلاف الألسنة والألوان، واختلاف الطبائع والأخلاق، واختلاف المواهب والاستعدادات فتنوُّع لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يقتضي التعارف للنهوض بجميع التكاليف، والوفاء بجميع الحاجات ... وهذه القاعدة هي التي ينبغي أنْ يقوم عليها المجتمع الإسلامي، وكذلك المجتمع الإنساني العالمي كله."[٥٩]

فمقصد التعارف هو سبيل الوحدة الإنسانية من دون تناحر، والمساواة بين أجناس البشر وشعوبهم وقبائلهم، وهو –في حقيقته– يعني الوئام والسلام مع مختلف دول العالم، بدلالة لفظة "الشعوب" التي ورد ذكرها في الآية الكريمة، والتي تعني أن مراد هذا التعارف هو التأسيس لعلاقة قوامها المحبة والسلام والتعاون مع العالم أجمع، وليس فقط مع القبيلة أو الدولة؛ فمعنى "الشعوب" هو أعظم ما يوجد من جماعات الناس مرتبطاً بنسب واحد، ومن ثَمَّ فلا دليل في الآية الكريمة على قصْر الخطاب على المسلمين، وإنما هو خطاب للعالمين.[٦٠] بل الله تعالى يَعُدُّ هذا الاختلاف آية من آياته، ولا يمكن لأيِّ شخص أنْ يزيله. قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾ (الروم: ٢٢). ولهذا، فليس غريباً أنْ يدعو الإسلام المسلمين إلى التعارف والتواصل مع مَن يخالفهم في اللغة والجنس والمُعتقَد، ولو شاء الله لجعل الناس كلهم مسلمين. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ (يونس: ٩٩). وبذلك يعود المسلمون إلى دورهم الحضاري الرائد، ويتمكَّنون من تحقيق العيش الكريم في ظل تشريع رحيم يُحقِّق لهم مصالحهم في معاشهم ومعادهم. وفي ضوء ذلك، يعرف الإنسان دوره ورسالته في هذا الوجود، ويُسهِم في تحقيقها. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ (الحجرات: ١٣).[٦١]

إذن، للتعارف أثره في إنشاء مجتمع فاضل (إنساني في ظل التنوُّع والحرية)، وهو –في حقيقته– يُمثِّل مبدأ الوئام والسلام والتعايش الذي يُسهِم في تحقيق المقاصد الضرورية

[٥٩] المرجع السابق، ص٣٣٤٨-٣٣٤٩.

[٦٠] دخوش، كلثومة. "مفهوم التعارف بين مقصدي الخلق والتشريع"، ندوة علمية دولية بعنوان: **مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر**، الرباط، ٢٠١٢م، ص١٩٠-١٩١.

[٦١] المرجع السابق، ص١٧٤ بتصرف.

المعروفة، ولكن درجة القصد إليه قد تكون ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية. وهذه الآية الكريمة أثبتت التعارف بوصفه مقصداً للشريعة الذي قد يكون ضرورياً إذا توقَّف على تحصيله تحقُّق مصلحة ضرورية، وقد يكون حاجياً إذا توقَّف عليه تحقُّق مصلحة حاجية، وقد يكون تحسينياً إذا كان له أثره في قِوام الأُمة.

والحَضُّ على التعارف هو حَضٌّ على طلب العلم في طبائع الآخرين وعمرانهم من جهة، وحَضٌّ على التقارب في الالتقاء على المشترك بينهم من جهة أخرى، وإلا دَبَّ الخلاف والعداء من أول لقاء ... فالإسلام يدفع أهله إلى تحقيق البلاغ المبين، وهو بلاغ بالقول والحجة والعمل، ثم يُترَك الناس إلى قناعة عقولهم، وانشراح صدورهم؛ وبهذا يتراجع احتمال الإكراه بسبب طبيعة الدين وخواصه الذاتية. ومقتضى العدل ألا يحاسب الناس على ما لم يصلهم؛ فلا إكراه في دين مبني على ما وقر في القلب، وصدَّقه العمل، "فالتعارف لا يكون إلا بعد البلاغ."[٦٢]

والإسلام وصَل الإنسانية كلها بأوثق الروابط، وأمتن الوشائج والصلات حين ردَّها إلى أبٍ واحد وأُمٍّ واحدة، فَعَقَدَ بينهما نسباً لا تهن قوته مهما امتد في آفاق الأرض.[٦٣] فهو دين الوحدة الإنسانية التي من مظاهرها وحدة الأصل التي تُقرِّر وحدة الإنسانية. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخۡتَلَفُواْۚ وَلَوۡلَا كَلِمَةٞ سَبَقَتۡ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيۡنَهُمۡ فِيمَا فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ١٩﴾ (يونس: ١٩)، وقال سبحانه: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ ٢١٣﴾ (البقرة: ٢١٣). فكان الاتحاد في أصل التكوين (أي اتحاد الغرائز والاتجاهات الإنسانية) سبباً في الاختلاف، كما قال أبو زهرة: "لأن الآحاد يتنازعون استجابةً لغرائز كل واحد منهم، إذ إنه حيث استجاب كل واحد لغرائزه، تصطدم إرادته مع إرادة الآخر الذي استجاب هو أيضاً لغرائزه، فيكون التناحر، حيث تصطدم الشهوات، وتتنازع الإرادات، وكل يحب لنفسه الاستيلاء على أكبر قدر من

[٦٢] هاشم، مازن موفق. **مقاصد الشريعة: مدخل عمراني**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٤م، ص٣٥٨.

[٦٣] الخضر، محمد. **الإسلام وحقوق الإنسان**، د.م، د.ط، د.ت، ١٩٧٧م، ص١١.

المطالب، والوصول إلى أقصى ما يحب من الغايات، ولذلك كان لا بُدَّ من فاصل يرسم الحدود، ويُقيِّد الغايات لتتلاقى في خط مستقيم من غير انحراف ولا تقاطع، بل يكون لكل واحد خط موازٍ لخط أخيه، وكل الخطوط تنتهي إلى خدمة الجماعة الإنسانية، وبذلك تتحد الغايات والأهداف، وكأنها النهيرات تنتهي عند مصب واحد."[٦٤]

وهكذا استنتج أبو زهرة أن اتحاد الغرائز هو سبب في التفرُّق، وأن اختلاف الألسنة والألوان والبقاع هو أيضاً سبب آخر للتفرُّق. قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾ (الروم: ٢٢). فكان ذلك الاختلاف في الألوان والألسنة مُؤدِّياً إلى أمرين؛ أولهما: صعوبة التفاهم بين الناس بسبب اختلاف الألسنة، وثانيهما: احتقار طائفة من الناس لأخرى، بسبب العنصرية المُفرِّقة، أو بسبب اللون، فكان التناحر الشديد، وكان الظلم الكبير، حتى جاء الإسلام، وجمع الإنسانية كلها تحت جامعته، من دون النظر إلى اللون، أو البلد، أو الجنس، أو غير ذلك. وفي حال توزَّع الناس في أنحاء الأرض فإنهم يتلاقون على الاتحاد، كما ابتدأوا به. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ (النساء: ١).[٦٥] ولذلك جعل الإسلام اختلاف الناس شعوباً وقبائلَ للتعارف والتعاون لا للتباغض والتنازع؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ (الحجرات: ١٣).

إذن، فالتنوُّع في المخلوقات مَدْعاة للتعارف والتعاون، غير أن للإسلام نظرته الخاصة في الاعتراف بالتعدُّد؛ فهو من أصل الخلق، لكنه لم يُطلِق العنان للتنوُّع والتعدُّد إلى درجة التشرذم والتفرُّق، وجعل المقصود منه والمُعتبَر ما يدعو إلى التعارف لا التناحر؛ فالوحدة في ديننا لا تعني الأحادية التي تمنع الاختلاف، وإنْ كان فهو اختلاف تنوُّع لا اختلاف تفرُّق.[٦٦] ففي إطار الوحدة الإنسانية التي تتفرَّع عنها حقوق متساوية في الكرامة، والتكريم، والتكليف، وفي الحساب والجزاء ... تتمايز وتتنوَّع هذه الإنسانية الواحدة إلى

---

[٦٤] أبو زهرة، محمد. **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، الرياض: الدار السعودية للنشر، ط٢، ١٩٨١م، ص٤٦.

[٦٥] المرجع السابق، ص٤٦.

[٦٦] عمارة، محمد. **العطاء الحضاري للإسلام**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٨٠.

شعوب، وقبائل، وأمم، وأفراد، وإلى ألوان، وأجناس، وألبسة، ولغات، وحضارات...[٦٧] فلا غلوَّ في التعدُّدية والتنوُّع حتى تقطع روابط الوحدة، وإنكار العلاقات مع الآخرين، ولا غلوَّ في عوامل الوحدة حتى تنكر أسباب التنوُّع والتميُّز والاختلاف. قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨)، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود:١١٨-١١٩).

فالإنسانية بكثرة أفرادها وشعوبها وقبائلها يجب أنْ تكون مَدْعاة للتعارف والتعاون والوئام، لا سبباً في التناكر والتعادي والشقاق. وما دام الأصل واحداً، والأب واحداً فلا يوجد داعٍ إلى التفاخر والتعالي والتسلط والكبرياء؛ إذ إن قيمة الإنسان الحقيقية التي يحق له أنْ يزهو بها، ويعتز، هي الأثر الطيب الذي تتركه يداه، والعمل الصالح. وبهذه المساواة في القيمة الإنسانية، لا يمكن تخيُّل أحدٍ من بني الإنسان يولد متميزاً عن غيره في الكرامة والقيمة، أو في ما ينبغي له من حقوق وكيان.[٦٨] فرسالة الإسلام للناس كافة تدعو إلى عبادة الله وحده، وإلى أنْ يكون الناس أُمة واحدة. والأخوة فيها لا تُفرِّق بين الشعوب والقبائل، والأبيض والأسود والأصفر، والأراضي والأوطان، وإنما هي أخوة تكون حدودها البشرية، وتُحرِّم الاعتداء، وتدعو إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، حتى في حال النزاع مع المعتدين، وردِّهم عن عدوانهم بالحرب؛ فإن فكرة الأخوة البشرية تتخذ أيضاً نبراساً يهتدي به المؤمنون في ظلام الحرب. قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقال سبحانه: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال:٦١)،[٦٩] ولذلك صحَّ لنا أنْ نُعرِّف مفهوم "التعارف" بقولنا: "هو التعاون والتكامل على تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، والتعاون على خدمة البشرية حتى في ضوء تبايُن العقائد والأخلاق."

---

[٦٧] المرجع السابق، ص٨١.

[٦٨] الخضر، **الإسلام وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص١١.

[٦٩] عزام، عبد الرحمن. **الرسالة الخالدة**، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط٢، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ص٤١.

٢. أُسس التعارف:

يتبيَّن ممَّا سبق وجود مقصدينِ من إقامة العلاقات الدولية، هما: نشر الإسلام بوصفه نظاماً عالمياً شاملاً، وإقامة حضارة الإنسان في ضوء ذلك. ولا يتحقق الثاني أصلاً إلا بالأول، ولكن إذا لم يرتقِ المسلمون بعدُ إلى مستوى الإسلام، ولم يُقِيموه في بلادهم، فكيف يمكنهم إقامته في بلاد الغرب؟ وأيُّ إسلامٍ يمكن أنْ يُبشِّروا به عندئذٍ؟ وعلى هذا، يجب التركيز على قيم الإسلام وتبليغها؛ لأن ذلك من الدين، ولأن العلاقات الدولية لن تنشأ وتتطور إلا في ضوء ذلك. فقد أكَّدت تعاليمُ الإسلامِ عناصرَ الأخوة، والمساواة، والاحترام المتبادل، والحوار، والتعاون، ونشر الخير، وحرية الاختيار، والعدل، والإنصاف، ومحاربة الظلم.[٧٠] وهذا هو مقصد العلاقات، وفي ضوئها تتنمَّى العلاقات الأخرى الاقتصادية والسياسية الطيبة بين أفراد المجتمع الإنساني الواحد.

وضعفنا اليوم يُحتِّم علينا إقامة علاقات ودية مع مختلف دول العالم؛ سواء كانت اقتصادية، أو علمية، أو تجارية، أو صناعية ... فلا مانعَ في الإسلام من الدخول في مبادلات اقتصادية وتجارية مع غير المسلمين؛ استيراداً وتصديراً بحسب الضرورة أو الحاجة [بل كانت التجارة من العوامل المهمة لنشر العقيدة الإسلامية]. وفي الهدنة والمعاهدات تنتعش أيضاً العلاقات الاقتصادية ولا مانعَ؛ فقد حدث تعارف في أثناء صلح الحديبية، وأُقيمت علاقات بين المسلمين والمشركين في مكة، حيث يذكر المؤرخون أن أسماء بنت أبي بكر الصديق كانت تصل أُمَّها في مكة وهي مشركة، وأن النبي ﷺ أهدى إلى أبي سفيان تمر عجوة حين كان محارباً، واستهداه أُدماً، وبعث بخمسمئة دينار إلى أهل مكة حين قحطوا، لتُوزَّع بين فقرائهم ومساكنهم.[٧١]

فالإسلام دين رحمة، ونظام عالمي واقعي، يحتضن المُثل والآداب والقيم العليا؛ حفاظاً على رسالته السامية؛ سواء في حال الحرب، أو في حال السَّلم. هذا هو الأصل في ذلك، أمَّا دراسة الواقع فهي مهمة لتحديد السياسة في العلاقات مع الآخرين،

[٧٠] المرجع السابق، ص١٠.

[٧١] الزحيلي، وهبة. **العلاقات الدولية في الإسلام**، سوريا: دار المكتبي، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص١٩-٢٤.

والهدف هو الذي يُحدِّد ذلك؛ فإذا جنح العدوُّ للحرب جنحنا لها، وكذا الحال في السَّلم، ولكن الإسلام دائماً يربأ بأهله عن النزول إلى هذا المستوى، ويُؤكِّد ضرورة التزام الحق، والعدل، والرحمة، والفضيلة، والحفاظ على صرح المدنية والحضارة.[٧٢]

وتتمثَّل علاقة مقصد التعارف بهذا القانون في أنه إنساني في المقام الأول، وقد أطلق أبو زهرة على هذه العلاقة اسم الإنسانية (العلاقات الإنسانية)، وجعل التعارف من دعائمها؛ لأن الناس أُمة واحدة تربطهم رابطة الأخوة الإنسانية، والإنسانية أصل الجميع. فالأصل واحد، والأُمة الإنسانية واحدة، والاختلاف عارض منشؤه الأهواء، ولكن هذا الاختلاف لا يمنع من الوحدة،[٧٣] وهذا مقصد التعارف. ويعني التعارف إقامة علاقات مادية أو فكرية مع الآخرين، ولا يمنع حال الحرب من ذلك؛ وبهذا يكون التعارف طريق السلام، والسلام طريق التعارف.

فالتعارف -إذن- هو أحد الأُسس الداعمة للعلاقات الدولية (يقود إلى السَّلم)، وقد يكون في الحرب إذا كان صلحاً أو معاهدةً كما حدث في صلح الحديبية، ولكن وَفْق قيم الإسلام العظيمة (مثل: التسامح، والمودة، والرحمة)، وهو ما طبَّقه النبي ﷺ، فكان أعظم فتح في الإسلام.

واليوم نحن نعيش في عهد الأمم المتحدة، ومجلس الأمن، وعصبة الأمم التي تأسَّست بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية؛ فالعالم تجمعه منظمة واحدة التزم أعضاؤها بقانونها، ونُظمها في حِفْظ السلام، وشروطها، وإذا أردنا حكم الإسلام فيها فنقول إنه عهد، وإنه يجب الوفاء بالعهود والالتزامات، وهذا واجب؛ لذا لا تُعَدُّ ديار المخالفين التي تنتمي إلى هذه المؤسسة العالمية ديار حرب، بل هي ديار عهد؛ فيكون التعارف مطلوباً لا التناحر.[٧٤] وبهذا يكون التعارف مقصداً واجب التحقيق في واقعنا، وهذا يمدُّ القانون الدولي المعاصر بآليات جديدة تخدم قانوناً شاملاً للإنسانية كلها، وليس لبعضها فقط، ولا سيما أن القرآن الكريم قد اعترف صراحةً بوجود "العالمين". قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى

[٧٢] المرجع السابق، ص٣١.

[٧٣] أبو زهرة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١-٢٢.

[٧٤] المرجع السابق، ص٥٥- ٦٠.

نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ (الفرقان: ١).[٧٥] فيكون التعارف هو سبيل التعامل مع دول العالم المحايدة، والمعاهدة، والمسالمة. أمَّا إذا كانت محاربة فلا يجب الاعتداء عليها من دون تيُّقن وقوع العدوان. وفيما يأتي إجمال لأبرز أُسس التعارف:

أ. الرحمة والمودة:

الرحمة أساس الدين الإسلامي، وهي تعني السلام والسَّلم والمودة مع أفراد المجتمع الواحد، ومع دول العالم المتعددة. والرحمة تكون بوصْل القلوب بالمودة، والإسلام لا ينهى عن بِرِّ كل مَن لا يعتدي على المسلمين، ويُصرِّح بذلك في كثير من آيات القرآن الكريم. قال 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).[٧٦]

ب. العدل والمساواة:

العدل هو الإنصاف، وحقيقته إعطاء حقوق الآخرين طوعاً. قال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ۝١٣٥﴾ (النساء: ١٣٥).[٧٧] والعدل أساس كل معاملة بين الأفراد أو الجماعات والدول، وهو سمة الإسلام، وشعاره، وخاصّته؛ فالعدل هو الميزان المستقيم الذي يُحدِّد العلاقات بين الناس في حال السَّلم وحال الحرب، وهو القِسْطاس المستقيم الذي به تُوزَّع الحقوق وتُحْمى، وبه ينتظم الوجود الإنساني في حالتي السَّلم والحرب، بل في الحرب أَولى.[٧٨]

ومن العدل المساواة بين الناس، وهو وجه من إقامة العدل؛ أي الاعتراف بالآخر، ومساواته له في الحقوق والواجبات، وأنه لا تفاضل بين الناس إلا بالتقوى، وقد كان ذلك

---

[٧٥] المبيضين، **أصول العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠١-١٠٢.

[٧٦] أبو زهرة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٤٤.

[٧٧] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس-الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط٢، ١٩٨٥م، ص١٨٣.

[٧٨] أبو زهرة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٦-٣٧. انظر أيضاً:
- أبو زهرة، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، مرجع سابق، ص٦٣-٦٤.

أصل التعارف؛ فالتساوي أولاً في أصل الخلقة يجعل الناس ينزعون إلى التعارف مع بعضهم بعضاً، وقد جاء ذلك في آية التعارف: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ﴾ (الحجرات: ١٣)، وفي آيات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗ﴾ (النساء: ١). وهذا يعني أن الإنسانية يمكنها العيش كأُمة واحدة، تجمع بينها الإنسانية، في ظل الاختلاف والتنوُّع. وفوق الإنسانية تبقى رابطة التقوى أرقى رابطة، وأكثر قوة للالتحام بين بني البشر. أمَّا التعامل مع الآخر فلا يكون على أساس التقوى، بل على أساس التعارف والتعاون على الخير والمصلحة للجميع.[٧٩]

ت. التسامح والمحبة:

يُؤثِّر التسامح -بوصفه مقصداً قيمياً- في الفقه الحضاري عامةً، والعلاقات الدولية بوجه خاص، وهو نفسُه ما يقوم عليه قانون التعارف؛ إذ لا تعارف من دون تسامح ومحبة في إطار المشروع والمسموح، وهو -في حقيقته- يعني الرفق بالآخر والتجاوز عنه، والصَّفح غير الذليل من دون استسلام للشر أو تمكين له، كما قال أبو زهرة.[٨٠] وأثر التسامح كبير في تحقيق مقصد التعارف، وبناء العلاقات الإنسانية بين الأمم والدول، وحتى الأفراد، وقد عمل النبي ﷺ بمبدأ التسامح في علاقاته بالمشركين وغيرهم (في المعاهدات والحروب)، وبرز ذلك جلياً في صلح الحديبية حين قبل شرط أهل مكة بالرغم ممَّا فيه من تنازل؛ سماحةً منه، وحقناً للدماء، وقد ختمها النبي ﷺ بمقولته المشهورة بعد تحقُّق النصر: "اذهبوا فأنتم الطلقاء".[٨١]

---

[٧٩] انظر:
- المرجع السابق، ص٢١-٢٢.
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

[٨٠] أبو زهرة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٨١] انظر:
- المرجع السابق، ص٢٧-٢٨ بتصرف.
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٨٨.
- ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٥.

ث. التعاون:

التعاون هو قيمة وأساس يقوم عليه مقصد التعارف الصحيح، بحيث تكتمل مصالح الناس في ضوئه من دون نكاية أو إجحاف. والتعاون الذي يُقِيم العلاقات ويُتمِّمها لتحقيق مصلحة المجتمع الواحد والمجتمع الدولي، هو التعاون على البِرِّ والإحسان، لا التعاون على الإثم والعدوان. قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ (المائدة: ٢). والتعاون على البِرِّ يشمل كل ما فيه مصلحة الآخرين، ومصلحة النفس، وقد برز ذلك في تعامله ﷺ مع غيره في مجتمع الإسلام، وكذا في تعامله الدولي حين وصل المدينة، فعَقَد مع اليهود حِلفاً أساسه التعاون على البِرِّ، وحماية الفضيلة، ومنع الأذى، وأكَّد ذلك بالمواثيق، وكان أساس هذا التعاون تضافر الجميع على دفع الاعتداء، وإقامة الحق، فيما يُعرَف اليوم باسم التعايش السلمي.[٨٢]

ج. الأخوة الإنسانية والإيمانية:

جاء الإسلام مُؤَكِّداً أخوة الناس كافة في الإنسانية، وأن البشر جميعاً من أصل واحد، بالرغم ممَّا بينهم من اختلاف ظاهري في اللون، والجسم، والشكل؛ ما جعل الإنسان يحترم غيره لإنسانيته. فالناس كلهم أُمة واحدة، والأصل لا يمنع الاختلاف الذي يُمكِن تجنُّب مساوئه بالتآلف الإنساني الكوني؛ فلا ظلم، ولا تمييز، ولا تنافُر، ولا تنابُز. فالأخوة الإنسانية هي أرقى رابطة قد تكفل التعارف الحقيقي الذي يفضي إلى التكامل والتعاون، ولكن توجد رابطة أرقى من رابطة الإنسانية، هي رابطة التقوى التي تؤدي دورها بعد تعارف الناس بحكم الإنسانية.

فالإيمان علاقة عقدية تربط بين أتباع العقيدة الواحدة ليكونوا أكثر التحاماً وتماسكاً وقوةً، من دون إقصاء للآخر المُخالِف، وإنما لدرء شروره، والحذر منه لو أراد الإساءة. قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ﴾ (البقرة: ١٩٠). ومن دون إكراه لهذا الآخر على الدخول في عقيدته بالقوة. قال ﷻ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ (البقرة:٢٥٦).[٨٣]

[٨٢] أبو زهرة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٥-٢٦.

[٨٣] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١٩-١٢٠.

ح. الحرية المكفولة للجميع:

لا يمكن للإنسان أنْ ينال حقوقه بمنأى عن الحرية؛ فلا بُدَّ أنْ يكون حرّاً في فكره، واعتقاده، ورأيه، وأداء مهامه. ولا يمكن أيضاً للمجتمع أنْ ينمو ويتطور في ظل تقييد الحريات ومصادرتها، وسلب كرامة الإنسان؛[٨٤] فهي حقٌّ للبشر كافة، لأن الله تعالى لـمَّا خلق للإنسان الإرادة والعقل، وأودَع فيه القدرة على العمل، أَكَنَّ فيه حقيقة الحرية، وخوَّله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة.[٨٥] إذن، بالحرية يستطيع الإنسان بناء علاقات ودية مع الآخرين، وتحقيق عبوديته لله وحده، والعيش بكرامة من دون استعباد من أحد.

خ. الفضيلة:

يُؤَكِّد الإسلام أن التمسك بالفضيلة هو أساس مهم في العلاقات الإنسانية؛ سواء أكان ذلك بين الأفراد أم الدول، وسواء أكانت العلاقة في حال الحرب أم السَّلم، بغضِّ النظر عن النوع، أو العِرق، أو الجنس؛ وذلك أن قانون الأخلاق هو قانون عام يشمل الأبيض، والأسود، والأحمر، والأصفر، ويشمل الناس جميعاً في مختلف الأقطار والأمصار ولا فرقَ. فالأخلاق الإسلامية هي وشيج العلاقات بين الدول والأفراد،[٨٦] والفضيلة هي أساس التواصل والتعارف، وفي ظلها تتطور العلاقات وتزدهر؛ خدمةً للإنسانية، وتحقيقاً لمصالحها، فلا يسود قانون الغاب.[٨٧] والمراد هو أنْ تكون الأخلاق ضماناً لصلاح العلاقات العامة والخاصة وإصلاحها، فهي -في حقيقتها- ترتبط بتزكية النفس الإنسانية، باعتقادها أنه لا كمال إلا بالتحلّي بها، وعدم التفريط في شيء منها؛ لأن غايتها النهوض بالنفس الإنسانية إلى أرقى ما خُلِقَتْ له، والعقل هو سبيل الوصول إليها.[٨٨]

---

[٨٤] أبو زهرة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٨-٣٣.
[٨٥] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٦٩.
[٨٦] أبو زهرة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٤.
[٨٧] أبو زهرة، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، مرجع سابق، ص٦٥-٧١.
[٨٨] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٢٣-١٢٧.

خاتمة:

يوصف الإسلام بأنه دين العالمية، وهو ما جعل تواصله مع الأفراد والجماعات يقوم على أُسس التعارف والتعاون والرقي؛ لبناء الأخوة الإنسانية، والوحدة العالمية التي محورها الإنسان؛ تحقيقاً لخلافته على الأرض، بغضِّ النظر عن الانتماءات الدينية والعِرقية والاجتماعية، واختلاف الألسنة، والألوان، والأماكن، والشعوب. ولا يعني هذا الركون إلى التواكل، وترك الدعوة إلى الإسلام، وإنما يعني اعتماد التعارف والتعاون أساساً لذلك، وترسيخ قيم المودة، والرحمة، والتسامح، والعدل، والحرية، علماً بأن لكل عصر وسائل تواصله. وإذا ثبت الاعتداء فإن ردَّه واجب، ولكل عصر سلاحه.

وقد انتهى البحث إلى مجموعة من النتائج نُجْمِلها فيما يأتي:

١. اعتبارُ مدخلِ الفقه الحضاري الإسلامي النظرَ إلى الإسلام كُلّاً متكاملاً (عبادةً، وعادةً، ومادةً، وروحاً)، وأن فقهه الكوني الإنساني أرقى ما جاء به ضمن قيمه الكبرى القطعية.

٢. أهم أسس الإسلام هي قيمه الحضارية العالمية، التي تُعنى بالفرد مثلما تُعنى بالمجتمع، والتي تُعَدُّ مُحرِّكه إلى الرقي، والتطور، والتجدد بترسيخ قيم الحرية، والعدل، والتسامح، والتعاون.

٣. فقه العلاقات الدولية وأُسسها جزء من الفقه الإسلامي، وهو أوسع أبوابه، لكن الكتابة فيه تحتاج إلى تجديد.

٤. أساس التعامل مع الآخر في ظل الاختلاف هو التعارف، لا التناحر والتعالي والتقاتل.

٥. التعارف في ظل التنوُّع والاختلاف هو التكامل والتعاون على تحقيق خلافة الله على الأرض، حتى يسود السلام والوئام.

٦. منطق القوة في الإسلام له آلياته وأسبابه، التي تختلف باختلاف العصر والزمان. والتطور التكنولوجي السلمي في عصرنا هو أفضل طريقة لعرض تعاليم الإسلام ورسالته السمحة.

٧. قوة الإسلام المعاصرة تكون بإثبات قدرته على العيش في ظل التطور التقني والمادي، ولا سيما أنه يرقى عليه بقوته الروحية. فالصراع الحضاري يُحتِّم علينا عرض آيات الرحمة والتسامح قبل آيات السيف والقتال، ومن ثَمَّ فلا موضِع للتعارف بالسيف في عصرنا، وإنما السيف هو العلم والقوة العلمية التكنولوجية، التي هي سبيل نشر القوة الروحية؛ لأن الإسلام ما جاء إلا لإصلاح أوضاع المجتمع، لا للخضوع لها. وإذا ثبت الاعتداء فالدفاع مطلوب لا محالة.

أمَّا أهم التوصيات التي خرج بها البحث فهي:

١. وجوب تطوير معنى الفقه الإسلامي، وإعادة النظر في هذا المعنى بحيث يشمل التنظير للقضايا الكبرى بموازاة القضايا الصغرى، والكتابة في فقه الجماعة كما في فقه الفرد.

٢. وجوب التنظير للقانون الدولي الإسلامي وَفْق مبدأ الإنسانية، بوصفها وحدةً جامعةً، من دون تناحر، وإنما بالتعاون والتعارف؛ حتى تسود قيمه وتعاليمه المُمثِّلة للدين الذي اختاره الله تعالى للعالمين.

وجوب الكتابة في فقه التعارف وأُسسه، وتنزيلها على أرض الواقع، والخروج بقواعد تَحْفل بالإنسانية كلها، وتطمح إلى سَنِّ قوانين عالمية عادلة.

رأي وحوار

جدل الخطاب والواقع
قراءة تفكيكية في أطروحة التفسير المادي للخطاب الشرعي الإسلامي

عزوز الشوالي*

خطاب الوحي والواقع

من المسلَّم به أن تأثير الواقع على فهم الخطاب الدّيني وتأويله هو حقيقة موجودة لا ينكرها أحد، وما اجتهادات علماء أصول الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبهم منذ العصور الإسلامية الأولى إلى الآن إلّا دليل على تنوع النظر في تأويل الخطاب بما يخدم الواقع ويحتوي متغيراته، ولكن هذه الحقيقة لا تتساوى بإزائها الأفهام، فالعلاقة بين الشريعة والواقع قد تحولت اليوم إلى إشكالية فكرية مفادها أن الجدل بين النص والواقع ليس حركة تبادلية بقدر ما هو استجابة حتمية لجعل الواقع أساساً للنظر والاجتهاد عبر تأويل النص مهما كانت قطعيّة دلالته بغية تنزيل الواقع عليه مهما كانت تقلباته، وقد تبنى هذا الموقف العديد من النقاد العقلانيين الحداثيين المعاصرين على تنوع مشاربهم الفكرية، كل حسب الأدوات والمناهج والمرجعيات التي استعارها لهذا الغرض. ولا تقتصر الإشكاليات على تلك الاستعارات فقط، بل تتجاوز ذلك إلى المحاولات النقدية التي تصدت لقراءة الخطاب الشرعي الإسلامي ومنها بالخصوص تلك التي تبنّت الدفاع الأصم عن التراث، لأنّ الدفاعات الصّماء تناولت الوافد على أنّه حقيقة مسلّمة، وكل متجانس لا يختلف عن بعضه بعضاً. ولعلّ ذلك قد حدث بسبب التباس الأمر عليهم نتيجة اجتماع النقاد الحداثيين رغم اختلاف مرجعياتهم ومشاربهم الفكرية حول أسس عامة مشتركة مثل:

---

* أستاذ محاضر في الحديث النبوي وعلم أصول الفقه الإسلامي، بجامعة الزيتونة، وأستاذ باحث بمركز الدراسات الإسلاميّة بالقيروان، الحقل البحثي التخصصي " تحليل الخطاب الشرعي الإسلامي".
البريد الإلكتروني: **chaouali.azzouz@gmail.com**
تم تسلم الورقة بتاريخ ٢٠١٧/١١/٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٨/٣/١٧م.

- تقويض المنجز التراثي الإسلامي لأنه قراءة لاهوتية للدين.[١]
- استبدال المناهج الإسلامية الجارية في تحليل الفكر الإسلامي وتطبيقاته على الواقع، وإحلال قراءات منهجية عقلانية فلسفية معاصرة.[٢]

ومن أجل هذا التوجه سأتكلف السبر والتقسيم، وسأحاول إلغاء وجوه الشبه بين العقلانيين الحداثيين، وذلك من خلال لفت الانتباه في هذه المقاربة المتواضعة إلى قطب واحد منفرد بمرجعيته وأدواته الفكرية والمنهجية وهو قطب النقاد العقلانيين اليساريين، واستبعاد غيرهم من دعاة الحداثة من العقلانيين العلمانيين الليبراليين إلى حدّ ما، من أجل الفصل البيّن بين المرجعيات وتبين الخلفيات الكامنة وراء النقد التفكيكي للفكر الإسلامي بكل ما تعنيه التفكيكية المعاصرة من معاني الهدم والتقويض. وذلك من خلال الجدل بين النص والواقع كما تبنّته (المدرسة العربية الماركسية) ممثلة في ألمع نقادها "حسن حنفي" وذلك من خلال نقده لعلم أصول الفقه الإسلامي بآلية المنهج الفينومينولوجي، و"نصر حامد أبو زيد" من خلال تصوره للمنهج الهرمينيوطيقي وأثره في إعادة التعرّف على الخطاب الديني وتأويله انطلاقاً من الواقع. وبإزاء هذا المنوال من الأطروحات سألمّح لآلية المناط عند علماء أصول الفقه بوصفها المقاربة الأكثر كفاءة في المنجز التراثي التي اشتملت على الجدل التفاعلي بين الخطاب والواقع، وهي المعبّر عنها بالتفاعلية التراثية بشقيها النصي والعقلاني، وذلك بغض النظر عن دعوى التجديد بين تلامذة المدرسة التراثية من المعاصرين؛ فهم في نظري لم يخرجوا ألبتة من سياج مدرستهم سواء في نقد الأطروحات الحداثية أو في دعوى التجديد التي أعلنوها بغير فعل .

– تجلّى مشروع حسن حنفي في النقد والتجديد لعلم أصول الفقه الإسلامي في كتابه "من النص إلى الواقع "، ومثّل ذلك المشروع محاولة لإعادة بناء أصول الفقه"،

[١] انظر: مشروع قراءة محمد أركون للفكر الإسلامي من خلال: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ومن الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ونحو نقد العقل الإسلامي وغيرها من مؤلفاته.

[٢] انظر: مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي ونحن والتراث، والتراث والحداثة وغيرها من كتبه.

بمقاربات فلسفية، وكان ذلك نهجه في جميع كتبه الأخرى؛ ومن بينها على وجه الخصوص: التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، الدين والثورة، من النقل إلى الإبداع، وغيرها. وتدور طروحات حسن حنفي في كتابه "من النص إلى الواقع" حول نقد علم أصول الفقه الإسلامي واقتراح بدائل لمقرراته المنهجيّة، وقد نهضت مقاربته على المرتكزات الآتية:

– يعتبر حسن حنفي القرآن والسُّنة مرجعية أساسية تقوم ببناء وعي الفقيه المشتغل بعلم أصول الفقه، ويرى أن هذه المرجعيّة في حاجة إلى إعادة تقييم لوضعها في وظائف جديدة تقتضيها آليات القراءة التجديدية للفكر الإسلامي المعاصر.

– القرآن والسُّنة هما المسلّمة الأساسية في كل علوم التراث، وقد مرّا من قبل بمنهج النقل الشفاهي، حيث نزل الوحي وتمت كتابته، وصدرت السُّنة وتمّ نقلها في لحظة ماضية من الزمان، ويكون ضمان صحة القرآن والسُّنة بحثاً في كيفية انتقال هذين الخطابين كتابة ومشافهة عبر الأفراد والأجيال. وقد اشتغل المنهج التقليدي مِن أجل فَهْم الوحي بعدَ استقباله ابتداءً من مباحثِ الألفاظ التي تضمُّ الصيغة؛ أي: اللفظ، ثم المفهوم، أي: المعنى، ثم المضمون؛ أي: الفحوى والإحالة إلى العِلم الخارجي، ثم المنظور وتعدُّد الصواب، ثم يتلوه الوعيُ العَمَلي الذي يتضمَّن أحكامَ الوضع، أي: بناء الشريعة في العالَم، وأحكام التكليف؛ أي: تحقيقها كأنماطٍ للسلوك البشري.[٣]

يعبّر هذا الوحي عن الوعي الخالص (أي مسلّم به) ويمكن من هذه الناحية تصنيفه في مقام الوعي التاريخي القبلي. وهذا الوعي التاريخي القبلي يعبّر عن الوعي بالماضي وأن العمل الذي قام به علماء أصول الفقه هو نقل هذا الوعي الماضي القبلي إلى وعي نظري بالحاضر ويسميه حسن حنفي بالوعي التأملي.[٤]

---

[٣] حنفي، حسن. **من النصّ إلى الواقع**، القاهرة، مصر: مركز الكتاب للنشر، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ج٢، ص٣٧.

[٤] المرجع السابق، ج٢، ص١٢، ١٦.

الوعي التأملي: وينطوي تحته الوعي اللغوي

-يتعامل الوعي التأملي مع الوحي المنطوق (القرآن) والوحي الشفاهي (السُّنة)، في صورة لغة، وهذا يتطلب فهم الألفاظ والتركيب والبحث في معانيها. ومن هذه الزاوية نلاحظ اهتمام علم أصول الفقه بالخطابات المنطوية على حكم، ويتعامل مع الخطاب من جهة كونه معقولاً أو متضمناً استدلالاً وعللاً، وبناءً على المنطق البنيوي الداخلي تُقسَّمُ الموضوعات حسب قسمة عقلية في الوعي التأملي للفقيه؛ فينقسم مبحث الألفاظ إلى أسماء وأفعال وحروف، والأسماء إلى اصطلاحية وتوفيقية، أما مبحث المعاني فيقسّم الكلام إلى ما يدل وما لا يدل، وما يدل إما يدل على معنى ظاهر أو معنى مؤول، أو أمر ونهي، أو عام وخاص. وهذا الوعي يظل متعلقاً بتحليل المنطق الداخلي لكل مبحث، فتحوّل الدرس الأصولي إلى بحث تأملي مثل القسمة العقلية للمباحث واحتواء الموضوع كله، وتحديد بنائه، ومعرفة احتمالاته. وهذا هو المنطق الخالص، ومن ثمّ أصبح البحث الأصولي حبيس المنطق بوصفه قواعد صوريَّة لا تتجاوز ضبط وتقنين العمليَّة الاستنباطيَّة.[٥]

- الوعي بالمستقبل، وهو الوعي العملي في ذهن حسن حنفي، وينشأ هذا الوعي عن اتحاد التاريخي بالتأملي، إذ بعد أن أثبت الوعي التاريخي صحة الخطاب، وفهم الوعي التأملي ذلك الخطاب من حيث اللغة والتراكيب والمعاني، انتهى الأمر كله عند الوعي العملي الذي يترجم علاقة النص بالواقع في مجاري الحياة الإنسانية المتجددة على الدوام.[٦] ويقابله المناط في عرف علماء أصول الفقه ويندرج ضمن أركانه الأصل والفرع والعِلّة والحكم. باعتبارها الآلية الناظمة للأحكام الشرعية في مجاري الحياة الإنسانية المتجددة على الدوام وسنحلل هذه الآلية في موقعها لاحقاً بإذن الله تعالى.

هذا التحليل تواجهه ثلاثة اعتبارات زمانية، وهي الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا التحليل للبنية الداخلية الزمنية للفكر ينبع من مرجعية فكرية فلسفية معاصرة مستعارة من

[٥] المرجع السابق، ج٢، ص٤٧، ٧١، ٩٣، ٩٤، ١٣٧.
[٦] المرجع السابق، ج٢، ص٧.

المنهجية الفينومينولوجية[٧] للفيلسوف الألماني "هوسرل"[٨] Edmund GustavAlbrecht Husserl حول الوعي بالزمان الداخلي وكيفية تأسيسه للموضوعية في المباحث الميتافيزيقية والأنطولوجية القصدية.[٩] وقد طبّقها حنفي في مجال أصول الفقه الإسلامي وأوضح كيفية انبناء أقسامه انطلاقاً من الأشكال الأساسية للوعي التي ترجع بدورها إلى الوعي بالزمن.[١٠]

– يرى حنفي علم أصول الفقه بأسره بمثابة المخزون الفكري النفسي لدى العلماء والناس، وهذا المخزون هو الذي يشكل الوعي بالدين، وهذا الوعي كان من قبل متمركزاً فيما هو ديني صرف، وينبغي أن يمرّ في الحاضر إلى مضمون آخر إنساني وتحرري.

– يمارس حسن حنفي رداً لمباحث علم أصول الفقه إلى الوعي الإنساني، بعد أن كان مرتبطاً بالوعي الديني، مع استخدامه لطريقة تحليل الوعي الديني بوصفه وعياً مغترباً من حيث هو وعي إنساني ملحق بالغيب على منهج "هوسرل" في تقييمه لأزمة العلوم الأوروبية، بعد أن وسَّعَها حتى تشمل موضوعات الوعي التاريخي والأزمة الروحية للغرب وانعكاسها على علومه.[١١]

يرى هوسرل أنّ التفكير الفلسفي الكلاسيكي للغرب هو تراث حبيس "الأناوية" الديكارتية (أنا أفكر إذن أنا موجود)

ولم يتجاوز مأزق الذاتية الفردية لفلسفة " جون لوك، وتوماس هوبز" في القول بأنّ الشعور الإنساني هو في الحقيقة إدراك لذواتنا أو لأفكارنا حول الواقع الخارجي، وحسب

---

[٧] الفينومينولوجيا أو الظاهراتيّة: منهج فلسفي وصفي يحاول البحث في المشكلات الغيبية (الميتافيزيقية) ومباحث الوجود" الأنطولوجيا" المتعلقة بالنظرية القصدية في أفعال الفكر والشعور ومراتب وحالات الموضوعات التي تتجه إليها الظواهرية القصدية.

[٨] إدموند هوسرل فيلسوف ألماني (١٨٥٩–١٩٣٨م) ومؤسس الظاهراتية.

[٩] محمد، سماح رافع. **الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩١م، ص٦٧.

[١٠] هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الاوروبية والفلسفة الترانساندانتالية (مدخل الى الفينومينولوجيا)**، ترجمة: إسماعيل مصدق، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م، ص٢٠٤–٢٠٧

[١١] المرجع السابق، المقدمة وما يليها.

هذا الرأي يصبح الشعور والعقل موجهين بانطباعات ومفاهيم تحدث في مساحة الذوات المغلقة بحيث لا نصل إلى الأشياء الخارجيّة إلّا عن طريق التفكير الداخلي الذي يحصل بطريقة ما بين المفاهيم والانطباعات.

– قدّم الفيلسوف الألماني "ادموند هوسرل" فكرة "المثالية الترنسندنتالية الفينومينولوجيّة " أو ما يعبّر عنه "بالفينومينولوجيا القصدية" وهو لا يقصد بها مجرد تكرار لمثالية "كانط" التي عرضها خاصّة في كتابه نقد العقل المحض، بل كان هدفه من وراء ذلك نقض المأزق الفلسفي "الأناوي" عند " ديكارت"، حيث ألغى التقسيم التقليدي بين الشعور الذاتي والواقع الخارجي وجعل الشعور قاصداً للأشياء الخارجية، وبذلك لا يكون هنالك أي شيء يسمّى الذاتية، لأنّ شعورنا وتفكيرنا يتجهان دائما نحو الأشياء الخارجية.[١٢]

– لقد ردّ حسن حنفي نقده لعلم أصول الفقه الإسلامي بصفته رافداً من روافد العلوم الدينية إلى النقد الفينومينولوجي الذي أبرمه "ادموند هوسرل" من خلال تفكيكه لأزمة العلوم الأوربية الحديثة، وعلى هذا الأساس تناول حسن حنفي أزمة علوم التراث الإسلامي بوصفها كاشفة عن الأزمة الحضارية للمسلمين في مقابل فينومينولوجيا أزمة العلوم الأوروبية عنده.

– يمارس حسن حنفي في هذا التحليل طريقة الرد إلى المرجع، فقد ردّ مباحث علم أصول الدين إلى الوعي الإنساني بعد أن كان الوعي الإلهي هو المسيطر على المصنفات القديمة في ذلك العلم. ثمّ استخدام طريقة تحليل الوعي الديني بوصفه وعياً مغترباً ملحقاً بالإله[١٣] بعد أن كان وعياً جوهرانياً يقوم فيه الوحي مقام العقل. من هنا نتبين أنّ منهجية حسن حنفي هي التقنية "الفينومينولوجية الهوسرلية" التي وظفها بطريقة الردّ للمرجع وقرر

---

[١٢] شيخ الأرض، تيسير. **ترجمة نصوص هوسرل بعنوان: المدخل إلى الفينومينولوجيا**، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٨م، ص٤٥، ١٠٧، ١١٤، ١٢٠.

– محمد، **الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)**، مرجع سابق، ص١٣.

[١٣] حنفي، حسن. **التراث والتجديد**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٢م، المقدمة وما يليها.

من خلالها التعامل مع علوم التراث على أنها كاشفة عن أشكال الوعي، وذلك كله في إطار أوسع يتعدى نطاق فينومينولوجيا هوسرل نحو استخدم مقولات وتقنية نقد الوعي الديني المغترب لظاهرة الفينومينولوجيا الهيجلية، الفويرباخية.[١٤]

ضمن فكرة أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية.

– حَلّل هوسرل أزمةَ المعنى والتوجهات في الثقافة الأوروبية في العصور الحديثة. من خلال النزعة "الموضوعية" التي تسيطر على هذه الثقافة، وهي نزعة تفهم العلمَ فهماً ضيّقاً يُقصي الأسئلة الحاسمة بالنسبة للوجود البشري، ومنها: أسئلة المعنى والغاية، وأسئلة الحرية والتاريخ. وهي تبرّر هذا الإقصاء بأن العلم لا يمكن أن يعالج إلا بكيفية موضوعية ودقيقة، أي باستقلال عن كل وضعية ذاتية نسبية. ولتبديد هذا التصور، يبيّن هوسرل أن العلوم الوضعية الحديثة ترتكز بالرغم من دقتها وموضوعيتها على التجارب اليومية التي تعطى بكيفية ذاتيةٍ نسبية، في أفق عالم العيش. وعليه فإنّ النزعة الموضوعية تقوم إذاً على نسيان هذا العالم بصفته الأفق الذاتي النسبي لكل إمكانيات تجربتنا الأرضية التي نشأت عليها كل ممارستنا، بما فيها الممارسة النظرية العلمية، ولا يمكن الخروج من هذه الأزمة إلّا عن طريق إعادة ربط العلوم الحديثة بأساسها المنسي، أي بعالم العيش.[١٥]

تحلّ الفكرة "الهوسرلية" عند حسن حنفي محل الواقع في مقابل الخطاب في قراءة للمنجز التراثي في أصول الفقه، ولذلك أعاد حسن حنفي ترتيب المرجعية الفكرية الأصولية طبقاً لمفهوم "الممارسة النظرية العلمية" وذلك بجعل أولوية "المستصفَى في أصول الفقه للغزالي " تقوم على التراكُم الأصولي حتى القرن الخامس، مِن أجل بيان تطابق الخطاب مع العقل، وهو آخِر ما دوَّن الغزالي، وهو الأثر الأصولي الوحيد الذي لَخَّصه ابن رشد في "الضروري في أصول الفقه"، وكانت ميزته الهدوء العقلي والاعتدال؛ إذ يقوم على تحليل العقل والنقل الخالِص دون إحالةٍ إلى مصادره. وربما تمَّ الاعتماد فيه على الذاكرة الخالِصةِ التي قوَّتها علومُ الذوق عن طريقِ الاستبطان.

---

[١٤] المرجع السابق، ص٤٦، ١٧٦.

[١٥] هوسرل، **أزمة العلوم الاوروبية والفلسفة الترنسندنتالية (مدخل الى الفينومينولوجيا)**، مرجع سابق، ص٣٩، ٤١، ٦٣، ٤٥٣، ٤٧١.

ثم جاءت بعد ذلك أولويّة "الموافقات" للشاطبي لأنّه يمثل التراكُم الأصولي حتى القرن الثامن، ويقوم على اتفاق الخطاب مع المصلحة، ومن ثمّ تمَّ التوحيد بين الخطاب والعقل والمصلحة، أي: بين الوحي والعقل والطبيعة، وهو الحدس الرئيسي للحضارة الإسلاميَّة.

فالمستصفى والموافقات، هما النصَّان الرئيسيان التكوينيَّان قبلَ هذا النصِّ الأصولي الثالث من النص إلى الواقع.[١٦]

وبذلك صار حسن حنفي ثالث أثافي البنية المعرفية لعلم أصول الفقه، من الغزالي اتحاد العقل والنقل في تحليل الخطاب التأسيسي إلى الشاطبي في اتحاد النص والمصلحة، وتختم هذه الحلقة بحسن حنفي في نظرية "الفكر أساس لتغيير الواقع".

هل يجري النص على الواقع أم يجري الواقع على النص؟

- يحدث جدل النص والواقع على نمطين:

- نمط كلاسيكي متدرج تنازلياً بحسب الأهمية من الأعلى إلى الأسفل، ويرتب ذلك عملياً من النص إلى الواقع:

المرتبة الأولى للكتاب، والمرتبة الثانية للسُّنة والمرتبة الثالثة للإجماع، والمرتبة الرابعة للاجتهاد ويشمل القياس والمناط والمصلحة وغيرها. وهو ترتيب تنازلي؛ إذ يعتمد كل أصل على الأصل السابق عليه، فالكتاب هو مصدر الأحكام الأول والسُّنة تعتمد على الكتاب، والاجماع يعتمد على الكتاب والسُّنة، والاجتهاد بأنواعه يعتمد على الكتاب والسُّنة والاجماع، والحكم من الأصل إلى ما فوقه يخبر عنه وليس حاكماً عليه.[١٧] وهذا الترتيب يمثل في ذهن حسن حنفي مبدأ " الفكر أساس لتغيير الواقع" وهو الديالكتيك النازل الذي جعله هيجل أصلاً لتحليله المادي التاريخي. وحسن حنفي يتبنى هذه الرؤية لا لكونه يراها كما يراها بعض رفاقه صبغة مثالية دينية تبحث في اللاهوت والعلوم

[١٦] حنفي، **من النصّ إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠.
[١٧] المرجع السابق، ج٢، ص١٠٢.

الإلهية، بل لأنّه يرى أن هذا الترتيب المنهجي الجدلي قد تغيّر، ولذلك فهو يقول: فإذا كان ترتيب القدماء تنازليّاً من النص إلى الواقع، فإنّ ترتيب المحدثين تصاعديّاً من الواقع إلى النص، فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل الأول في التشريع للواقع المعيش، ثم يأتي الإجماع كخبرة جماعية وتجربة مشتركة، ثم تأتي السُّنة كتجربة نموذجية تأسيسية، فإن لم يتوصل العقل باستناده إلى التجربة الجماعية والتجربة التأسيسية إلى الحكم يمكن حينئذ الاهتداء بالنص التأسيسي(الوحي)، لعله يعطي حدساً أو رؤية تفيد في استدلال العقل على المصالح العامة.[١٨]

– في هذا المستوى يبدو حنفي سارترياً يتخذ موقفاً من علم أصول الفقه من خلال تمثله لمنهج سارتر في مراجعته للمثالية الكانطية والترنسندنتالية الهوسرلية.

– حاول "جون بول سارتر" تطبيق الفينومينولوجيا على دراسة الوجود الإنساني عبر تجاوز مثالية "كانط" وفينومينولوجيا "هوسرل" لينفتح على صراع الأضداد عند "هيغل"؛ لأنّه اعتبر الذات الإنسانية لا توجد في الأنا أفكر "الديكارتية" ولا في الذات بمعناها "الهوسرلي والكانطي"، بل في الأنا موجود. وهذا "الأنا موجود" عند سارتر ما هو إلا إعادة صياغة لمفهوم "الدازاين" عند "هايدغر" من جهة الذات المتحققة بالفعل.-Self Actualized Subject.[١٩]

– يعتقد سارتر أنّ هناك اختلافاً أصلياً بين الوعي والوجود، أو الأنا والعالم، أو الذات والموضوع، فرفض بذلك مبدأ أن الباحث الفينومينولوجي يستطيع بالفعل أن يعرف حقيقة الوجود انطلاقاً من انعكاسه على وعيه، واعتبر وجود الذات(الأنا) نمطاً من الوجود وهي أعلى نمط أنطولوجي، ومن ثمّ فدراسة وعي الأنا بذاتها هي دراسة أنطولوجية لا إبستمولوجية.[٢٠]

---

[١٨] المرجع السابق، ج٢، ص١٠٣.

[19] Sartre, Jean Paul. Being and Nothingness. *An Essay in Phenomenological Ontology*, Trans: Hazel Barnes, London: Methuen, 1977, P. 71.

[٢٠] سارتر، جان بول. **تعالى الأنا موجود**، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢م، ص٥١، ٧١-٧٢، ٨٠.

هذا هو مفصل جدل النص مع الواقع الذي يساعده على إبراز الغاية النهائية للوعي الإنساني الجديد الذي يتحقق به تحويل الوحي إلى علم إنساني شامل وإيجاد موقف من الواقع الذي يفتقر إلى نظرية التفسير، وقيامها في مشروع يجمع بين الوحي والواقع، بين التراث وقيم العصر، بين الدين والدنيا، وبين الله والإنسان، هذه الثنائيات مازالت تعبّر عن وعي إنساني كلاسيكي منهجه تحليلي استعراضي شارح، وعند المقابلة والمقارنة بين النظرية في التفسير وبين منهج تحليل الخبرات يتضح أن منهج تحليل الخبرات الذي يبدأ من الواقع وليس من النص و المأثور والعُرف، والنضال في جبهة الواقع غرضه تحويل التراث إلى علوم إنسانية والربط بين الواقع والوحي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي.[٢١]

– هكذا تخلّص حسن حنفي من عبء المرجع الأصولي واستعاض عنه الفلسفة العقلية التي في ثناياها مصرع الوعي الشرعي الكلاسيكي، حتى يفسح المجال للعقل الديالكتيكي من وجهة نظر التحليل الماركسي المدعم بتمثل التحليل المادي للتاريخ.

لقد ساعد الموقف النقدي "لسارتر" حسن حنفي على تجاوز "فينومينولوجيا" "هوسرل"، والنفاذ إلى موقف كارل ماركس المقابل لموقف هيجل في هذا الجانب، فماركس عكس الاتجاه الهيجلي نحو الديالكتيك الصاعد، ورأى أن الفكر انعكاس للواقع. أي تَشَكل الفكر بالواقع، وهو الطابع المادي الذي اتصف به الفكر الماركسي. والذي يمثل في مقاربة حسن حنفي النهاية الحتمية للتفكير الفقهي والأصولي في سلسلة تطور نقد الوعي الديني الإسلامي، وهي أهم قراءة تقويضيّة في الفكر العربي الإسلامي الحديث.

في عمق هذه المدرسة نفسها وبمعطياتها المنهجية المشتركة وبأدوات المرجعية الماركسية المتداولة يبدو لنا نصر حامد أبو زيد داعياً إلى فكرة جدل النص والواقع، لكن ليس من خلال المنهج الفينومينولوجي كما فعل حسن حنفي، بل من خلال المنهج الهرمينيوطيقي في المدرسة الفلسفية الألمانية بأقطابها المؤسسين "فريدريش دانييل شلاير ماخر"

[٢١] حنفي، **التراث والتجديد**، مرجع سابق، ص٣٧.

(١٧٥٩-١٨٤٣م)، و "ويلهلم ديلش" (١٨٣٣-١٩١١م) و"مارتن هيدغر" (١٨٨٩-١٩٧٦م) وهانس جورج غادامير Hans-George Gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢م).

- الهرمينيوطيقا هي المعادل المفهومي تقليدياً لنظريّة تأويل النصوص. وهذا المفهوم مستخدم بكثرة في دوائر الدراسات اللاهوتية الغربية لتمييز مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يستخدمها المفسِّر لفهم النص الديني "الكتاب المقدس". وقد بلغت هذه المقاربة التطبيقية إلى مستوى النظرية المنهجية الحديثة على يد "هانس جورج غادامير" بعد أن تشبّع بنظريات أسلافه "شلاير ماخر" و "ويلهلم ديلش" و "مارتن هيدغر" حيث يغدو الخطاب في سياق المنهج الهرمينيوطيقي عبارة عن لعبة يبدأ من المبدع وينتهي إلى المتلقي من خلال وسيط محايد هو الشكل (اللغة).

- يرفض "غادامير" الوظيفة الدلالية للغة، مثله مثل هيدغر، ويؤكد على أن اللغة لا تشير إلى الأشياء، بل الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة.[٢٢]

- روّج نصر حامد أبو زيد إلى ضرورة قراءة النص القرآني ضمن شروط الهرمينوطيقا بتطبيقاتها المنهجية. وحتى تتسنى له المقايسة بين النّص والمنهج، جعل ذلك ممكناً من خلال إعادة التعرف على نص التنزيل ضمن شروط المقايسة الجديدة وهي:

* استبعاد المحايث النصي (أي كل ما هو خارج النص (علوم القرآن وتفسيره)) ليطرحه بين يدي الهرمينوطيقا علامة لغوية بشكلها الفيزيائي (الشفاهي والمكتوب)، والتعامل مع لغته بوصفها إنتاجاً بشرياً يخضع للمنطق البشري في الإنتاج والتلقي للكلام. وفي أكناف هذه الآلية يتجلّى التنزيل نصاً لغوياً إبداعياً بامتياز.[٢٣]

---

[22] H.G.Gadamer, Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique.

- Mohammed Chaouki ZINE, "Critique et herméneutique vs archéologie et déconstruction", conférence prononcée au Palais de la culture et des arts, Oran, Algérie, 17 juillet 1996.

[٢٣] أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠م، ص١٩٣.

* تجريد نص التنزيل من سمات التعالي عن قوانين الزمان والمكان، وإعادة التعرُّف عليه وفهمه في سياقه التاريخي، هذا ما يعبّر عنه "بإنتاج الوعي التاريخي العلمي للنص" فالوحي ليس ظاهرة مفارقة للواقع، أو وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل هو جزء من مفاهيم الثقافة ينبع من الواقع ويعود إليه " فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً."[٢٤]

يرى ابو زيد أنّ القرآن قد تحول منذ لحظة نزوله من كونه (نصاً إلهياً) إلى (نص إنساني)، لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل، (وهي لحظة الاندماج بين التنزيل والإبداع) وهذه الآلية هي التي تنتظم التشريع، والعقائد والقصص، وتحرك دلالة النصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز.[٢٥]

هكذا يحوّل النص إلى واقع عند نصر حامد أبو زيد ويستوقف القارئَ كثرةٌ ملفتة للاهتمام من التداول الموسع لمصطلح الواقع وحضور مكثّف للمفاهيم التي تعبّر عنه عند نصر حامد أبو زيد، وهذه الآلية شخّصت مستوى النقد العقلي في اتجاهه إلى كون النص (الوحي) لم يوجد إلا من أجل الواقع، فهو يقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات، وهو لا يحمل أية قيمة في ذاته، وإنما قيمته من جهة تحقيقه لمقاصده، فإذا تحقق المقصد من غيره بحيث إن العصر أو حاجة الناس أوجبت طرقاً أخرى يتحقق بها المقصد، فلا داعي للالتزام بالخطاب الشرعي التأسيسي في هذه الحالة، لكون الأدوات تطوّرت، ولم يبق هناك مبرر لاستمراره.

وعلى هذا الأساس فالنص إنما جاء ليحقق أغراضاً في زمن الرسالة، وهذا يعني أنها غير مقصودة بالتشريع إلا على جهة الوسيلة فقط فأدّى هذا التأويل الحداثي للمقاصد

---

[٢٤] المرجع سابق، ص٣٨، ٥٦. وانظر:
- أبو زيد، نصر حامد. **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٤م، ص١١. انظر أيضاً:
- الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى القرآن الكريم**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط٢، ٢٠٠٦م: ص٢٥٩.
- أركون، محمد. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧م، ص١١٦.

[٢٥] أبو زيد، نصر حامد. **نقد الفكر الديني**، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢م، ص٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩٤، ١٨٩.

إلى إهدار أحكام الشريعة التفصيلية والشرائع التكليفية " إضافة إلى إفراغ الوحي الإسلامي من محتواه المعرفي التأسيسي".

أمّا الناحية التاريخية والحضارية للخطاب الشرعي الإسلامي فهي في نظر نصر حامد أبو زيد لا تتجاوز فكرة التأويل بمعناه العقلي كما مثّلته فرقة المعتزلة في التراث العربي الإسلامي.

وعلى هذا الأساس فهو يرى أنه "من الثابت تاريخياً أن مصطلح "التأويل" كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح "التفسير" أقل تداولاً، لكن [الذي حصل أن] مصطلح "التأويل" بدأ يتراجع بالتدريج، ويفقد دلالاته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين، وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي."[٢٦] أما الخلفية الفكرية الدلالية (خطابياً) فهي تدين للمرجعية الفلسفيّة الهرمينيوطيقيّة في التناول النقدي لنصر حامد أبو زيد، وهو يعدّ نفسه من أقطاب التحليل المنهجي والمعرفي طبقاً للأسس التي تنتظم فنّ الهرمينوطيقا كما أسسها وطورها الفلاسفة واللاهوتيون الألمان، لذلك استلهم نصر حامد أبو زيد أفكار ماتياس فلاسيوس (Flacius Matthias) الذي أعلن من خلال نقده الهرمينيوطيقي الثورة على سلطة الفقهاء الدينية في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس، ليقترح أولوية التراث في تأويل النص مع ضمان الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري.

– وأخذ أبو زيد من هانس غادامير مبدأ العودة بالكتابة المقدسة إلى حروفها الأولى لممارسة التأويل المطبق على متونها.[٢٧] لذلك قال إنّ القرآن تشكّل في الواقع والثقافة، وهذا ما يُمهّد للقول بتاريخانية النص، ومن ثم إستبعاد دوره التوجيهي والتربوي في التأسيس للثقافة والتعليم والعلاقات الاجتماعية.

---

[٢٦] أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب والتأويل**، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص١٧٤.

[٢٧] غادامير، هانس. **فلسفة التأويل**، ترجمة محمد شوقي الزين، نشر مشترك منشورات الاختلاف الجزائر، المركز الثقافي العربي المغرب، الدار العربية للكتاب بيروت، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٦٥.

– وأخذ عن شلاير ماخر مبدأ الخروج إلى مختلف العلوم الأخرى التي تؤسس مجموعة القواعد والمعايير التي تحكم عملية الفهم والتحليل.

– وأخذ عن "بول ريكور" ثلاثة مبادئ هي:

١. الترابط بين تفسير النصوص الدينية وفقه اللغة (العودة إلى النصوص القديمة خاصّة).

٢. الممارسة المرجعية للعلوم التاريخية.

٣. بناء الفهم في التأويل من خلال العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة.

مثل أسباب النزول، حيث سيضخّم المسألة، ويبني على سبيل الافتراض فكرة مغايرة مفادها أن لكل آية سبب نزول، فإن لم يجد فإلقاء اللوم على الرواة الذين لم ينقلوا إلينا كل الأسباب.

من الهرمينوطيقا إلى الجدل الصاعد (التفسير المادي للقرآن):

رغم تبنّي نصر حامد أبو زيد المنهج الهرمينيوطيقي إلّا أنّه وظّفه في منوال مغاير لما أسسته المدرسة الفلسفية الألمانية على وجه الخصوص، فقد انحرف بالمنهج الذي نظّر له " هيدغر" وبناه "غادامير" نحو بقايا الفكر الماركسي في مواجهة الفكر الحداثي، من هنا التقى نصر حامد أبو زيد في جوهر أطروحته مع رفيقه حسن حنفي حول فكرة تشكّل الوحي، الذي يطلقان عليه اسم " النص" تماهياً مع الاستخدام الإبداعي للمصطلح في مجال الأدب والفن والمسرح.

وقد تناول هذا المنهج قراءة ونقداً الباحث والمفكّر المصري محمّد عمارة في كتابه التفسير الماركسي للإسلام، وردّ على آراء نصر حامد أبو زيد بالتفصيل الدقيق، ولا عجب في ذلك؛ فمحمد عمارة من المفكرين المتمكنين من الفكر الماركسي؛ لأنه درسه ونقده وجادل معتنقيه في الفكر والأيديولوجيا منذ ستينات القرن الماضي، ثم انقلب عليه

واتجه نحو الفكر الإسلامي العقلاني، ونهل من مدرسة المعتزلة معظم آرائه ومواقفه في الجدل الفكري المعاصر.

ومما جاء في معرض نقده لهذه الأطروحة في مواجهة نصر حامد أبو زيد ما يلي:

ومن أساليب نقد نصر حامد أبو زيد للخطاب الشرعي الإسلامي وإبراز محاسن النظرية الماركسيّة انّه عاب على الخطاب الديني إهداره مبدأ الجدل الذي يعدّ من أسس الفكر الماركسي، ومن أوليّاته، ولذلك كان يرى أن الفكر الإسلامي لم يكن يستهدف الوعي، بل كان يستهدف التشويش على الإيديولوجي؛ على الماركسيّة؛ لأنّ الفكر الماركسي لا يستهدف تفسير العالم مثل الخطاب الديني، بل يستهدف تغييره تغييراً جذرياً من الأساس. ومن هنا يتصدى محمد عمارة للردّ عليه بقوله: الإسلام لم يهدر قيمة الجدل كما زعم نصر حامد أبو زيد، بل أهدر الجدل المادي الماركسي على وجه التحديد، لأنّ الخطاب الديني يتبنّى الجدل الذي يعطي الأولويّة للفكر مع إقامة علاقات الحوار والتفاعل بين الفكر والواقع، آخذاً في الاعتبار مسألة السنن الكونية الإلهيّة في الخلق والاجتماع البشري في نظرية متكاملة ومميّزة، في حين يكتفي الفكر الماركسي بالجدل المادي؛ لأنّ الجدليّة الماديّة هي الأساس الذي أقامت عليه الماركسيّة تفسير العالم؛ فالمادّة هي أساس العالم، وهي حجر الزاوية في كينونته وتغييره، فلا وجود لمفاهيم أو ماهيات، أو أفكار مفارقة للمادة و الطبيعة، والعلاقة الأساسيّة التي تنتظم الأفكار والدين والاقتصاد هي قاعدة البناء الفوقي والقاعدة المادية، فالمادة والواقع الاقتصادي والاجتماعي والفيزيولوجي هما مصدر كل ألوان الفكر الذي هو البناء الفوقي الذي تصنعه وتشكله المادة والواقع، ثم يعود هذا الفكر ثانية ليؤثّر في الواقع وهذا مقتضى التفاعل الجدلي في النظرية الفوقية والتحتية في الأيديولوجيا الماركسيّة.[٢٨]

ومما يلفت الانتباه في هذا المستوى هو: لماذا طبّق حسن حنفي المنهج الفينومينولوجي على علم أصول الفقه وأعرض عنه نصر حامد أبو زيد في دراسة النص

[٢٨] عمارة، محمد. **التفسير الماركسي للإسلام**، القاهرة: دار الشرق، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٣٥-٣٩.

التأسيسي(القرآن) واعتمد على المنهج الهرمينيوطيقي، وهما يستمدان أفكارهما وأدواتهما من مرجعية واحدة وهي: المرجعية الماركسية؟

عندما ألّف حسن حنفي من النص إلى الواقع في أواسط الستينات وجعله متشابكاً مع بنية الفلسفة الجدلية المادية كان جون بول سارتر قد نقد الجدلية المادية الماركسية في كتابه نقد العقل الديالكتيكي، وانتهي تقريباً إلى تقويض بنيته كما فعل جوزيف ستالين، ولكن حسن حنفي تعمّق في تطبيق المنهج الفينومينولوجي، غير عابئ بنقد الجدلية المادية.

كان الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" قد نقض بنية الوعى بالزمان الداخلي وكيفية تأسيسه للموضوعية في المباحث الميتافيزيقية والأنطولوجية، وبنى على أنقاضها المنهج الرمزي، ودمجه بالمنهج الهرمينوطيقي الذي جدد "gadamer" مفهومه من خلال فكرة التأويل العرفاني الفلسفي، ثم تجاوز به ريكور تفسير الوجود وخصصه لتفسير النصوص، فترك نصر حامد أبو زيد المنهج الفينوميولوجي الذي وقع تقويض بنيته، وتدرع بالمنهج الهرمينوطيقي ليواصل مشروع اليسار الماركسي في تقويض بنية الفكر الإسلامي في كتابه مفهوم النص الذي ألفه سنة ١٩٩٠، ولكن الهرمينوطيقا نفسها لم تثبت على تخصيص ريكور، بل أخذت منحى البحث عن غاية الوجود الإنساني في الفلسفة الوجوديّة/الأنطولوجيّة خاصة مع "مارتن هايدغر" حيث أخذت طريقها للتحوير. من هذا المنطلق ندرك أن نقد القوانين البنيوية للمناهج الفلسفية المستعارة المطبقة على الفكر الإسلامي ليست في حاجة ألبتة للنقد والتقويض من خارجها؛ لأنها وبكل بساطة تحمل في أعماقها بذور النقد والنقض والتقويض لأطروحاتها من خلال ممارسة فكرة النقد والتجاوز الذي يحدث باستمرار في المدارس الفلسفية الغربية الراهنة.

هل المناهج التراثية مكافئ فعلي للمناهج الحداثية المعاصرة؟

– سنبدأ أولا بإبراز نقطة الالتقاء بين جدل النص والمناط إذا سلّمنا بأنّ جدل النص والواقع ينبني وفقاً للمنهج الظواهري؛ أي الفينومينولوجيا، فهذا المنهج يدرس الظواهر من حيث اقترانها بأسباب حدوثها، ويخلص إلى تحديد العلاقة المبنية على أساس

العلة والمعلول، فإذا فصل في هذه الدراسة بين الذات العارفة وموضوعها، وجعل الموضوع هو أصل الحقيقة (المعرفة يعكسها موضوعها). فهو المعرفة التجريبية التي وضع قواعدها كل من "فرانسيس بيكون" و"جون ستوارت ميل"، وأما إذا دامجت الذات العارفة موضوعها؛ أي مدامجة العلل للظواهر حينئذ تحتاج إلى الزمان والمكان دون فصل للذات العارفة عن موضوعها، فهنا تتحول الظواهرية إلى مبحث وجودي أي أنطولوجي، وهي الظواهرية التي تتماهى مع المناط بوصفه آلية معرفة مدامجة للواقع عبر إجراء النص الشرعي في مجاري الحياة الواقعية المتجددة على الدوام.

لن اعتني هنا بالبنية المعرفية التراكمية للمناط من جهة مفهومه ودلالته وأقسامه؛ أي تخريج المناط وتنقح المناط، والمناط العام والمناط الخاص. هذه المباحث موجودة ومكررة في كتب أصول الفقه يمكن الاطلاع على تفاصيلها بمجرد الاطلاع على تلك الكتب، وسنصرف غرض البحث نحو الثمرة المنهجية لإعادة تأثيث علم أصول الفقه بالأدوات اللازمة للقراءة والاجتهاد من أجل تقريبه وتجديده.

سنقتصر في هذا التقييم على نقاط رئيسية هي:

النقطة الأولى: المناط مبحث "أنطولوجيا عيانية" وليس موضوع معرفة منطقية غيبية مجردة كما يدّعي حنفي وأمثاله، بل هو مبحث وجود بآلية مغايّرة في التطبيق. كيف ذلك؟

في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة طغت فكرة الجبر في مجال العقيدة، ويرى بعض النقاد أن قضية الجبر هذه كانت حينئذ ظاهرة سياسية اجتماعية؛ لأن الصحابي معاوية بن أبي سفيان ومَن وراءه من أقطاب الأمويين تذرّعوا بفكرة الجبر لتبرير الفساد والاستبداد السياسي الذي طغى على المجتمع والدولة في ذلك الحين، فأدّى ذلك إلى ظهور معارضة دينية فكرية سياسية على يد عمرو المقصوص، فرسّخ فكرة الإرادة الحرة للإنسان ومسؤوليته عن فعله، وإلا ما كان هناك حساب وعذاب وثواب وجنة ونار.وقام بمثل رأيه معبد بن خالد الجهني وأخذ عنه غيلان الدمشقي، فنكّل بنو أمية بهؤلاء الدعاة الذين قالوا: الحرية مناط التكليف.

فكرة الحرية مناط التكليف، فُسّرت بكون مبدأ حرية الإرادة في الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله هي السبب والموجب لتكليفه بالواجبات الشرعية، وفي هذا النسق المعرفي تخلى مصطلح المناط عن معناه اللغوي القَبْلي وهو التعلق،[٢٩] واستند إلى مراد اصطلاحي استمده من المنطق البرهاني، ومفاده لو أن الله تعالى أجبرنا على الطاعة لبطل الثواب، ولو أجبرنا على المعصية لبطل العقاب، ولو تركنا هَمَلاً لفقد التكليف معناه، فالإنسان مخيّر ومسؤول عن أفعاله، وحريته هي مناط تكليفه. من هنا تحول المراد الدلالي للمناط إلى معنى العلّة.

هذا تطور "ايتيمولوجي/تأصيلي" لمصطلح المناط، ولكن ليس هو المقصود في هذا المجال، بل المقصود هو تحول المناط من مبحث وجود (أنطولوجي) (الجبر والاختيار) إلى موضوع مبحث معرفة "إبستيمولوجي" يقوم على البرهان العقلي، لأنّ مبحث الاختيار والحرية قد تحول إلى فعل سياسي يواجه بالمعارضة السياسية تحت ذريعة استبداد السلطة والتصدي لها في الواقع المعيش. ولولا أنّ الفينومينولوجيا العامة المقيدة بالجدلية المادية قد أحدثت تعمية حقيقية لحسن حنفي، لأدرك بأنّ مارتن هايدغر فيلسوف القرن العشرين قد بدأ بحثه عن غاية الوجود الإنساني في الفلسفة الوجوديّة/الأنطولوجيّة ابتداء من النتائج التي طبقها عمرو المقصوص ومعبد بن خالد الجهني وغيلان في المباحث العقدية العقل مناط التكليف في النصف الثاني من القرن الأول الهجري.

النقطة الثانية: المناط مبحث أصولي تحول معه اتصال النص بالواقع إلى تفاعل:

المناط ليس مبحثاً أصولياً في الواقع، وقد سبق بيان الأثر المفهومي الإدراكي له في التوجهات العقدية منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري، ولكنّه تحول في القرون الموالية إلى علم أصول الفقه عبر آلية "الاستناد والاستمداد"، بعد أن اكتسب نضجاً حقيقياً في مباحث العقيدة ومباحث علم الكلام. ومن أبز مظاهر نضجه ظهوره في

[٢٩] يعود هذا إلى الحديث النبوي: الذي أسس المفهوم اللغوي للمناط، وهو الحديث الذي رواه أبو واقد الليثي عن رسول الله ﷺ بعد فتح مكة حين توجه لقتال هوازن والطائف فخرج إلى حنين ومعه جموع المسلمين، فمروا على شجرة يقال لها ذات الأنواط، الأنواط: جمع نوط، وهو كل شيء يعلق، وذات الأنواط هي الشجرة بعينها كان المشركون ينوطون بها سلاحهم أي يعلقونه بها، ويعكفون حولها، فسألوه أن يجعل لهم مثلها، فنهاهم عن ذلك.

مباحث أصول الفقه عند الشاطبي بالمفهوم الآتي: المناط أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله.[٣٠] أي أن يثبت حكم لمعنى عام لكن يبقى تطبيق هذا المعنى على الفروع والجزئيات وإن اختلفت آحاد تلك الفروع عن بعضها البعض. ومثال ذلك قول الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) وثبت عندنا معنى العدالة فيبقى البحث عمّن تنطبق عليه العدالة في الأفراد فرداً فرداً مهما اختلفت مراتب الناس في العدالة. وهو الاجتهاد الذي لا ينقطع أبداً.[٣١] وفي مستوى التطبيق تعلق المدرك الشرعي بما هو مناط أو علة أو حكمة بمقاصد الشارع، وهو المفهوم العميق لمراعاة المصلحة في الواقع وعلى مر الأزمان ورغم اختلاف الأمكنة، وهذا موضوع علم المقاصد الشرعية الذي أسسه الشاطبي ضمن مباحث علم أصول الفقه، وهو المنهج الرمز الذي نقل الظواهرية العامة والظواهرية الأنطولوجية إلى موضوع معرفة قصدية تطبيقية تفاعلية اتّحد في مداراتها النص والواقع لمراعاة المصلحة المعتبرة للناس في تقدير الشارع. وهي ما يمكن أن نطلق عليها اليوم الظواهرية القصدية. وفي هذه النقطة يمكن أن نقول بشيء من التحفظ إن هوسرل بدأ بحثه في عمق الفينومينولوجية القصدية، انطلاقاً مما أسسه الشاطبي في منهجه المقاصدي في علم أصول الفقه.

النقطة الثالثة: اكراهات الواقع: تمفصلت إكراهات الواقع مع المناط بسماته الظواهرية العامة والأنطولوجية والقصدية في سياقين رئيسيين:

أ-إكراهات فكرية مذهبية: كالقول بالتحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة حين تتعارض الأدلة حول التقييم العقلي والتقييم النصي للمصلحة. وفيه قال المعتزلة بتقديم العقل على النص، فأجروا الواقع على النص تماماً على النحو الذي اعتنقه حسن حنفي في نظريته من النص إلى الواقع. ومثله مأزق الأشعرية في إنكار التعليل في الأحكام الشرعية، واتصال ذلك الشأن بإجراء الشرع في الواقع، فأوقعهم ذلك في تناقض بغيض بسبب تعصبهم لموقف المذهب في القضايا العقدية.

---

[٣٠] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، الرياض، العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج١، ص١٤٦، ١٤٨، وج٢، ص٤٨، ٩٢.

[٣١] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، القاهرة، مصر: دار ابن عفان، ط١، د.ت، ج٥، ص١٢.

ب-إكراهات الواقع الاجتماعي والسياسي والطبيعي. وهذا الإكراه يتنزل بمثابة الطارئ، فيغير العلاقة بين النص والواقع، فيمسك النص عن الفعل ويفعل الواقع في النص بفعل الإكراه، كإمساك عمر بن الخطاب عن الحدود الشرعية عام المجاعة؛ لأن إكراهات الواقع غلبت على الخلق؛ فأمسك عن إجراء قوانين النص، وأجرى بدلاً منه قوانين الأزمة.

لئن وقع نصر حامد أبو زيد في التطبيق التوظيفي بأعلى قدر من الموثوقية في المنهج الماركسي بخلفياته الإيديولوجية ومنواله النقدي الابتدائي بقانون الهرمينيوطيقا المستمدة من أفكار "بول ريكور" و "غادامير"، فإنّ حسن حنفي قد استعار منهجه النقدي وبرره بفكرة تقارب الحضارات في المناهج والموضوعات، وهيمنة الحضارة الأقوى حين تصبح الحضارة غير المبدعة وغيرها من الحضارات السابقة عليها خاوية من أي إبداع، مقابل الحضارات الصاعدة التي تمارس هيمنتها حتى تصبح الحضارات الساكنة مجرد مرافئ للحضارة المبدعة في الواقع.[٣٢]

في عمق هذه الخطوط الفكرية المتقاطعة تحلّت إشكاليات كثيرة غاية في الأهمية، لعلّ من أهمها سؤال الفلسفة الإسلامية المعاصرة وهو: هل ينحصر التقليد في أخذ التراث فقط؟ أوليس الأخذ الوثوقي الشامل عن الآخر دون مراعاة الفروق في الفكر والثقافة والعقيدة واللغة تقليداً؟ أو ليس المقلّدون القدماء هم التراثيون (les traditionalistes) والتقليديون الحداثيون هم النّقلة أو المقلدون الجدد (les imitateurs) ؟ لماذا أخذ المعاصرون من نقاد الفكر الإسلامي مشروع الحداثة ولم يأخذوا مشروع نقد الحداثة؟

ألم يتساءل المفكر الإسلامي طه عبد الرحمن حول مشروع تأسيس الحداثة الإسلامية؟ وخاصّة حول ركنيها الأساسيين الاستقلالية والإبداع؟[٣٣]

---

[٣٢] حنفي، **من النصّ إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٩. نقل هذه الفكرة عن:

- La phénoménologie de l'Exégèse essai d'une Herméneutique existentielle à partir du nouveau testament، Paris 1966 / le Caire 1987.

[٣٣] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة**، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي،ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٦.

أو ليس المجتمع المقلّد للإبداع يعدّ فاقداً لشرط الاستقلال المحدد لهوية الرشد فيه، هذا المعنى يكشف عن أزمة الاستقلال المقلّد الذي يحتوى الإبداع في أمّتنا الإسلامية في واقعها الراهن، ويتجلى ذلك من خلال معرفة "أنّ وضعنا في التفكير ليس وضع من يفكر بنفسه لنفسه، وإنّما وضع من انصاع بإرادته أو بغير إرادته إلى وضع من يتولى غيره التفكير له، فتنازل عن التفكير لهذا الغير، سواء تقاعساً وجموداً بالظنّ أنّ هذا الآخر يفكّر لمصلحتنا فيكفينا مؤنة التفكير لأنفسنا، أو انبهاراً وانصياعاً بسائق كون الغير يفكّر لنا خيراً مما نفكّر لأنفسنا، أو بدعوى أنّه يمدّنا بأفكار لا نقدر نحن على بلوغها.[٣٤] وهذا الأمر أوقع الأمّة تحت وصاية فكرية كرّسها المستعمر ردحاً من الزمن وتسلّم عنه مفكّرو الحداثة نفس المشروع في دور الاستقلال المقلّد الذي عمد إلى هدم ما قدّمه تفكيرنا لنا في الماضي، وربط تقدمنا وازدهارنا راهناً ومستقبلاً بما يفكّر به غيرنا لنا. وهكذا يتبلور مفهوم الرُّشد كبديل وعي وامتياز وإبداع في معنى الاستقلال، الذي يعني ضرورة الخروج الفوري والحاسم عن المسلّمات الخفيّة التي بنى عليها الغرب تطبيق الاستقلال المقلّد على الامّة الإسلامية، واستعارها دعاة الحداثة في طروحات الفكر الحداثي المعلمَن في العصر الراهن.

أمّا ركن الإبداع فهو: النهوض بالتفكير الإيجابي بأنفسنا ولأنفسنا (حرية بحث مستمر) في إطار الاستقلال المراد في هذا المعنى. وهذا الشرط لا يلغي الالتقاء أو التكامل العلمي والمعرفي مع الآخر، إذا كان المؤسس الحقيقي للتفكير هو الأمة ذاتها بمعزل عن الآخر.

وإزاء هذا القدر الهائل من تحفيز الذات على الإبداع كبديل إجرائي للتقليد الجامد يتراءى لي التحفيز على الوعي بنفس القدر أيضاً، لأنّ المناهج والأفكار المعاصرة بدأت تحاصر الإنسان من كل ناحية من أجل إعادة صياغة وعيه بالكيفيات والمقادير والأساليب التي تتوخاها الجهات المنتجة لتلك المناهج والأفكار، والخطر كل الخطر يكمن بجلاء في كون من سيحقق إعادة وعي الإنسان المعاصر هو الذي سيعيد بناء المشروع الحضاري الكوني في المستقبل فأين سيكون موقعنا من هذا كله؟

[٣٤] المرجع السابق، ص٣٦.

أمّا فيما يخص إنسانية العلوم وضرورة الأخذ والعطاء في العلم والمعرفة بين الأجناس الإنسانية قاطبة فهذه بديهية لا تدخل تحت طائل الإشكاليات التي نطرحها في هذا الإطار؛ لأن أمّة الإسلام كانت ولاتزال وستظل تتفاعل مع كل الأمم والشعوب في العلم والمعرفة والثقافة والعقيدة والنظم والمناهج بقدر متوازن في الأخذ، مع إجراء أكبر قدر ممكن من الغربلة والتنقية والمراجعة والتمييز، وهذا هو منهج الأمّة الذي يمثل العنوان الحقيقي للتأثر والتأثير الواعي للفكر والعلم، لانّ المقاومة الذاتية للتلبس بكل ما أنتجته الحداثة الغربية من أفكار وفلسفة ومناهج يحجب النظر عمّا أنتجته الفلسفة وعلم اللسان الوافدين من الشرق، وهي محاولات لها موقعها اليوم في النقد وتحديد المناهج، ويكفي القارئ المسلم أن يلفت انتباهه إلى الأعمال المهمة للمفكرين الشرقيين حول القرآن الكريم ولآلية فهمه، ومن بينها مشروع البحث والتأسيس لعلم الدلالة الإسلامي الذي أنجزه المفكر الياباني توشيهيكو إزوتسو، وعلى مرافئه ظهرت محاولات المدرسة الإسلامية المعاصرة التي ابتدأت التأسيس لعلم التخاطب الإسلامي، ومن أبرز روادها محمد محمد يونس علي، وثلة معه من علماء اللسان العرب المسلمين وغيرهم من الباحثين المعاصرين في هذا المجال.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب
الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة*
تأليف: محمد بن عبد السلام عوام**

ماهر حسين حصوة***

انبثقت فكرة هذا الكتاب –كما ذكر المؤلِّف– من محاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودوراته التي تناولت المنهجية في العلوم الإسلامية؛ إذ رأى الباحث أن علم أصول الفقه يمكن أنْ يُوظَّف في العلوم الإنسانية، وقد استفاد ممَّا ذكره طه جابر العلواني في كتابه "أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة"؛ إذ يرى أن علم أصول الفقه يُشكِّل منهجاً بديلاً عن مناهج البحث المأزومة، ما دفعه إلى إعادة قراءة ما سطّره علماء الأصول (مثل: الشافعي، والغزالي)، لاستنباط قواعد البُعْد المنهجي عندهم، وقد وجد أن ابن خلدون قد سبق في ذلك؛ إذ وظَّف جملة من القواعد الأصولية ومناهج المحدثين في إرساء قواعد علم العمران.[1]

وعمل الباحث على الكشف عن هذه المنهجية العلمية بطريقتين، هما: نظرية الدليل، ونظرية الترتيب والموازنة. فالعلوم جميعها تستند إلى الدليل وتخضع له، وإلّا صارت

---

* عوام، محمد بن عبد السلام. **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة**، هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٤م.

** أستاذ أصول الفقه المشارك، شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس– الرباط.

*** أستاذ الفقه وأصوله المشارك، كلية القانون، جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا– الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: maherhaswa@yahoo.com

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠١٧/٥/١٤م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٧/١١/٤م.

[1] عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة**، مرجع سابق، ص٢٢.

ضرباً من التفكير الخرافي والأسطوري، وهذا ما قرَّره جملة من الأصوليين، مثل: التفتازاني، والشافعي، وأبو الحسين البصري، والجويني، وغيرهم.[٢] ثم بدا للباحث أن هذه الأدلة قد بُحِثت عند جملة الأصوليين، وتمَّت موازنتها لترتيب الاستدلال فيها، ووجد أنها تُمثِّل عندهم نسقاً فكرياً، ومنهجاً علمياً ومعرفياً عميقاً، يُشكِّل نظرية تُعبِّر عن روح الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين.

جاءت هذه الدراسة في بابين؛ تناول أولهما نظرية الدليل عند الأصوليين، وقد تضمَّن أربعة فصول، هي: معنى الدليل عند الأصوليين، والبناء التأصيلي لنظرية الدليل، ونظائر الدليل وأقسامه عند الأصوليين، وقواعد نظرية الدليل.

أمَّا الباب الثاني فتناول نظرية الترتيب والموازنة، وقد تضمَّن ثلاثة فصول، هي: البناء التأصيلي لنظرية الترتيب والموازنة، والترتيب والموازنة في علم أصول الفقه، والترتيب والموازنة في علم مقاصد الشريعة.

لقد استعرض الباحث في الباب الأول نظرية الدليل، وجعل الفصل الأول منه لمعنى الدليل عند الأصوليين، حيث حرَّر دلالة اللفظ عند اللغويين، وانتهى إلى أن الدليل يأتي بمعنى ما يستدل به، أو ما به الإرشاد، أو المرشد.[٣] وقد أشار الباحث إلى استعمال لفظة "دلل" في القرآن الكريم، التي تعني الإرشاد والمعرفة الموصلة إلى المطلوب، وكذا استعمالها في السُّنة النبوية بمعنى الإرشاد، وهو دلالة الغير إلى وجهة يتقصدها. ثم استعرض الباحث معنى الدليل عند الأصوليين، مُفرِّقاً بين المدرسة الأصولية الفقهية والمدرسة الأصولية الكلامية؛ فعند الأولى يُعرِّف الدليل بأنه: "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري." وقد نقل جملة من نصوص الأصوليين تتلخص نتائجها في أن الدليل عند هذا الفريق من الأصوليين هو ما كان مدلوله دالاً على القطع والظن معاً، وهذا ما عبَّروا عنه بالمطلوب الخبري. أمَّا أتباع المدرسة الثانية فقد حصروا الدليل في ما أفاد العلم بمعناه القطعي.

---

[٢] المرجع السابق، ص٢٢-٢٧.

[٣] المرجع السابق، ص٣٩.

وقد تتبع الباحث استعمالات الدليل عند الأصوليين، فوجد منهم مَن استعمل الدليل بمعنى المصدر، ومَن استعمله بمعنى الأصل، ومَن استعمله بمعنى مآخذ الأحكام، ومَن استعمله بمعنى المدرك. بعد ذلك فسَّر الباحث مدرك الحكم (ما يبنى عليه الحكم الشرعي من الأدلة)، ثم عرض لمعنى الاستدلال عند الأصوليين والمناطقة، وانتهى إلى أن الاستدلال عند الجميع يُقصَد به طلب الدليل عند إيراد المسألة. وفي ختام هذا الفصل، تطرَّق الباحث إلى الخلاف الواقع بين الأصوليين قديماً وحديثاً في قطعية علم أصول الفقه وظنيته، مُفصِّلاً مسلك القرافي والشاطبي، الذي يتلخص في أن قطعية الأصول ليست ناتجة من دلالات النصوص الجزئية، وإنما تنشأ عن طريق الاستقراء التام كما عند القرافي، والاستقراء الأكثري عند الشاطبي، وتظافر الأدلة. وانتهى الباحث إلى أن الفريقين يأخذان بالأدلة الظنية المستندة إلى ترجيح قوي مفيد للعمل، أو الراجعة إلى ما هو قطعي.[٤]

أمَّا الفصل الثاني فجاء في البناء التأصيلي لنظرية الدليل، وقد استدل لها بجملة من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وهي في جملتها تُؤكِّد أهمية الاستناد إلى الدليل. بعد ذلك أسهب الباحث في بيان أهمية الدليل ومكانته عند الأصوليين، وكثر نقل النصوص، ولو خرج الباحث بمعالم رئيسة تحصر هذه الأهمية في نقاط لكان ذلك أفضل، ويمكننا أنْ نحصر من جملة هذه النقولات المعالم الآتية:

١. جميع الأحكام، والمباحث الأصولية، وحتى المباحث اللغوية تتمحور حول الدليل. وقد نُقِل عن الجويني إجماع الأُمة على إبطال كل قول من دون دليل، وعَدَّ ذلك من اتِّباع الهوى.[٥]

٢. العمل بالظن لا يكون إلّا بتغليب أحد الاحتمالات، ولكن لا يجوز اتِّباعه إلّا بدليل كما نص عليه جملة من الأصوليين مثل الغزالي.[٦]

---

[٤] المرجع السابق، ص٧١.

[٥] المرجع السابق، ص٩٦.

٣. وجوب ذكر الفتوى بدليلها كما نص غير واحد من العلماء، مثل ابن القيم في قوله: "ينبغي للمفتي أنْ يذكر دليل الحكم ومأخذه، ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجاً مجرداً عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عطنه، وقلة بضاعته من العلم."[٧]

٤. الخلاف المعتبر عند العلماء هو ما استند إلى دليل شرعي، وما عداه فلا يُعَدُّ من الخلاف كما ذكر الشاطبي.[٨]

٥. الخروج عن المذاهب الأربعة للعلماء جائز بدليل. وقد نقل الباحث في حاشية الكتاب[٩] عن أحمد الصاوي المالكي المتوفى سنة ١٨٢٥م (صاحب الحاشية المشهورة على الشرح الصغير للدردير في الفقه، والحاشية على تفسير الجلالين) قوله: "ولا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أدّاه ذلك إلى الكفر؛ لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسُّنة من أصول الكفر." وهنا نقول: يجب نقد مثل هذه الآراء، وبيان عورها، ومخالفتها للمنهجية العلمية، واتِّباع الدليل، وهي دعوى مخالفة لأئمة المذاهب أنفسهم الذين دعوا إلى اتِّباع الدليل، وعرفوا قدرهم، وأنهم قد يصيبون أو يخطئون، بل إنها مخالفة للقرآن والسُّنة اللذينِ نبذا التقليد. وإذا جاز لنا أنْ ننزل هذا الكلام على محل صحيح فإنه للذي يتخير من المذاهب على هواه، فهو في هذه الحالة مُتَّبِع هواه، فيصدق فيه ذاك القول. أمَّا إطلاق الكلام عن محاله فلا شك في عدم صحته.

٦. الخلاف الواقع عند الأصوليين في حجية الاستحسان ناشئ عن الدليل؛ فالقائلون به (مثل: المالكية، والحنفية) إنما هو العمل بأقوى الدليلين كما في تعبير ابن العربي المالكي، والرافضون له (مثل الشافعي) إنما كان رفضه بناءً على عدم استقرار دلالة المصطلح؛ فقد رفضه الشافعي بناءً على أنه عمل بالتشهي من دون اعتبار للدليل. وعلى

[٦] المرجع السابق، ص٩٨.
[٧] المرجع السابق، ص١٠٠.
[٨] المرجع السابق، ص١٠٠.
[٩] المرجع السابق، حاشية الكتاب، ص١٠١.

هـذا فـالقول بالاستحسـان إنمـا كـان مبنيـاً علـى النظـر العلمـي القـائم علـى الـدليل والاستدلال، ولم يكن عدولاً عنه إلى غيره؛ لذا قرَّر الشاطبي أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلّا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها.[١٠]

٧. الخلاف الواقع عند الأصوليين في حجية قول الصحابي مَردُّه الدليل، فمَن جنح إلى عدم حجيته (مثل: الشافعي، وابن حزم، والشوكاني) استدل بأن الشأن عنده هو الاستناد إلى الدليل، وما كان خلافاً لذلك فينبغي أنْ يُترَك، ويُستنكَف عنه. أمَّا مَن ذهب إلى الاعتداد بحجية قول الصحابي، فإنما يرجع ذلك عند التحقيق إلى انبنائه عنده على مستند، أو ما جرى عليه التلمساني من كونه متضمناً الدليل؛ ما يعني أنه ليس دليلاً في ذاته.[١١]

٨. قاعدة مراعاة الخلاف التي انفرد بها المالكية، وجعلوها أصلاً من أصول مذهبهم، ترجع –عند إنعام النظر– إلى إعمال الدليل وتحكيمه، ولكن من باب ترجيح دليل المخالف؛ لذا قال ابن رشد الجد: "على قوة الخلاف تقوى مراعاته."[١٢] وعلى هذا فمراعاة الخلاف عند المالكية هي ترجيح دليل المخالف لقوته تنزيلاً لا تحصيلاً كما في تعبير الباحث.[١٣]

٩. من الواجب على العامي أنْ يجتهد في اختيار مَن يأخذ عنه، أو يعتمد عليه في الفتوى، مثلما أكَّد ذلك الإمام مالك والشاطبي؛ إذ قال مالك: "على العامي إذا أراد أنْ يستفتي ضربٌ من الاجتهاد."[١٤] وقال الشاطبي: "لا يجوز للعامي اتِّباع المفتيينِ معاً، من غير اجتهاد، ولا ترجيح." وقد انتقد الشاطبي مَن قال للعامي أنْ يتخير.[١٥] وهذا الرأي يدور في فلك الاعتماد على الدليل.

---

[١٠] المرجع السابق، ص١١٥.
[١١] المرجع السابق، ص١١٦.
[١٢] المرجع السابق، ص١٢٠.
[١٣] المرجع السابق، حاشية الكتاب، ص١١٨.
[١٤] المرجع السابق، ص١٢١. وقد عزاه ابن القصار إلى مالك في كتابه "مقدمة في أصول الفقه".
[١٥] المرجع السابق، ص١٢٢.

وأمَّا الفصل الثالث فجعله الباحث في قسمين؛ تناول أولهما نظائر الدليل عند الأصوليين، وعرض الثاني لأقسام الأدلة عندهم. فقد أشار في القسم الأول إلى جملة من نظائر الدليل، أبرزها:

١. الفرق بين الدليل والأمارة؛ فالأمارة لغةً تعني العلامة، واصطلاحاً: ما يمكن أنْ يُتوصَّل بصحيح النظر فيها إلى الظن، كما في تعريف أبي الحسن البصري، والرازي، والشوكاني.[١٦] وقد انتهى الباحث -بعد نقل تعريفات الأصوليين- إلى أنهما لفظان مترادفان، ولكن على التحقيق والتدقيق يمكن القول بأن المدرسة الأصولية الفقهية ترى عدم التفريق بين الدليل والأمارة؛ لأن الدليل عندها يشمل ما هو قطعي وظني معاً، وأن الأمارة هي أحد أقسام الدليل، في حين ترى المدرسة الأصولية الكلامية أن الدليل يقتصر فقط على ما هو قطعي، فلا تكون الأمارة مرادفةً للدليل.

٢. الفرق بين الدليل والحجة؛ فقد أورد الباحث أن الأصوليين يُصرِّحون بأنها نظير الدليل، وأنها هي والدليل سواء. وقد نبَّه الباحث على أن القرافي عقد فرقاً بين قاعدة الأدلة وقاعدة الحِجاج، ذهب فيها إلى أن الحِجاج (الحجة) ممَّا يقضي به الحكام في الدعاوى، مثل: البيِّنة، والإقرار، والنكول، وغير ذلك. أمَّا الأدلة فيعتمد عليها المجتهدون في استنباط الأحكام الشرعية، وهذا التضييق في الاستخدام مخالف لاستعمال الأصوليين كما ذكر الباحث.[١٧] ويجدر التنبيه على أن اللفظين من حيث اللغة مختلفان؛ فقد وردت "الحجة" في القرآن الكريم بمعنى المخاصمة والمغالبة، وبمعنى الدليل القاطع الذي يُفنِّد مزاعم الغير، حتى إنها استُخدِمت في القرآن الكريم بمعنى الشبهة استعمالاً مجازياً كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۖ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾﴾ (البقرة: ١٥٠).

---

[١٦] المرجع السابق، ص١٢٧.

[١٧] المرجع السابق، ص١٣٤.

٣. الفرق بين الدليل والبرهان؛ فقد انتهى الباحث إلى أن البرهان يقتصر على الدليل القطعي، في حين أن الدليل يشمل -بحسب جمهور الأصوليين- الظني والقطعي.[١٨]

٤. الفرق بين الدليل والسلطان؛ فقد انتهى الباحث إلى أن الأصوليين اعتبروا السلطان من نظائر الدليل، فلا فرق بينهما، في حين ذهب الباحث إلى أن ذلك هو نوع من التجوُّز في استخدام الأصوليين؛ إذ إن السلطان يقتصر على ما هو قطعي من دون لفظ "الدليل" الذي يشمل ما هو قطعي وظني.[١٩]

٥. الفرق بين الدليل والبيان؛ فقد انتهى الباحث إلى أنهما لفظان مترادفان، فهما يتواردان على شيء واحد، ويقعان على معنى واحد من جهة الاصطلاح كما نصَّ على ذلك المحققون من الأصوليين.[٢٠]

٦. الفرق بين الدليل والعلامة؛ فقد انتهى الباحث إلى أن إطلاق اسم العلامة على الدليل فيه نوع من التجوُّز والتوسُّع؛ لأن الدليل يتعلق بالحكم وجوداً وعدماً، وله تأثير فيه، فإذا وُجِد الدليل وُجِد الحكم، خلافاً للعلامة، فقد يثبت الحكم من دونها، فتكون مجرد معرف فحسب، من غير أن يكون لها تأثير فيه.[٢١]

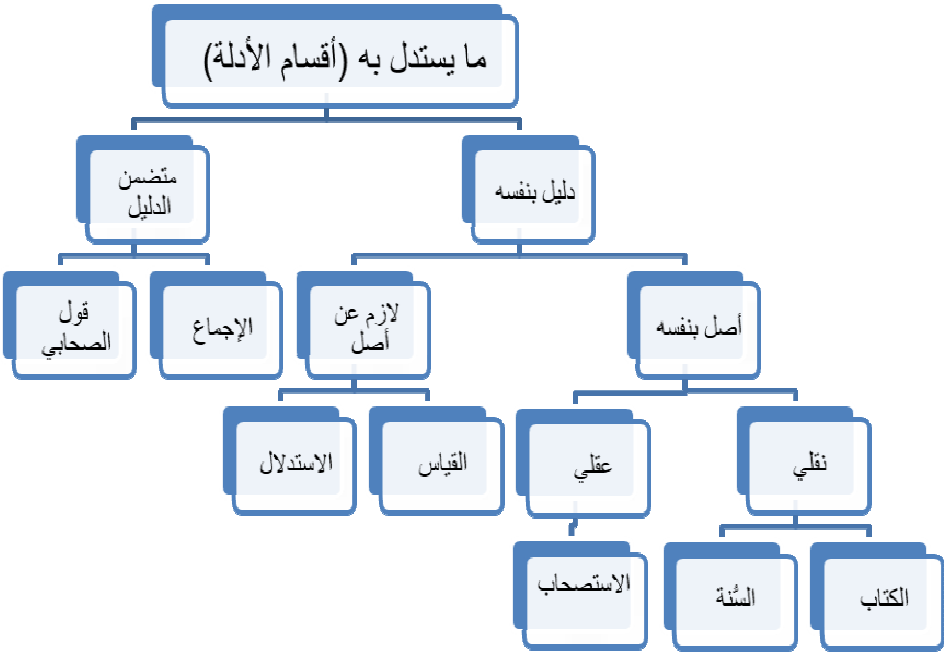
٧. الفرق بين الدليل والآية؛ فقد انتهى الباحث إلى أن مِن الأصوليين مَن قصَر الآية على الدليل القطعي مثل الدبوسي، وأن منهم مَن ضمَّنها القطعي والظني مثل السمرقندي، فتكون مرادفاً للدليل الذي رجَّح الكاتب أنه يشمل ما هو ظني وقطعي.

أمَّا القسم الثاني من هذا الفصل فقد تناول فيه الباحث أقسام الأدلة عند الأصوليين؛ إذ استعرض تقسيم الأدلة عند الباقلاني والجويني والشاطبي الذين رأوا أنها تنقسم إلى عقلية ووضعية، ثم استعرض تقسيم الزركشي الذي جعلها في ثلاثة أقسام، هي: السمعي، والعقلي، والوضعي، وكذا تقسيم أبي يعلى الفراء والشيرازي والسمعاني

[١٨] المرجع السابق، ص١٤١.
[١٩] المرجع السابق، ص١٤٣.
[٢٠] المرجع السابق، ص١٤٧.
[٢١] المرجع السابق، ص١٥٠.

الذين رأوا أنها ترجع إلى أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال، ثم استعرض تقسيم الآمدي الذي صنَّفها إلى عقلي محض، وسمعي محض، ومُركَّب من الأمرين، ثم استعرض تقسيم ابن جزي الكلبي المالكي الذي انتهى إلى أن الأدلة أربعة أنواع، هي: السمعي، والعقلي، والحسي، والمركَّب من الحس والعقل. وقد انتهى الباحث إلى تقسيم الشريف التلمساني الذي تبنّاه وعَدَّه تقسيماً فريداً دقيقاً جداً، ورأى أن الأخذ به يُخرِجنا من بعض الإشكاليات العلمية والمنهجية المتعلقة بتصنيف الأدلة.

وفيما يأتي رسم تخطيطي لأصناف الأدلة عند الشريف التلمساني:



وقد ناقش الباحث مسألة إطلاق لفظ مصطلح الأدلة المختلف فيها، أو ما يُسمّى الأدلة الموهومة بحسب تعبير الغزالي، مثل: شرْع مَن قبلنا، والاستحسان، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة. وانتهى الباحث إلى أن هذه الأدلة معمول بها، وأن الخلاف ينحصر في ما إذا كانت أدلة أصلية أم تبعية، وقد اقترح أنْ تُسمّى قواعد تفسيرية أو مُعِينة مساعدة

للأدلة الأصلية، وهذا النمط من القواعد، أو بشيء من التجوُّز –بحسب تعبير الباحث– نُسمّيه أدلة، وهو موجود في جميع العلوم.[٢٢]

وقد مثَّل الباحث على شرْع مَن قبلنا، مُبيِّناً أن محل النزاع هو في التسمية فقط؛ وذلك أن الجميع متفقون على عدم الرجوع إلى كتب أهل الكتاب، وعدم الاعتماد عليها في أخذ الأحكام؛ فالمُثبِتون والمُنكِرون لحجية شرْع مَن قبلنا في هذا الأمر سواء، وإنِ اختلط الأمر على المُنكِرين، فوقعوا جراء ذلك في الوهم، حتى ظنوا القول بالرجوع إلى كتب مَن سلَف مِن أهل الكتاب في حق المُثبِتين، وهذه –في الحقيقة– غفلة عن مراد القوم من مقالتهم.

ولكن، إذا سلَّمنا بأن الاتفاق حاصل على أن المراد بشرْع مَن قبلنا هو ما ورد في القرآن والسُّنة، فيمكن إلحاق هذه القاعدة الأصولية بمباحث الدليل الأول، وهو كتاب الله، فنكون بذلك قد خرجنا من هذا الخلاف الذي لا طائل من ورائه.[٢٣]

وأمَّا الفصل الرابع فتناول فيه الباحث مجموعة من قواعد نظرية الدليل؛ منها ما هو مسلّم أصولياً، ومنها ما هو استنباط من الباحث. والمُلاحَظ أن هذا المبحث يحتاج إلى إعادة إخراج؛ بربط القواعد بعضها ببعض ليُعرَف محلها، وهي بحاجة أيضاً إلى مزيد تفصيل وتنزيل على محالها؛ فذِكْرها بهذه الصورة مُوقِع في الإشكال، ومن ذلك ما ذُكِر في القاعدة العاشرة: "لا يُعمَل بالدليل إذا عورض بمثله، أو بما هو أقوى منه، والدليل الراجح مُقدَّم في العمل على الدليل المرجوح."

ونحن نقول إن هذه القاعدة تتقاطع مع القاعدة الثالثة: "إعمال الأدلة بمجموعها لا على انفرادها"، والقاعدة الرابعة عشرة: "الأصل في الدليل الإعمال لا الإهمال." ولذلك نقول في القاعدة العاشرة: لِمَ لا يُجمَع بين الدليلين؟، ويرى المحل. ثم إن الاجتهاد لا يقتصر على دليل، وإنما على جملة الأدلة التفصيلية الوارد ذكرها في الموضوع. ويوجد كثير من القواعد التي استنبطها الباحث لا تُؤخَذ على إطلاقها، وإنما ينبغي بيان محلها؛ لذا فإن الأخذ بها على إطلاقها مُوقِع في الإشكال، والمجال هنا لا يتسع لمناقشتها.

[٢٢] المرجع السابق، ص١٧٠.

[٢٣] المرجع السابق، ص١٧٣.

وتناول الباحث في الباب الثاني نظرية الترتيب والموازنة، وكشف في التمهيد لهذا الباب أن أساس الترتيب والموازنة هو النظر المقاصدي، والنظر في مآلات الأفعال؛ فتحديد القصد من الفعل ومآله، وبيان أهميته، يفضي إلى موازنته بغيره، فينكشف بذلك تحديد رتبته ودرجته. وهذا الفكر العلمي المنهجي يُؤثِّر في مختلف العلوم الإنسانية من حيث أهمية الكشف عن المقاصد والبواعث، وأهمية النظر إلى المآلات لترتيب الأولويات ووضع الضوابط والقواعد للتعامل مع الظواهر الإنسانية.[٢٤]

أمَّا الفصل الأول من هذا الباب فاستعرض فيه الباحث البناء التأصيلي لنظرية الترتيب والموازنة، وقد خلُص -بعد تتبُّع لما ذكره الأصوليون عن الترتيب والموازنة- إلى أن الترتيب يقع بين الأشياء والقضايا التي لها ترابط، لوجود علاقة ذاتية مشتركة،[٢٥] وأن الموازنة هي مقابلة المصالح والمفاسد بنظائرها أو نقائضها، والحكم على ما غلب منها استجلاباً أو درءاً.[٢٦] بعد ذلك عرض الباحث لجملة من النصوص في القرآن والسُّنة، تُؤكِّد كلها فكرة الموازنة والمفاضلة والترتيب، ثم عمد إلى بيان أهمية الترتيب والموازنة عند الأصوليين بالنسبة إلى المجتهِد والمكلَّف على السواء، بما ملخصه أن منهج الموازنة يفضي إلى مصالح جمَّة ومنافع عامة، وأن الانكفاف عنه قد يُعرِّض صاحبه للتأثيم أو لشرٍّ مستطير.

وأمَّا الفصل الثاني فتناول فيه الباحث موضوع الترتيب والموازنة في علم أصول الفقه، حيث استعرض في المباحث الأصولية مسألتين؛ الأولى: رتبة القياس بين الأدلة عند الأصوليين (جملة ما قاله كان قد استعرضه في الفصل الثالث من الباب الأول)، حيث ناقش رأي مَن أخرج القياس مِن جملة الأدلة وحلَّله كما عند الغزالي والجويني، وكذا رأي مَن أدرجه ضمن الأدلة كما عند الباقلاني، وابن عقيل، والزركشي، والتلمساني. وأساس الخلاف يرجع إلى ما يتضمنه الدليل من القطعي فقط، أو القطعي والظني معاً، وقد انتهى الباحث إلى أن القياس لازم عن أصل، مثلما بيَّن الشريف التلمساني، فيشترك مع

[٢٤] المرجع السابق، ص٢٢٨ بتصرف.
[٢٥] المرجع السابق، ص٢٣٠.
[٢٦] المرجع السابق، ص٢٣٣.

الإجماع في أنهما تابعان للكتاب والسُّنة، ومن ثَمَّ يمكن إدراجهما ضمن الأدلة على وجه التبعية، ثم إلحاق القياس بمباحث الوظيفة التفسيرية؛ لأنه في معنى النص العام كما نبَّه على ذلك الغزالي في أساس القياس وصنعه في "المستصفى".[٢٧]

والمسألة الثانية: رتبة العقل من بين الأدلة؛ فقد بيَّن الباحث أن النظر العقلي معتبر عند جميع الأصوليين، بمَن فيهم الظاهرية، وتطرَّق إلى مرتبة العقل بين الأدلة عند المعتزلة والأشاعرة، فأوضح أن المعتزلة لا يُصرِّحون بتقديم العقل على الوحي، كما هو الشأن عند الفلاسفة، بل إنهم سلَّموا أولاً بصحة الوحي عن طريق العقل، ثم حاولوا فهم الوحي وتفسيره اعتماداً على العقل. وبالمثل، فإن الأشاعرة يُسلِّمون بأن للطرق العقلية مجالاً رحباً في فهم النص الشرعي؛ تخصيصاً، وتأويلاً، وترجيحاً، وشرحاً وبياناً، وكلها أدوات معرفية تستند إلى الدليل العقلي.[٢٨] وقد نقل الباحث عن الشاطبي ما يُلخِّص مرتبة العقل عند الأشاعرة بقوله: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أنْ يتقدَّم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلّا بقدْر ما يسرحه النقل."[٢٩] في حين يرى الغزالي (الذي ينتمي إلى المدرسة نفسها) أن العقل والشرع متكاملان، ومتحدان، ولا ينفصلان. وانتهى الباحث بعد تطواف واسع إلى وجوب إدخال حجية العقل ضمن المباحث الأصولية، وأن الدليل العقلي حجة يتعيَّن الاستدلال به، والاعتماد عليه.[٣٠] ونحن نقول إن حجية العقل مُتضمَّنة أصلاً في المباحث الأصولية كما أشار إلى ذلك الغزالي بقوله: "إن تسعة أعشار الفقه النظر فيه عقلي محض."[٣١] فالقياس، والتأويل، والاستصلاح، والاستحسان؛ كل ذلك مَردُّه إلى الدليل العقلي تنزيلاً، وإلى النصوص تبعاً وتأصيلاً.

ثم تناول الباحث الترتيب والموازنة في الأحكام الشرعية، مُستعرِضاً الموازنة والترتيب في الواجبات، وقد انتهى إلى أن الواجبات متفاوتة بحسب ما تجلبه من مصالح، وتدفعه

[٢٧] المرجع السابق، ص٢٨٨.
[٢٨] المرجع السابق، ص٣٠٥.
[٢٩] المرجع السابق، ص٣٠٦.
[٣٠] المرجع السابق، ص٣١١.
[٣١] المرجع السابق، ص٣١١.

من مفاسد، واقترح استبدال تسمية الواجب المصلحي بالواجب المخير، مُطالِباً المُجتَهِد بأنْ يوازن بين الواجبات المتعددة من جهة مصالحها، فيختار للمُكلَّف ما فيه أنفع وأصلح للمجتمع.[٣٢]

بعد ذلك استعرض الباحث الترتيب والموازنة بين الواجب والمندوب، مُقتفِياً أثر العز ابن عبد السلام وتلميذه القرافي في تقديم بعض صور المندوب على الواجب مراعاةً لعِظَم المصلحة، إذا وُزِنت بنظيرتها في الواجب، كما في إنظار المعسر وإبرائه من الدين؛ فالأول واجب، والثاني مندوب. والمندوب مُقدَّم هنا على الواجب.[٣٣] ثم استعرض الترتيب والموازنة بين الواجب العيني والواجب الكفائي، مُقتبِساً من ترجيحات بعض العلماء (مثل: الجويني، والنووي) الذين رأوا تقديم الواجب الكفائي إذا عظمت مصلحته على بعض الواجبات العينية التي يقتصر نفعها على صاحبها. وقد استعرض الباحث أيضاً الترتيب والموازنة بين المحرمات، وبين المحرمات والمكروهات، وبين مراتب المباحات، لينتهي إلى أن لنظرية الترتيب والموازنة معيارين أساسيين؛ الأول: دلالات الخطاب الشرعي، والثاني: المصلحة كما قال ابن العربي: "على المصالح انبنت أحكام الشريعة، وبالمصالح ارتبطت."[٣٤]

ويختم الباحث بالفصل الثالث الذي خصَّصه للترتيب والموازنة في علم مقاصد الشريعة. وقد يلحظ القارئ تداخلاً كبيراً بين هذا الفصل والفصل السابق؛ إذ استعرض فيه الباحث الترتيب والموازنة بين مراتب أمهات المصالح؛ من: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، مُنتقِداً ما ذكره الغزالي والشاطبي من اعتبار مكارم الأخلاق من التحسينيات؛ إذ يرى أنها أليق بالحاجيات كما ذهب إلى ذلك ابن عاشور. ثم استعرض الترتيب والموازنة بين المصالح من جهة تعلُّق الطلب بها، مُبيِّناً أن التقديم والتأخير ينبني على ما غلبت مصلحته على غيره، وبخاصة عند التزاحم. ثم استعرض الترتيب والموازنة بين المصالح بعضها ببعض، وبين المفاسد بعضها ببعض، ولم يخرج عمَّا قرَّره سلفاً من أن

[٣٢] المرجع السابق، ص٣٣١.
[٣٣] المرجع السابق، ص٣٤٣.
[٣٤] المرجع السابق، ص٣٦٨.

المعيار في التقديم والتأخير هو المصلحة، ثم ناقش إمكانية التساوي بين المصالح من كل وجه، مُرجِّحاً رأي الشاطبي وابن القيم باستحالة تساوي المصالح من كل وجه خلافاً للعز بن عبد السلام، والطوفي، وابن عاشور.[٣٥] وقد مثَّل الباحث للموازنة والترتيب بناءً على المصالح بمسألة التترس، والعمليات الاستشهادية، والمشاركة السياسية، وتولّي الولايات السلطانية في ظل حكم جائر، مُتبنِّياً رأي الغزالي في جواز الكذب في غير ما ورد فيه النص –حديث أم كلثوم من جواز الكذب لإصلاح ذات البين، وفي الحرب، وحديث الزوجين بعضهما إلى بعض (أي تغزُّلاً)–[٣٦] وذلك إذا ارتبط به مقصود صحيح له أو لغيره.[٣٧]

وأنهى الباحث هذا الفصل باستعراض الترتيب والموازنة بين الوسائل والمقاصد، مُقرِّراً أن المقاصد قد تُغيِّر من أحكام الوسائل، وتنقلها من حكم إلى آخر، وأن المقصد الواحد قد يكون له وسائل متعددة، يفضل بعضها بعضاً، حتى يتسنّى للمُكلَّف أنْ يكون في سعة من أمره في اختيار الوسائل والمفاضلة بينها، وأن التقديم والتأخير ليس مقصوراً على النص الشرعي، وإنما يُرجَع في ذلك إلى أدوات منهجية ومعرفية، على رأسها الاستقراء والتجربة.[٣٨] وقد عارض الباحث ما ذهب إليه القرافي من إمكانية تعارض الوسائل مع المقاصد، بناءً على أن القول بالتعارض يجيز لنا القول بترجيح أحدهما على الآخر. ومعلوم أن الترجيح لا يقع بين المختلفين أصلاً في الرتبة والقوة، وإنما يقع بين أمرين يردان على محل واحد.[٣٩]

ولا شك في أن الباحث قد بذل جهداً مضنياً في تتبُّع مفردات مباحثه في كتب الأصوليين، وأكثر من نقل النصوص والمقارنات بين مناهج الأصوليين؛ ليكشف لنا

[٣٥] المرجع السابق، ص٣٩٤ وما بعدها.

[٣٦] حديث الرجل زوجته، والعكس يقصد به ثناء الرجل على زوجته أو العكس بما يستجلب المحبة بينهما، وإن كان كذباً كأن يقول لها: أنت أجمل ما في الكون، مع أن حقيقة هذا الأمر مخالف للواقع، وهو معنى الكذب، وليس جواز الكذب ما قد يفهمه كثير من الناس بمعنى الخداع والتظليل فهذا لا شك في حرمته.

[٣٧] عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة**، مرجع سابق، ص٤١١.

[٣٨] المرجع السابق، ص٤٢٠.

[٣٩] المرجع السابق، ص٤٢١.

بالدليل عن الفكر المنهجي العلمي عندهم، المُتمثِّل في نظرية الدليل، ونظرية الترتيب والموازنة. وإذا كان الباحث قد أجاد في الأُولى، فإن الترتيب والموازنة في تنسيق الفصول، وتلافي التداخل لم يصل إلى الدرجة المنشودة. وبالمثل، فإن قواعد الدليل المستنبطة شابها نوع من الإشكال في تنزيلها على محالها. ولذلك، فإن هذا الجهد الطيب، والحقل المثمر يحتاج إلى شيء من التهذيب، وإلى مزيد من العناية ليزداد رونقاً وبهاءً. وختاماً، فإن كُلّاً من: كتاب "نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي"،[٤٠] وكتاب "الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر"،[٤١] يُعَدُّ مُكمِّلاً لهذه الدراسة، وامتداداً للكشف عن الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين.

[٤٠] شهيد، الحسان. **نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

[٤١] شهيد، الحسان. **الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

مراجعة لكتاب

اقتصاد الأمن الاجتماعي: التحدي والاستجابة*

تأليف: أحمد فرّاس العوران**

نعمت عبد اللطيف مشهور***

أُلِّف هذا الكتاب في مرحلة مهمة من تاريخ البشرية، علت فيها الأصوات المنادية بالبحث عن نظام اقتصادي بديل[1] لإنقاذ العالم ممّا يتعرَّض له مراراً من أزمات عاتية تطيح باستقراره، وتُؤكِّد عجز النظم الاقتصادية السائدة عن إيجاد حلول مُرْضية ناجعة لهذه الأزمات.

وقد اشتمل الكتاب على دراسة متعمقة تهدف إلى تحديد أهم خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي مقارنةً بالنظم الاقتصادية الأخرى، وركَّز مؤلِّفه على ملامح يراها فارقة في النظام الاقتصادي الإسلامي، بحيث تُميِّزه من النظم الاقتصادية المتنافسة في عالم اليوم، ولا سيَّما الرأسمالية، واقتصاد السوق الاجتماعية. وأبرز هذه الملامح هي: الندرة وما تفضي إليه من مشكلات اقتصادية، والأسواق وتنظيمها المؤسسي، وما يحكمها في مجال المنافسة وقواعد التبادل، ونظرية المصلحة العامة الاجتماعية والاقتصادية التي تحكم تنظيم السوق وإدارتها من منظور إسلامي.

جاءت الدراسة في عشرة فصول، تناول أولها نظام الرأسمالية (فكراً، وواقعاً) الذي كان –وما يزال– محل نقد لاذع بسبب تناقضاته، وانعدام العدالة فيه،[2] حتى إنَّه لم يحظَ

---

* العوران، أحمد فرّاس. **اقتصاد الأمن الاجتماعي: التحدي والاستجابة**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

** أستاذ الاقتصاد، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.

*** أستاذ الاقتصاد الإسلامي، كلية التجارة، جامعة الأزهر للبنات، القاهرة. البريد الإلكتروني: nmashhour@gmail.com

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠١٦/١١/٢٣م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٥/١٤م.

[1] العوران، **اقتصاد الأمن الاجتماعي: التحدي والاستجابة**، مرجع سابق، ص١٦.

[2] المرجع السابق، ص٢٥.

باتفاق على تعريف واحد مقبول؛ إذ سعى كل كاتب إلى إبراز عاملٍ ما دون غيره، ولا سيَّما أنَّ الرأسمالية تُمثِّل نظاماً مُتجذِّراً امتد من مطلع القرن السادس عشر إلى يومنا هذا. فقد أدّى تخلي الكنيسة عن سلطاتها إلى تبني نموذج معرفي ثنائي الأبعاد قوامه الإنسان والطبيعة؛ أي وجود "الإنسان الاقتصادي"، و"النظام "الطبيعي" الذي يعمل على أساس الحرية الاقتصادية، والذي تقوم فيه "اليد الخفية" بتصحيح اختلالات السوق وإعادة توازنها. غير أنَّ الواقع العالمي أثبت فشل هذه النظرية في مواجهة ما تعرَّض له الاقتصاد من أزمات مالية واقتصادية أفضت إلى إعادة تقييمها، والعمل على إيجاد بدائل لها.

أمّا الفصل الثاني فعرض لأسباب الأزمة المالية والاقتصادية العالمية عام ٢٠٠٨م، وأزمة منطقة اليورو عام ٢٠١١م من منظور إسلامي. وإذا كان السبب الفني الرئيس للأزمة الأُولى مردّه التوسُّع في الائتمان؛ جيده ورديئه على السواء[٣] فإنَّ الأسباب الحقيقية للأزمة تتمثَّل في الفصل بين الملكية والإدارة، وهو ما جعل الموظفين يتحكمون فعلياً في إدارة شؤون الشركات؛ إذ أخذوا يُقدِّمون لمالكيها تقارير تُؤكِّد سلامة وضعها المالي، في الوقت الذي كانت تنهار فيه. يضاف إلى ذلك أنَّ الاعتقاد بتقديم المصرف المركزي المساعدة والدعم اللازمين لأيِّ مصرف يتعرَّض لأزمة بسبب سوء قرارات مسؤوليه قلَّل من حرص إدارات المصارف على اتخاذ قرارات مهمة فاصلة، وأشاع في السوق المالية أنَّ الاستثمار مربح دائماً. أمّا اعتماد السياسة النقدية مبدأ التوسُّع في الائتمان (عملية إيجاد النقود) على نحوٍ غير مسبوق، واتخاذ سياسات نقدية توسُّعية (أي معدلات فائدة منخفضة)، وتحوُّل الاهتمام من جني الأرباح من العمليات الإنتاجية إلى جني المكاسب المالية من الريع المالي (عملية مالية صرفة لا تضيف قيمة، ولا تدخل في حساب الناتج الوطني الإجمالي)؛ كل ذلك جعل حجم السوق يصل إلى نحو تسعة أضعاف الناتج الإجمالي العالمي عام ٢٠١١م.[٤]

وبوجه عام، فإنَّ الثقافة الرأسمالية السائدة التي تقوم على النزعة الفردية والنفعية والمادية، بل تقوم على الجشع والطمع، أفضت إلى الفساد، أو إلى مخاطر اقتصادية بلغة

[٣] المرجع السابق، ص٦٣.

[٤] المرجع السابق، ص٦٧.

الاقتصاد.[٥] وقد اتضح ذلك من سلوك كل مُمارِس للنشاط الخاص والنشاط الاقتصادي؛ سواء كان مُشرِّعاً، أو مُنفِّذاً، أو ناشطاً، أو مراقباً، وتمثَّل في تقديم بيانات غير صحيحة، أو إعادة بيع السندات بمخاطرها، أو الإكثار من القروض غير المجدية، أو تقييم القروض بأكثر من قيمتها انصياعاً لرغبة مُولِّدي الدخل. يضاف إلى ذلك وجود السوق الثانوية للأوراق المالية التي تُعَدُّ عاملاً مؤسسياً مهماً في الأزمة، بما في ذلك سلوك نشطائها.[٦] ولا ننسى دور الوسيط الذي تقوم به صناديق المخاطر بين المشترين والمستثمرين والبائعين والمصارف، والذي زاد من حجم الأوراق المالية وسندات القروض غير المجدية حتى وصل إلى مستوى جعل النظام المالي العالمي قاب قوسين أو أدنى من حافة الانهيار؛ إذ بلغ عددها (١٠٠٠٠) صندوق تدير (١,٥) تريليون دولار أمريكي.[٧]

وبالمثل، فقد أسهم التأمين في نقل المخاطر من طرف إلى آخر، بتحويلها إلى سندات مضمونة، وبيعها محلياً ودولياً؛ مما زاد الرقعة الجغرافية للأزمة بحيث شملت العالم أجمع. غير أنَّ الانهيار التدريجي الكامل للسلوك الأخلاقي في مختلف الصناعات المالية حوَّل السوق المالية، بل العقارية الأمريكية، إلى أكبر ملهى (كازينو) عرفته البشرية.[٨] وقد كشفت الأزمة أنَّ النظريات الاقتصادية المنبثقة عن الفكر الاقتصادي الغربي فشلت في إثبات قدرتها على التعامل مع قضايا العالم الاقتصادية الحقيقية؛[٩] فالأسواق غير المقيدة ليست ذاتية الضبط، ولا تتمتع –بالضرورة– بالاستقرار والكفاءة،[١٠] وهذا يعني أنَّ الانفتاح الاقتصادي قد يُحقِّق وحده النمو الاقتصادي على المدى القصير، لكنَّه لن يفضي إلى التنمية أبداً على المدى الطويل، وإنَّما سيفضي إلى التبعية.[١١] ويُؤكِّد ذلك الحاجة المُلِحَّة إلى وجود نظام اقتصادي بديل، قد يكون هو النظام الاقتصادي السوقي الإسلامي؛ لما يتمتع به من مزايا وقدرة كامنة، بما في ذلك السوق الحرة المسؤولة.[١٢] فقد

[٥] المرجع السابق، ص٧١.
[٦] المرجع السابق، ص٧٥.
[٧] المرجع السابق، ص٧٧.
[٨] المرجع السابق، ص٧٩.
[٩] المرجع السابق، ص٨١.
[١٠] المرجع السابق، ص٨٠.
[١١] المرجع السابق، ص٨١.
[١٢] المرجع السابق، ص٨٢.

ثبت أنَّ السوق غير المقيدة ليست خياراً استراتيجياً؛ إذ يصعب التغلب على الجشع والمخاطر الأخلاقية التي مثَّلت أداة قذرة خلال الأزمة، والتي لم تخضع لأيِّ ضابط أو رقيب؛ ما جعلها أكثر هشاشة، بحيث أدّى فشل أيٍّ من جوانبها إلى انتشار سلسلة من الآثار السلبية على المستوى العالمي، شأنها في ذلك شأن أحجار الدومينو.[١٣] وعلى هذا، فقد أصبح العمل على تقوية الوازع الأخلاقي باعتماد برامج تربوية مبنية على القيم والفضائل الإنسانية الجامعة، بعيداً عن عبادة المال، أمراً لا مندوحة عنه.[١٤]

وبتحليل أزمة منطقة اليورو، خلُص الكاتب إلى أنَّ سببها الرئيس هو حصول الأفراد على قروض مُيسَّرة محدودة الفوائد، ولا سيَّما في القطاع العقاري. غير أنَّ تغيُّر اتجاه دورة الإقراض، وتوقُّف عمليات الاقتراض لتغيُّر ظروفه وأحواله، هدَّد الاستقرار المالي بصورة كبيرة؛ إذ تحوَّلت القروض الخاصة إلى قروض سيادية، وسجَّلت المصارف وحكومات الدول الأوروبية غير المركزية ارتفاعاً كبيراً في حجم مديونياتها، فباتت هذه الحكومات، ولا سيَّما في الجنوب، بحاجة مُلِحَّة إلى إعلان عدم قدرتها على الوفاء بالتزاماتها (أي إشهار إفلاسها)، وهو أمر لم يتقبله الساسة الأوروبيون. وقد عزا المحللون أسباب هذه الأزمة إلى الفساد الناجم عن عدم الكفاءة، والممارسات القانونية غير الأخلاقية، والعقوبات غير الرادعة، والتجاوزات في مجال تمويل الأحزاب، ومخاطر الفساد المرتفعة في القطاع العام والمعاملات الرسمية؛ ما مثَّل قصوراً خطيراً في أنظمة النزاهة.

وعلى هذا، فإنَّ الأزمات الاقتصادية العالمية هي أزمات مصرفية أساساً، سببها تحويل القروض الخاصة إلى قروض سيادية. وقد أصبح إنقاذ المصارف المتعثرة قضية وطنية، بل قضية إنقاذ وطن، يتعيَّن على المجتمع كله المشاركة في حلها، والسماح -في الوقت نفسه- لهذه المصارف بالحفاظ على أرباحها؛ ما يُعَدُّ فساداً رأسمالياً كبيراً، يزيد الأغنياء غنى، والفقراء فقراً، ويُفاقِم مشكلة عدم الاستقرار الاقتصادي.[١٥]

وانتقل الكاتب في الفصل الثالث إلى دراسة مستقبل الرأسمالية التي فشلت فشلاً ذريعاً في تحقيق العدالة الاجتماعية، وتقديم حلول مقبولة لمشكلات العالم الاقتصادية

[١٣] المرجع السابق، ص٨٤.
[١٤] المرجع السابق، ص٨٣.
[١٥] المرجع السابق، ص٩٠.

الحقيقية، وما يواجهه من إخفاقات متتالية، والبحث عن نظام اقتصادي اجتماعي بديل؛ إذ تعالت الأصوات المنادية بوجوب تجديد مبادئ الرأسمالية من جذورها؛ ليصبح المجتمع الرأسمالي أكثر إنسانيةً وعدالةً، وأقل أنانيةً وطمعاً وتحيزاً، وليتحقَّق القبول الاجتماعي للإصلاحات المالية والنقدية، إضافةً إلى التركيز على قضايا التعليم، والرعاية الصحية، والضمان الاجتماعي، والتعامل المناسب مع التباين الاجتماعي القائم المطرد وقضايا البيئة، وإسناد إدارة الاقتصاد إلى رجال المال الأكْفاء المهرة من المصرفيين. ويُؤكِّد ضرورة هذا الإجراء عدم قدرة الرأسمالية على مواجهة عيوبها البنوية؛ ما يجعلها غير قادرة على تحقيق التنمية المستدامة التي تتطلَّب الاهتمام بالأبعاد الأخلاقية والاجتماعية للحياة، وتقديمها على المصلحة الخاصة.[١٦]

وفي معرض البحث عن نظم اقتصادية بديلة، تطرَّق الكاتب إلى اقتصاد السوق الاجتماعية الذي طُبِّق في ألمانيا منذ الحرب العالمية، والذي يُعَدُّ وسطاً بين الاشتراكية والليبرالية الاقتصادية؛ إذ تقوم الفكرة الرئيسة لهذه السوق على "ربط مبدأ الحرية في النشاط السوقي مع التوازن الاجتماعي"،[١٧] ومواجهة المشكلات الاقتصادية، ولا سيَّما البطالة. والحقيقة أنَّ هذا النظام إنَّما يُمثِّل السوق الحرة بعد "تكييفها" ومواءمتها لدرء المفاسد الناجمة عنها، وتقديم صورة أخرى لدولة الرفاهية على الطريقة الألمانية.

ثم قدَّم الكاتب النظام الاقتصادي الإسلامي بوصفه بديلاً ثانياً، مُبيِّنًا أنَّه يُمثِّل دعوة إلى ترسيخ هوية جديدة مبنية على القيم والمؤسسات الاقتصادية الإسلامية، ومُؤكِّداً أنَّ الفكر الاقتصادي الإسلامي يقوم على أساس الإنسان الاجتماعي- الاقتصادي، لا الإنسان الاقتصادي،[١٨] وأنَّه يرتكز على عدد من العناصر، أهمها: الملكية الخاصة، والسوق الحرة النزيهة المسؤولة، والملكية العامة، ومسؤولية الدولة الاجتماعية، مُمثَّلةً تاريخياً بمؤسسة الحسبة، والحوافز المعنوية والمادية، والحرية الاقتصادية المسؤولة، فضلاً عن تميُّزه بخصيصة فريدة من نوعها لا تُمثِّل التوزيع، وإنَّما تُمثِّل إعادة التوزيع؛ وهي الزكاة إلى جانب مؤسسة الإرث. بعد ذلك، أشار الكاتب إلى أنَّ النظام الاقتصادي الإسلامي يجمع بين

[١٦] المرجع السابق، ص١٠٩.
[١٧] المرجع السابق، ص١١٥.
[١٨] المرجع السابق، ص١٢١.

تحقيق العدالة والكفاءة، خلافاً للنظامين الرأسمالي والاشتراكي؛ وذلك أنَّ تحقيق العدالة شرط ضروري لتحقيق الكفاءة، مُبيِّناً أنَّ الإسلام -بوصفه عقيدة- لا يمكن فرضه، وإنَّما الدعوة إليه.[١٩]

أمّا الفصل الرابع فقد خصَّصه الكاتب للحديث عن موضوع الندرة الذي يُعَدُّ حجر الزاوية أو المبدأ الأساسي الذي قام عليه علم الاقتصاد الرأسمالي، والذي أصبح يُعرَف بعلم الندرة.[٢٠] أوضح الكاتب أنَّ الاقتصاديين الغربيين قد تأثَّروا كثيراً بالنظرية السكانية التي حملت في طياتها مفهوم "الندرة"، حيث تشكَّلت علاقة ما بين الغايات (الحاجات البشرية) المتزايدة والوسائل (الموارد الاقتصادية) المحدودة؛ ما جعل الندرة هي محور المشكلة الاقتصادية (أي الندرة النسبية للموارد). غير أنَّ صعوبة تعريف الندرة، فضلاً عن قياسها، دفع رجال الاقتصاد إلى استخدام مفاهيم اقتصادية أخرى أهمها "الاختيار"، حتى تحوَّل علم الندرة إلى علم الاختيار، الذي عُبِّر عنه في الاقتصاد الكلي بمنحنى إمكانيات الإنتاج، وفي الاقتصاد الجزئي بمنحنيات المنفعة السواء المُمثِّلة لتفضيلات المُستهلِك.

وتخضع منحنيات السواء هذه في نظرية سلوك المُستهلِك لإطار تحليلي فردي مبني على أسس نفسية، ترتكز على تعظيم المُستهلِك لمنفعته باستخدام معدل الإحلال الحدّي، وعلى تعظيم المنتج باستخدام المعدل الحدّي التقني الإحلالي. غير أنَّ بلورة النظرية على هذا النحو أفقدها القدرة على تحديد أنموذج معين بوصفه الخيار الوحيد للمُستهلِك؛ ما جعلها عاجزة عن تقديم تفسير منطقي لتعظيم المنفعة، وهو ما أفضى إلى التشكيك في صحة النظرية، ولا سيَّما في ظل ارتكازها على كَمٍّ كبير من الافتراضات القسرية التي لا تتحقق جميعها على أرض الواقع؛ ما أفقد نظرية المُستهلِك الرأسمالية القدرة على تفسير سلوك المُستهلِك،[٢١] ولا سيَّما أنَّ النظرية تهتم بإشباع الرغبات، على فرض أنَّ الحاجات الإنسانية الأساسية قابلة للإشباع بسهولة، أو أنَّها مشبعة حقّاً؛ ما

[١٩] المرجع السابق، ص١٢٤.
[٢٠] المرجع السابق، ص١٣٠.
[٢١] المرجع السابق، ص١٥٢.

يلقي ظلالاً على تعريف المشكلة الاقتصادية التي أصبحت بذلك تتعامل فقط مع الندرة النسبية، وتقصّي الندرة المطلقة عمداً، حتى إنَّ تدني النمو الاقتصادي للدول الوفيرة الموارد صار يُعْزى إلى عوامل سياسية. ويرى الكاتب أنَّ الندرة بذلك لم تكن قضية اقتصادية في التاريخ الإنساني حتى أخذ العالم يُنظِّم نفسه في وحدات جغرافية-سياسية.[٢٢]

ويعمد الكاتب في الفصل الخامس إلى دراسة موضوع الندرة من منطلق إسلامي محض؛ بغية وضع تعريف علمي عملي للاقتصاد الذي ينبثق عن المنظومة الفكرية الإسلامية، وتوضيح طبيعته، وأهدافه، ومنهجيته. وهو في ذلك يختلف عن الاقتصاد الغربي الذي يدَّعي الحيادية المطلقة، والتحرُّر من القيم. ولتحقيق ذلك، يوصي الكاتب بضرورة دراسة الندرة اعتماداً على منهج الجغرافيا الطبيعية لا الجغرافيا السياسية التي اصطنعها البشر، والتي يرى أنَّها -فضلاً عن كونها صراعاً على الموارد التي وهبها اللهُ الإنسانَ- شكلٌ من أشكال سوء الاستخدام، بل هي ضرب من ضروب الفساد.[٢٣] وتقضي العدالة الإلهية ألّا يهب سبحانه شعباً من الشعوب أكثر ممّا يهب غيره؛ فالحكمة من توزيع الموارد بين الشعوب هي تحقيق التكاملية بين البشر بجعلهم يحتاجون إلى بعضهم بعضاً؛ لذا هيَّأ الله للناس كافةً الوسائل والموارد اللازمة لتمكينهم، سواء في وحدات جغرافية طبيعية أو سياسية. وهذه الموارد ليست نادرة من حيث الغايات، والوسائل، والحاجات. وهنا يربط الكاتب بين الندرة ومهمة الخلافة على الأرض التي تضفي على الحياة الإنسانية هدفاً ومعنًى أيضاً؛ إذ تُؤكِّد الآيات القرآنية أنَّ الحق سبحانه قد جعل البشر قادرين على النهوض بمهمتهم، وأنَّه هيَّأهم لذلك فرادى، ووهب لهم الوسائل والموارد المادية اللازمة، ووضع بين أيديهم ما يرشدهم، ويجعلهم أحراراً في الاختيار، ثم أخضعهم -في ظل إطار الخلافة- للمراقبة، ثم المساءلة عن تلك الاختيارات والقرارات. أمَّا الموارد فهي بالضرورة كافية. فالكفاية تقع بين الشُّح والسَّعة أو البَسط، الذي يقع فوق الكفاية، ويؤدي إلى الفساد المُناقِض للإعمار والبناء؛ إذ تطغى هذه السَّعة على

[٢٢] المرجع السابق، ص١٥٨.

[٢٣] المرجع السابق، ص١٦٦.

سوء الاستخدام، وتحجب الرؤية عن القرارات غير الصحيحة. وعلى هذا، فإنَّ المقصود هنا هو الندرة الفنية، أو القيد الفني المؤقت أو الظاهري، لا الحالة الدائمة من الندرة؛ ما يُمثِّل دائماً حافزاً إلى العمل. يضاف إلى ذلك أنَّ الموارد ليست محدودة، وإنَّما مُحدَّدة؛ أي إنَّها تتصف بالاستمرارية على الدوام، ولكنَّها تكون بالقدر المطلوب، انسجاماً (كَمّاً، وكيفاً) مع الحاجات وأعداد الناس في كل زمان ومكان؛ فهي موزونة أو مُقدَّرة، لا عشوائية.[٢٤] أمّا الفقر المتفشي في مختلف أنحاء المعمورة فما هو إلّا شهادة على تعسُّف الإنسان وظلمه لأخيه الإنسان، وسوء استخدامه لما وهبه الله تعالى البشرية من وسائل وموارد اقتصادية؛ إذ أكَّدت الإحصائيات العالمية أنَّ كميات الطعام التي تُلقى مع النفايات سنوياً تكفي لدفع الموت جوعاً عن مئات الملايين من بني آدم عليه السلام.[٢٥]

وفي الفصل السادس، وفي معرض دراسة المشكلة الاقتصادية من منظور إسلامي، يُفرِّق الكاتب بين نوعي العلوم: الاجتماعية والطبيعية؛ إذ يندرج الاقتصاد ضمن العلوم الاجتماعية التي لا تتصف بثبات العلوم الطبيعية المحكومة بالسنن الإلهية الكونية. أمّا سلوك الإنسان فيُمثِّل كامل الظاهرة الاجتماعية، وهو يختلف كليةً عن أداء المادة في أثناء تفاعلها لتكوين الظاهرة الطبيعية؛ وذلك أنَّ الإنسان –في موقع الاختيار– تحكمه منظومة من القيم تؤدي إلى تباين سلوكه الاجتماعي، بمعنى السلوك الثقافي والحضاري بين البشر. وبالمقابل، يترتَّب على الظاهرة الاجتماعية الاقتصادية نتائج معنوية وأخرى كَمِّية؛ وذلك أنَّ الإنسان كلٌّ لا يتجزأ، ومن ثَمَّ فإنَّ ممارسته أيَّ نشاطٍ أو سلوكٍ اجتماعي يجعله يستفيد من أبعاده المعرفية كلها، بما فيها الاقتصادية. وعلى هذا، فإنَّ المسلم معني بالحفاظ على وحدة العلوم الاجتماعية، بل العلوم جميعها؛ لأنَّها تنبثق من مصدر واحد، هو الله خالق هذا الكون سبحانه.

وفي مجال المشكلة الاقتصادية، تُؤكِّد الآيات القرآنية الكريمة أنَّ المهمة البشرية تتمثَّل في إعمار الأرض؛ بما يوجب الاستثمار الكفؤ والعادل اجتماعياً للموارد الاقتصادية النادرة فنياً، وذلك ببذل الجهود الإنسانية التي تقوم على القوة، والأمانة، والصدق،

[٢٤] المرجع السابق، ص١٨٣.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٨٥.

والإخلاص. فالموارد المادية لا تُحدِّد الأهداف والأولويات، ولا تتخذ القرارات، ولا تُطبِّق السياسات، وإنَّما البشر الأحرار في اتخاذ قراراتهم هم الذين يفعلون ذلك؛ ما يضعهم في دائرة الاختبار والمساءلة من المولى عزَّ وجلَّ.[٢٦]

وفي الفصل السابع، يصل الكاتب إلى موضوعه الرئيس، وهو اقتصاد الأمن الاجتماعي، الذي يقوم على توفير المقومات الأساسية للحياة البشرية والعيش الكريم، حسب ما ورد في بعض الآيات القرآنية[٢٧] والأحاديث النبوية[٢٨] التي ركَّزت على الأمن الفردي والجماعي للإنسان مقابل الخوف، والرزق/ الطعام مقابل الجوع، وذلك بالمعنى الواسع لا المعنى الحرفي. فالطعام يُمثِّل مجموعة السلع والخدمات الأساسية، والأمن يُمثِّل الأمان الجسدي، والنفسي (الفردي، والجماعي)، والمالي، بل البيئي. وإذا كان الطعام سلعة اقتصادية، فإنَّ الأمن سلعة اجتماعية، وهما يُمثِّلان سلعاً مركَّبةً؛ أي إنَّ كلّاً منهما يتألَّف من مجموعة سلع تلبي الحاجات البشرية الاقتصادية والاجتماعية.

ثم يصوغ الكاتب تعريفاً علمياً ومنهجياً لعلم الاقتصاد الاجتماعي، هو: "علم اجتماعي يَدرس من منظور إسلامي سلوك الناشط الاجتماعي- الاقتصادي، المتعلق بتوظيف الموارد الاقتصادية، النادرة فنياً، بكفاءة وعدالة اجتماعية لتحقيق الأمن الاجتماعي."[٢٩] أمَّا منهجية هذا العلم فيجب أنْ تدور في فلك الوحدانية التي جعلها الله تعالى بوابة الإسلام الوحيدة؛ فالغاية من خلق الإنسان هي أساساً العبادة بمعناها الشمولي الذي يتطلَّب تحقيق المقاصد الشرعية، ومنها -بالضرورة- تحقيق الأمن الاجتماعي.[٣٠] ويرى الكاتب أنَّ أفراد مجموعة النفس اللوامة يُمثِّلون (سلوكياً، وعملياً) المصدر الرئيس لمواجهة المشكلة الاقتصادية التي يتعيَّن على الاقتصاد الاجتماعي التعامل معها، إلى جانب تفعيل الأطر الإنسانية اللازمة لتمكين البشر من إعمار الأرض. أمَّا من حيث المنهج فإنَّ علم اقتصاد الأمن الاجتماعي لا يستخدم المنهجين التقريري والمعياري،

[٢٦] المرجع السابق، ص٢٠٦.

[٢٧] مثل: سورة قريش، وسورة النحل، الآية ١١٢.

[٢٨] مثل الحديث الشريف: "مَن أصبح منكم آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه فكأنَّما حيزت له الدنيا بحذافيرها."

[٢٩] العوران، **اقتصاد الأمن الاجتماعي**، مرجع سابق، ص٢١٣.

[٣٠] المرجع السابق، ص٢١٦.

وإنَّما يعتمد على الجانب المنطقي والعملي. ولا يتردَّد الكاتب في تسميته بمنهج المقصد الشرعي[٣١] الذي يعمل على فهم واقع الحال، واقتراح الحلول المناسبة والتعديلات الضرورية؛ لكي تتواءم النتائج مع المسار المفضي إلى تحقيق مصلحة المجتمع (أي الأمن الاجتماعي)؛ وذلك أنَّ هذا الاقتصاد يتعامل مع كلٍّ من المدخلات والمخرجات، ويُقيِّم سلوك الناشط الاجتماعي- الاقتصادي الفردي والمؤسسي، وَفقاً للقواعد الشرعية الحاكمة للنشاط، إلى جانب استخدام نماذج اقتصادية، وأدوات تحليلية مبنية على المفاهيم، والمتغيرات الخاصة بها.

وفي معرض المقارنة بين الاقتصاد الاجتماعي واقتصاد السوق الاجتماعية، يرى الكاتب أنَّهما يتفقان فقط في الأثر الاجتماعي للنشاط السوقي. غير أنَّ السوق الإسلامية لا تنطلق من سوق مثالية، وإنَّما تستند إلى سوق واقعية تتصف بأنَّها غير تنافسية؛ لذا حدَّد القرآن الكريم والسُّنة النبوية القواعد والطرائق التي تكفل عدالة التوزيع، وذلك بإقرار فريضة الزكاة ومؤسسة الميراث، ولم يترك الخالق سبحانه لأحد تحديد أيِّ جزئية منهما. يضاف إلى ذلك تحديد آليات التكافل الاجتماعي الأخرى من صدقات وأوقاف، التي تكفل تحقيق عدالة التوزيع المستهدفة، في إطار علاقة اقتصاد الأمن الاجتماعي بالبيئة، وهي -من منظور إسلامي- علاقة عضوية (أي تكاملية). فالإسلام لا يُطالِب الإنسان بالحفاظ على البيئة فحسب، بل يُطالِبه بتنميتها أيضاً؛ لذا يجب على الإنسان أنْ يتحلّى بالصلاح (أي الخير) الذي هو نقيض الفساد، وأنْ يعمل على حماية البيئة وتنميتها بالمطلق، قدْر ما يستطيع. أمّا حجب الخالق سبحانه الرزق عن عباده، بما في ذلك أعمارهم، فيُمثِّل حافزاً قوياً للناشط الاجتماعي- الاقتصادي إلى التعامل مع مسألة الرزق المتوافر -على اختلاف أنواعه- بكفاءة عالية، في سبيل إشباع الحاجات الإنسانية الأساسية، وتحقيق هامش مقبول من الأرباح من دون إسرافٍ واستنزافٍ للموارد، أو تدميرٍ للبيئة.

وينتقل الكاتب في الفصل الثامن إلى دراسة جانب التوزيع أو التبادل السلعي، وصولاً إلى التنظيم المؤسسي السوقي في الدولة الإسلامية، مُبيِّناً عدم وجود تعريف واضح دقيق لمصطلح "الاقتصاد السوقي". وقد أظهرت دراسة السوق تاريخياً الحاجة إلى توفير

[٣١] المرجع السابق، ص٢٢٤.

موقع أو حيِّز مكاني لها، ولا سيَّما أنَّها تُعَدُّ مؤسسة اجتماعية. وقد تحقَّق ذلك في النشاط السوقي للدولة الإسلامية؛ إذ بلغ تنظيمها المؤسسي الاجتماعي مستوًى رفيعاً من الرقي والتطور بحسب معاييرنا الحديثة، وذلك في أسواق السلع والخدمات، ومجال العمل المصرفي، وبصورة أقل في مجال الصناعة. وقد توافر لهذه السوق –صانعة الأسعار– حقوق الملكية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى في حاضرنا؛ إذ حرصت الدولة الإسلامية –عن طريق مؤسسة الحسبة– على تفعيل هذه الحقوق؛ لكيلا يكون في العدوان عليها انقباض لأيدي الناس في السعي إلى تحصيل الأموال واكتسابها.[٣٢]

وممّا عزَّز ذلك احترام الإسلام الحرية الاقتصادية المسؤولة في تفاعل قوى السوق؛ إذ لا يجوز شرعاً أنْ تتدخل الدولة مباشرةً في تحديد الأسعار، وتسعير السلع حال ارتفاعها، والعمل على زيادة العرض لتعود السوق إلى وضعها الطبيعي. أمّا مؤسسة الحسبة فتتولّى عملية المراقبة والمتابعة منعاً للتلاعب المصطنع في تحديد الأسعار؛ إذ تُعبِّر عن دور الدولة الإسلامية في السوق، وهي مؤسسة إدارية واقتصادية وقضائية مرموقة، للقائم عليها (المحتسب) صلاحيات واسعة في تنظيم الأسواق، ومراقبة أنواع التبادل التجاري، ومنع التلوث البيئي، والحفاظ على حقوق العمال وأرباب الأعمال، وحل المنازعات السوقية، ومراقبة العمل المصرفي، والحفاظ على النظام العام.

غير أنَّ احترام حرية التجارة الداخلية والخارجية لم يسمح قطُّ للمحتسب أنْ يتدخل في مسألة الأسعار؛ ما يُؤكِّد أنَّ النظام الاقتصادي في الدولة الإسلامية قام أساساً على الملكية الخاصة، إلى جانب قدْر من الملكية العامة، وقام أيضاً على المبادرة الفردية في ظل نشاط سوقي حر في إطار القواعد الشرعية. وفي هذا دحض للمزاعم الغربية أنَّ الحضارة الإنسانية كلها قد نشأت نتيجةً للتطورات التاريخية الأوروبية دون سواها.

ويناقش الكاتب في الفصل التاسع مسألة المنافسة التي اختلفت المدارس الاقتصادية الغربية في تحديد ماهيتها، والعوامل المُحدِّدة لها إسلامياً، فإنَّ النشاط الاقتصادي هو نشاط إنساني (أي سلوك إنساني) يعتمد على كلٍّ من الشركة والسوق. وهذا يعني أنَّ المنافسة محكومة بالجودة والسعر في آنٍ معاً. وفيما يخص العوامل المُحدِّدة للمنافسة، فإنَّ

[٣٢] المرجع السابق، ص٢٦٠–٢٦١، الهامش١.

عدد المشاركين وحده لا يحكم الأمور، سواء أكانوا جماعةً أم أفراداً مستقلين، وإنَّما يحكمها السلوك البشري.

أمّا بالنسبة لأهداف التبادل فإنَّ المقصد الشرعي الرئيس هو تحقيق مقاصد الشريعة ذات الصلة بالمبادلات السوقية، من حيث التوسُّع في منافع التبادل، وتجنُّب ما يؤدي منها إلى الخصومة والبغضاء. فقد تصوَّر الفقهاء -خلافاً للنظرية الاقتصادية- وجود تفاوت في أسعار السلع، ووجود تكاليف للصفقات، ومعلومات ناقصة أو غير متماثلة؛ ما جعلهم يفرضون عدداً من القواعد الشرعية العامة الحاكمة للتبادل في السوق الإسلامية، هي: وجوب التراضي المستند إلى العلم المُتحقِّق للطرفين معاً، إلى جانب توافر النوايا الحسنة؛ والتوزيع العادل للمنافع الناجمة عن العملية التبادلية، الذي يعمل على تسريع عجلة النشاط التجاري، والذي يُؤثِّر إيجاباً في مختلف مناحي النشاط الاقتصادي من حيث الإنتاج والتوظيف؛[٣٣] والوفاء بالعقود التي تُحدِّد -إلزاماً- حقوق كل طرف والتزاماته تجاه الآخر، سواء أكانت قصيرة أم طويلة الأجل؛ ما يخدم جميع فئات المجتمع إنسانياً، واجتماعياً، ومادياً، ويؤدي إلى تراجع تكاليف الصفقات، والتقليل من التكلفة الاجتماعية الحقيقية، ممّا يكفل مناهضة الفساد بجميع أشكاله؛ واستقرار نظام التبادل الذي يُؤثِّر إيجاباً في استقرار النظام الاقتصادي، ثم في الأمن الاجتماعي.

ووَفقاً للنظرية الاقتصادية، يُعرَّف التنظيم السوقي بأنَّه مجموعة من القواعد أو القيود المفروضة على أنشطة قوى السوق بوصفها عوامل رادعة؛ إذ إنَّها تتيح للدولة استخدام سلطتها في الحفاظ على المصلحة العامة؛ إذ يهدف النشاط الاقتصادي أساساً إلى تعظيم المصلحة الذاتية، استناداً إلى الاعتقاد بتحقُّق المصلحة الاجتماعية تلقائياً. أمَّا من وجهة النظر الإسلامية فإنَّ ذلك لا يقتصر على تحقيق الكفاءة الاقتصادية والاجتماعية التي لا تشمل سوى المُستهلِكين القادرين على المشاركة في السوق، وإنَّما تمتد لتشمل جميع المواطنين؛ تحقيقاً للأهداف الإنسانية، وأهداف المنافسة والتنظيم مثلما تُحدِّدها منظومة القيم الأساسية التي تنبثق عن النظرة العامة للحياة التي يتبناها المجتمع الإسلامي.[٣٤] وهنا

[٣٣] المرجع السابق، ص٢٨٨.

[٣٤] المرجع السابق، ص٢٩٤.

لا نُفرِّق بين التنظيم الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي؛ نظراً إلى التداخل الشديد بينهما، الذي يتجلّى في مؤسسة الحسبة الشرعية، التي تُعَدُّ بحقٍّ أكثر المؤسسات فاعلية في تنظيم السوق على مرِّ التاريخ، والتي أُنيط بها مهمة رعاية النشاط السوقي وضبطه، وضبط سلوك العاملين فيه، وحفظ النظام العام. يشار إلى أنَّ مؤسسة الحسبة قد حظيت بمكانة مُحدَّدة وواضحة في البنية القضائية الإسلامية، إلى جانب تمتعها بخصوصية قانونية ترتبط بنطاق عملها؛ ما تطلَّب توافر مؤهلات شخصية ومهنية خاصة جداً في المحتسب، بما في ذلك المعرفة الواسعة بالمسائل الشرعية، والتحلّي بالتقوى والحكمة.

أمّا الفصل العاشر الذي سلط الضوء على المصلحة العامة الاجتماعية والاقتصادية، فقد تناول فيه الكاتب بإسهاب مؤسسة الحسبة بوصفها أقدم تنظيم عملي للسوق في تاريخ البشرية؛ إذ تُعَدُّ فكراً وتنظيماً وتطبيقاً إسلامياً صرفاً، نشأ وتطوَّر في وقت لم تظهر فيه بعدُ كلٌّ من: الرأسمالية، والاشتراكية، والسوق الاجتماعية. وفيما يخص إطار التنظيم السلوكي للسوق، يتفق أصحاب المذاهب الشرعية جميعاً على أنَّ التسعير ليس جائزاً من حيث المبدأ، وأنَّه لا يُلتجَأ إليه إلّا بوصفه إجراءً تصحيحياً مؤقتاً لإعادة السوق إلى مسارها الطبيعي، وذلك في حال ارتفاع الأسعار لزيادة الطلب أو قلة العرض من دون تصرفات مفتعلة من المُنتِجين أو المُستهلِكين، فضلاً عن التشديد على جودة البضائع، وضبط الخدمات وتنظيمها، وعدم وقوع ممارسات مخالفة في المكاتب العامة، أو استخدام وسائل دعاية مشبوهة، أو إعلانات تجارية زائفة لزيادة المبيعات.

وقد دأبت مؤسسة الحسبة –في أثناء تعاملها مع التنظيم الهيكلي للسوق– على الالتزام بالقواعد المُنظِّمة لسلوك مستوردي السلع الأساسية، ونوعية الخدمات المقدَّمة من الحرفيين الأمناء المؤهلين، مثل: المعلمين، والأطباء من مختلف التخصصات، حتى البيطريين، وأصحاب الحرف. فكان المحتسب يَدرس شكاوى المُستهلِكين الفردية، ويحكم بتعويضات مناسبة، أو يرفع الشكاوى إلى القاضي. أمّا في مجال التنظيم الاجتماعي فقد اهتم المحتسب بقضايا البيئة والتزام النظافة وعدم الإضرار، وتكفَّل بحماية حقوق العمال وأرباب الأعمال، وحقوق المُستهلِك، بما في ذلك حصوله على الطيبات والضروريات العامة بقيمة المثل، وتوفير معلومات عن المُنتَجات.

ويُؤكِّد الكاتب أنَّ التنظيم الإسلامي قد انفرد بالتنظيم الذاتي الشخصي، وهو ما لا يدخل في اهتمامات الأدبيات الحديثة، إلى جانب تطبيق كلٍّ من: سياسة المنافسة، والتدابير الوقائية، وسياسات التنظيم، والتدابير العلاجية بصورة متزامنة؛ على أنْ تُعالَج الانحرافات بدايةً بالقول بوصفه إنذاراً أولياً رادعاً، وانتهاءً بالتدخل الشرعي القانوني بوصفه إجراءً تصحيحياً، ويقع بينهما جملة من الخطوات التي يتخذها المحتسب في مجال القاعدة السلوكية: "في حد ذاته" المتعلقة بالظاهر من المعروف والمنكرات، بعيداً عن الاجتهاد بالرأي، وهي قاعدة يضطلع بها القضاة فقط.

وأمّا مبدأ الترجيح الذي يقابل جزئياً منهج تحليل التكاليف والمنافع فلا يُلتجَأ إليه إلّا للضرورة المُلِحَّة، حيث الأصل هو الإباحة، والضبط والتقييد (أي التنظيم) هو الاستثناء. ولا شكَّ في أنَّ تحقيق الكفاءة السوقية (أي الكفاية الاقتصادية) لا يؤدي إلى تحقيق الكفاءة الاجتماعية؛ لأنَّها لا تشمل من المجتمع إلّا المُستهلِكين، ويُستبعَد منها الفقراء. وهذا يعني انعدام عدالة التوزيع الاجتماعي للدخل والثروة، الذي يتأثَّر أيضاً بعوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية. فلا مجال من وجهة النظر الإسلامية للمفاضلة بين الكفاءة الاقتصادية والكفاءة الاجتماعية، وإنَّما يجب العمل على تحقيق كليهما معاً، وكذا تطبيق التنظيم السوقي لعدم وجود تخصيص أمثل للموارد الاقتصادية في واقع السوق التنافسية، حتى تتحقَّق الكفاءة التخصيصية، والعوامل الخارجية. ومن المنظور الإسلامي، فإنَّ التنظيم السوقي يتفق مع المقصد الشرعي والمطلب الإلهي المُتمثِّلينِ في تحقيق العدالة عن طريق دفع الظلم، والاستجابة لخدمة مصلحة الأفراد العامة؛ أي المجتمع كله، بل إنَّ واجب الدولة الإسلامية الرئيس، وسبب وجودها، هو تحقيق العدالة التوزيعية بوصفها إحدى القواعد الإسلامية العامة الحاكمة للسوق؛ على أنْ تُعرَّف العدالة بصورة نسبية وَفقاً للثقافة المنبثقة عنها.

ويخلُص الكاتب إلى أنَّ رسالة كتابه لا تقتصر فقط على القضايا العلمية –على أهميتها–، وإنَّما تشمل ضرورة الربط بين التربية والتعليم، والتركيز على القيم التي تُمثِّل السلوك الإنساني، وصولاً إلى القوة والأمانة اللتينِ تفضيان إلى تحقيق الكفاءة والعدالة الاجتماعية.

عروض مختصرة

إعداد: إيصال صالح الحوامدة

١. **الفلسفة الإلهية في كتاب مقاصد الغزالي قراءة تحليلية لنص فلسفي**، عبد الكريم سلمان الشمري، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ٢٩٢ صفحة.

يناقش الكتاب "إلهيات كتاب المقاصد للغزالي" بلسان الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) بالرجوع لكتبهم، والبحث عن نصوص المقاصد فيها، فيعرض الفلسفة الإلهية عند الفارابي وابن سينا، وهذا سبب اختيار هذا القسم من الكتاب لتضمنه نظرة كاملة عن "الوجود والله والعالم"، فيجد الإنسان تصوراً متكاملاً حول أهم المشكلات التي كانت وما زالت تثير دهشته.

الفصل الأول تضمن مسألة الوجود وعلاقته بالماهية، ثم عرض لأقسام الوجود الثمانية، وتحليلها لأصولها عند الفارابي وابن سينا. والفصل الثاني بحث الألوهية؛ أي مبحث الوجود الإلهي ولوازمه التي لا تنفك عنه وصفاته. أما الفصل الثالث فناقش مشكلة "العالم"؛ فعرض نظرية الفيض، وكيفية وجود العالم السماوي والأرضي، وختم بعرض مشكلة الخير والشر، وبيان أصول كل ذلك عند الفارابي وابن سينا.

٢. **النزعة النقدية في فلسفة أبي حامد الغزالي أبعادها وخصائصها وأثرها على الفكر الإسلامي والعالمي**، يوسف العاصي الطويل، بيروت: مكتبة حسن العصرية، ٢٠١٦م، ٤٠٨ صفحة.

الغزالي مارس الفلسفة متسلحاً بأمضى أسلحتها "النقد"، واجتهد في طلب الحقيقة مستنداً على منهج قوامه الشك والتساؤل الدائم، وهذه أهم صفاته. الفصل الأول عرض حياة الغزالي وظروف عصره، والفصل الثاني جاء عن الغزالي وموقفه النقدي تجاه نظرية المعرفة، وشرح الفصل الثالث الموقف النقدي للغزلي تجاه علوم عصره "علم الكلام، والفلسفة، والباطنية والتصوف"، وتكلم الفصل الرابع عن موقفه النقدي من علوم الدين ورجاله، وعدد الفصل الخامس خصائص اتجاهه النقدي ودوافعه ومصادره، واختص

الفصل السادس بتقييم فلسفة الغزالي النقدية وآراء النقاد فيها، وتساءل الفصل السابع عن نقد الغزالي للفلسفة، وأجاب عن هذا التساؤل، ثم تعرض الفصل الثامن لأثر الاتجاه النقدي عند الغزالي على من جاء بعده، واختتم الكتاب بفصل تضمن قراءة جديدة للاتجاه النقدي عند الغزالي.

٣. **المنطق الأرسطي–المشّائي بين الغزالي وابن تيمية**، عبد العزيز العماري، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م، ٢٧٢ صفحة.

تناول الكتاب موقف كل من حجة الإسلام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية من مسألة الأخذ بعلوم الآخر وأخصها المنطق الأرسطي–المشّائي، الذي تباينت الردود والمواقف بشأنه بين رافض، ومؤيد بقيد، ومؤيد بإطلاق. وهذان العَلَمان يشكلان مرجعيتين متباينتين: الأول فقيه أشعري معتدل، والثاني فقيه حنبلي متشدد. الأول من أهل "الرأي"، والثاني من أهل الحديث والظاهر.

وابن تيمية وجَّه للغزالي نقداً قوياً في العديد من المسائل الكلامية والمنطقية والإلهية، بمبرر نزوعه نحو الفلسفة في بعض كتبه، ومع ذلك اعترف له، بأنه قد جمع العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول، مع الزهد والعبادة وحسن القصد، ورغم ذلك لم يكفِّرْه، ولم يطعن في إيمانه، واعتبر إيمانه مجملاً. وعد نزعه نحو الفلسفة وتغييره لعباراتها تعزيزاً وترسيخاً للإيمان لا العمل على هَزّه وزعزعته. متجاوزاً عما رآه وسجله من مزالق وكبوات وهفوات عنده.

٤. **أثر المذاهب الفقهية للمحدِّثين في نقد الحديث النبوي**، منال أبو قمر، عمان: دار جليس الزمان، ٢٠١٧م، ٢٧٨ صفحة.

تحدثت الباحثة في التمهيد عن نشأة المذاهب الفقهية الإسلامية، والنقد الحديثي، ثم بحثت في الفصل الأول أثر المذاهب الفقهية على الحديث النبوي والرواة، وأقسام المحدّثين وفق مذاهبهم الفقهية، والتعصب المذهبي عند المحدّثين وأثره في رواية الحديث، وأثر فقه الراوي في رواية متن الحديث. وعالج الفصل الثاني قواعد نقد الحديث بين المحدّثين والأصوليين وهي قواعد نقد السند بين المتكلمين والأصوليين وقواعد نقد المتن بين

المحدّثين والأصوليين. وبيّن الفصل الثالث أثر المذاهب الفقهي عند الإمام الزيلعي في نقد الحديث النبوي في كتابه نصب الراية وبين منهجه في تخريج الأحاديث وتطبيقه لقواعد النقد الحديثي.

٥. **المنهج العقلي في نقد السنة النبوية بين المحدّثين والمتكلمين –دراسة مقارنة–**، خليد ربيع الحسني الإدريسي، دمشق: دار اليمامة، ٢٠١٧م، ٢٧٨ صفحة.

يبدأ الكتاب بمدخل عن "المنهج وتعريفه وأهميته في العلوم الشرعية واعتناء المتقدمين به، وعن تعريف السنة وحجيتها ومكانتها من الدين وأقسامه، وعن النقد وتعريفه، ونشاته، ومراحله، وخطورته، وضرورته في خدمة السنة النبوية، والعقل، وتعريفه، ومجالاته ومكانته في الإسلام". ثم جاء الفصل الأول بعنوان إعمال العقل في نقد السنة النبوية عند المحدّثين، وتلاه الفصل الثاني الذي تحدث عن إعمال العقل في نقد السنة النبوية عند المتكلمين، وعالج الفصل الثالث أثر منهج النقد العقلى الكلامى للسنة النبوية على المدرسة العقلية الحديثة، ثم يختم الكتاب بما توصل له البحث من استنتاجات.

٦. **منهج الإمام البخاري في عرض الحديث المعلول في الجامع الصحيح**، سعيد بن عبد القادر باشنفر، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٦م، ٥٢٠ صفحة.

جمع المؤلف في الكتاب نماذج من عبقرية الإمام البخاري وفطنته في التعامل مع أوهام الرواة والعلل، والأحاديث التي ليست على شرطه، وتفنن في إبداعها وبيانها، والتزم بالشرط الذي اشترطه في كتابه. والعلة قد تقع في الإسناد أو المتن، ولا تقدح فيهما، فتكلم المؤلف عن حذف البخاري للراوي الضعيف من الإسناد وإيراده للحديث بلفظه، وقرنه الراوي الضعيف بغيره، وحذفه من ليس على شرطه، واعتماده في ذلك كله على رواية الثقة المقرونة روايته معهم. وتحدث المؤلف عن حذف الزائد والراوي الذي ليس على شرطه، وعن حذف الوهم والخطأ ونحوهما في الإسناد والمتن، بعدها تحدث عن حذف المتن لعلة فيه أو لغيره، ثم حذف الموقوف والمرسل والمدرج، ثم أحاديث فيها ألفاظ معلولة، فأحاديث يترجم لها بما يخالفها، ثم الأحاديث التي فيها علة في الباب غير المناسب لها، ثم الحديث الذي فيه علة لفوائد وزيادات لم تذكر في غيره، وتعليق الصحيح عقب الوهم وغيره، وتعليق الوهم عقب الحديث ثم أحاديث مختلفة.

٧. **أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي**، جميل فريد أبو سارة، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٦م، ٣٠٨ صفحة.

يبحث الكتاب في فحص أثر القرائن العلمية (نتائج العلوم التجريبية) في العملية النقدية للحديث النبوي، لا من جهة كونها (مؤسسة) لتعليل الحديث أو تصحيحه، وإنما من جهة كونها (كاشفة) لأوجه العلل أو أوجه التصحيح والتحسين.

في الفصل الأول تحدث عن تأصيل معيار العلم التجريبي في النقد؛ فبين مفهوم العلم التجريبي وأقوال المعاصرين فيه. وفي الفصل الثاني تحدث عن المراحل المنهجية لكشف أثره في النقد ودراسة درجة ثبوت الحديث، والتحقق من القضية التجريبية وتمييز درجتها، وتحديد المقام التشريعي للحديث، والبحث في المصادر المحتملة له المثبتة للرواية، ودفع التعارض بين دلالة الحديث ونتائجه، في ضوء قواعد علم أصول الفقه. أما الفصل الثالث فكان دراسة تطبيقية لأثر العلم التجريبي في كشف الحكم على الحديث، وتضمن دراسة لأثره الإيجابي في النقد (تصحيح الحديث ومنح حكم المرفوع)، ثم دراسة لأثره السلبي في النقد (تضعيف الحديث الذي ظاهره الحسن، منع الرفع الحكمي)، ثم دراسة لأثره الترجيحي بين الروايات، ثم خاتمة تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

٨. **القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب**، حكيم سلطاني، عمان: دار كنوز المعرفة العلمية، ٢٠١٨م، ٢٨٠ صفحة.

مثّل تحليل الخطاب توجهاً بحثياً يحظى بالاهتمام، لا سيما بعدما أصبح أداة تستعين بها العلوم الأخرى كعلم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا. ويتكون الكتاب من تمهيد وبابين في كل منهما فصلان.

تناول التمهيد القراءة والحداثة في قسمين؛ كان الأول عن الحداثة من النشأة إلى ما بعد الحداثة، والثاني عن النص القرآني من القراءة الإصلاحية إلى القراءة الحداثية. وكان الباب الأول بعنوان القراءة الحداثية للنص القرآني من حيث "البنية"؛ إذ تحدث في فصله الأول عن القرآن بوصفه خطاباً لغوياً، وفي الفصل الثاني عن القرآن بوصفه بنية رمزية. أما الباب الثاني: فكان بعنوان القراءة الحداثية للنص من حيث "التكوين"، وتناول الفصل

الأول القرآن بوصفه منتجاً تاريخياً-ثقافياً، وتناول الفصل الثاني القرآن بوصفه تداخلاً نصانياً.

٩. **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن- دراسة ونقد**، أحمد محمد الفاضل، عمان: دار الفتح، ٢٠١٧م، ٢٨٣ صفحة.

تنَّوعت في العصر الراهن الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن، والآراء المتمسكة بتاريخية أحكام القرآن السابقة وخصوصية تفسيراته المستقرة بزمانها السابق. تحدث المؤلف في الباب الأول عن مفهوم الوحي والنبوة عند العلمانيين، وفيه بحث ظاهرة الوحي والاتصال الأول (نزول الوحي وحادثة الغار)، وإنكار حديث الغار وأسبابه، ثم تحدث عن مفهوم النبوة والأنبياء. وتناول الباب الثاني تاريخية أحكام القرآن، وركائزها عند العلمانيين فيما يختصّ بأسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ وأنسنة النص القرآني، أما الباب الثالث فتحدث عن اختراقات النص القرآني طعناً في النص القرآني، والمحكم والمتشابه والتفسير والتأويل.

١٠. **موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير**، محمود بن علي بن حمد البعداني، الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، ٢٠١٥م، ١٠٨٨ صفحة.

تحدث المؤلف في التمهيد عن التعريف بالمدرسة العقلية: نشأتها وجذور أفكارها وأهدافها وأبرز رجالها وأهم مؤلفاتهم وآرائهم في الدين، وتحدث فصول الكتاب عن موقف المدرسة العقلية من القرآن وأسمائه وأوصافه وآداب تلاوته وابتداء نزوله وموضوعاته وغريبه والقراءات القرآنية وجمعه ونقد ذلك كله. وتناولت موقف هذه المدرسة من المكي والمدني والمراد بنزول القرآن وأسباب نزوله والفرق بين النزول والإنزال، وقضايا المحكم والمتشابه والتأويل والمجاز ونقده، والنسخ وأنواعه وأسباب، والإسرائيليات وقصص القرآن وحقائقها، وموضوع المناسبات في القرآن ومقاصد القرآن، والموقف من إعجاز القرآن، والتفسير ومناهجه.

١١. **العلاقات الدولية بين البلاد الإسلامية في غياب الدولة الجامعة**، صلاح أنور فرحان، عمان: دار النفائس، ٢٠١٨م، ٢٧٨ صفحة.

تحدث المؤلف في الفصل الأول عن مفاهيم وتعريفات عامة: للمصطلحات الواردة في العنوان، وفي الثاني عن المعايير الفقهية والقانونية في الدول إسلامية ونظريات الوحدة الإسلامية، وتناول الفصل الثالث أسس العلاقات بين دول البلاد الإسلامية وضوابط التعامل فيما بينها، وتحدث الفصل الرابع عن العلاقات السلمية بين دول البلاد الإسلامية: السياسية والاقتصادية وعن الأحلاف ومسائل حل الخلافات فيما بينها، وتناول الفصل الخامس والأخير عن حكم الاقتتال بين دول البلاد الإسلامية وأنواعه وأحكامه.

١٢. **الإسلام والقيم الحضارية المعاصرة؛ مقارنة بين النظام السياسي الإسلامي والنظام السياسي الغربي والشورى والديمقراطية**، غازي حميد الدوري، عمان: دار دجلة، ٢٠١٨م، ٢٤٤ صفحة.

يوضح الكتاب طبيعة النظام السياسي الإسلامي ودعائمه ومقاصده والقيم الحضارية في ميدان الحياة العامة والسياسية، ويُقدم مقارنة بين النظام السياسي الإسلامي والنظام السياسي الغربي، ومواطن الاتفاق الجزئي والاختلاف الكبير بينهما، وموقف الإسلام من الممارسة الديمقراطية الحديثة على وفق المعطيات التي كانت سائدة في دولة الإسلام التي وثقتها أقلام المؤرخين الأوائل. تحدث الفصل الأول عن نظام الحكم في الإسلام ومقاصده ودعائمه، وتحدث الفصل الثاني عن الفوارق بين النظام السياسي الغربي والنظام السياسي الإسلامي، أما الثالث فتضمن آراء بعض الكتاب المعاصرين حول الديمقراطية وعلاقة ذلك بالشورى الإسلامية، وختم الكتاب بالفصل الرابع عن أوجه الشبه والاختلاف بين الشورى والديمقرطية.

13. *Analytic Islamic Philosophy (Palgrave Philosophy Today)*, Anthony Robert Booth, Palgrave Macmillan UK, February 2018, 237 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الفلسفة الإسلامية التحليلية". المؤلف أنتوني روبرت بوث رئيس قسم الفلسفة في جامعة ساسكس، بالمملكة المتحدة. وهو يُعدُّ مقدمة للفلسفة الإسلامية، بدءاً من نشأتها في العصور الوسطى، وصولاً إلى تجسيداتها المعاصرة. من خلال استخدام اللغة والأدوات المفاهيمية للفلسفة الأنجلو-أمريكية "التحليلية" المعاصر. يتكون الكتاب من أحد عشر فصلاً، تحدثت عن التراث اليوناني، وصعود الفلسفة مع الكندي، والفارابي وابن سينا والغزالي، وابن رشد والسهروردي وملا صدرا وابن تيمية. ويستخدم الكتاب اللغة والأدوات المفاهيمية الخاصة بالفلسفة التحليلة الأنجلو-أمريكية المعاصرة لتقديم محاولة تتصف بالجدة والإبداع لعرض الفلسفة الإسلامية للجمهور المعاصر

14. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Jonathan A. C. Brown, Oneworld Publications, January 2, 2018, 309 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الحديث: تراث محمد في العصور الوسطى والعالم الحديث"، المؤلف جوناثان براون، وهو أستاذ كرسي الوليد بن طلال للحضارة الإسلامية في جامعة جورج تاون، ومدير مركز التفاهم الإسلامي المسيحي. يقدم الكتاب فكرة مختلفة عما قد يكون سائداً حول الشريعة الإسلامية، يرى فيها أنَّ معظم ما جاء في الشريعة ليس من القرآن الكريم، وإنما مما رُوي عن أقوال النبي محمد ﷺ وأفعاله. يقدم الكتاب تمهيداً عن مسائل جمع الحديث ونقده، واختباراً للجدل الدائر حول دور الحديث في الإسلام الحديث. واستوعبت فصول الكتاب العشرة ألفاظ الحديث ومصطلحاته وتدوينه ونقده، وموقعه في المدراس العقدية والفكرية والفقهية والصوفية، في القديم والحديث بما في ذلك مواقف بعض الباحثين الغربيين ومناقشاتهم للموثوقية التاريخية للتعاليم النبوية.

15. *Islam and International Relations: Fractured Worlds*, Mustapha Kamal Pasha, Routledge Taylor & Francis Group, 2017, 176 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الإسلام والعلاقات الدولية: عوالم متصدعة"، لمؤلفه مصطفى كمال باشا. قسم المؤلف الكتاب إلى ثلاثة أجزاء: تناول في جزئه الأول موضوع الاستثناء والاستثنائية، والليبرالية والأمن الدولي والإسلام، وما بعد العلمانية. وناقشت فصول الجزء الثاني موضوعات التحدي والاستجابة، والعولمة والصراعات الثقافية، ومصير الديموقراطية، والقيادة في أوقات التحديات. أما الجزء الثالث فتناول ما سمّاه الباحث ما وراء العلاقات الدولية الغربية، والعلاقات الدولية الحرجة والإسلام، وما بعد الاستشراق وخطاب الحضارة، وابن خلدون والنظام العالمي.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويبدة – شارع كلية الشريعة – مبنى رقم (٥٦)

عمان – الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought
Jordan Islamic Bank
IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005
P.O.Box: 9489 Amman 11191 Jordan

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ١٠ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٢٥ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

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. 23 No. 92

Spring 1439 AH / 2018 AC
ISSN 1729-4193