المجلد 28، العدد 55، رجب 1445هـ / يناير 2024م

التجديد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة

بحوث ودراسات

- موقف الفراء من القراء من عصر الخلفاء الراشدين إلى عصره من خلال كتابه "معاني القرآن" — فاطمة محمد طاهر حامد
- واقع الأقليات المسلمة في الغرب وإسهامات الشيخ القرضاوي في معالجة التحديات المعاصرة التي تواجهها: قضايا الهوية والاندماج والموقف حولهما — طارق أحمد عثمان محمد
- درس النصرانية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد": مناقشة لمسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد — بدران بن لحسن، إبراهيم محمد زين
- تعقبات التبريزي على الزمخشري في مسائل العقيدة من خلال كتابه: "تفسير القرآن المجيد" — شهاب الدين ارتان آلتون رنده، يحيى أحمد جلال
- هل يصحّ أن يستقلّ العقلُ بإصدار الأحكام الأخلاقية؟ دراسة تحليلية لآراء الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن — بشار بكور
- الإمام جابر بن زيد ومشروع وحدة الأمة وإصلاحها — أحمد بن يحيى الكندي، سيف بن سالم الهادي
- ولاية الأب في التزويج في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية — هياء بنت محمد بن فهد بن سلطان العيدان
- التشيّع والغلو فيه: دراسة تحليلة نقدية — روان يوسف حامد الرشيدي، عطاالله بخيت المعايطة
- مقاصد محددات مفهوم الأسرة المسلمة وتحديات التفكيك الحداثي: دراسة تحليلية نقدية — غالية بوهدة، زهية حويشي

ISSN 1823-1926

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

التَّجْدِيد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد الثامن والعشرون **رجب 1445هـ / يناير 2024م** **العدد الخامس والخمسون**

رئيسة التَّحرير

أ. د. رحمة أحمد الحاج عثمان

مدير التَّحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

المحرر التقني

أ. م. د. أدهم محمد علي حموية

المحرر المشارك

د. نور سفيرة بنت أحمد سفيان

د. محمد أنور بن أحمد

هيئة التَّحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. د. علي صالح الشايع

أ. داتين د. روسني حسن

أ. د. أكمل خضيري عبد الرحمن

أ. د. محمد أكرم لال دين

أ. د. أحمد راغب أحمد محمود

أ. د. يمنى طريف خولي

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

أ. د. عاصم شحادة علي

د. عبد الرحمن الحاج

أ. د. فؤاد عبد المطلب

د. مروة فكري

أ. د. محمد أوزشنل

د. همام الطباع

الهيئة الاستشارية

محمد داود بكر ـــــ ماليزيا
فتحي ملكاوي ـــــ الأردن
عبد المجيد النجار ـــــ تونس
محمد بن نصر ـــــ فرنسا
محمود السيد ـــــ سوريا
محمد الطاهر الميساوي ـــ تونس
مجدي حاج إبراهيم – ماليزيا

عبد الرحمن بودرع ـــــ المغرب
حسن أحمد إبراهيم ـــ السودان
علي القرة داغي ـــــ العراق
عبد الخالق قاضي ـــ أستراليا
داود الحدابي ـــــ اليمن
نصر محمد عارف ـــــ مصر
وليد فكري فارس – مصر

Advisory Board

Mohd Daud Bakar, Malaysia
Fathi Malkawi, Jordan
Abdelmajid Najjar, Tunisia
Mohamed Ben Nasr, **France**
Mahmoud al-Sayyed, Syria
Mohamed El-Tahir El-Mesawi, Tunis
Majdi Haji Ibrahim, Malaysia

Abderrahmane Boudra, Morocco
Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Ali al-Qaradaghi, Iraq
Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Dawood al-Hidabi, Yemen
Nasr Mohammad Arif, Egypt
Waleed Fekry Faris, Egypt

© 2024 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

الترقيم الدولي ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609

مراسلات المجلة Correspondence

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

التجديد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد الثامن والعشرون **رجب 1445هـ / يناير 2023م** **العدد الخامس والخمسون**

المحتويات

كلمة التَّحرير	رئيس التحرير	7-5

بحوث ودراسات

▪ الإسهامات العلمية والسياسية لبني هوزن في الأندلس	جميلة مبطي المسعودي الهذلي	37-9
▪ تمثيلات ما بعد الإنسانوية في روايات الخيال العلمي العربية: ملف المستقبل نموذجًا	عبير أحمد الغامدي	64-39
▪ الأديان غير الكتابية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد"	بدران بن لحسن إبراهيم محمد زين	99-65
▪ مشروعُ الغزاليّ في التكامُلِ المعرفيّ بين علم المنطق وعلم الكلام	بشار بكور	137-101
▪ اختلاف القراءات ودوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم	أثيرة ثائر عبدالحفيظ رضوان جمال الأطرش	168-139
▪ فلسفة الأخلاق عند محمد عبد الله دراز	حنان الحسيني	199-169
▪ وسائل التواصل الاجتماعي والتحولات الكبرى في الأفراد والمجتمعات	محمد إسماعيلي علوي مجدي حاج إبراهيم سعيد علي آل الأصلع	229-101
▪ ترجمة النصوص الاستعارية القرآنية إلى اللغة التاميلية: دراسة تحليلية لغوية	محمد معصوم عبد الرؤوف أكمل خضيري عبد الرحمن محمد ثابت محمد بخاري	262-231
▪ القيم الإسلامية لدى المعلم: معرفة واتجاه وسلوك في المدارس الخاصة في محافظة العاصمة في المملكة الأردنية الهاشمية (قيم المسؤولية الفردية والإحسان والوقت أنموذجا)	سيرين فاروق بدارن	302-263
▪ التوجه الدلالي في مبادئ المحادثة: مقاربة لسانية للنهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" في تويتر	ميعاد محمد الظاهري	332-303
▪ الفقه والمقاصد والأخلاق: قراءة في التراث الإسلامي والحوار المعاصر	كمال وينز وليد فكري فارس	351-333

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

قواعد النشر وطريقة التوثيق في مجلة التجديد

التجديد مجلّة محكمة يتم قرار النشر فيها بناءً على توصية محكَّمين اثنين على الأقل من أصحاب الاختصاص.

1. أن يتَّسم البحث بالجدة والأصالة والموضوعية، مع التعهد بأنه لم يسبق إرسالُه للنشر في مجلة أُخرى أو جزءًا من كتاب.
2. يُذكر اسم الباحث في المتن، وفي الحاشية درجتُه العلميةُ وتخصُّصه ومكانُ عملِه وبريدُه الإلكتروني.
3. ألا تتجاوز نسبة الاقتباس في البحث 25% (مع استثناء المصادر والمراجع)، ويُرفق الباحث إثبات ذلك من موقع Turnitin.
4. أن يكون عدد كلمات البحث ما بين 5000- 7000 كلمة؛ إضافة إلى ملخص للبحث ما بين 200-250 كلمة، وترجمته إلى الإنجليزية، وعدد صفحات البحث ما بين 15-30 صفحة بما فيها الحواشي والمراجع.
5. يُكتب البحث بخط (16 Traditional Arabic) للمتن و(12) للحواشي، وتُكتب الكلمات اللاتينية والمراجع الأجنبية بخط (12 Times New Roman) للمتن و(10) للحواشي.
6. تُكتب الآياتُ القرآنيةُ مضبوطةً بالشكل بالخط Traditional Arabic، وبين قوسين مزهرين، ولا تُدرج من برنامج مصحف المدينة الإلكتروني أو ما يُماثله، ويليها توثيقها في المتن نفسه بين قوسين مضلعين؛ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ﴾ [الفاتحة: 1].
7. الحواشي جديدة في كل صفحة، وأرقامها بعد علامات الترقيم ولا توضع بين هلالين أو تُدرج علامات ترقيم بعدها.
8. يُرسل البحث في ملفين؛ أحدهما Microsoft Word، والآخر PDF، إلى موقع المجلة: https: //journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd:
9. تحتفظ هيئة تحرير مجلة التجديد بحقِّها في رَفْضِ إرسال أيِّ بحثٍ إلى المحكِّمين ما لم يستوفِ الشروط السابقة، أو ما لم يوثَّق البحث وفق **طريقة التوثيق المعتمدة** كما يأتي:

(أ) يُوثَّق المرجع لأول مرة؛ وفق ما يأتي:

الكتب: المؤلف، العنوان **بخط غليظ** (مكان النشر: الناشر، رقم الطبعة، التاريخ)، ج، ص.

مثال: الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، (بيروت: دار المعرفة، ط1، د.ت)، ج2، ص214.

الدوريات: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم المجلة **بخط غليظ**، محلُّ إصدارها، المجلد (م)، العدد (ع)، السنة، ص.

مثال: نور الهدى لوشن، "إشكالية المصطلح بين النظرية والتطبيق"، **مجلة التجديد**، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، م8، ع16، 2004م، ص159.

الأوراق البحثية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الندوة أو المؤتمر **بخط غليظ**، المكان، الزمان.

مثال: غالية بوهدة، "الأبعاد المقاصدية في تفعيل الحوكمة الرشيدة"، **المؤتمر العالمي السادس لمقاصد الشريعة**، كوالالمبور: 21-23 فبراير 2017م.

المواقع الإلكترونية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الموقع **بخط غليظ**، تاريخ الاطلاع، الرابط.

مثال: خالد أبو عمشة، "النحو الموضوعي"، **الجزيرة – تعلُّم العربية**، 10 أكتوبر 2019م، (الرابط).

(ب) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة؛ يُكتب: المرجع السابق، ج، ص.

(ج) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة بجزئه وصفحته نفسيهما؛ يُكتب: السابق نفسه.

(د) عند تكرار المرجع في موضع آخر؛ يُكتب: شهرة المؤلف، عنوان المرجع **بخط غليظ** (مختصرًا إن أمكن)، ج، ص.

(هـ) يُوثَّق الحديث النبوي كما يأتي: **صحيح البخاري**، كتاب الزكاة، باب: "هل يشتري صدقته؟"، ج2، ص85، وإذا كان الحديث مخرجًا من غير الصحيحين تُذكر درجته.

(و) تُوثَّق المراجع الأجنبية وفق نظام Chicago.

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص5-8
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

كلمة التحرير

الأعزاء القراء والمساهمون في مجلة التجديد.

مع بزوغ فجر العام الجديد 2024، يسرني أن أرحب بكم في عدد يناير من مجلة التجديد. إنه لشرف عظيم أن أكتب لكم هذه الكلمات كرئيس تحرير، معبرًا عن مدى حماستنا وشغفنا بتقديم محتوى يثري عقولكم وينير دروبكم.

في هذا العدد، نسعى إلى استكشاف آفاق جديدة في عالم الفكر والثقافة والعلوم، متمسكين بروح التجديد التي تميز مجلتنا. نحن نؤمن بأهمية الحوار والنقاش البنّاء، ونعتز بتقديم مقالات تتسم بالعمق والجدية، تتناول موضوعات متنوعة تتراوح بين اللعوم الدينية، واللغوية، والسياسة والاقتصاد والفنون والعلوم الإنسانية.

كما نرحب بالأصوات الجديدة ونعطي الفرصة للكتاب الشباب ليكونوا جزءاً من هذه المنصة الثرية. إن مشاركتكم وتفاعلكم هو الدافع الذي يحفزنا دائماً للتطور والتقدم.

أود أن أتوجه بالشكر الجزيل لجميع الكتاب والمحررين والعاملين الذين يبذلون جهوداً لا تُقدر بثمن في إثراء هذه المجلة بمحتوى قيّم ومتنوع. كما أشكركم، قرائنا الأعزاء، على ولائكم ودعمكم المستمر.

وفي هذا العدد نقدم لكم البحوث المحكمة المحررة، وفي طليعة البحوث المنشورة البحث الذي كتبته الباحثة فاطمة محمد طاهر حامد الذي بعنوان "**موقف الفراء من القراء من عصر الخلفاء الراشدين إلى عصره من خلال كتابه "معاني القرآن""**، ويتناول هذا البحث

موقف الفرَّاء من القرَّاء، فالفراء – كغيره من النحاة – كان له موقف من القراءات القرآنية السبعية وغيرها، فتارة يقدم قراءة على أخرى، وتارة يرجح، وتارة يضعف ويلحن، وقد كان له موقف من عامة القراء بمن فيهم الصحابة والتابعون والقراء السبعة وغيرهم، ومن نتائج هذا البحث احترام الفراء قراءة الصحابة بعامة وتقديرها، ثم تضعيفه قراءة بعض التابعين كالحسن البصري ويحيى بن وثاب، وكان موقفه من القراء المشهورين موقف النحاة بعامة موافقةً وتضعيفًا.

وبحث آخر بعنوان "**واقع الأقليات المُسلمة في الغرب وإسهامات الشيخ القرضاوي في معالجة التحديات المُعاصرة التي تواجهها: قضايا الهُوية والاندماج والمواقف حولهما**" للكاتب طارق أحمد عثمان محمد، وهذا البحث يتطرق إلى دراسة أوضاع الجاليات المسلمة في البلدان الغربية في ضوء فكرة اندماجها ومشاركتها في تلك البلدان وبيان ما أدى إليه وجودها في تلك البقعة على المستوى الجماعي من التفاعل والتواصل لا الذوبان، ويسعى البحث من ناحية أخرى إلى التعرض إلى مجهودات الشيخ القرضاوي في هذا الباب والتعريف بها، وبما قدمه من آراء جوهرية ومجهودات واقعية مؤثرة.

وهناك إسهامات أخرى تتعلق بدراسة الأديان، وتتمثل في بحث بعنوان: "**درس النصرانية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد": مناقشة مسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد**"، للدكتور بدران بن لحسن والأستاذ إبراهيم **محمد زين**، والباحثان قاما بتحليل نص كتاب "التمهيد" للباقلاني بالتركيز على تناوله العقائد النصرانية في إطار درس مسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد، لاستكشاف القواعد والمسائل والنتائج التي توصل إليها الباقلاني.

ثم يأتي بحث يتحدث عن التفسير بعنوان: "**تعقبات التبريزي على الزمخشري في مسائل العقيدة من خلال كتابه: "تفسير القرآن المجيد""**، للباحثين شهاب الدين إرتان آلتون رنده، ويحيى أحمد جلال، والبحث يتناول مسائل العقيدة وتعقبات التبريزي على

الزمخشري في تفسيره "تفسير القرآن المجيد"، فالتبريزي عالم ومفسر مبرز عاش في القرن الحادي عشر الهجري، وتفسيره من أهم الأعمال التفسيرية في زمانه.

وبحث آخر للدكتور بشار بكور بعنوان: "**هل يصحّ أن يستقلّ العقلُ بإصدار الأحكام الأخلاقية؟ دراسة تحليلية لآراء الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن**"، ويتناول موضوع العلاقة بين العقل والأخلاق، ويدرس في وجهات نظر لكل من الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن، والإشكالية التي يثيرها الباحث هي تكمن في استفسار، يستقلّ العقل بمعونة هذا التمكينِ الغريزيّ والاستعداد الفطريّ بإصدار أحكام أخلاقية عن جميع تفاصيل الخُيورِ والشرور وجزئياتها المنطوية في أقوال العباد وأفعالهم؟ يرى جلّ علماء الإسلام أن لا أهلية للعقل في أن يُصدر أحكامًا أخلاقية من دون هدي من الشرع.

وأسهم الباحثان من سلطنة عمان، وهما الدكتور أحمد بن يحيى الكندي والأستاذ المشارك الدكتور سيف بن سالم الهادي أسهما ببحث تحت عنوان: "**الإمام جابر بن زيد ومشروع وحدة الأمة وإصلاحها**"، وتناول البحث عن الإمام جابر بن زيد الأزدي العماني من هؤلاء العلماء الذين بذلوا جهودا كبيرة في جمع كلمة الأمة وتقريب وجهات نظرها، وركز الباحثان على إسهام الإمام جابر في تحقيق التعايش ووحدة الأمة، ويتناول البحث عن أفكار الإمام جابر في قضية التعايش مع مختلف مكونات الأمة الإسلامية الفكرية والسياسية.

والبحث التالي يتناول دراسة موضوع الأحوال الشخصية، بعنوان: "**ولاية الأب في التزويج في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية**"، للدكتورة هياء بنت محمد بن فهد بن سلطان العيدان، **تناولت الباحث ب**بيان أحكام ولاية الأب في التزويج، وذلك بالمنهج المقارن بين الأحكام في المذاهب الأربعة، مع بيان اختيارات نظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية.

وفي هذا العدد مقال عن التشيع، ووقوع الغلو من بعض من ينتسبون إليه، والبحث

بعنوان: "**التشيّع والغلو فيه: دراسة تحليلة نقدية**"، هذا البحث كتبته الباحثة روان يوسف حامد الرشيدي بالمشاركة مع الأستاذ عطاالله بخيت المعايطة، وخلصت الدراسة أن أساس الغلو يرجع إلى أصحاب الأهواء والنفاق والزندقة، وظهور نزعات الأهواء والعصبيات والتحزبات والصراع، والجهل بأحكام الشريعة، وعدم التفقه في الدين والتمسك بأوامره، و وتلقي الدين من غير أهله.

كما أسهم كل من الباحثة زهية حويشي والأستاذة المشاركة الدكتورة غالية بوهدة ببحث عن قضية الأسرة، وذلك في مقالهما المعنون: "**مقاصد محددات مفهوم الأسرة المسلمة وتحديات التفكيك الحداثي: دراسة تحليلية نقدية**"، ومشكلة البحث في مدى أهمية تفعيل مقاصد الأسرة المسلمة بوصفها معايير ثابتة في ضبط المفاهيم التشريعية في النصوص، وفي جعل تلك المفاهيم محددات منهجية من شأنها أن تحفظ الأسرة ممّا قد يدخلها من فساد الفهم والتأويل والتعطيل، ويأتي البحث في هذا الموضوع في سياق مواجهة ما تتعرض له ثوابت الأسرة من تحديات منهج التفكيك الحداثي.

هذه هي البحوث التي قدمناها بين يدي القراء لهذا العدد، ونتطلع قدمًا إلى عام مليء بالإنجازات والتقدم، ونأمل أن يجد كل قارئ في هذا العدد ما يثري فكره ويحفز روحه.

وفقنا الله وإياكم إلى ما فيه خير ونماء.

مع أطيب التحيات،

أ. د. رحمة أحمد حاج عثمان

رئيس تحرير مجلة التجديد

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 9-37
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

موقف الفراء من القراء من عصر الخلفاء الراشدين إلى عصره من خلال كتابه "معاني القرآن"

Al-Farrā's Perspective on *al-Qurrā'* from the Era of The Rightly Guided Caliphs to his Time as Presented through his Book *"Ma'ānī al-Qur'ān"*

فاطمة محمد طاهر حامد *

[قُدّم للنشر 2022/11/2 – أُرسل للتحكيم 2022/11/15م – قُدّم بعد التعديل 2023/3/2م - قُبل للنشر 2023/3/6م]

ملخص البحث

يتناول هذا البحث موضوعا من مواضيع النحو متعلق بالقراءات القرآنية وهو موقف الفراء من القراء، فالفراء كغيره من النحاة كان له موقف من القراءات القرآنية السبعية وغير السبعية، فتارة يقدم قراءة على أخرى وتارة يرجح قراءة على قراءة وتارة يضعفها ويلحنها، وقد كان له موقف من القراء عموما كالصحابة والتابعين والقراء المشهورين كحمزة والكسائي وعاصم وغيرهم. وقد اقتضى هذا البحث أن يكون مقدمة: تناولت أهمية الموضوع وأهدافه وحدوده ومنهجه والدراسات السابقة. يأتي بعد ذلك ثلاثة مباحث هي: موقف الفراء من قراءة الصحابة والتابعين، وموقف الفراء من القراء المشهورين، وما كان جائزا في اللغة ولم يقرأ به القراء، وبيان موقف الفراء في كل من القراء من عصر الخلفاء الراشدين والصحابة المهديين، والتابعين ومن تبعهم بإحسان، إلى القراء المشهورين كعاصم وحمزة وأبي العلاء وغيرهم من القراء الذين اشتهروا بالضبط

* أستاذ مشارك في قسم اللغة والنحو والصرف كلية اللغة العربية وآدابها جامعة أم القرى بمكة المكرمة. البريد الالكتروني: fmhamd@uqu.edu.sa أو dr.fatmah-hamid@hotmail.com

والاتقان، وغيرهم من القراء العشرة. وكان من نتائج هذا البحث ما وجدناه من احترام الفراء لقراءة الصحابة عموما وتقديرها، ثم بدا التضعيف والتوهين في قراءة بعض التابعين كالحسن البصري ويحيى بن وثاب، وكان موقفه من القراء المشهورين موقف النحاة عموما موافقة وتوهينا وتضعيفا.

الكلمات المفتاحية: الفراء والقراءات، موقف الفراء، القراء السبعة، قراءة الصحابة، قراءة التابعين.

Abstract

This research discusses a topic related to grammar associated with Quranic readings, which is Al-Farah's stance on the readers. Al-Farah, like other grammarians, had a stance on the seven and non-seven Quranic readings, sometimes preferring one reading over another, sometimes favoring one reading over another, and sometimes weakening and mispronouncing it. He also had a stance on the readers in general, such as the Sahaba (companions of the Prophet), the Followers, and famous readers such as Hamza, Al-Kisai, Asim, and others. This research necessitated an introduction: addressing the importance of the topic, its goals, boundaries, methodology, and previous studies. This is followed by three discussions: Al-Farah's stance on the recitation of the Sahaba and the Followers, Al-Farah's stance on the famous readers, and what was permissible in the language but not read by the readers, and showing Al-Farah's stance on each of the readers from the era of the Rightly Guided Caliphs and the guided Companions, the Followers and those who followed them well, to the famous readers like Asim, Hamza, Abu Al-Alaa, and other readers who were known for precision and mastery, and others among the ten readers. One of the results of this research was our finding of Al-Farah's respect for the recitation of the Sahaba in general and his appreciation of it, then there appeared weakening and debasement in the recitation of some of the Followers like Hasan Al-Basri and Yahya bin Wathab, and his stance on the famous readers was the stance of the grammarians in general: agreement, belittling, and weakening.

Keywords: Al-Farra’ and the Readings, Al-Farra’s stance, The Seven Readers, Sahaba's recitation, Followers' recitation

.

مقدِّمَة

فإن من أجل العلوم ما كان متعلقا بالقرآن الكريم، كالقراءات القرآنية والتفسير ومعاني القرآن وغيرها، ولا شك في أن الاهتمام بالقراءات القرآنية اهتمام بكتاب الله عز وجل

حفظا وقراءة وصيانة. وقد اهتم العلماء الأوائل بعلم القراءات وكرسوا له الجهد والعناية، فظهر هذا الاهتمام وهذه العناية في كتبهم ومؤلفاتهم.

والقراءات القرآنية في اللغة: جمع قراءة، والقراءة لغة: مصدر من قرأ يقرأ بمعنى ضم وجمع. جاء في لسان العرب: "وقرأت الشيء قرآنا: جمعته وضممت بعضه إلى بعض"[1] . والقراءة اصطلاحا: علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوا لناقله[2]. ومن شروط صحة القراءة: صحة سندها إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم. وموافقتها لأحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا. وموافقة العربية ولو بوجه[3].

والحكمة من تعدد الأحرف التيسير على الأمة، قال الرسول ﷺ: "أنزل القرآن على سبعة أحرف"[4] قال السيوطي: " أما القرآن فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً"[5].

ومن أبرز الكتب التي زخرت بالقراءات القرآنية كتاب معاني القرآن للفراء[6]، فقد تناول في كتابه العديد من القراءات القرآنية كما اهتم ببعض قراءات القراء من الصحابة

---

1 ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب** تحقيق أمين عبد الوهاب، وغيره. (بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1417، ط2) (ق ر أ).

2 ابن الجزري، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ) ص3.

3 ابن الجزري **النشر في القراءات العشر**، قدم له علي الضباع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ)، ج1، ص15.

4 الحديث في السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج**، تحقيق محمد عثمان درويش (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم. 1438هـ) ج1، ص347، وابن حنبل، احمد بن محمد، **المسند**، تحقيق أحمد شاكر، (القاهرة، دار الحديث، 1416هـ، ط1)، ج4، ص191.

5 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الاقتراح في علم أصول النحو**، تحقيق أحمد الحمصي، ومحمد أحمد قاسم (مكة المكرمة، مكتبة الفيصلية، 1419هـ، ط1)، ص36.

6 هو أَبُو زَكَرِيَّا يَحْيَى بْنُ زِيَادُ بْنُ عَبْدِ اَللَّهُ بْنُ مَنْظُورِ بْنُ مَرْوَانُ اَلْأَسْلَمِي اَلدَّيْلِمِي اَلْكُوفِيَّ، مولى بني أسد، المعروف بالفَرَّاء، وهو لقبه، ولد الفراء في الكوفة سنة 144 ثم انتقل إلى بغداد وجعل أكثر مقامه فيها. تلقى العلم عن الكسائي وغيره،

والتابعين وغيرهم، وكان له موقف من قراءات القراء المشهورين، فتارة يجيز القراءة وتارة يطعن فيها ويرفضها، لذلك آثرت أن أتناول موقفه من القراء، فكان هذا البحث، وقد وسمته بـ " موقف الفراء من القراء ". وحدوده من عصر الخلفاء الراشدين إلى الوقت الذي ألف فيه أبو زكريا كتابه. وذلك ابتداء من قراءة الصحابة كالخليفة الراشد عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب رضي الله عنهما، وسالم ومعاذ وابن مسعود وابن العباس وغيرهم من كبار الصحابة، ثم التابعين لهم بإحسان كالحسن البصري وابن وثاب ومجاهد، ثم القراء المشهورين الذين اتفق عليهم المسلمون والذين اشتهروا بالضبط والإتقان وهم نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم بن أبي النجود وحمزة بن حبيب الزيات والكسائي وأبو جعفر يزيد بن القعقاع.

أما إشكالية الدراسة وأهميتها فإنها تستمد أهميتها من أهمية موضوعها وهو من أشرف العلوم وأجلها وهو القران الكريم وقراءاته المختلفة، كما أنها تتعلق بأحد أبرز كتب معاني القرآن وأكثرها شهرة وتداولا بين العلماء والدارسين وهو كتاب معاني القرآن للفراء، فللفراء موقف من قراءات القراء، إما بالرفض أو القبول أو التضعيف. كما أنها تتناول جانبا من جوانب مواقف الكوفيين من القراءات القرآنية، والفراء من أبرز نحاة الكوفة وأشهرهم، فكما أن للبصريين مواقف من القراءات القرآنية، فكذلك الكوفيون لهم مواقف منها، وهل كان الفراء محقا في موقفه من القراء أو لا، والدراسة تتناول قراءة بعض كبار الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان، وقراءة بعض القراء العشرة المشهورين.

وتهدف الدراسة إلى إسداء خدمة إلى كتاب الله عز وجل وهو أشرف الكتب وأعظمها على الإطلاق، وتتناول علما من أهم علومه وهو القراءات القرآنية. كما تهدف إلى إسداء خدمة إلى كتاب من أهم مراجع المكتبة الإسلامية وهو كتاب معاني القرآن

وكان يلقب بأمير المؤمنين في النحو، توفي سنة 207 هجرية، ينظر ترجمته في البغدادي تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ج14، ص149.

للفراء. وتعنى بالوقوف على موقف الفراء من القراء من عصر الصحابة إلى عصره في كتابه الشهير معاني القرآن.

وسلك هذا البحث المنهج الوصفي الاستقرائي.

وهناك دراسات سابقة تتعلق بهذا الموضوع، منها: دراسة بعنوان: "موقف الفراء من القراءات المتواترة في كتابه معاني القرآن"، لمحسن هاشم درويش[1]، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، وهذا البحث في مبحثين، تناول في المبحث الثاني منه موقف الفراء من القراءات المتواترة، واعتداده بها، فالمؤلف هنا ركز في بحثه على القراءات المتواترة فقط ولم يتعرض للقراءات الأخرى، وأما بحثي فتناول القراء.

كما جاءت دراسة مهمة في هذا الموضوع بعنوان: "القراءات القرآنية في كتاب معاني القرآن بين طعن الفراء ودفاع النحويين"، للدتور أنور الشعواطي[1]، وقد كان بحثه في مبحثين: مبحث في التعريف بالفراء، والنحاة والقراءات القرآنية، والمبحث الثاني تناول القراءات القرآنية التي طعن فيها الفراء، فهو يتناول المسائل النحوية والقراءة التي وردت فيها، ثم نراه يدافع عن القراءة ويخرجها بما يتناسب وقواعد العربية.

وهناك كتاب مهم في هذا الموضوع تحت عنوان: "الاحتجاج بالقراءات القرآنية وموقف النحاة منه"، للأستاذ محمود حسن عمر[3]، . فيه مبحث تناول فيه موقف الفراء من القراءات في ثلاث صور: الأولى: قَبول القراءة، والثانية: ترجيح إحدى القراءتين على الأخرى، والثالثة: رد القراءة بسبب شذوذها، وما يترتب عليها من معنًى فاسد للآية. ولم يتطرق إلى نقد القراء وإنما كان نقده للقراءة نفسها.

ومن الدراسات السابقة المهمة كتاب: "توجيهات الفراء النحوية للقراءات"، لعبد

---

1 أستاذ القراءات المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية، دولة الامارات العربية المتحدة دبي، العدد السابع والعشرون ربيع الآخر 1425-2004.

1 حولية اللغة العربية بالمنوفية، عدد 32، 2017م

3 شبكة الألوكة، الموسوعة القرآنية.

المجيد بن صالح الجار الله[4]، كان الفصل الرابع بعنوان موقف الفراء من القراء والقراءات، اشتمل على مبحثين: موقفه من القراء، قراء الكوفة، والبصرة، والحجاز، والشام. وموقفه من القراءات، وهو في بحثه يتناول القراء بصورة عامة بحسب القطر الذي هم فيه مثل قراء الكوفة أو البصرة وبحثي هذا يتناول القراء بصورة فردية ويركز على مواقف الفراء منهم أهو القبول أو الرفض، ابتداء ممن شهد نزول الوحي على رسول الله ﷺ من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، ثم التابعين لهم بإحسان رضوان الله عليهم جميعا، ثم القراء الذين اشتهروا بالضبط والاتقان

المبحث الأول: موقف الفراء من قراءة الصحابة والتابعين.

للفراء عناية كبيرة بالقراءات القرآنية التي تلقاها صحابة رسول الله ﷺ منه، فقد أنزل القرآن غضا طريا في زمنهم، وهم أول من تلقاه عنه، وكانوا أعلم به من غيرهم، كيف لا وقد أنزل القرآن بلغتهم، وكان رسول الله ﷺبين ظهرانَيهم يسألونه ويستفهمون منه، فنرى الفراء يعتمد قراءة الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين للقرآن الكريم ويحتج لها ويعتد بها، وكان من شأنه في قراءة الصحابة والخلفاء الراشدين الإجلال والاقرار، أما موقفه من التابعين فإنه يختلف عن ذلك، فقد يرد بعض القراءات الواردة عن التابعين، بل كان يطعن فيها ويرفضها ، ومن الصحابة والتابعين القراء الذين ذكرهم في كتابه:

1. الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه

وهو الصحابي الجليل وثاني الخلفاء الراشدين المؤيد من رب العالمين، ومن كبار الصحابة وأشهرهم توفي سنة 23هـ.

4 رسالة ماجستير، جامعة الامام محمد بن سعود، 2006م.

ذكر الفراء قراءة عمر بن الخطاب: ﴿**ولا يضارَرْ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ**﴾[1] [البقرة: 282] دون أن يعلق عليها[2]. ويدل ذلك على أنه يقرُّ هذه القراءة ويستشهد بها، والشاهد على هذه القراءة، "ولا يضارر" بالبناء للمفعول. ويقول في موضع آخر: "وقوله: ﴿**وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ**﴾ [البقرة: 282] أي لا يُدعَ كاتب وهو مشغول ولا شهيد"[3] .

والفراء أورد هذه القراءة دون التعليق عليها، وانما استدل بآية أخرى لتأكيدها وإقرارها وهي ولا يضارَّ، فالمعنى في القراءتين واحد ويعضد بعضه بعضا.

ولعل في قوله هذا توجيه لقراءة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فالفعل لما لم يسم فاعله، وكاتب نائب عن الفاعل وهذه القراءة تؤيد قول عمر رضي الله عنه وتوافقه لذلك كان موقف الفراء منها القبول والإقرار.

وقال الفراء رواية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "أَنَّهُ قَرَأَ: ﴿**جِمَالاتٌ**﴾ [المرسلات: 33]، قال: وهو أحب الوجهين إليّ، لأن الجمال أكثر من الجمالة في لغة العرب[2]. ونرى الفراء هنا يفضل قراءة عمر بن الخطاب رضي الله عنه "جمالات" على "جمالة" ويرجع هذا التفضيل إلى كثرة الاستعمال عند العرب، فجمالات جمع جِمال وقد يجوز أن يكون أريد بها جمع جِمالة، والجمالة جمع جَمَل كما الحجارة جمع حَجَر، وهذه الآية لها قراءة أخرى وهي: "كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ" والقراءتان معروفتان.

---

[1] ينظر الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق عادل عبد الموجود، وآخرون (لبنان، دار الكتب العلمية، 1431هـ) ج2، ص225.

[2] الفراء، أبو زكريا يحيى، **معاني القرآن**، تحقيق محمد النجار، (بيروت دار السرور، د.ت) ج1، ص150.

[3] السابق، ج1، ص187.

2 الفراء، **معاني القرآن** ج3، ص225.

وذكر في قوله عز وجل: ﴿**أَإِذا كُنَّا عِظاماً نَاخِرَةً**[3]﴾ [النازعات: 11] أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقرأ: ﴿**نَاخِرَةً**﴾ . قال".. وناخرة أجود الوجهين في القراءة لأن الآيات بالألف"[4]. وهنا يفضل الفراء قراءة عمر رضي الله عنه، ويعلل ذلك بأن الآيات بالألف، كـ"الحافرة "و"الساهرة لذلك يرجح الناخرة لموافقة رؤوس الآيات وذلك كثير في القرآن الكريم. وللآية قراءة أخرى وهي "عظامًا نخرةً" وهي قراءة عاصم وحمزة، وقراءة يعقوب ناخرة، قال أبو منصور الأزهري: من قرأ "نخرةً" فهو من نخر العظم ينخر فهو نخر: إذا رمّ وبلي، مثل: عفن فهو عفن. ومن قرأ "ناخرةً" فمعناها: العظام الفارغة، تقع فيها الرياح إذا هبت، فتسمع لهبوب الريح فيها كالنخير، وقد يجوز أن يكون ناخرةً ونخرةً بمعنى واحدٍ[5].

2. الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

وهذا هو رابع الخلفاء الراشدين، وابن عم رسول الله والذي تربى في حجره ونشأ بين يديه وشهد نزول القرآن على النبي ﷺ، توفي سنة 40هـ.

ونلمح من الفراء إقراره واعتداده بقراءة علي رضي الله عنه. يقول الفراء: إن عليا رضي الله عنه قرأ: ﴿**هَلْ تَسْتَطِيعُ ربَّك**[6]﴾ [المائدة: 112]. بالتاء ... وذكر أن ذلك وجه حسن، أي هل تقدر على أن تسأل ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء[7]. ونراه هنا يقر بهذه القراءة التي قرأها علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ويجد لها تخريجا حسنا، وهو أنها على معنى الاستفهام، وفي الكلام حذف تقديره "أن تسأل" أي هل تستطيع أن تسأل

---

[3] القراءة في القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، (بيروت: دار الفكر، 1440هـ) ج10، ص140.

[4] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، 231.

5 الأزهري، **معاني القراءات**، ج3، ص119.

[6] هذه القراءة في القرطبي، **تفسيره**، ج3، ص226.

[7] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص325.

ربك. والقراءة المشهورة "هل يستطيع ربك" بالياء، بمعنى: أن ينزل علينا ربُّك، وهي قراءة عامة قراء المدينة والعراق.

وذكر الفراء قراءة علي رضي الله عنه ﴿: **لا تَرَى إلا مساكِنَهم**﴾[1] [الأحقاف: 25][2]. وهنا ينقل الفراء قراءة علي رضي الله عنه، ويستدل بها دون أن يعلق عليها، مما يدل على إقراره بها واعتماده عليها، فالقراءة "ترى" بتاء مفتوحة، ومساكنهم بالنصب على أنها مفعول به، أي لا ترى يا محمد إلا مساكنهم. وهي قراءة عامة قراء المدينة والبصرة، وقراءة عامة قراء الكوفة " فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ" بالبناء للمفعول، ومساكنهم نائب عن الفاعل.

وذكر الفراء عن علي بن أبي طالب أنه قرأ: ﴿**سَيَعْلَمُونَ غَدًا** ﴾[3][القمر: 26] بالياء[4]. وينقل هذه القراءة ولا يعلق عليها كذلك، مما يدل على ترجيحها والاعتماد عليها، وللآية قراءة أخرى وهي قراءة العامة بالتاء "ستعلمون غدا" أي ستعلمون في يوم القيامة من الكذاب الأشر يا معشر ثمود. فهما قراءتان معروفتان، وقد قرأ بكل قراءة منهما جل من القراء، "فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب، لتقارب معنييهما وصحتهما في الاعراب والتأويل"[5].

وذكر الفراء أن القراء مجتمعون على تشديد ﴿قدَّر﴾[الأعلى: 3] وأن عليا رضي الله عنه يقرؤها ﴿**الذي قَدَرَ**﴾[6]مخففة، ثم قال: " والتشديد أحب إليَّ لاجتماع القراء عليه"[7]. وهنا يفضل ما اجتمع عليه القراء وهو التشديد، وإن كان التخفيف قراءة علي رضي الله

---

[1] ينظر تخريج الآية في الفارسي، أبو علي الحسن، **الحجة في علل القراءات السبع**، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1427) ج4، 347.

[2] الفراء، **معاني القرآن** ج3، ص55.

[3] ابن الجزري، محمد بن محمد، **النشر في القراءات العشر**، ج2، ص284.

[4] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص108.

[5] الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1434هـ) ج11، ص560.

[6] ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، ج2، ص299.

[7] الفراء، **معاني القرآن** ج3، ص256.

عنه، ومع ذلك لم نجده يعلق على قراءة علي رضي الله عنه، مما يدل على تقديره لهذه القراءة، ومع ذلك يرى أن اجماع القراء على القراءة أولى من قراءة الآحاد. وقراءة التخفيف قراءة الكسائي وحده، وباقى القراء بالتشديد.

وقال الفراء أيضا أن عليا رضي الله عنه قرأ ﴿**فَكَّ رَقَبَةً أَوْ أَطْعَمَ**﴾[8] ، وهو أشبه الوجهين بصحيح العربية[9]. ونلحظ هنا أن الفراء يجد لقراءة علي رضي الله عنه توجيهين: عطف الفعل (أطعم) على الفعل "فك"، ومعنى الآية على أنها فعل ماض لا مصدر، والتقدير في هذه القراءة فك فعل ماض فاعله "هو"، ورقبة مفعول للفعل الماضي، أو أطعم "هو" ذا مسغبة، وهو المفعول كذلك. "ومن قرأ "فكَّ رقبة" فهو محمول على المعنى، كأنه لما قال: فلا اقتحم العقبة قال: فلا فك رقبة ولا أطعم في يوم ذي مسغبة"[1] وقراءة العامة " أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ".

3. سالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنه

جاء في الأثر أن رسول الله ﷺ قال: "استقرؤوا القرآن من أربعة، من عبد الله بن مسعود فبدأ به، وسالم، مولى أبي حذيفة، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل" توفي سنة 12هـ .2

---

[8] ينظر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج10، ص49.

[9] الفراء، السابق، ج3، ص265.

[1] الأزهري، محمد بن أحمد، **معاني القراءات**، (جامعة الملك سعود، مركز الأبحاث، 1412هـ) ص546.

[2] العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز، محمد عبد الباقي. (دار الكتب العلمية، 1438هـ)، كتاب فضائل أصحاب النبي باب 26و27 7، 78.

قال الفراء: في قوله تعالى" ﴿**أو نُنْسِهَا – أو نُنْسِهَا**[3]﴾ " وفي قراءة سالم مولى أبي حذيفة ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِكَهَا﴾ [البقرة: 106] فهذا يقوي النسيان"[4]. وهنا يقر الفراء بهذه القراءة، ويستدل بها على قراءة أخرى في معناها، وهي "ننسها" غير أن المفعول في ننسكها ظاهر وفي ننسها محذوف. ونقل أبو علي قول الكسائي: " رأيت في مصاحف على قراءة سالم مولى أبي حذيفة: " مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِكَهَا" النون الأولى مضمومة والثانية ساكنة"[5].

4. معاذ بن جبل رضي الله عنه

صحابي وفقيه وقارئ للقرآن، وهو رابع أربعة أوصى رسول الله باستقرائهم لكتاب الله، كما ذكر آنفا في الحديث توفي سنة 18هـ.

قال الفراء رواية عن معاذ رضي الله عنه أن الرسول ﷺ أقرأه ﴿**هَلْ تستطيعُ ربَّكَ**﴾ [المائدة: 112] بالتاء، قال الفراء: "وهو وجه حسن"[6]. ويظهر من كلام الفراء اعتداده بهذه القراءة، ووصفها بأنها وجه حسن في العربية، كما أيَّد سابقا قراءة علي رضي الله عنه لهذه الآية.

5. أبيُّ بن كعبٍ رضي الله عنه ت30هـ

وهو من كبار قراء الصحابة، ومن كتاب الوحي، وقراءته متواترة عن الرسول ﷺ.

---

[3] ابن جني، أبو الفتح، **المحتسب**، تحقيق علي النجدي، وعبد الفتاح شلبي. (القاهرة، 1386هـ) ج1، ص103، والعكبري، أبو البقاء عبد الله، **إعراب القراءات الشواذ**، تحقيق عبد الحميد السيد. ط1. المكتبة الأزهرية للتراث. (1424هـ)، ج1، ص100.

[4] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص64.

[5] الفارسي، **الحجة في علل القراءات السبع** ج2، ص38.

6 الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص325.

قال الفراء في قراءة أبيّ: ﴿**والمقيمين** ﴾[7] [النساء: 162] "ولم يجتمع في قراءتنا وقراءة أبي إلا على صواب"[8]. وقوله هذا يدل على تقديره الشديد لأبي رضي الله عنه وإقراره الكبير لقراءته.

وقال: " وهي فِي قراءة أبيّ ﴿**إلا أن يظنا ألا يقيما حدود الله**﴾[1][البقرة: 229]. والخوف والظن متقاربان فِي كلام العرب"[2]. والفراء هنا يؤيد هنا قراءة أبيّ رضي الله عنه ويعضدها بكلام العرب، فالظن يأتي بمعنى الخوف كما ورد في هذه الآية الكريمة. وقال في موضع آخر مؤكدا هذا المعنى: "فلذلك ضارع الخوف الظن والعلم"[3].

ويعلق الفراء على قراءة أبي رضي الله عنه ﴿**وضربَ مَثَلًا كَلِمَةً خَبِيثَةً**﴾[4] [إبراهيم: 26] بأنها غير مسموعة، لأنها جاءت بالنصب، وقراءة العوام بالرفع، وهي: "ومثل كلمة خبيثة" ففي قراءة أبي زيادة الفعل الماضي "ضرب"، وهذا الفعل غير موجود عند باقي القراء، لذلك نجد الفراء يؤيد قراءة العامة، ويصف قراءة أبي بغير المسموعة دون أن ينتقص قدرها تعظيما وإجلالا[5].

وقال: " وقوله ﴿نَذِيراً لِلْبَشَرِ﴾ [المدثر: 36] كان بعض النحويين يقول: إن نصبت قوله: ﴿نذيرا﴾ من أول السورة يا محمد قم نذيرًا للبشر، وليس ذَلِكَ بشيء، وَالله أعلم لأنّ الكلام قَدْ حدث بَيْنَهُما شيء مِنْهُ كَثِير، ورفعه فِي قراءة أَبِيّ ينفي هَذَا المعنى"[6].

---

[7] ينظر أبو حيان **البحر المحيط**، ج3، ص411.

[8] الفراء، **معاني القرآن** ج1، ص106.

[1] وقراءة العامة: "إِلَّا أَن يَخَافَا " ينظر الطبري، **تفسير الطبري** ج2، ص474.

[2] الفراء، **معاني القرآن** ج1، ص145.

[3] الفراء، **السابق** ج1، ص265، وانظر ص146 من هذا الجزء. وانظر أيضا البغدادي، عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، مطبعة المدني. مكتبة الخانجي) ج3، ص550.

[4] وقراءة العامة: " وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ".

[5] الفراء **معاني القرآن** ج2، ص107.

[6] السابق ج3، ص205.

وهنا يوجه هذا المعنى النحوي بقراءة أبي برفع "نذير" وينفي النصب بتقدير قم يا محمد نذيرا لبعد الكلام عن بعضه في نذيرا بقراءة أبي لهذه الكلمة بالرفع. قال في موضع آخر: " وفي قراءة أَبِي: "نذِيرٌ لِلْبشَر" وكل صواب"[7].

فيرى أن القراءة بالنصب أو بالرفع في كلمة "نذيرا" صواب، ولكل توجيه يختلف عن الآخر. ويؤيد ذلك بقوله في موضع آخر: ".. وَفِي قراءة أبيّ: "**إِنَّها لإحدى الكُبَر نَذِير لِلبشرِ**" بغير ألف. فما أتاكَ من مثل هذا في الكلام نصبته ورفعته. ونصبه عَلَى القطع وَعَلَى الحال. وَإِذَا حسن فِيهِ المدح أو الذم فهو وجهٌ ثالث"[8].

ومما سبق نرى اعتداد الفراء بقراءة أبي رضي الله عنه واقراره بها، وجعلها عمدة في توجيه الآيات بعضها من بعض.

6. عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

عبد الله بن مسعود الذي قال فيه الرسول ﷺ: "من أحب أن يقرأ القرآن غضًّا كما أُنزل، فليقرأ قراءة ابن أم عبد" توفي سنة 32هـ.1.

ونرى اعتداد الفراء بقراءته وتقديمها على قراءات أخر في كثير من المواضع، وهو يكثر من الاستشهاد بقراءاته رضي الله عنه. ومن ذلك: قول الفراء: "وفي حرف عبد الله: ﴿**ادَّكِروا**﴾[2] [البقرة: 40] وفي موضع آخر: ﴿**وتذكَّروا ما فيه**﴾[3] [البقرة: 63] ومثله في

---

[7] السابق ج3، ص203.

[8] السابق ج1، ص309. وينظر ج2، ص211.

1 أخرجه ابن حنبل، في **مسند أحمد**، مج4 ص283، وابن ماجة، **سنن ابن ماجة**. تخريج وضبط محمد صدقي العطار، ص54.

[2] ذكر هذه القراءة البيضاوي ولم ينسبها. ونسبها ابن خالويه إلى يحيى بن وثاب.

[3] وهو يشير إلى قراءة ابن مسعود: «واذكروا ما فيه لعلكم تتقون».

الكلام أن تقول: " اذكر مكاني من أبيك"[4]. وهو يقر هذه القراءة ويستدل بها، ويمثل لها بكلام العرب، ويدل على اعتماده على هذه القراءة أنه لم ينكرها أو يردها، بل اعتد بها.

وقال: "وقوله: ﴿ **اهْبِطُوا مِصْرًا**﴾ [البقرة: 61] كتبت بالألف...، وإن شئت جعلت الألف التي في "مصرا" ألفا يوقف عليها، فإذا وصلتَ لم تنون فيها... "[5]. ويرجح الفراء الوجه الأول لأنه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه "اهبطوا مصر" بغير ألف، ويعضد ذلك بقراءة أبي، وهو ما يزيد من ترجيح الوجه الأول، وقراءة أبي كما ذكر محقق معاني الفراء لم يوقف عليها في مرجع من المراجع في غير كتابه، مما يدل على قيمة هذا الكتاب وانفراده بهذه الرواية.

وقال وفي قراءة عبد الله ﴿ **فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ وَجَعَلَ السِّقَايَةَ**﴾ [يوسف: 70]، بالواو وفي قراءة العامة بغير واو "وكل عربي حسن"[6]. وهنا يصف قراءة العامة وقراءة ابن مسعود بالوجه الحسن دون ترجيح بين القراءتين بل يصفهما بأنهما قول عربي حسن. فقراءة ابن مسعود بالواو، وقراءة العامة بغير الواو.

وقال الفراء: "وهي في قراءة عَبْد الله ﴿ **وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ وَدَّت**﴾[7]. [آل عمران: 30] فهذا دليل على الجزم، ولم أسمع أحدا من القراء قرأها جزما"[8].

وهنا يوجه الجزم لأن قراءة ابن مسعود "ودت" تدل عليه، باعتبار أن ما شرطية جازمه، ولو كان الفعل ماضيا كما في قراءة ابن مسعود لجاز أن يكون جزاء، وكان يكون معنى الكلام: وما عملت من سوء ودت لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا وهو يصرح هنا بأنه لم يسمع هذه القراءة إلا منه.

---

[4] الفراء **معاني القرآن** ج1، ص28

[5] الفراء **معاني القرآن** ج1، ص43.

[6] السابق ج1، ص108.

[7] العكبري، **إعراب القراءات الشواذ** ج1، ص157.

[8] الفراء **معاني القرآن** ج1، ص206.

قال الفراء: " ﴿**قَالُوا لَئِن لَّمْ تَرْحَمْنَا رَبَنَا**[1]﴾[الأعراف: 149] نصب بالدعاء ﴿**لَئِن لَّمْ تَرْحَمْنَا رَبَنَا** ﴾ ويقرأ ﴿**لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنا رَبُّنا**﴾ والنصبُ أحبّ إليّ، لأنها في مصحف عبد الله﴿ **قَالُوا رَبَنَا لَئِن لَمْ تَرْحَمْنَا** ﴾"[2].

قراءة بعض أهل المدينة ومكة والكوفة والبصرة: " لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا" بالرفع، على وجه الخبر. وقراءة عامة أهل الكوفة": لَئِنْ لَمْ تَرْحَمْنَا رَبَّنَا" بالنصب، وهي قراءة ابن مسعود، بتأويل: لئن لم ترحمنا يا ربنا، على وجه الخطاب منهم لربهم. واعتلّ قارئو ذلك بأنه في إحدى القراءتين "قَالُوا رَبَّنَا لَئِنْ لَمْ تَرْحَمْنَا رَبَّنَا وتَغْفِرْ لَنَا"وذلك دليل على الخطاب. ويرجح الفراء النصب هنا اعتمادا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه.

وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿**قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شَقَاوتُنَا**﴾ [المؤمنون: 106] ... أن عبد الله بن مسعود قرأها ﴿**شَقَاوَتَنا**﴾ بألف وفتح الشين... قَالَ الفراء: " لولا عبد الله ما قرأتُها إلا ﴿**شِقْوَتُنا**﴾"[3] ويظهر هنا اقرار الفراء بقراءة ابن مسعود، واعتداده بها واعتماده عليها، وذكر أنها كثيرة في لسان العرب، فهاتان القراءتان مشهورتان، فبأيتهما قرأ القارئ فهو مصيب.

وقال الفراء في قوله تعالى ﴿ **وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى**﴾ [الضحى: 5] وهي في قراءة عبد الله: ﴿**ولسيعطيك رَبُّكَ فَتَرْضى** ﴾[4] والمعنى واحد.."[5]. وهو هنا يوجه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه بأن سوف اختصرت واقتصرت على حرف واحد هو السين وحذف منها الواو والفاء، لأن سوف تنفرد عن السين بدخول لام التأكيد عليها.

---

[1] ينظر تخريج القراءة في الطبري، **تفسير الطبري** ج6، ص64.

[2] الفراء **معاني القرآن** ج1، ص393.

[3] السابق ج2، ص242.

[4] ابن خالويه، محمد بن أحمد، **إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1431هـ)، ص118.

[5] الفراء، **معاني القرآن** ج3، ص274.

7. أبو موسى الأشعري رضي الله عنه

وهو الصحابي الجليل الذي قال عنه رسول الله ﷺ: لقد أوتيت مزمارا من مزامير آل داود6 توفي سنة 42هـ.. قال الفراء: " وقوله ﴿: **وَجاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ**﴾7. [الحاقة: 9].. وفي قراءة أبي موسى الأشعري: ﴿**ومن تِلْقَاءه**﴾، وهما شاهدان لمن كسر القاف، لأنهما كقولك: جاء فرعون وأصحابه"[8]. وهما قراءتان مختلفتان "ومن معه" في قراءة أبي بن كعب، "ومن تلقاءه" في قراءة أبي موسى الأشعري. وقوله "وَمِنْ قَبْلِهِ" بفتح القاف وسكون الباء، بمعنى: وجاء من قبل فرعون من الأمم المكذّبة بآيات الله. والأخرى "وَمَنْ قِبَلِهِ" بكسر القاف وفتح الباء، وهما قراءتان معروفتان صحيحتا المعنى، ويؤيد قراءة الكسر قراءة أبي موسى الأشعري وأبي رضي الله عنهما.

8. زيد بن ثابت رضي الله عنه

زيد بن ثابت بن الضحّاك الأنصاري صحابي جليل وكاتب الوحي، شيخ المقرئين، روى الحديث عن النبي، وقرأ عليه القرآن بعضه أو كله1 توفي سنة 45هـ.

قال الفراء: "وقوله: ﴿**نُنْشِزُها** 2﴾ [البقرة : 259] قرأها زيد بن ثابت كذلك"[3]. والفراء هنا يستدل على هذا المعنى بقراءة زيد رضي الله عنه بالزاي. من أَنْشَزَ اللهُ عِظامَ الميّت: أي رفعها إلى موضعها وركَّب بعضَها على بعض [4]، ولهذه الكلمة قراءة أخرى لابن عباس رضي الله عنه نستعرضها فيما يأتي.

---

[6] الطبري، أبو جعفر، **غاية الإحكام في أحاديث الأحكام** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004) ج2، ص617.

[7] ينظر الطبري، **تفسير**، ج12، ص210.

[8] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص180.

1 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (بيروت: دار الكتب العلمية) ج3 ص438.

[2] أبو حيان، **البحر المحيط**، ج2، ص305.

[3] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص173.

[4] ابن منظور، **لسان العرب**، (ن ش ز).

9. عبد الله بن عباس رضي الله عنه

الصحابي الجليل حبر الأمة وترجمان القرآن، وابن عم رسول الله ﷺ توفي سنة 68هـ.

قال الفراء: "وقرأها ابن عَبَّاس: ﴿**نُنْشِرُهَا**﴾ [البقرة: 259] إنشارها: إحياؤها. واحتج بقوله: ﴿**ثُمَّ إِذا شاءَ أَنْشَرَهُ** ﴾[عبس: 22] "[5]. وهو يستدل بقراءة ابن عباس "ننشرها" بالراء، ومعنى إنشارها إحياؤها، ويحتج لهذه القراءة بقوله ثم إذا شاء أنشره، مما يقوي هذا الوجه ويرجحه، والقراءتان مستفيضتان.

قال الفراء: " ...وهي في قراءة عبد الله "**خاشِعةً أبصارُهُم**"[6].

وهنا يؤيد هذا الوجه بقراءة ابن عباس رضي الله عنه "خَاشِعًا أَبْصَارُهُمْ" بالألف على التوحيد، وذلك أن ذلك في قراءة عبد الله "**خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ** "، وألحقوه وهو بلفظ الاسم في التوحيد، معتمدا على هذا الحرف معتدا بكلام العرب. وقوله: "خشعا" على الجمع. ويجوز في أسماء الفاعلين إذا تقدمت على الجماعة التوحيد والجمع والتذكير والتأنيث، تقول: مررت برجال حسن أوجههم، وحسنة أوجههم، وحسان أوجههم[7].

قال الفراء في قوله تعالى: ﴿**وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ**﴾ [المدثر : 33] أن ابن عباس قرأها: ﴿ **والليل إذا دبر**﴾[8] وقال: إنما أدبر ظهر البعير. قال الفراء: "ولا أراهما إلا لغتين"[9]. والفراء هنا لا يفرق بين القراءتين، ويقول: ولا أراهما إلا لغتين، والفعل في هذه الآية على قراءة ابن عباس مجرد، وفي قراءة العامة مزيد بالهمزة، ودبر وأدبر كلاهما لغتان، يقال: دبر الليل وأدبر إذا ولى ذاهبا، ودبر لغة قريش.

10. يحيى بن وثاب رحمه الله.

---

[5] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص173.

[6] الفراء، **معاني القرآن** ج3، ص105.

7 البغوي، **تفسير الخازن والبغوي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995) ج6، ص63.

8 الطبري، **تفسير الطبري**، مج315/16

9 الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص204.

أحد قراء القرآن الكريم، ثقة خاشع متأله مقرئ، كان مقرئ أهل الكوفة في زمانه توفي سنة 103هـ[1].

قال الفراء: "وقولـه: ﴿**تُظاهِرُونَ**﴾[2][الأحزاب: 4] خفيفة، قرأها يَحْيَى بن وثـاب... وكلّ صَوَاب معناه متقارب"[3]. وهنا يصف قراءة يحيى بالصواب، والاختلاف في تشديد الظاء وتخفيفها، وبالألف وغير الألف، وفتحها وضمها، والمعنى في القراءات كلها متقارب.

وقال الفراء في قوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كبير الإثم**﴾ [الشورى: 37] قرأه يحيى بن وثاب﴿ **كبير** ﴾[4] وتفسير ابن عباس أن كبير الإثم هو الشرك. وهو موافق لقراءة ﴿**كبير الإثم**﴾ بالتوحيد[5]. وهنا يستدل بقراءة يحيى بن وثاب بالأفراد والتوحيد وهي "كبير" دلالة على الشرك، ويعتمد عليها لتفسير ابن عباس لها بذلك، ولا يعترض على قراءته في هذا الموضع.

قَالَ الفراء: في ﴿**بِمُصْرِخِيِّ**﴾ [إبراهيم: 22] " ولعلها من وهم القراء طبقة يحيى، فإنه قل من سلم منهم من الوهم. وعلل الفراء هذه القراءة بأن يحيى ظن أن الباء في ﴿**بِمُصْرِخِيِّ**﴾ [إبراهيم: 22] خافضة للحرف كله، والياء من المتكلم خارجة من ذلك[6]. وهنا يصف الفراء يحيى بن وثاب وطبقته كالأعمش بالوهم واللحن في "بمصرخي" كما هو ظاهر من قوله، ثم يخرجها بأن الياء في مصرخي مخفوضة .

---

[1] ترجمته في الذهبي، محمد بن أحمد، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار** 46، تحقيق بشار عواد معروف، شعيب الأرناؤوط وصالح مهدي عباس، (بيروت مؤسسة الرسالة، ط1، 1404هـ)، ج1، ص51.

2 الباقولي، علي بن الحسن، **كشف المشكلات وإيضاح المعضلات** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011) ص537

[3] الفراء، **معاني القرآن**، 334/2.

[4] ينظر أبو زرعة، عبد الرحمن بن محمد، **حجة القراءات**، تحقيق سعيد الأفغاني. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1418هـ)، ص643، وقراءة العامة: "وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ ".

[5] معاني القرآن 3 /25

[6] معاني القران 75/2.

11. مجاهد رحمه الله

مُجاهِد بْن جَبْر، وهو إمامٌ وفقيه وعالمٌ ثقة، وكان بارعاً في تفسير وقراءة القرآن الكريم توفى سنة 104هـ.7. قال الفراء: وقوله تعالى: ﴿ **فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ**﴾ [الأعراف: 150] من أشمت ...عن رجل أظنه الأعرج عَن مجاهد أَنَّهُ قرأ ﴿**فلا تَشْمِت بيَ** ﴾[8] . ولم يسمعها من العرب، فقال الْكِسَائي: ما أدري لعلهم أرادوا ﴿**فلا تَشْمَت بِي الأعداءُ** ﴾ فإن تكن صحيحة فلها نظائِر... و﴿**الأعداء**﴾ رفع، لأن الفعل لهم، لمن قال تَشْمَت أو تَشْمِت"[9] .

وهنا يتردد الفراء في قبول قراءة مجاهد، ويعلل لذلك بعدم سماعها من العرب، فقوله: فلا تشمت بضم "التاء" وكسر "الميم " منها، من قولهم: "أشمت فلان فلانًا بفلان" ، إذا سره فيه بما يكرهه المشمت به، وقراءة مجاهد بفتح التاء وكسر الميم، قال الطبري: "والقراءة التي لا أستجيز القراءة إلا بها، قراءةُ من قرأ: "فَلا تُشْمِتْ" بضم "التاء" الأولى، وكسر " الميم " من " أشمتُ به عدوه أشمته به "، ونصبِ "الأعداء"، لإجماع الحجة من قرأة الأمصار عليها، وشذوذ ما خالفها من القراءة، وكفى بذلك شاهدا على ما خالفها"[1].

12. الحسن البصري رحمه الله

الحسن بن يسار البصري، إمام وقاض ومحدّث من علماء التابعين، ومن أكثر الشخصيات البارزة في عصر صدر الإسلام توفي سنة 110هـ 2.

---

[7] الذهبي، محمد بن أحمد، **سير اعلام النبلاء**، تحقيق عبد القادر عطا. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1431هـ) ج4، ص573.

[8] الطبري، **تفسير**، ج6، 69.

[9] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص394.

[1] الطبري، **تفسير**، ص6، ص70.

[2] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج8، ص228.

قال الفراء عنه: وقد قرأ بعض القراء وهو الحسن البصري ﴿**حَصِرَةٌ صُدُورُهُمْ**﴾[النساء: 90] وذكر أنه لم يعرف الوجه في أصبح عبد الله قام أي قد قام[3].

والفراء هنا يضعف قراءة الحسن، "حَصِرةٌ" بالرفع على أنه خبر مقدم، و"صدوُرهم" مبتدأ، والجملة حال، ويعلل بعدم معرفته لوجهها النحوي إذ يقدر الفراء "قد" في الكلام والتقدير: قد حصرت صدورهم، في قوله تعالى: ﴿**حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ**﴾ على قراءة العامة.

وقال: " وقرأها الحسن ﴿**لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ**﴾ [البقرة: 161] وهو جائز فِي العربية وإن كان مخالفا للكتاب"[4].

ويذكر الفراء أن هذه القراءة جائزة في العربية، ولكنها مخالفة لرسم المصحف. يقول الطبري: "وإن كان جائزًا في العربية، فغيرُ جائزةٍ القراءةُ به، لأنه خلافٌ لمصاحف المسلمين، وما جاء به المسلمون من القراءة مستفيضًا فيهم. فغير جائز الاعتراضُ بالشاذّ من القول، على ما قد ثبتت حُجته بالنقل المستفيض"[5].

وقال في قراءة الحسن ﴿ **وَلَأَدْرَأتكم بِهِ**﴾ [يونس: 16] بالهمز وهو مما يرفض من القراءة [6]. ونرى الفراء هنا يرفض قراءة الحسن بالهمز ويصفها بالغلط، ويرميها باللحن، وهذا الحرف في قراءة العامة "**وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ**" بدون همز، وفي قراءة الحسن بالهمز. يقول الفراء: "فهو من غلط قد تغلطه العرب فتقول: حَلأت السَّوِيق، ولبَّأت بالحجّ، ورثأت الميّت"[1].

---

[3] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص24.

[4] السابق ج1، ص96.

[5] الطبري، **تفسير**، ج2، ص63.

[6] الفراء، **معاني القرآن**، ج2، ص216.

[1] السابق ج2، ص216.

وقَالَ الفراء": وجاء عن الحسن﴿ **الشياطون** ﴾[2][الشعراء: 210] وكأنه من غلط الشيخ"[3].

وهنا يرفض قراءة الحسن، ويرى أنها من الغلط، لأنه جعل الشياطين بمنزلة المسلمين من جمع المذكر السالم كأنه قال المسلمين والمسلمون.

قال الفراء في قراءة الحسن وأهل المدينة.. "**فَواق**"[ص: 15]بالفتح، وهي لغة جَيّدة عالية..."[4]. ويصف الفراء هذه القراءة باللغة العالية الجيدة وهي بفتح الفاء من كلمة فواق، وهي لغة أهل المدينة.

قال: قَالَ: وَقرأ الحسنُ: ﴿**فَأَصْبَحُوا لَا تُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ** [5]﴾ [الأحقاف: 25] وفيه قبح فِي العربية"[6].

ونراه هنا يقبح قراءة الحسن ويطعن فيها، لأنها لا توافق مذهب العربية، ويجيزها على استكراه. ونلحظ مما سبق رفض الفراء لقراءة الحسن البصري إلا قليلا منها ووصفها بالقبح والغلط واللحن.

ومما سبق نرى إقرار الفراء بقراءات الصحابة رضوان الله عليهم واعتماده عليها في واستدلاله بها في علوم العربية ولغة العرب، وهم كبار الصحابة واجلائهم وخاصة قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فهو يوليها اهتماما وعناية خاصة، لذلك نجده يقدم قراءته ويعتمد عليها أكثر من غيرها.

وقد يرجح الفراء قراءة على قراءة أخرى وإن كانت القراءة المرجوحة متواترة أيضا، ونراه يتردد ويشكك في قراءة بعض التابعين، كقراءة ابن مجاهد والحسن البصري، ويحي بن

---

[2] ينظر، ابن جني، **المحتسب** (1386) ج2، ص133. وقراءة العامة:" وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ".

[3] الفراء، **معاني القرآن**، ج2، ص285.

[4] السابق ج2، ص400.

[5] الفارسي، **الحجة في علل القراءات السبع**، ج347/4.

[6] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص55.

وثاب والأعمش ومن هم في طبقتهم ولم يكتف بتردده في قراءة الحسن، بل نجده يرفضها ويطعن فيها ويصفها باللحن والخطأ والوهم، وموقف الفراء من قراءة هؤلاء القراء الطعن والتضعيف والتشكيك، ودأبه في ذلك دأب أكثر النحاة.

– المبحث الثاني: موقف الفراء من القراء المشهورين

عني الفراء عناية تامة بقراءات القران الكريم وأولاها جل اهتمامه، ومن يطالع "معاني القرآن" يجده مملوءا بأوجه القراءات، فنجده أحيانا يذكر القراءة ويذكر أنها لأكثر القراء، أو القراء مجتمعين، ويرجح القراءة التي اجتمع عليها جميع القراء أو أكثرهم. وقد يذكر في موضع أن القراءة لبعض القراء دون أن يسميهم قال: " وقد قرأ بعض القراء: ﴿**أَنْ لَنْ تَقَوَّلَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ**﴾[7]، [الجن: 5] ولست أسميه"[8].

وأما القراء الذين صرح بأسمائهم فمنهم من كان من القراء السبعة ومنهم من كان من القراء العشرة المعروفين، وللفراء مواقف مختلفة من القراء المشهورين نعرضها فيما يأتي.

1. عبد الله بن عامر اليحصبي الدمشقي رحمه الله

وهو الإمام عبد الله بن عامر بن يزيد اليَحْصَبي، يُكنى بأبي عِمْران الشامي، ولد سنة 21 من الهجرة، وقيل قبل ذلك، يعد من التابعين، توفي سنة 118هـ[1].

قال الفراء: وَفِي بعض مصاحف أهل الشام ﴿**شركايهم**﴾[2]، [الأنعام : 137] بالياء، فإن تكن مثبتة عَن الأوّلين فينبغي أن يقرأ ﴿زُيِّنَ﴾ وتكون الشركاء هم الأولاد...فإن كانوا يقرءون ﴿**زيّن**﴾ فلست أعرف جهتها، .. وليس قول من قال إنما أرادوا مثل قول الشاعر :[3]

---

7 ينظر ابن جني، **المحتسب** (1386) ج2، ص333. وقراءة العامة: "أَن لَّن تَقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ".

8 الفراء، **معاني القرآن** 3/193.

1 ترجمته في الذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ص46.

2 ابن أبي مريم، نصر بن علي، **الموضح في وجوه القراءات**، تحقيق عمر الكبيسي، ط1، 1414هـ)، ج1، ص318.

3 البيت لا نسبة، ينظر سيبويه، عمر بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الكتب العلمية) ج1، ص176.

فَزَجَجتُها مُتَمكِّنًا زَجَّ الْقَلوصَ أبي مزادَه

بشيء، وهذا مما كان يقوله نحويو أهل الحجاز، ولم نجد مثله في العربية"[4]. وقال في موضع آخر: "وليس قول من قال... ولا ﴿**زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ**﴾[الأنعام: 137] بشيء"[5]. وهذه قراءة ابن عامر وحده، والفراء لا يرتضي هذه القراءة، ويردها، لأنه لا يجيز الفصل بين المضاف والمضاف إليه، وذلك بالتفريق بين الجار والمجرور بمعمول الاسم، ويصف هذه القراءة بأنها لا شيء. لذلك خطأ ابن عامر. قال البغدادي: " والزمخشريّ فِي طعنه على هَذِه الْقِرَاءَة مسبوقٌ ايضاً بالفرّاء فَكَانَ يَنْبَغِي الردّ على الفرّاء فإنّه هُوَ الَّذِي فتح ابْتِدَاء بَاب الْقدح على قِرَاءَة ابْن عَامر"[6]، وقراءة العامة: "**شُرَكَاؤُهُمْ**".

2. وعاصم بن أبي النجود الكوفي رحمه الله

الإمام عاصم بن أبي النُّجُود الكوفي الأسدي أو عاصم القارئ، أحد القراء العشرة للقرآن الكريم، من أهل الكوفة، وكان شيخ الإقراء فيها، توفي سنة 129هـ[7].

قال الفراء في قوله تعالى: ﴿**وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ**﴾[8] [الأنبياء: 88]... "وقد قرأ عَاصِم فيما أعلم "نُجّي" بنون واحدة ونصب ﴿المؤمنين﴾ كأنه احتمل اللحن، ولا نعلم لَهَا جهة إلا تِلْكَ، لأن ما لَمْ يسم فاعله إذا خلا باسم رفعه، إلا أن يكون أضمر المصدر فِي ﴿**نُجّي**﴾ فنوى بِهِ الرفع ونصب ﴿**المؤمنين**﴾ فيكون كقولك: ضُرب الضربُ زيدًا، ثُمَّ تُكنى عَن الضرب فتقول ضُرِبَ زيدًا. وكذلك نُجِّيَ النجاءُ المؤمنين"[1]. وهنا يصف قراءة عاصم

---

[4] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص357.

[5] السابق ج2، ص81.

[6] البغدادي، **خزانة الأدب**، ج4، ص422.

[7] ترجمته في الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج5، ص159.

[8] ينظر أبو زرعة، **حجة القراءات**، ص469.

[1] الفراء، **معاني القرآن**، ج2، ص210.

بنون واحدة، نجي، باللحن ويطعن فيها، ويخرجها على إضمار المصدر "النجاء" في الفعل ونصب الاسم بعده. لأن الاسم لا يكون منصوبا بعد الفعل المبني للمفعول. والقراءة بنونين وإن كانت كتابتها بنون واحدة، وقراءة باقي القراء "ننجي".

وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿**ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ**﴾[2] [النور: 58] أن عاصم والأعمش نصباها، ورفعا غيرهما. والرفع في العربية أحب اليه وكذلك يقرأ[3]. وفي هذه الآية يفضل قراءة الرفع "ثلاثُ" على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره هذه الأوقات المذكورة ثلاث عورات، أراد هذه الخصال وقت العورات، والنصب قراءة عاصم والأعمش، وهو بجعله بدلا من قوله تعالى "ثلاث مرات". والقراءتان مستفيضتان.

3. أبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني رحمه الله

أبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني المخزومي أحد أئمة التابعين، وعلم من علماء القراءات، الثقة من المشهورين شيخ القراءات بالمسجد النبوي الشريف توفي سنة 130هـ .4

قال الفراء: وقوله: ﴿**سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنبَغِي لَنَا أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ**﴾[4] [الفرقان : 18] ... والقراء مجتمعة عَلَى نصب النون **فِي**﴿ **نَتَّخِذَ**﴾ إلا أبا جَعْفَر المدنيّ فإنه قرأ﴿ : **أن نُتَّخَذَ**﴾ بضم النون "من دُونِكَ" فلو لَمْ تكن فِي الأولياء "مِنْ" كَانَ وَجهًا جيدًا، وهو عَلَى شذوذه وقلّة من قرأ بِهِ قد يَجوز عَلَى أن يَجعل الاسم فِي "من أولياء" وإن كانت قد وقعت في موقع الفعل. وإنَّما آثرت قول الجماعة لأن العرب إنما تُدخل "من" فِي الأسماء

---

[2] ينظر، الفارسي، **الحجة في علل القراءات**، ج4، ص63.

[3] الفراء، **معاني القرآن**، ج2، ص260.

[4] الذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ص40.

[4] ينظر ابن جني، **المحتسب** (1386) 2 /120، والدمشقي، عمر بن علي، **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق عادل عبد الموجود، وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية.، 1432) ج14، ص497.

لا فِي الأخبار ...[6]. يرى الفراء هنا أن قراءة أبي جعفر قليلة وشاذة، وهي بضم النون وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله، "نُتَّخَذَ" والمفعول الأول مضمر "نحن"، و"من" أولياء المفعول الثاني، وهذا لا يجوز عنده وعند أكثر النحاة، لأن "من" لا تزاد في المفعول الثاني، بل تزاد في الأول، كقولك: ما اتخذت من أحد وليا، ولا يجوز أن يقال: ما اتخذت أحدا من ولي، وقد تجوز في العربية على قلة، لذلك هو يفضل قراءة العامة لموافقتها لمذهب العربية.

وقال الفراء في قوله تبارك وتعالى﴿**إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّه** ﴾ [الطور آ: 28]" قرأها أبو جعفر المدني ونافع ﴿أَنَّهُ [7]﴾، فمن: كسر استأنف، ومن نصب أراد: كُنَّا ندعوه بأنه بَرٌّ رحِيمٌ، وهو وجه حسنٌ"[8] . ويستدل هنا بقراءة نافع وأبي جعفر بفتح الهمزة ويوجهها على تقدير الباء ندعوه "بأنه" وقراءة عاصم والأعمش والحسن بكسر همزة "إن" على الاستئناف والابتداء.

وقال الفراء عن أبي جعفر أنه قرأ ﴿ **ورَبَأت**﴾ [1] مهموزة ... وهذا مما يرفض من القراءة"[2].

ويرى الفراء أن أبا جعفر قرأ "ربأت" بالهمز، فإما أن تكون من الربيئة وهو الذي يحرس القوم، بمعنى ارتفعت وعلت حتى صارت كالموضع للربيئة، وإما أن يكون أبا جعفر غلط فنطق الكلمة بالهمز كما تغلط العرب فتقول حلأت السويق، ولبَّأت بالحجّ، ورثأت الميّت، وهذا مرفوض في القراءة.

4. أبو عمرو بن العلاء البصري رحمه الله

---

[6] الفراء، **معاني القرآن، ج**2، ص264.

[7] ينظر ابن زرعة، **حجة القراءات**، ص683.

8 الفراء، معاني القرآن، ج3، ص93.

[1] ينظر الطبري، **تفسير، ج**9، ص113.

[2] الفراء، **معاني القرآن**، ج2، ص216.

أبو عمرو بن العلاء ابن عمار بن العريان التميمي المازني شيخ القراء والعربية، وأحد القراء السبعة توفي سنة 154 هـ3.

قال الفراء: " وقرأ أَبُو عمرو﴿ **إِنَّ هَذَيْنِ لسَاحران**﴾[4] [طه: 63]، واحتج أَنَّهُ بلغه عَن بعض أصحاب مُحَمَّد ﷺ أَنَّهُ قَالَ: إن فِي المصحف لحنًا وستقيمه العرب، قَالَ الفراء: ولست أشتهي عَلَى أن أخالف الكتاب"[5] وهنا يرفض الفراء هذه القراءة لمخالفتها رسم المصحف، وهي قراءة أبي عمرو وحده، حيث قرأ "إن" مشددة النون، "هذين" نصبا، ولساحران رفعا، وهذه القراءة جارية على سنن العربية من نصب الاسم بعد إن ورفع الخبر، وهي اللغة العالية.

وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿ **فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً** ﴾ [محمد: 18]﴿أن ﴾ مفتوحة في القراءة كلها. ثم ذكر الحديث الذي دار بين الرؤاسي وأبي عمرو عندما سأل الرؤاسي أبا عمرو ما هذه الفاء التي في قوله تعالى: ﴿**فَقَدْ جاءَ أَشْراطُها** ﴾؟ فأجابه أبو عمرو أنها جواب الجزاء، فقال الرؤاسي: إنها" مفتوحة " أَنْ تأتيَهم" فقال أبو عمرو: معاذ الله إنما هي "إِنْ تَأْتِهِمْ" قال الفراء: فظننت أنه أخذها عن أهل مكة لأنه قرأ عليهم، وهي أيضا في بعض مصاحف الكوفيين: "تأتهم" بسينة واحدة، ولم يقرأ بها أحد منهم[6]. وهنا يذكر الفراء أن هذه القراءة قد تكون أخذت عن أهل مكة، فالفعل مجزوم بالشرط، وذلك أن "إن" شرطية، و"تأتهم" فعل الشرط بسنة واحدة، وجوابه جملة "فقد جاء أشراطها"، ويؤيدها أنها كذلك في مصاحف الكوفيين بسنة واحدة في تأتهم.

5. حمزة بن حبيب الزيات الكوفي رحمه الله

[3] ترجمته في الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج5، ص540.

[4] وقراءة العامة "إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ". ينظر الفارسي، الحجة **في علل القراءات السبع**، ج3، ص523.

[5] الفراء، **معاني القرآن**، ج2، ص183.

[6] السابق، ج3، ص61.

هو أبو عمارة حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل الكوفي التميمي، ولد سنة 80هـ، وأدرك عدد من الصحابة كبار السن، وهو أحد الأئمة السبعة أصحاب القراءات، توفي 156هـ[1].

قال الفراء في قوله تعالى ﴿ **سَلْ بَنِي إِسْرائِيلَ**﴾ [البقرة : 211]" وقد تهمزه العرب. فأما فِي القرآن فقد جاء بترك الهمز. وكان حمزة الزيات يهمز الأمر إذا كانت فِيهِ الفاء أو الواو مثل قوله ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها**﴾ [يوسف: 82] ... ولست أشتهى ذلك، لأنها لو كانت مهموزة لكتبت فيها الألف كما كتبوها فِي قوله ﴿ **فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً**﴾ [طه: 77] ... بالألف"[2]. وهنا يرفض الفراء قراءة حمزة بالهمز ويعبر بقوله لا أشتهي ذلك، أي لا يشتهي همز فعل الأمر، ويعلل سبب رفضه بأن الكلمة لو كانت مهموزة "اسأل" لكانت بالألف في الرسم.

وقال في قوله تعالى ﴿: **إِلَّا أَنْ يَخافا أَلَّا يُقِيما حُدُودَ اللَّهِ**﴾ [البقرة: 229] أنها في قراءة عبد الله: ﴿**إلا أن تخافوا** ﴾[3]، فقرأها حمزة على هذا المعنى ﴿ **إِلَّا أَنْ يُخافا**﴾، قال الفراء: "ولا يعجبني ذلك"[4]. وهنا يرفض قراءة حمزة كذلك، فقراءة حمزة وحده "يُخافا" بِضَمِّ الياءِ عَلى بِناءِ الفعل للمفعول، فهذا على تعدية "خافَ" إلى مفعولين أحدهما أسند الفعل اليه، والآخر أنْ بتقدير حرف جر محذوف.

وقال في قوله تعالى﴿ : **وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً**﴾ [البقرة: 158] تنصب على جهة فعل، وأصحاب عبد الله وحمزة يقرؤونها ﴿ومن يطوَّع ﴾[5] ، لأنها فِي مصحف عبد الله﴿ **يتطوع**﴾

---

[1] ترجمته في الذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ص66.

[2] الفراء، **معاني القران** ج1، ص125.

[3] ينظر الطبري، **تفسير**، ج2، ص474.

[4] **الفراء، معاني القرآن**، ج1، ص145.

[5] ينظر الطبري، **تفسير**، ج2، ص55.

بالتاء[6]. ويؤيد الفراء هنا قراءة حمزة، لأن في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه ما يؤيدها، فتقرأ بجزم العين، والتقدير "يتطوع" وأدغمت التاء في الطاء لتقاربهما، لأن المعنى على الاستقبال والشرط.

6. نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني رحمه الله

نافع بن عبد الرحمن بن أبي نُعيم الليثي الكناني، مولى جعونة بن شعوب الليثي الكناني، الإمام حبر القرآن وأحد القراء العشرة، وإمام القراء في المدينة النبوية توفي سنة 169هـ [7].

قال الفراء في قوله تعالى ﴿: **فهل عَسِيتُم** ﴾[8] [محمد: 22] قراها العـــوام بفتح السين، وقرأها نافـع

بكسر السين، ولو كانت كذلك لقال: "عَسِيَ" فِي موضع "عسَى"، ولعلها لغة نادرة..."[1].

يبين الفراء هنا قراءة نافع بكسر السين من عسى، وأنه لم يسمع في الكلام: عَسِيَ أخوك يقوم، بكسر السين وفتح الياء، ولو كان صوابا كسرها إذا اتصل بها ضمير، جاءت بالكسر مع غير الضمير، ويتردد فيها ويصفها بأنها قد تكون لغة نادرة.

7. علي بن حمزة الكسائي الكوفي رحمه الله

هو علي بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز الأسدي، وأحد القراء السبع، وهو شيخ الفراء في الكوفة، توفي سنة 189 هـ[2].

---

[6] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص95.

[7] ترجمته في الذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ص64.

[8] ينظر القرطبي، **تفسير**، ج8، ص176.

[1] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص62.

[2] ترجمته في الذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ص72.

قال الفراء في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ** ﴾ [آل عمران: 21] قرأ بها الكسائي دهرا ﴿يقاتلون﴾ [3]، بالألف ثم رجع، قال الفراء: " وأحسبه رآها في بعض مصاحف عبد الله "وقتلوا" بغير الألف فتركها ورجع إلى قراءة العامة، إذ وافق الكتاب في معنى قراءة العامة" [4]. وهنا يؤيد قراءة الكسائي، لأنه وجدها في مصحف عبد الله بن مسعود بغير الألف "وقاتلوا "، فرجع إلى قراءة العامة.

وقال الفراء: كان الكسائي يعيب قولهم﴿ : **فلتفرحوا**[5]﴾ [يونس: 3[5]] لأنه وجده قليلا فجعله عيبًا، وهو الاصل. ولقد سمعت عَن النَّبِيّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي بعض المشاهد "لتأخذوا مصافكم" [6] يريد بِهِ خذوا مصافكم. فذكر أن الكسائي يعيب هذه القراءة، وهي الأصل.

وقال الفراء في قوله تعالى ﴿: **لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ**[7]﴾[الرحمن : 57، : 74] قرأ القراء كلهم بكسر الميم في يطمثهن... والكسائي يقرأ واحدة بضم الميم، والأخرى بكسر الميم لئلا يخرج من هذين الأثرين [8]. ويتبين هنا مذهب الكسائي بضم الميم في يطمثهن في آية وكسرها في آية أخرى، ويؤيد ما ذهب إليه، فالكسائي رحمه الله قرأ بالروايتين في هذه السورة، وقرأ الباقون بالكسر وهما لغتان.

---

[3] ينظر البغدادي، عبد الله بن علي. **المبهج في القراءات السبع المتممة بقراءة ابن محيصن الأعمش ويعقوب وخلف**، تحقيق سيد كسروي حسن. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ) ج2، ص144.

[4] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص202.

[5] ينظر ابن جني، **المحتسب**، تحقيق محمد عبد القادر عطا. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1431هـ) ج2، ص95، وابن زرعة، **حجة القراءات**، ص333.

[6] لم أجده بهذا اللفظ، وفي أحمد في **مسنده**، " لتأخذوا مناسككم" ج11، ص497. وينظر الفراء، **معاني القران**، 1 /469.

7 البغوي، **تفسير الخازن والبغوي**، ج6، ص87.

[8] الفراء، **معاني القرآن**، ج، ص118.

ويظهر مما سبق اختلاف موقف الفراء من القراء المشهورين بالضبط والاتقان، فمرة يؤيد قراءاتهم، ومرة يرفضها ويطعن فيها ويصفها باللحن والغلط والوهم، أو بالقلة والشذوذ أو القبح، ومرة يقول لا أشتهي ذلك ولا يعجبني ذلك، وغير ذلك من الألفاظ التي تدل على رفضه القراءة، وإن كانت القراءة متواترة وصحيحة، فهو لا يرى بأسا في توهين قراءتها والاعتراض عليها وذلك ديدنه في أكثر القراءات. غير أنه يؤيد قراءة الكسائي رحمه الله ويصفها بالحسنة ولا يعترض عليها كثيرا كما كان يفعل في قراءة حمزة وعبد الله بن عامر وغيرهما.

– المبحث الثالث: ما كان جائزا في اللغة ولم يقرأ به القراء

ويأتي الفراء ببعض الأوجه اللغوية التي يمكن أن تستعمل في اللغة ولكنها لم ترد في القراءات القرآنية، فيقول فيها هي جائزة في اللغة ولكنا لم نسمع بها في القراءة، أو يقول لو قرئ بها لكان جائزا، أو كان صوابا، أو هو وجه لم يقرأ به أحد، أو غير ذلك من الألفاظ التي تدل على عدم القراءة بهذه الأوجه. قيل عن الفراء: " وقد يأتي بأوجه تجوز في الاستعمال اللغوي لكنها لم ترد في القراءات، فيعلق عليها بأنه لم يسمع قراءة بها، أو لا تجوز القراءة بها، لأنه لا يريد مخالفة القراءة، وذلك يدل على سعة اطلاعه ووسع أفقه وامتلاكه لناصية البيان"[1]. ومن المواضع التي وردت فيها هذه الألفاظ ما يأتي: قال الفراء في قوله عز وجل ﴿: **وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِها قِنْوانٌ دانِيَةٌ**﴾ [الأنعام: 99]. "الوجه الرفع في قنوان، ولو نصب: وأخرج من النخل من طلعها قنوانًا دانية لجَازَ فِي الكلام، ولا يقرأ بها لمكان الكتاب"[2].

[1] المختار ديرة، **دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء**، (ط2. دار قتيبة، 1424هـ)، ص201.

[2] الفراء، **معاني القرآن**، ص1، ص347.

وقال في قوله تعالى: ﴿ **ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا**﴾ [البقرة: 69] "اللون مرفوع، لأنك لم ترد أن تجعل ﴿ما﴾ صلة فتقول: بين لنا ما لونها، ولو قرأ به قارئ كان صوابا"[3]. والمواضع كثيرة.

وقيل عن الفراء إنه : يفترض قراءات من تلقاء نفسه، بناء على ما يجيزه قياس العربية، أو الذوق اللغوي الشخصي، كقوله أحيانا: " ولو قرئ بكذا كان صوابا" ونحو ذلك من عبارات، هذه العبارات لا قيمة لها في ميزان الصحيح المشهور أو المتواتر من القراءات، لأن القراءة لا مجال فيها للافتراض والتخمين والقياس والآراء، بل هي سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول، كما هو مقرر عند العلماء، وبناء على ذلك فلا يجوز العمل بمثل هذه الآراء من الناحية الإقرائية، اللهم إلا الإفادة منها من حيث اللغة وحسب، ولا إخال الفراء أراد من جراء تلك الافتراضات إلا ذلك والله أعلم" موقف الفراء من القراءات المتواترة في كتابه معاني القرآن"[4].

ونجد هذه الأوجه التي افترضها الفراء تثري اللغة ثراء واسعا وتنميها وتزيدها إشراقا ووضوحا وبهاء، كيف لا وهي تتناول أعظم أسلوب على الإطلاق وتبنى على ما جاء في القرآن الكريم، ولا أظن الفراء أراد بذلك ابتداعها أو اتباعها أو القراءة بها، وإنما وجد لها وجها في اللغة قائما على القياس على ما جاء في كتاب الله عز وجل.

ونجد الفراء يعلل لبعض القراءات أنها جاءت على لغة بعض العرب فيقول وهما لغتان أو قراءتان قرأ بهما الرسول ﷺ. وهو لا يخطئ القراءة من حيث هي ولكن يضع اللوم على بعض القراء إما بالخطأ أو اللحن أو التضعيف في القراءة.

ومما سبق يتبين موقف الفراء من قراءة الصحابة رضوان الله عليهم، فكان لا يرد قراءتهم بل يؤيدها ويجلها إذ هم حملة القرآن وقرائه بعد وفاة الرسول ﷺ، فكان يجلهم

---

[3] السابق ج1، ص46.

[4] محسن درويش، **موقف الفراء من القراءات المتواترة في كتابه معاني القرآن**، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية 17-43. (1435هـ) ص33.

ويكن لهم كل التقدير والإجلال، ولم نره يتعرض لقراءتهم بسوء، ثم التابعين وكان يرد بعض قراءاتهم ويوهنها، وتقديره لها أقل من تقدير القراء من الصحابة، وكقراة يحيى بن وثاب والحسن البصري وغيرهم، وكذلك هو الشأن مع القراء المشهورين فكان يطعن في قراءتهم ويرفضها ويرد عليها شأنه في ذلك شأن أكثر النحاة، غير أننا وجدناه يقر ويجل قراءة الكسائي ولا يطعن فيها.

خاتمـــة

تناول هذا البحث موقف الفراء من القراء، من الصحابة الأجلاء، والتابعين ومن تبعهم بإحسان، فهذا البحث يستمد أهميته بأنه تناول قراءة الصحابة الكبار، ووجدنا الفراء يحترم قراءات الخلفاء الراشدين كعمر بن الخطاب وعلي ابن أبي طالب رضي الله عنهما، وقراءة صحابة رسول الله ﷺ كابن مسعود، وابن عباس، وزيد بن ثابت رضي الله عنهم ويقدم قراءتهم على قراءة غيرهم ويعتمد عليها اعتمادا واضحا دون نقد أو طعن فيها.

كما نجده يعتمد اعتمادا كبيرا على قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ويوليها عناية خاصة ويقدمها على قراءة غيره. ويقدم قراءة أصحابه كذلك ويحسنها.

ويختلف موقف الفراء من قراءة بعض التابعين كالحسن البصري ويحيى بن وثاب وابن مجاهد رحمهم الله، فيصف قراءتهم بأنها لم تسمع من العرب أو يصفها باللحن أو الغلط، وموقفه من قراءتهم يختلف عن موقفه من قراءة الصحابة.

أما موقفه من القراء المشهورين بالضبط والاتقان من السبعة أو غيرهم فيختلف اختلافا ظاهرا، فكان الفراء لا يتحرج من وصف قراءتهم باللحن أو الخطأ أو القبح أو الوهم أو الشذوذ أو القلة، كما وصف قراءة ابن عامر وحمزة بذلك، ونجده يقدم قراءة أستاذه الكسائي أحد القراء السبعة ويقرها إقرارا واضحا في أكثر المواضع.

وللفراء اجتهادات كبيرة في افتراض بعض الأوجه التي لم ترد في القراءة، فيقول مثلا ولو قرأ هكذا كان صوابا، أو وهذا وجه لم يسمع في القراءة، مما يدل على سعة علمه وزيادة فضله فهو القائل: "والقراء لا تقرأ بكل ما يجوز في العربية، فلا يقبحن عندك تشنيع مشنع مما لم يقرأه القراء مما يجوز"[1].

وعلى ذلك نجد موقف الفراء من القراءات القرآنية والقراء لا يختلف عن مواقف النحاة عموما ممن حملوا لواء الرد على بعض القراء وتضعيف قراءاتهم والطعن فيها من البصريين والكوفيين.

وكان الأولى والأجدى أن تقدم القراءات القرآنية وقراءات القراء على القواعد النحوية التي وضعها النحاة، وأن يستفاد منها في توسيع دائرة الاستشهاد، وأن تقدم على كلام العرب شعره ونثره، وأن يكون موقف النحاة الإجلال والإكبار لا التوهين والتضعيف، فالقراءة سنة متبعة وهي مأخوذة بالأثر لا باجتهاد القراء وأهوائهم، إنما أخذوها بسند متصل إلى رسول الله ﷺ. وهو ما ينبغي أن يؤخذ به ويعمل عليه.

المراجع:

References:

Al- ‘Ayny: Badar al-Din Maḥmūd bin Aḥmad al- ‘Ayntāby: Maghāny al-Akhyār fi Sharh Asāmy Rijāl Ma’āny al-āthār, Taḥqīq: Muḥammad ḥasan Ismā’il, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut: 1st Ed., 1427h/ 2006.

Al- Athār al-Andalusiah al-Bāqiyyah fī Isbāniyā wa al-Burthughāl, Dirāsah Tarīkhiyy Ḥadhāriyyah, Maktabah al-Khānijy, al-Qāherah, 2nd Ed., 1417h/ 1997.

‘Ilmiyyah, Beirut, 1st Ed., 1424h/ 2003.

Sālim, ‘Abdullah bin Khalaf: Naẓmu ḥukam al-Umawiyyīn wa Rusūmihim fī al-Andalus, al-Madīnah al- Munawwarah, 1st Ed., 1424h/ 2003.

[1] الفراء، **معاني القرآن** ج1، ص245.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
محرم 1445هـ / يوليو 2023م، ص 39-64
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

واقع الأقليات المُسلمة في الغرب واسهامات الشيخ القرضاوي في معالجة التحديات المُعاصرة التي تواجهها: قضايا الهُوية والاندماج والمواقف حولهما

The Situations of Muslim Minorities in Western Countries and the Contributions of Al-Qaradawi in Addressing Their Existing and Contemporary Challenges: Identity and Integration Issues and the Prevalent Attitudes

طارق أحمد عثمان محمد *

[قُدّم للنشر 2023/4/7 – أُرسل للتحكيم 2023/4/16م – قُدّم بعد التعديل 2023/5/02م - قُبل للنشر 2023/5/06م]

ملخص البحث

يهدف البحث إلى دراسة أوضاع الجاليات المسلمة في البلدان الغربية في ضوء فكرة اندماجهم ومشاركتهم في تلك البلدان وإلى أي مدى أدى وجودهم في تلك البقعة على المستوى الجماعي إلى التفاعل والتواصل وليس الذوبان، كما يسعي البحث من الناحية الأخرى إلى التعرض إلى مجهودات الشيخ القرضاوي في هذا الباب والتعريف بها، وبما قدمه من أراء جوهرية ومجهودات واقعية مؤثرة. ومنهج الدراسة هو المنهج الوصفي والتاريخي، في سرد تطور أوضاع المسلمين ومقاربات الشيخ القرضاوي ومجهوداته وعقد الصلة بينهما، واستخدمت المنهج التحليلي في ملاحظة بناء تطور أوضاع الجاليات المسلمة وتطور ردود الأفعال حولها. ولقد أوضحت الدراسة ضمن معطياتها ضعف المشاركة بين أبناء المسلمين في بلدان الغرب وتشرذمهم أفراداً وأن بعضهم يفتقد إلى الوعي بهويته أو غير مؤمن بتأثيرها نتيجة لعوامل متعددة، مع وجود

* أستاذ التاريخ المشارك، قسم العلوم الإنسانية، كلية الأداب والعلوم، جامعة قطر، البريد الإلكتروني: tarig.mohamed@qu.edu.qa

اختلافات بين استجابة المسلمين لفهم وتصور وإدراك معنى الهُوية ومعنى الحفاظ عليها من نواحي متعددة، وقد أشارت الدراسة كذلك إلى تعاظم الجهود الرامية للحفاظ على هوية الجاليات المسلمة وبصفة خاصة مجهودات الشيخ القرضاوي في هذا الصدد. وبذلك تأتي هذه الدراسة ضمن محاولة للتعريف بما قدمه القرضاوي من مجهودات رامية إلى تفعيل مفاهيم المشاركة الحضارية والاستجابة لحاجات المجتمعات المسلمة في الغرب دون تضييع لمعالم الدين ومقاصده أو تمييع لأصوله ومبادئه، وقد ركزت الدارسة بصفة خاصة على موضوعات الانتماء ومسائل الاندماج باعتبار تلك القضايا ضمن تحديات تلك المجتمعات وترتقي في أقصى درجات تقدمها إلى أن تكون مهددات قد تصيب مجتمعات المسلمين في الغرب بالتحلل والذوبان التام.

الكلمات المفتاحية: الأقليات المسلمة، فقه الأقليات، المشاركة الحضارية، الاندماج، الهوية.

Abstract

This research aims to refer to the conditions of Muslim communities in Western countries in the light of their integration and participation as citizens in Western countries. And to what extent their presence in that spot, collectively led to interact and communicate or melting in their societies, one of my goals in this paper to focus on the efforts of Sheikh Al-Qaradawi, to introduce it, and mention his fundamental and realistic endeavors. I used the Descriptive Methodology in my study to observe- in my narrative - the development of the conditions of Muslim minorities, the approaches and efforts of Sheikh Al-Qaradawi, and to build a linkage between the both. I tended to use the historical analysis in my in observation to monitor the development of the conditions of the Muslim minorities' communities and the reactions among the offered approaches of thoughts and the ideas**.** The outcomes of the study revealed the weakness of participation among the Muslims in Western countries and their fragmentation as individuals, and some of them are in lack of awareness of their identity or do not believe in its impact as a result of numerous factors**.** no study that examines and studies in a specific way, and in-depth manner the efforts of Al-Qaradawi and his views and ideas related to the concept of integration and civilizational participation. In general, some works and writings, addresses his efforts in the jurisprudence of minorities**.**

Keywords: Muslim minorities, jurisprudence of minorities, civilized partnership, integration, identity.

مقدّمَة

إن مسائل الذوبان أو التبعية لثقافات غير متجانسة ثقافيا أو دينياً مع الإسلام، ظهرت باعتبارها معضلة شائكة تواجه أبناء المسلمين في الغرب، خاصة أولئك الذين هاجروا إلى تلك البلدان بحثاً عن أسباب الرزق أو سعياً من أجل العيش اللائق وكرامة الانسان، أو هرباً من آتون حروب وبحثاً عن الحريات المفقودة في بلدانهم، إن هذه الصلات الأكثر تعقيداً صادفت توجهاً لدى أجيال من المسلمين في تلك الديار في حرصهم على هوياتهم، وبرزت بينهم فيما يخص هذا الجانب تساؤلات محورية: حول التعارض والتجانس بين كونهم مسلمين أوربيين أو أمريكيين على كل المستويات وفي شتى مناحى الحياة، وقد أدرك زمرة من علماء المسلمين تلك الأزمة ورأوا أنها جزء من الواقع المتعدد لجميع أبناء الأمة، من أبرز هؤلاء كان الشيخ القرضاوي، الذي كان مؤمناً إيماناً قطعياً بأزمة الأقليات المسلمة ليس في الغرب فحسب وإنما لدى جموع الأقليات المسلمة عبر قارات الأرض. وتأتي إشكالية البحث هنا إلى التعرض إلى واقع الأقليات المسلمة في الغرب من خلال واقع التحدي القائم والمهدد بذوبان الهوية تحت مسمى الاندماج وكيف اتضحت مجهودات يوسف القرضاوي في المشاركة في التأسيس لمحورية فقهية معاصرة تسهم في الإبقاء على السمات الذاتية لمسلمي الغرب.

وجاءت أبرز غايات هذه الدراسة محاولة الربط بصفة موضوعية وأساسية بين واقع اكتنف الظرف التاريخي والحضاري لجماعات الجاليات المسلمة والوجود الإسلامي في الغرب، وبين ما قدمه أحد أبرز أئمة الفقه والتفكير الإسلامي في عالمنا المعاصر، وهو الشيخ يوسف القرضاوي، ولقد مثلت مدرسته الفقهية والعملية نمطا جوهرياً في فكر العمل الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن العشرين وبلغ ذروته في العقد الأول من هذا القرن.

كما سعت الدراسة إلى رصد ومراقبة العلاقة القائمة والماثلة بين أحوال الجماعات المسلمة في الغرب وبين التطور التاريخي لمناهج وأنساق الفهم الإسلامي في إدراك وفهم واقع تلك الجاليات المسلمة في ضوء مجهودات الشيخ القرضاوي التي تخطت التصورات

الفقهية لتشمل التحديث والتثوير المفاهيمي لواقع الجاليات المسلمة ثم تتجه إلى ترسيخ الإسلام المنهجي المنتظم عبر قيام المؤسسات الإسلامية والتي استوعبت الخصوصية والاستثنائية البينة لمسالك ومسارب الحياة الخاصة بالمسلمين في الغرب.

عملت الورقة أيضاً إلى تقديم وصف محوري تاريخي للمنحنيات التاريخية الشاخصة التي تعتري مسيرة العيش للإنسان المسلم في الغرب، في محاولة لفهم استجابات الفعل الإيجابية والتضامنية لأحد رواد النهضة الحضارية في العالم الإسلامي المعاصر، وتفاعله إزاء ذلك في ضوء مشروعات سابقة ولاحقة قامت بها طائفة من رواد العمل الإسلامي.

تلاحظ الورقة كذلك ابعاد الأزمة حول مفاهيم: الذوبان–الاندماج–المشاركة الحضارية، وهي مصفوفة أتجه الشيخ القرضاوي إلى تحديد تصور بنائي وأصولي حولها.

من أهداف الدراسة الأساسية ضرورة التعرف —ومن خلال رسم صورة مناسبة– إلى واقع الأقليات المسلمة في المجتمعات الغربية وطبيعة وجودها، وجوانب من ظروفها وامكاناتها وتحدياتها، لكن الأهم من ذلك هو توصيف وتحليل الظرف التاريخي والحضاري لتلك الأقليات في ظل مهددات الذوبان وتمييع الذاتية الثقافية والهُوية الحضارية لتلك الأقليات نظراً للعقبات الكبرى التي تقف أمامهم، ونتيجة لوجودهم في مجتمعات غريبة عن بيئاتهم الأولى، وبعيدة أو مختلفة عن ما يعتقدونه ويؤمنون به، ثم انني أردتُ ونَحوتُ إلى أن أبرز ما قدمه الشيخ القرضاوي –في ظل موجات زمانية متنوعة– في بناء فكر ورؤى وتصورات، أدت وقادت إلى الدفع بروح جديدة ومُثل مُستجدة في واقع الأقليات المسلمة في الغرب، وليس من المنصف بكل تأكيد وصف مجهودات الشيخ القرضاوي إزاء الأقليات المسلمة في الغرب بكيفية تجعلها تتفوق على مثيلاتها من مجهودات، أو تضعها دون غيرها اكتمالاً وتأثيراً وفاعليةً وإجداداً، لكنه من الضروري جداً الاتجاه إلى توصيف تلك المجهودات بما يتناسب مع قوتها وتأثيرها، وضمن مرحلة تزامنت بها جهود مختلفة تظافرت مجتمعة لتحقق أرضية ثابتة ضمن بناء راسخ ومتسق يقوم على مبدأ الوسطية والاعتدال والتمسك بالحق.

وقد قام منهج الكتابة في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التاريخي والمنهج التحليلي.

وفيما يتصل بالدراسات السابقة فإنه يمكننا أن نقرر هنا أنه لا توجد دراسة تبحث وتدرس بصفة محددة وخاصة وعميقة جهود القرضاوي وأراءه وفكره المتعلق بمفهوم الاندماج والمشاركة الحضارية، لكن توجد كتابات تتناول مجهوداته في فقه الأقليات على جهة العموم، من ذلك ما كتبه الشيخ حسين حلاوة وهو داعية إسلامي من دراسة بعنوان: فقه الأقليات عند الشيخ القرضاوي، لقد جاء بحث الداعية الإسلامي الشيخ حلاوة منصباً على التعريف بفقه الأقليات وموقف القرضاوي من فقه الأقليات مع ذكر أمثلة ومسائل كان الشيخ القرضاوي قد تعرض لها وقد أجاب عنها إجابات فقهية لبيانها. لم تلتفت تلك الدراسة وهي ورقة قد قدمت ضمن احتفالية بالشيخ القرضاوي وملتقي جرى تخصيصه احتفالاً واحتفاءً بمجهودات القرضاوي، إلى قضايا الذوبان ومهددات الهوية لدي مسلمي الغرب أو التعمق في تفصيلها ووصفها. [1]

بقية الدراسات السابقة تعكف على دراسة تاريخ الشيخ القرضاوي وسيرته في الدعوة والعمل الإسلامي وجزء منها يتناول اسهاماته في الحياة والواقع واجتهاداته ومنهجه في الفقه مع مناقشة أبرز الأفكار التي نادي بها، وقد لا يوجد من بين ذلك دراسة قد اختصت بمناقشة المسألة التي نحن بصددها على نحو مستفيض، من أمثلة تلك الدراسات التي تناولت حياة الشيخ القرضاوي بوجه عام: مصنف معتز الخطيب وعنوانه يوسف القرضاوي فقيه الصحوة الإسلامية [2]

كما توجد العديد من الكتابات والبحوث ذات العناوين المختلفة التي نحت ذات المنحى في التأكيد على وصف أراء القرضاوي وتصوراته وبيان أثره الفكري والفقهي والديني بصفة عامة من أمثلة ذلك: بحث أسماء غالب القرشي، والتي عنوانها: ملامح التجديد

---

1 حلاوة، حسين، "فقه الأقليات عند الشيخ القرضاوي"، بحث مقدم **لملتقى الإمام القرضاوي** الدوحة قطر 1428هـ/2007 م.

2 الخطيب، معتز، **يوسف القرضاوي فقيه الصحو الإسلامية –سيرة فكرية تحليلية–**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، طأولى، 2009.

الفقهي عند الشيخ القرضاوي [1]، وهي كما أشرنا تختط ذات المنهج.

كما توجد دراسات عامة حول فقه الأقليات وتطوره وهي محدودة جداً بصفة اجمالية، ومن بينها دراسة خالد محمد عبد القادر، وعنوانها من فقه الأقليات، وهي دراسة تتناول معنى فقه الأقليات وتعريفاته وحدوده وتطوره. [2]

أولا: أبرز قضايا وإشكالات الأقليات المُسلمة في المجتمعات الغربية في ضوء فكرة الهُوية المسلمة (منظور تاريخي)

يتناول هذا الجانب من الدراسة استعراضاً وتوصيفاً لطبيعة وحقيقة أوضاع ومشكلات الجاليات المسلمة في الغرب استناداً على تقارير مهمة برزت في مدى العقدين الأخيرين على أقل تقدير، إلى جانب الأدبيات السابقة لهذه الفترة والتي تؤسس بصورة مبدئية لظرفية الشأن الإسلامي في الغرب، وتوضح أنماط الصعوبات والتحديات التي تكتنف مسيرة الجماعات والأفراد من المسلمين الذين يحيون ويعيشون في المجتمعات الغربية بصفة الاستقرار والعيش المتصل، تضع أكثر تلك المصادر وتشير إلى الحقائق المتأزمة المتشكلة وفقاً للتحديات التي تجابه الجاليات المسلمة.

سيقودنا عرض هذه الوقائع والتوصيفات في جزء لاحق من تضاعيف هذه الدراسة إلى المجهودات التي ظهرت ضمن محاولة استيعابية تسعي لإيجاد حلول أساسية لأحوال المسلمين في تلك البقاع وسنركز من خلالها –بحول الله تعالى– على موضوع الورقة الجوهري وهو اسهامات العلامة القرضاوي في تلك الشؤون مُجتمعة.

1. الأقليات المسلمة: التعريف والمفهوم:

1 أسماء غالب القرشي، "ملامح التجديد الفقهي عند الشيخ القرضاوي –دراسة فقهية–"، **مجلة الدراسات الاجتماعية**، جامعة العلوم والتكنولوجيا، السودان، العدد 47، مارس 2016، .DOI: 10.20428/JSS.22.1.6

2 عبد القادر، خالد محمد، **من فقه الأقليات**، كتاب الأمة، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997.

ينقل علي كتاني في كتابه المهم عن الأقليات المسلمة تعريف مفهوم الأقلية وفقاً لوروده في قاموس ويبستر الجامعي السابع الجديد Webster's Seventh New Collegiate Dictionary الأقلية على أنها جزء من مجموعة سكانية تختلف في بعض الخصائص وغالبا ما تخضع لمعاملة تفاضلية differential treatment ومع ذلك، فإن هذا التعريف لا يكفي لشرح معنى ظهور أقلية جديدة، من الواضح أن العامل الذي يؤدي إلى تكوين أقلية هو وجود مجموعة من الناس من **خصائص مختلفة**، لكن إن لم يكن أولئك الذين يمتلكون هذه "الخصائص المختلفة" على دراية بها، ولم يحققوا أي تآزر بسبب وعيهم بها، فلا يمكن وصف هذه المجموعة من الناس بأنها أقلية لمجرد وجود تلك "الخصائص المختلفة"، لكن، إذا أصبحت **الأغلبية** على دراية بخصائص تلك المجموعة المختلفة عنها وبدأت في تقديم **"معاملة تفضيلية"** لتلك المجموعة، فمن المحتمل أن يؤدي مثل هذا الإجراء من جانب الأغلبية إلى توعية بينهم بـ 'الخصائص المتباينة' التي يمتلكونها، مما يؤدي إلى ظهور أقلية. [1]

تشير بعض المعاجم إلى أن معنى مفهوم الأقلية يتنازعه مساران أساسيان، أحدهما يركز على قلة العدد بمعنى وجود جماعة ثقافية تختلف عن المجموع في اللغة أو الدين أو العرق أو الطائفة وتمثل نسبة محدودة من السكان، بينما الاتجاه الاخر يهتم بتعرض الجماعة للتمييز السياسي أو الاقتصادي والاجتماعي أو الثقافي ضدها من جراء اختلافها معه، ويعتبر أن التمييز شرط تكوين الوعي الانتماء للأقلية. [2]

كما تذهب بعض الكتابات إلى توضيح مفهوم الأقلية ضمن عدة عوامل مرتبطة بتكون وطبيعة جماعات الأقلية ذاتها، ومن ضمن تلك المعايير المحددة للمفهوم: إن الأقلية في الأساس هي ظاهرة ثقافية، فقد يشترك أعضاؤها في واحد أو أكثر من مقومات التاريخ

1 M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today*, Institute of Muslim Minority Affairs, Mansell Publishing Limited, London and New York, (1986).p1

2 معهد البحرين للتنمية السياسية، "معجم المصطلحات السياسية"، bipd.org تم الاسترجاع بتاريخ 2023/6/5.
https://www.bipd.org/publications/InstituteBooks/MediaHandler/GenericHandler/documents/Books/decvocpol.pdf

واللغة والدين والعرق، فنكون بصدد أقلية لغوية أو دينية أو عرقية وقد يشتركون في هذه العوامل كلها فنكون إزاء أقلية متعددة العناصر، وبذلك تكون الأقلية هي نتاج عمليتين متكاملتين، الأولى هي استقطاب كل من يشترك معها في تلك المقومات، والثانية هي استبعاد كل من يختلف معها فيها، ولهذا تعد الأقلية كالعملة ذات الوجهين: أحدهما الاحساس بالانتماء، والأخر هو الشعور بالتمايز، إن الأقلية هي جزء مما يعرف باسم الجماعات المهمشة وهي الجماعات التي لا تحظى بمعاملة متساوية لأسباب متعددة. [1]

يتجه سالم بن عبد السلام الشيخي إلى استخدام التعريفات التي وضعها يُوسف القرضاوي وجمال الدين عطية عندما يأتي إلى تعريف مُصطلح الأقلية المسلمة، وهو تعريف مُبسط يعتمد على التوصيف التاريخي للوجود الإسلامي في الغرب، حيث يتجه هؤلاء العلماء إلى تعريف تلك الجماعة: بأنهم مجموعة مسلمة تعيش بين أكثرية غير مسلمة تسعى أن تحافظ على خصوصيتها الدينية وفق برنامج سياسي محدد، ويوضح في الحالة الأوربية أن الجماعة المسلمة القائمة بها تنقسم إلى قسمين، القسم الأول: هم من أهل البلد الأصليين، القسم الثاني: هم من المهاجرين في القرون الأخيرة إلى أُوربا، بالإضافة إلى مجموعات من الأُوربيين أسلموا حديثا. [2]

2. مسألة الاندماج الاجتماعي للأقليات المُسلمة في الغرب (أوربا والولايات المتحدة): (الواقع والمواقف):

أ. الوجود الإسلامي في أوربا وردود الأفعال تجاهه:

أخذت قضية الأقليات المسلمة في مختلف البلدان الأوروبية مكانة مركزية في جدول الأعمال

---

1 صقر الجبالي (وآخرون)، " معجم المصطلحات السياسية"، **مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية (شمس)**، 2014. تم الاسترجاع بتاريخ 2023/6/5.
https://www.shams-pal.org/wp-content/uploads/2016/books/book_2.pdf

2 سالم بن عبد السلام الشيخي، "الأقليات المسلمة وتغير الفتوى –أوربا نموذجاً–"، **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، ع 22، (أكتوبر 2016- محرم 1438) ص102.

الأوروبي في السنوات الأخيرة، لقد هاجر ملايين المسلمين إلى أوروبا في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، بشكل قانوني وغير قانوني، من آسيا والشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ولقد أدت هذه الهجرة الجماعية إلى واقع جديد اضطر فيه عالمان، أحيانًا مختلفان تمامًا، إلى العيش معًا، إن حضور المسلمين في أوروبا أحدث تغييرات وتحولات اجتماعية وثقافية في المشهد الحضري، برزت ببطء في صورة مساجد ومقاهي ونساء محجبات وما إلى ذلك. وفي الأماكن العامة الأوروبية، يُنظر إلى الإسلام على أنه مختلف، وباعتبار ان الإسلام "مرئي" للغاية فإن هذا الظهور البارز قد أثار نقاشات وتوترات حول القضايا التاريخية والثقافية والدينية والسياسية والاجتماعية.[1]

إن هذا التوتر يرتبط –من بين أمور أخرى– بحقيقة أن بعض مجتمعات المهاجرين تختار الحفاظ على الخصائص الثقافية والاجتماعية لبلدانهم الأصلية، وهو عنصر يشكل تحديًا لنمط الحياة الأوروبية، كما يساهم في هذا التوتر في أعمال عنف مختلفة، في أوروبا وأجزاء أخرى من العالم في السنوات الأخيرة، وتنظر أغلبية من الغربيين إلى أن المسلمين هم من قاموا بها، مثل هجوم 11 سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة، وتفجيرات قطارات مدريد عام 2004 وقتل ثيو فان جوخ في هولندا في وقت لاحق من ذلك العام، وتفجيرات لندن في السابع من يوليو 2005، وغيرها من الأحداث التي قادت المسلمين ليكونوا على وجه قائمة الاتهام وإلى تعجيل القولبة النمطية لهم كمجموعة سكانية تشكل تهديدًا لأمن وسلامة السكان غير المسلمين في القارة.[2]

أعد المركز الأوروبي لمراقبة العنصرية وكراهية الأجانب تقريراً يتناول وضع المسلمين في الدول الأعضاء بالاتحاد الأوروبي، ويبحث التقرير البيانات والمعلومات الموجودة حول درجة وطبيعة التمييز العنصري ضد المسلمين إلى جانب الحوادث المتعلقة بالتخوف من

1 Shiri Relevy, Perspectives of Otherness: "Muslims in Europe between Assimilation and Polarization", European Forum at **the Hebrew University, Jerusalem**, https://ef.huji.ac.il/sites/default/files/europe/files/shiri_relevy_for_web.pdf. Retrieved on May 1/2023.
2 Ibid.

الإسلام في الاتحاد الأوروبي، ويقدم التقرير أيضا أمثلة جيدة عن ممارسات إيجابية في الدول الأعضاء ويتقدم باقتراحات لإجراءات لمناهضة العنصرية والتمييز العنصري ودعم الاندماج الاجتماعي[1].

توصل هذا التقرير إلى نقاط ونتائج أساسية مثيرة للانتباه والتأمل إلى جانب انها تؤكد على حقيقة التحديات التي تعترض طريق ومسارات المجتمعات المسلمة في الغرب، لعل أبرزها ما يمكن ايراده هنا في نقاط، وهي: يعاني الكثير من المسلمين الأوروبيين من العنصرية في العمل والتعليم والإسكان بغض النظر عن أصلهم العرقي و/أو موقفهم تجاه الدين، وذلك بسبب مواقف التخوف من الإسلام إلى جانب الكراهية العرقية، وبشكل عام تبلغ نسبة المسلمين العاملين بقطاعات الأجور المنخفضة أكثر من غيرهم في المجتمع، ويقابل الكثير من المسلمين الأوروبيين، وخاصة الشباب منهم، عوائق كثيرة عند محاولتهم للنهوض اجتماعيا، إن هذا يمكن أن يؤدي إلى إحساس بفقدان الأمل والاستبعاد من المجتمع، وتعتبر العنصرية والتمييز العنصري والتهميش الاجتماعي تهديدات خطرة لعملية الاندماج والترابط الاجتماعي[2].

ب- سياسات الادماج وواقع الجاليات المُسلمة:

ونتيجة مباشرة لما جاء به التقرير المشار إليه أعلاه فقد دعت الجهة التي صدر عنها التقرير بشكل خاص لعدد من الإجراءات التشريعية والسياسية والتي كان بينها: تنفيذ الاندماج الاجتماعي وسياسات الإدماج بالنسبة للمهاجرين والأقليات حيث يتم تشجيع الدول

---

1 المركز الأوربي لمراقبة العنصرية وكراهية الأجانب EUMC, "أهم نقاط تقرير المركز الأوروبي لمراقبة العنصرية وكراهية الأجانب المسلمون في الاتحاد الأوروبي: التمييز العنصري والتخوف من الإسلام": https://fra.europa.eu تاريخ الاسترجاع 29/4/ 2021. الرابط:
https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/1936-EUMC-highlights-AR.pdf

2 المرجع نفسه، ص1.

الأعضاء على تنفيذ إجراءات الدعم للمهاجرين والأقليات بمن فيهم المسلمين بهدف تزويدهم بالفرص المتساوية وتفادي تهميشهم كما ويجب أن يتم استشارة الأقليات بشكل فعال خلال عملية تشكيل السياسات الهادفة إلى الإدماج الاجتماعي. للجميع بحسب ما يظن المركز الأوربي.[1]

ويمكن لتقرير الخبيرة المستقلة المعنية بقضايا الأقليات، والذي نُشر في العقد الماضي، وبصفة عامة أن يصف محاور مهمة يعكس وضعية الأقليات المسلمة في الغرب، على الرغم من تركيزه على الوضع العالمي للأقليات المتنوعة سواء أكانت عرقية أو لغوية أو دينية.

لقد أنشأت لجنة حقوق الإنسان ولاية الخبيرة المستقلة المعنية بقضايا الأقليات في عام 2005 (القرار 79/2005)، ويتعين على الخبيرة المستقلة، في جملة أمور، تعزيز تنفيذ إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية ودينية ولغوية، من خلال أخذ رأي الحكومات، وقد أشار التقرير بصفة واضحة إلى "أن الأقليات في العالم لا تزال من بين أفقر المجتمعات المحلية وأكثرها تعرُّضاً للإقصاء والتهميش الاجتماعي والاقتصادي".[2]

ج. حقائق أساسية حول الوجود الإسلامي في أوربا في ضوء عقبة الاندماج:

يشير تقرير الدوحة عن الهجرة والصادر في فبراير 2006 إلى الاتجاهات الديمغرافية للوجود الإسلامي في أوربا إلى حقائق أساسية، والتي أبرزها:

انتقل كثير من المهاجرين المسلمين إلى أوروبا بموجب "مشروع العمال الضيوف" الذي نفذته معظم بلدان أوروبا الغربية (حتى منتصف السبعينات من القرن العشرين). ومنذ ذلك

---

1 المرجع نفسه، صفحات 3 و4.

2 ريتا اسحق، "تقرير الخبيرة المستقلة المعنية بقضايا الأقليات، مجلس حقوق الإنسان الدورة الخامسة والعشرون، البند 3 من جدول الأعمال تعزيز وحماية جميع حقوق الإنسان، المدنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بما في ذلك الحق في التنمية"، **المكتبة الرقمية للأمم المتحدة**. تاريخ الاسترجاع 2023/4/29 صفحات، 3، 11، 18. https://digitallibrary.un.org/record/745856?ln=ar.

الحين دخل مزيد من المهاجرين المسلمين إلى أوربا باعتبارهم أفراداً لأسر العمال الضيوف، من الحقائق أيضاً أن الإسلام هو أسرع الديانات انتشاراً في أوروبا اليوم، فقد تضاعف عدد المسلمين في نهاية القرن العشرين ليصل إلى 23 مليون نسمة (5 %من مجموع سكان الاتحاد الأوروبي)، مقارنة بثمانمائة ألف في عام 1950. وقد أخذت بلدان أوروبا الغربية بطرائق مختلفة تجاه الوسيلة التي تعامل بها الأقليات المسلمة (نظراً إلى اختلاف تاريخ الدول الأعضاء في الاتحاد وإطارها القانوني) وتتفاوت سياساتها من قبول "التعدد الثقافي" إلى اقتضاء الانصهار التام، إلى شيء ما بينهما، ويقول الخبراء إنه لم يصل أي بلد أوروبي حتى الآن إلى النهج المثالي[1].

كما أوضح التقرير أن ثمة ثلاثة نماذج رئيسة للاندماج في أوروبا، وهي: نموذج **الانصهار** في فرنسا، حيث ترتكز سياسة فرنسا تجاه الهجرة على مبدأين رئيسين، هما: المساواة بين جميع الخلفيات والتوقُّع أن يندمج المهاجرون اندماجاً تاما في المجتمع الفرنسي. ثم النموذج **المتعدد الثقافات** في المملكة المتحدة، ونهج المملكة المتحدة يشجع على التسامح والتنوع والاندماج بينما يسمح للمهاجرين والمجموعات العرقية بأن يحتفظوا بهوياتهم الثقافية وعاداتهم، ثم نموذج **ألمانيا واسبانيا**، وهما من أمثلة البلدان التي يُعتبر فيها المهاجرون ومنذ زمن بعيد مقيمين مؤقتين، فلديهم تراثهم الثقافي وهويتهم الثقافية، وسيعودون في نهاية المطاف إلى أوطانهم، ولذلك لم تُبذَل، حتى وقت قريب، محاولات تُذكر لدمج تلك الأقليات المسلمة في المجتمع[2].

ونظر ذات التقرير إلى تقييم نماذج الاندماج في أوروبا حيث جري وصفها بأنها نماذج تاريخية هدفها الاندماج وقد أثبتت عدم فعاليتها كما أنها ليست ضماناً لاندماج ناجح،

---

1 تحالف الحضارات، "تقرير عن الهجرة، الاجتماع الثاني للمجموعة الرفيعة"، United Nation Alliance Of Civilization الدوحة قطر، تاريخ النشر: فبراير 2006. تاريخ الاسترجاع 2023/5/3 ص2.
https://www.unaoc.org/repository/4440Doha%20Immigration%20Report%20Arabic%20edited%2026%20June%202006.pdf

2 المرجع نفسه، ص3.

ويُظهر كثير من أبناء الجيلين الثاني والثالث من المهاجرين مستوى من التفاعل الاجتماعي مع غير المسلمين غير مشجع، وضعف أُلفةٍ ومعرفة بأصول المجتمعات المضيفة وقيمها، ورداءة أداء في التعليم أو سوق العمل. وفيما يبدو أن عدم قدرة أبناء الجيلين الثاني والثالث من المسلمين (الباحثين عن هويتهم) على الاندماج مرتبط هو أيضاً بحقيقة أن معتقدات المسلمين وممارساتهم قد جرى عزلها وابعادها (منذ التسعينات من القرن العشرين) بحجة أنها لا تتفق أو تتماشي مع معايير الديمقراطية الليبرالية ومعايير حقوق الإنسان في البلدان الأوروبية، وقد قادت الفجوة القائمة بين المفهوم السياسي للإسلام وخبرة المسلمين أنفسهم إلى وقوع ردودِ فعلٍ راديكالية وعنفٍ، وذلك بحسب ما ذهب إليه التقرير.[1]

د. بريطانيا نموذجاً لتوصيف واقع المشاركة الإسلامية في أوربا:

ومنذ العقد الأول من هذا القرن وفي أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، بدأ في الغرب ظهور اهتمام كبير تجاه الوجود الإسلامي بصفة رسمية وشعبية في آن واحد، غير أن هذا التركيز على المسلمين والذي كان مرده إلى أفعال قد تكون مبررة إزاء المخاوف من تيارات الراديكالية والتي وجدت عند طائفة من المسلمين، إلى أنه في ذات المقام وجه الأنظار إلى الواقع إلى يسود حياة المسلمين وتتخلله مشاهد الضعف والانحسار عن المشاركة بصفة فاعلة ومؤثرة في الحياة العامة.

وإذا اتخذنا بريطانيا مثالاً فإنه يمكننا الوقوف على عدة حقائق في تلك الفترة، والتي من أبرزها: ضعف المشاركة العامة بين المسلمين في الممارسات العامة والتي تشمل التمثيل السياسي والخدمي، وتعدد وتنوع أنماط التهميش السياسي والاجتماعي تجاه الفئة المسلمة.

حيث يشير تقرير إلى فترة ما قبل 2004 إلى ضعف تأثير المسلمين خاصة في المجالات السياسية والإعلامية، وهي الأكثر تأثيراً في مؤسسات صنع القرار مما يعني ضعف تأثير الجالية الإسلامية في بريطانيا على صانعي القرار، وبالتالي عدم القدرة على حماية

1 المرجع نفسه، ص4.

حقوقهم، حيث تظهر الإحصاءات المؤشر التالي: تواضع أعداد المسلمين الممثلين في مجلس العموم البريطاني، فعلى الرغم من أن المسلمين يشكلون 3% من سكان بريطانيا إلا أن لهم عضوين فقط في المجلس الذي يضم 659 عضوًا. [1]

ويلمح التقرير إلى الإشكالات التي تكتنف بعض الدعاة أو الوعاظ وأئمة المساجد، والذين ظهر من بينهم قلة لا تكاد تُمثل حقيقة المسلمين وإنما تعبر عن أفكار غريبة عن التصور الإسلامي السديد الذي يقول به جمهور علماء المسلمين، فلقد جرى الالماع إلى ما أوضحه زكي بدوي، رئيس ومؤسس الكلية الإسلامية في بريطانيا، عن أمله في أن يتم التحقق من وجود شهادات دراسية ملائمة للأئمة قبل السماح لهم بالوعظ، وفي نفس الصدد فقد حمل **يوسف** القرضاوي أثناء زيارته لبريطانيا الإعلام الغربي مسؤولية إبراز بعض الشخصيات مثل أبو قتادة وأبوحمزة المصري باعتبارهم مراجع إسلامية، وهم غير مؤهلين لذلك، وطالب من يهاجمون الإسلام باستيفاء معلوماتهم من المصادر الشرعية الموثوقة وعدم إلقاء التهم جزافًا على الإسلام وعلمائه. [2]

هـ. التشرذم الإسلامي أبرز عقبات المشاركة الفاعلة:

ومن أبرز العقبات في إطار الاندماج والمشاركة في الغرب يرجع بالأساس إلى أن الجاليات الإسلامية في الغرب لا تشكل وحدة واحدة، ولا يوجد تنسيق مشترك بينها بل يمكن القول بأنها متصارعة، ومتناقضة في توجهاتها وأفكارها ويؤدي ذلك بطبيعة الحال إلى المزيد من تشويه صورة المسلمين، فمثلا ما حدث من صراع بين مسلمي فرنسا كان سبباً وراء تأخر تشكيل مجلس تمثيلي لمسلمي فرنسا بما أدي إلى ممارسة المزيد من الضغوط من قبل وزير الداخلية الفرنسي وتدخله المباشر لتشكيل المجلس الجديد، وبذات الكيفية فرغماً عن وجود 80 مركزاً إسلامياً في إيطاليا وعددا كبيرا من المنظمات

1 تقرير، "المسلمون في الغرب –بريطانيا دراسة حالة–"، 2004، **مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية**، ص73.

2 المرجع نفسه، ص76.

الإسلامية إلا أن الصلات السائدة بينهذه المنظمات تسودها الصراعات والخلافات خاصة فيما يتعلق بتمثيل الجالية المسلمة بها. [1]

و. الولايات المتحدة الامريكية:

بالنسبة لطرف اخر من العالم الغربي وهو الولايات المتحدة، وقد لفت الشيخ **القرضاوي** ضمن إشارات عديدة إلى الأهمية القصوى للوجود الإسلامي في أمريكا حيث يرتفع سقف الحريات وتتعدد الخلفيات وتبرز عوامل مختلفة تسهم في إعادة التركيز على أوضاع الأقلية المسلمة هناك.

ولعل أبرز ما يمكن ملاحظته في هذا الصدد ما يلي: الولايات المتحدة الامريكية دولة ذات تقاليد يهودية مسيحية عريقة، وهي في ذات الوقت لديها سكانًا مسلمين من أصل أفريقي وأمريكيين من أصل أفريقي منذ فترة طويلة ولدي هؤلاء مفاهيم وممارسات مختلفة نوعًا ما للإسلام. ويعمل المهاجرون بصورة جدية لتحديد الهُوية الدينية لأحفادهم، لا سيما عندما يُنظر إلى الدين بشكل متزايد على أنه شكل من أشكال الاختلاف الثقافي، إن التوترات بين الأشكال القومية والعرقية و"الأصيلة" و"الجديدة" للهوية الإسلامية، والتي تشكلت من خلال مكون تجريبي أمريكي قوي، تبدو واضحة تمامًا، وغالبًا ما تحتوي سياسة الهوية على مكونات قوية تمتد وهي كذلك عابرة للحدود الوطنية transnational components، ولكن لا يوجد لديها مفهوم "جماعات الشتات" diaspora orientation إذ أن عدد السكان الأصليين كبير جدًا (على الأقل ثلث العدد الإجمالي) وتختلف المجموعات ذات الأصل القومي اختلافًا كبيرًا[2].

1. تنوع الوجود الإسلامي في الولايات المتحدة: لمحة موجزة:

---

1 المرجع نفسه، ص30.

2 Karen Isaksen Leonard, "Introduction: Young American Muslim Identities", *The Muslim World*, 95 (4), https://escholarship.org, https://escholarship.org/uc/item/5fq3j1tj, 2005-10-01, retrieved on May 1/2023. DOI 10.1111/j.1478-1913.2005.00106.x, ISSN 0027-4909.

يشير نديم أحمد مؤمن في أطروحته للدكتوراه عن المدارس الإسلامية في أمريكا الشمالية، إلى أن الوجود الإسلامي في تلك البقاع قد قاده مجتمعان متميزان ومنفصلان إلى حد كبير بين المسلمين السنة: السكان الأصليون والمهاجرون، على الرغم من العديد من الفروق الفرعية داخل هذين المجتمعين. [1]

المجموعات الرئيسة الثلاث من المسلمين في الولايات المتحدة هم الأمريكيون من أصل أفريقي، والعرب، ومن جنوب آسيا، إن الشباب المسلمين الأمريكيين، مع إدراكهم التام للاختلافات الموروثة من الماضي، يحاولون في كثير من الأحيان تجسير هذه التواريخ المنفصلة. إن أوائل المسلمين "المهاجرين" قد كانوا من المسلمين من الرقيق الأفارقة، وقد كان المسلمون الأوائل الذين نظموا أنفسهم كمسلمين في الولايات المتحدة، أيضاً من الأمريكيين الأفارقة في أوائل القرن العشرين. وتتجذر المجتمعات المسلمة من أصول أفريقية بقوة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والديني للولايات المتحدة، وأكبر مجموعتين من المهاجرين، هما العرب ومسلمو جنوب آسيا، وهي تتناقض مع بعضها بعضاً وكذلك مع المسلمين الأمريكيين من أصل أفريقي، لقد تزايد عدد المسلمين من أصحاب اللسان العربي منذ قانون الهجرة والتجنيس لعام 1965 وهم الآن متنوعون للحد البعيد من حيث التواريخ الوطنية والماضي الاستعماري، وقد جاء مسلمو جنوب آسيا بأعداد كبيرة بعد عام 1965. [2]

أتى المزيد من المهاجرين المسلمين من جميع أنحاء العالم إلى أمريكا، وأصبح مسلمو جنوب آسيا مهمين لبناء تحالفات إسلامية دينية وسياسية وطنية في الولايات المتحدة، هذا على الرغم من أن المهاجرين الناطقين باللغة العربية يلعبون دورًا رئيساً في المساجد

1 Nadeem Ahmed Memon, “from protest to praxis; A history of Islamic school in North America”. {A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy-un published}, (Department of Theory and Policy Studies Ontario Institute for Studies in Education University of Toronto, 2009) p1.

2 Karen Isaksen Leonard, “Introduction: Young American Muslim Identities”.

والأوساط التعليمية الإسلامية بسبب إتقانهم للغة العربية. [1]

ينعكس الدفع من أجل دور أوسع وجمهور سائد للإسلام في أمريكا في تنشيط الخطاب الإسلامي من قبل أنواع جديدة من المتحدثين الرسميين ووسائل الإعلام الجديدة، بما في ذلك المطبوعات والراديو والتلفزيون وأشرطة الفيديو وأقراص الفيديو الرقمية والإنترنت، ولا يتصور العديد من المتحدثين الرسميين والعلماء المسلمين الجدد على حد سواء إعادة التفكير في الإسلام فحسب، بل إعادة التفكير فيما يمكن تحقيقه في الغرب كذلك.[2]

يتشارك المسلمون الأمريكيون الشباب تجربة التنشئة الاجتماعية والتعليم في الولايات المتحدة، ويتم تدريس الدين للشباب في أمريكا الشمالية في المقام الأول من خلال النصوص، وليس من خلال الانغماس اليومي في سياقات الوطن العربي أو الجنوب آسيوي أو غيرها من سياقات التي تعيد هؤلاء إلى أوطانهم، في حين أن هذا ينتج عنه توحيد أكبر بين هؤلاء الشباب، فإن العديد من النصوص الجديدة تعكس بقوة الموقع الجديد لأبناء المسلمين والبيئة المختلفة، ويفقد أفراد الأجيال الثانية والأجيال اللاحقة الكفاءة في لغات آبائهم، وهناك علامات على الاندماج في الثقافة السائدة، أو الاندماج أو الثقافة المتقاطعة، وفقاً لسياسة العولمة المعاصرة كما أنتجت أحداث 11 سبتمبر 2001 وسياسات الهوية الأمريكية مخاوف متزايدة بين الشباب المسلمين في الجامعات الأمريكية، لكن من جهة أخرى توفر الهُويات العرقية والقومية والدينية فرصًا بديلة ومنافسة في بعض الأحيان لبناء التحالفات بين الشباب المسلمين. [3]

2. النمو والتنظيم في المجتمع الأمريكي المُسلم وأسئلة الهُوية:

كان ملحوظاً وبشكل كبير أن النمو المؤسسي للمجتمع المسلم الأمريكي في حالة تزايد وتطور نحو الازدهار فالمسلمون من حالة الجماعة الواحدة في منتصف العشرينات من القرن

1 Ibid.
2 Ibid.
3 Ibid.

الماضي إلى أكثر من 2000 منظمة من جميع الأنواع الوظيفية بحلول نهاية القرن العشرين، ويعيش المسلمون الأمريكيون باعتبارهم جزء من الوضع العام وفي اطار التواصل العالمي وأنظمة الاقتصاد والتي تُقاد بواسطة الولايات المتحدة، وتوضح جميع المؤشرات – بحسب ما يري محمد نمر في ورقته عن منظمات المسلمين الامريكية قبل وبعد 11 سبتمبر- إلى حراك متزايد بين المسلمين لصالح الاندماج في الحياة المدنية والسياسية لأمريكا. [1]

ويعتقد نمر كذلك أنه من المؤكد أن بعض المسلمين يحتفظون بموقف انعزالي تجاه المجتمع الأمريكي، فهؤلاء ربما يرون أن المجتمع الأمريكي غارق في الملذات hedonistic إلى حد كبير وفاسد أخلاقياً، وهم فخورون بأن المسلمين يعانون أقل بكثير من غيرهم من مشاكل الحياة المعاصرة من نحو:

إدمان الكحول، وإدمان المخدرات، والإيدز، والانتحار، والطلاق، والولادة خارج إطار الزواج، والإجهاض، والجريمة، والعنصرية، ويعتقد بعض المسلمين أنه بدلاً في الانتظام في الحياة العامة والتداخل يمكن التركيز فقط على الدعوة (الدعوة إلى الإسلام) للأميركيين، كما يرى بعض هؤلاء الانعزاليين أن وجود المسلمين في الغرب هو ظاهرة ستتلاشى بمجرد إقامة خلافة إسلامية حقيقية في بلاد المسلمين، ومع ذلك، تشير استطلاعات الرأي التي أجرتها منظمات المجتمع الإسلامي إلى أن معظم المسلمين يعتقدون أن مثل هذا التطور غير مرجح لدرجة أن الاعتماد عليه لن يؤدي إلا إلى التهميش الذاتي للمسلمين، ويظن نمر أيضاً أن جميع المجتمعات تعاني من أمراض اجتماعية، ولا يختلف النظر إلى المجتمع الأمريكي على أنه منحط تمامًا عن تصوير المسلمين على أنهم متعصبون، علاوة على

1 Mohamed Nimer, "American Muslim Organizations: Before and after 9/11", In: Muslims in the United States: Identity, Influence, Innovation, **wilsoncenter.org**, retrieved on May 1/2023, https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/publication/Muslim_Thought_final.pdf ISBN 1-933549-98-X.

ذلك، فإن التيار السائد والغالب لدي مسلمي أمريكا يرى أن العديد من القيم الأمريكية تتماشى مع التعاليم الأخلاقية الإسلامية ويعتبرونها أكثر حضوراً في الغرب منها في معظم البلدان الإسلامية، ومن أهم هذه المعايير: ثقافة العمل بجد، والحرية، السيطرة المدنية على الجيش، إضفاء الطابع المؤسسي الواضح على السلطة السياسية، والمجتمع المدني الفاعل، كما يعبر النشطاء المسلمون بشكل متزايد عن وجهات نظر تستند إلى مصالحهم الاستراتيجية الخاصة كمواطنين أمريكيين يكسبون رزقهم في الولايات المتحدة حيث ينشأ أطفالهم في هذا البلد ويتم تكوينهم اجتماعياً من خلال أنظمتها التعليمية، وقد يسألون نفس الأسئلة التي يطرحها الآخرون عندما يشرعون في العمل الجماعي: من نحن؟ وماذا نحتاج؟ [1]

3. المسلمون الأكثر تفاؤلاً والأكثر رجوعاً إلى قادتهم الدينيين في المجتمع الأمريكي:

أ. المشاركة السياسية:

يوضح استطلاعاً للرأي صادر عن معهد السياسات الاجتماعية والتفاهم ISPU في الولايات المتحدة الامريكية، في العام 2017، وقد جاء تحت عنوان: المسلمون في مفترق طرق، تحليلاً للبيانات الواردة في ذلك الاستطلاع، ومن ضمن ما ظهر من نتائج الاستطلاع أن المسلمين راضيين عن مسار البلاد، على الرغم من أن الغالبية العظمى منهم غير راضين عن نتيجة الانتخابات الرئاسية، حيث أفاد 41 بالمائة من المسلمين أنهم راضون عن المسار الحالي للبلاد، وهي نسبة أعلى من أي مجموعة دينية رئيسية أخرى أو أولئك الذين لا ينتمون إلى دين، وفي واقع الأمر، لم يؤيد جزء كبير من المشاركين المسلمين (حوالي 30٪) أياً من مرشحي الحزبين الرئيسيين، مع أغلبية ضئيلة (54٪) تؤيد رئاسة هيلاري كلينتون، وبسبب عدم الرضا واسع النطاق عن الخيارات المقدمة لهم، كان المسلمون الأمريكيون هم المجموعة الأقل احتمالية في الاستطلاع للتصويت (61٪) أو التسجيل

1 Ibid.

للتصويت (68٪). ومع ذلك، فإن هذا النقص في المشاركة السياسية الرسمية لا يعني أن المسلمين بشكل عام غير مشاركين في الاهتمامات المحلية، على سبيل المثال، أفاد 44٪ أنهم يعملون مع جيرانهم لحل مشكلة مجتمعية، وبذلك، فإن أحد أهم اهتمامات المسلمين هو مسألة التمييز داخل الوطن، ويُترجم هذا الشعور إلى 35٪ ممن يتبرعون لقضية إسلامية يتبرعون لمنظمات الحقوق المدنية وكذلك نسبة واضحة منهم وبصفة قوية ((66٪ يدعمون حركة حياة السود مهمة the Black Lives Matter movement [1]

ووفقاً لما جاء في نتائج الاستطلاع، فالمسلمون الأمريكيون هم الأصغر، وأكثر من ثلثهم تقل أعمارهم عن 30 عامًا، والمسلمون الأمريكيون هم أكثر الجماعات الدينية تنوعًا عرقيًا ومن الناحية الإثنية، ونصف المسلمين قد ولدوا في الولايات المتحدة، وبالتالي، لا تزال الهجرة تشكل جزءًا مهمًا من قصة المسلم الأمريكي. [2]

ب. اللجوء إلى القادة والأئمة الدينين لحل المشكلات الاجتماعية:

يحدث العنف المنزلي في المجتمع المسلم في كثير من الأحيان كما هو الحال في المجتمعات المسيحية وغير المنتمية دينياً، لكن الضحايا المسلمين هم أكثر عرضة لإشراك القادة الدينيين، وقد أفاد المشاركون من المسلمين الأمريكيين أنه تم إبلاغ زعيم ديني عن العنف المنزلي بدرجة تصل إلى النصف تقريباً من بين الحالات المتعددة، وهو معدل أعلى بكثير من أي مجموعة دينية أخرى. [3]

د. الالتزام الإسلامي والتمسك بالهوية الإسلامية في الولايات المتحدة:

يشير تقرير مركز (بيو) إلى أن معظم المسلمين الأمريكيين يرون إن الدين مهم جدًا في حياتهم، حيث يصلّي الثلث منهم يوميًا (بما في ذلك 48٪ يؤدون الصلوات الخمس كل

1 Institute for Social Policy and Understanding, "American Muslim Poll 2017: Muslims at the Crossroads", www.ispu.org.2017, retrieved on 5/6/2023. https://www.ispu.org/wp-content/uploads/2017/03/American-Muslim-Poll-2017-Report.pdf
2 Ibid.
3 Ibid.

يوم)، وما يقرب من نصفهم يحضرون الشعائر الدينية في المسجد مرة واحدة على الأقل في الأسبوع، وتتجه المعتقدات الدينية والقيم الايمانية بين مسلمي الولايات المتحدة إلى أن تكون أرثوذكسية للغاية –أي شديدة التمسك والالتزام–، على سبيل المثال، 92٪ يؤمنون بيوم القيامة و90٪ يؤمنون بالملائكة، وكلاهما من أركان للإسلام، ومع ذلك، يمكن ملاحظة روح تسامحية حيث يقول معظم المسلمين الأمريكيين أيضًا أن هناك أكثر من طريقة حقيقية لتفسير تعاليم الإسلام وأن العديد من الأديان، وليس الإسلام فقط، يمكن أن يؤدي إلى الخلاص الأبدي. [1]

هـ. الانتماء الإسلامي والتحول للإسلام:

المسلمون الذين ليس لديهم انتماء مذهبي محدد يشكلون نسبة أكبر بكثير من بين السكان المسلمين المولودين في الولايات المتحدة وليس من بين السكان المهاجرين، حوالي واحد من كل أربعة مسلمين ولدوا في البلاد (24٪) ليس لديهم انتماء محدد، مقارنة بـ 10٪ فقط من المسلمين المولودين في بلدان أخرى، وربما تكون نسبة الذين تحولوا إلى الإسلام بحسب استطلاعات المشهد الديني ربما تصل إلى 20% من بين المجموع العام للمسلمين في البلاد. [2]

ثانيا: الشيخ القرضاوي وأثره في تطوير واقع الأقليات فقهاً وممارسةً بالتركيز على مسألتي الهوية والمشاركة

في ضوء ما ذكرنا في القسم الأول من هذه الورقة في توصيف التطورات التي تخللت أحوال الجاليات المسلمة، يتضح لنا الوعي والعناية اللتين ظهرتا لدي الشيخ القرضاوي

1 Pew Research Center, "Mainstream and Moderate Attitudes: Muslim Americans: No Signs of Growth in Alienation or Support for Extremism", www.pewresearch.org, August 30, 2011, retrieved on 5/6/2023, https://www.pewresearch.org/politics/2011/08/30/muslim-americans-no-signs-of-growth-in-alienation-or-support-for-extremism/

2 Ibid.

بمسألة الأقليات المسلمة نتيجة لتصورات الواقع المحيط بتلك الجاليات والظروف التي يعيشون فيها والحياة التي يحيونها، ولقد أدرك الشيخ القرضاوي نواحي متعددة فيما جئنا على ذكره ولما أشرنا إليه، وسنلاحظ أن منطلقاته لم تغادر توصيف هذا الواقع ولم تخالفه أو تتجاوزه أو تكون بعيدة عنه البتة، لقد جاءت **مؤثرات** عديدة دعت الشيخ القرضاوي إلى العناية بهذا الباب العريض بما اسهم في طرح فكر أو عمل حقق المزيد من المكتسبات للجاليات المسلمة في الغرب.

لدى الشيخ القرضاوي تصور قديم حول أهمية ومكانة ورمزية الأقليات المسلمة حول العالم، ولقد اعتقد ومنذ عهد مبكر بضرورة والحاجة الأساسية لتيارات العمل الإسلامي للعناية بشأن الأقليات المسلمة لأسباب عملية، قد أبصرها وأدرك عظمها، وقد دعا في كتابه عن أولويات الحركة الإسلامية إلى أن توجه **الحركة الإسلامية** اهتمامها إلى الأقليات المسلمة في شتى أقطار الأرض، وأشار إلى ما يظن أنه حقائق ماثلة عن تلك الأقليات: فهي في مجموعها تكون نحو ربع المسلمين —كما تدل الدراسات الصادرة عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية منذ بضعة عشر عاماً، وإن بعض تلك الأقليات وبما تمثله من الناحية العددية التجمع الثاني للمسلمين في العالم، وتلك هي الأقلية الهندية، والتي تمتلك تاريخاً وأرثاً لا يمكن تجاوزها، كما أشار إلى الأهمية المرتفعة لما كان عليه الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي السابق. [1]

لقد قدم الشيخ القرضاوي توصيفاً للوجود الإسلامي في الغرب حين تكلم عن أطياف من المهاجرين المسلمين إلى ديار الغرب في رحلات البحث عن الرزق والحرية والأمان، وقد اعتبر أن هذا الوجود لم يعد فقط لحاجة طارئة وإنما هو ضرورة لخدمة الإسلام ولتبليغ رسالته ودعوة غير المسلمين إليه بالكلمة والحوار والأسوة، ولرعاية المؤلفة قلوبهم من حديثي

1 يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط12، 1991)، ص158.

العهد بالإسلام، وللدفاع عن الإسلام في مواجهة التيارات والقوى المعادية، وهذا في ظنه وتقديره ما يجب أن يكون في بلاد الجاليات المسلمة. [1]

ولعل البداية المبكرة للقرضاوي في العناية بفقه الأقليات ربما قد تكون ظهرت في مؤلفه القيم: الحلال والحرام في الإسلام، وهو من ضمن المؤلفات التي حققت مبيعاً واسعاً بين جمهور القراء في نسخته العربية، فلقد وضع مصنفه ذلك ضمن استجابة لنداء الأزهر الشريف للتعريف بالإسلام والتبصرة بتعاليمه، في أوربا وأمريكا، كما أنه احتوى على فكرة الدعوة لغير المسلمين، وقد حثه على القيام بتلك المسؤولية ما تناهى إلى مسمعه بما تعيشه بعض الجاليات المسلمة في ولاية من الولايات الأمريكية المتحدة حيث أن: (معظم المسلمين بتلك الولاية يتكسبون من فتح البارات، والتجارة في الخمور، ولا يشعرون أن ذلك من أكبر المحرمات في الإسلام)، فالرجال المسلمون يتزوجون بمسيحيات أو يهوديات وربما بوثنيات ويتركون بنات المسلمين يتعرضن للكساد، هذا فضلاً عن غير المسلمين لا يعرفون عن الإسلام إلا تلك الصورة التي تبثها ألة الاعلام الغربية. [2]

1. القرضاوي وقضايا إقامة (مؤسسات الإسلام) في الغرب:

لقد أشار القرضاوي إلى أهمية المؤسسات الإسلامية في مجتمعات الأقليات المسلمة، وخاصة التعليمية التي تحافظ على بقاء الشخصية الإسلامية، ضماناً ووقاية ضد الحملات التي تريد أن تقتلع الوجود الإسلامي من جذوره. [3]

إن ما ذكره الشيخ القرضاوي حول ضياع مفهوم (الخليفة المسلم) الذي يقود الأمة الإسلامية ويعصمها من دواع الخلاف والتشرذم، وغياب ما كان يُطلق عليه في السابق (شيخ الإسلام) ومع اهتزاز ثقة العمم من المسلمين في كبار شيوخ المسلمين الذين سكتوا

---

1 المرجع نفسه، ص170.

2 يوسف القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2012)، ص8؛ يوسف القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط13، 1980)، ص9.

3 يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية**، مرجع سابق ص163.

عن الحق ونطقوا بالباطل، فقد المسلمون روح المؤسسية التي في إمكانها أن تجمع كلمتهم وتوحد رايتهم وتحقق مبدأ الطاعة التي تجمع الأمة، فلا خليفة ولا بابا يشبه المؤسسة الرسمية المسيحية ولا شيخ اسلام. [1] يوضح بصورة جلية ايمانه بفكرة المؤسسية والتي تنظم شؤون المسلمين وترعي مصالحهم وتوحد كلمتهم وتحفظ عليهم عدم التعدي عليهم.

ربما يكون المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث هو من بين أوضح المؤسسات الإسلامية الناشطة والفاعلة في أوربا، وقد عمل على تأسيسه القرضاوي في ثلة مباركة من العلماء المسلمين حول العالم، فقد كان –رحمه الله تعالى– الرئيس المؤسس لهذه المنظمة والمنتدى الجامع، وهو هيئة إسلاميةٌ متخصصةٌ مستقلةٌ، يتكون من مجموعة من العلماء ومقره الحالي في الجمهورية الأيرلندية، وقد عقد اللقاء التأسيسي لـ (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث) في مدينة لندن في بريطانيا في الفترة: 21-22 من ذي القعدة 1417هـ الموافق 29-30 من شهر آذار (مارس) 1997م بحضور ما يزيد عن خمسة عشر عالماً، وكان ذلك تلبية لدعوة من قبل (اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا). [2]

ولعل معظم أهداف هذا المجلس تأتي لتحقيق قيمة المحافظة على الهُوية وتحقيق التفاعل بين الأقليات المسلمة ومجتمعاتهم في أوربا، وتدارك مهددات الذوبان والتخلي عن الذاتية الإسلامية، ويبرز ذلك بصفة مُطلقة ضمن الثلاثة غايات الأولى للمجلس والتي هي: إصدار فتاوى جماعية تسد حاجة المسلمين في أوروبا وتحلُّ مشكلاتهم، وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوروبية، في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها، إصدار البحوث والدراسات الشرعية، التي تعالج الأمور المستجدة على الساحة الأوروبية بما يحقق مقاصد الشرع ومصالح

1 المرجع نفسه، ص167.

2 المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، "من نحن، التعريف بالمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث"، **الموقع الرسمي للمجلس الأوربي للإفتاء**، تاريخ الاسترجاع، 5 /https://www.e-cfr.org/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86 ،2023/10/

الخلق، ترشيد المسلمين في أوروبا عامةً وشباب الصحوة خاصةً، وذلك عن طريق نشر المفاهيم الإسلامية الأصلية والفتاوى الشرعية القويمة. [1]

والمتأمل لمجهودات المجلس وحركته العلمية يلحظ بصفة مؤكدة الجهد الكبير الذي ينهض به في ربط الجالية المسلمة بعقيدتها الإسلامية، فلقد اتجه السواد الأعظم من إصدارات المجلس العلمية وبحوثه ونشره وفتاواه الدائمة والمستمرة إلى توصيف أحوال الجاليات المسلمة والاجابة عما يرد في أحوالهم والنوازل الفقهية التي تأتي في واقعهم، فقد عقد المجلس عشرات الدورات واللقاءات والمنتديات، وأصدر كذلك العشرات من المؤلفات والمجلات والنشرات والبيانات، بألسنة مُختلفة، وقد أقام المجلس أو شارك في دورات للأئمة والدعاة في عدد من الدول الأوروبية منها: (فرنسا وبريطانيا وألمانيا والسويد والنمسا وهولندا وبلجيكا وإيطاليا وأيرلندا، وروسيا). [2]

وقد تزايد اعجاب القرضاوي بجميع المؤسسات العاملة لخدمة الإسلام والمسلمين في الغرب، من أمثال اتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا الشمالية، ورابطة علماء الاجتماع الإسلاميين، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين، والجمعية الطبية الإسلامية، وغيرها. [3]

ويؤكد القرضاوي على حتمية العمل الجماعي والذي لا يتحقق إلا بالعمل المؤسسي المنظم، حيث تكون الجماعة قوية، متماسكة قادرة على أن تقوم بدورها، وتتمسك بدينها، وتحافظ على هويتها، وتنشئ أبناءها تنشئة إسلامية فعلية وتبلغ رسالتها إلى من حولها بلسان عصرها. [4]

2. فقه الأقليات من مبررات إقامة مؤسسات الإسلام في الغرب: (المؤسسات الشعبية):

---

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه.

3 يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية**، مرجع سابق ص173.

4 يوسف القرضاوي، **في فقه الأقليات**، (القاهرة: دار الشروق، 2001)، 48.

يبدو أن المشكلات الفقهية التي طرأت على المجتمعات المسلمة في الغرب قد مهدت واسهمت بصورة واضحة فيما يمكن تسميته بمأسسة الإسلام، والمقصود بهذا المصطلح في هذا المقام هو اتخاذ وتنظيم المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية في الغرب لترعي تنظيم وتنسيق المجهودات الرامية لخدمة الوجود الإسلامي، والتي تسعي إلى تحقيق وتوفيق أوضاع الجماعة المسلمة هناك، ويتضح ذلك بكيفية مؤكدة عندما يتحدث الشيخ القرضاوي في مقدمة مصنفه عن الأقليات المسلمة، حيث يشير إلى ندوتين عقدتا في فرنسا تحت إشراف اتحاد المنظمات الإسلامية، حيث جرى التركيز في تلك الندوتين عن المشكلات التي تواجه الأقليات المسلمة في الغرب بصفة عامة وفي فرنسا بصفة خاصة، وألمح إلى طبيعة تلك المشكلات وأمثلتها، وهي عديدة ولكنها في مجملها تعبر عن طبيعة فقهية، من مثل الإقامة في بلاد الغرب، والزواج من غير المسلمة لحاجة الحصول على الإقامة، والزواج بسيدة ثانية عرفاً على خلاف قوانين تلك الديار، وتطليق المرأة قانوناً للحصول على معونة المطلقة، وأخذ معونة البطالة، مع أن هذا الفرد يُمكنه العمل أو هو يعمل فعلاً ولا يبلغ عن عمله، وغير هذه الأشياء، ويشير القرضاوي أن هذا مما يحض بعض المهتمين بالشؤون الإسلامية على إنشاء (المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث) والذي تجيء مهمته نحو البحث والعناية بفقه الأقليات وما تجده من تحديات تحتاج إلى حلول في ضوء الشريعة الإسلامية، ومن خلال فقه إسلامي معاصر، يستوعب ويستصحب الزمان والمكان والعرف والحال. [1]

ويشير القرضاوي إلى أن المجلس الأوربي للإفتاء قد عقد عدة لقاءات إلى التاريخ الذي نُشرت فيه رسالته في فقه الأقليات، وقد قدم العديد من الأبحاث والدراسات والفتاوى والقرارات بعد نقاش وحوار وجاء بعض تلك الفتاوى في اتفاق واجماع وبعضها جرى الاتفاق عليه بالأغلبية أي بالتصويت دون اتفاق مطلق، وقد ألمع الشيخ القرضاوي، أن المهمة التي اضطلع بها هذا المجلس هي في صورتها تشبه عمل المجامع العلمية، وأن بعض

1 المرجع نفسه، ص6.

الاختلاف في التصورات هو مسألة قائمة حدثت منذ فجر الإسلام وفي عهد أصحاب النبي ﷺ، ولكن وكما يقول: (ولكنهم اختلفت آراؤهم ولم تختلف قلوبهم، ووسع بعضهم بعضاً، وصلى بعضهم وراء بعض). [1]

3. فقه الأقليات عند القرضاوي لتحقيق معنى المشاركة الحضارية:

يشرح الشيخ القرضاوي مفهوم ومعنى فقه الأقليات ويعده جزءاً من الفقه العام للأمة ولكنه فقه يتسم بخصوصيته واشكالاته المميزة، وأكثرها مشكلات لم يأت فيها جهد وافر لدي علماء الأمة السابقين، لأن العالم القديم لم يعرف اختلاط الأمم بعضها ببعض، وهجرة بعضها إلى بعض كما هو ماثل اليوم، وفقه الأقليات لدي القرضاوي ضرب من أنماط الفقه السائرة في عالمنا المعاصر، على شاكلة (الفقه السياسي) و(الفقه الطبي) والفقه الاقتصادي) وكلها من المستجدات، ففقه الأقليات يأتي ضمن سلسة من أنواع وتجارب فقهية طبيعته علاج قضايا معاصرة وحديثة لمجتمع يحيا في ظرف مغاير. [2]

إن من بين أبرز الدعوات التي عمل على ترسيخها الشيخ القرضاوي بين الأقليات ما يلي:

أ. حفظ الواجبات الخمس وهي: تنمية الذات، وحماية الأسرة من الذوبان، والوحدة والعمل الجماعي، الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ونصرة القضايا الإسلامية.

ب. محاذير النزعات العنصرية والإقليمية.

ت. التشدد والخلاف على الجزئيات. [3]

إن اتجاهات **التجسير** في العلاقات ما بين أبناء الأمة المسلمة في المشرق وأبناء المسلمين في العالم الغربي وربط المفاهيم وعقد تلك الصلات يحقق مبدأ التفاعل الحضاري وحوار الحضارات وقيم التلاقح والتثاقف عبر ربط المشروع الحضاري الإسلامي لدي أبناء

---

1 المرجع نفسه، ص6.

2 يوسف القرضاوي، **في فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص32.

3 يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية**، مرجع سابق صفحات 173 إلى 176.

المسلمين في الغرب مع مسلمي المشرق من جهة، ومن جهة أخرى يرسم لبناء علاقة تشاركية لدي هؤلاء المسلمين في الغرب مع مجتمعاتهم الحالية التي يعيشون فيها، فالعيش في مجتمع مختلف اقتضي تحديث واستحداث فقه إسلامي تجديدي معاصر، واقتضي بناء مفاهمية مرتبطة بمصطلحات أرضية مختلفة أبقت على أصل مقاصدية الدين، بينما اقتضت التفاعلية والتشاركية لإمكانية العيش المشترك والتواصل الإنساني وغيرها من القيم المرجوة والمتحققة في هذا الباب.

ولهذا نلاحظ أن ما قرره الشيخ القرضاوي في وضع محددات للعمل الإسلامي في الغرب وللوجود الإسلامي في الغرب قد التقت مع المقاربة التي اصطنعها ودعا إليها المفكر الإسلامي عبد المجيد النجار والتي تتجه إلي: (أن يكون المسلمون في الغرب عامل حوار حضاري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، يأخذون فيه من كسب الحضارة الغربية ما ينهضون به التعمير المادي، ويعطون من القيم الإسلامية ما يساعد على معالجة المشاكل في الغرب) لتكون الشراكة الحضارية والاسهام الحضاري. [1]

4. مفهوم الهُوية الإسلامية بين مقاربتي الاندماج والمشاركة الحضارية وفكر الشيخ القرضاوي:

إن مسألة الحفاظ على الهوية في مجتمع الأقليات المسلمة في البلاد غير المسلمة، من المشكلات أو التحديات التربوية والثقافية ذات التهديد الخطير للمجتمعات المسلمة في الغرب، إذ تواجه الذاتية الإسلامية إلى مهددات طمس معالمها نتيجة مباشرة للاندماج في المجتمعات المحلية، وينقل أحمد ضياء حسين بعضاً من التعريفات الاصطلاحية لمعني الهُوية، والواردة في بعض الكتابات – على نحو ما نجد عند ربيع محمد عبد العزيز أو عبد الغني محمود وهكذا– والتي من بينها: ان الهوية هي إحساس أحد الناس بنفسه وفرديته وحفاظه

1 عبد المجيد النجار، الدور الحضاري للوقف الإسلامي في الغرب، **المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث**، مرجع سابق، ص156.

على تكامله وقيمته وسلوكياته في مختلف المواقف، وهي كذلك: مجموعة السمات والخصائص والمميزات التي تميز أمة عن أخرى، أو هي اطار معنوي للأفراد والجماعات يحدد ملامح شخصياتهم الحضارية. [1]

يرى القرضاوي إن أوضح مظاهر شعور الأقلية بذاتيتها هو اتجاهها نحو الحفاظ على كيانها عبر المؤسسات المختلفة من نحو: المساجد، والمؤسسات العلمية وغيرها، ففي أوربا ظهرت المؤسسة الإسلامية ودار الرعاية الإسلامية في بريطانيا والمركز الإسلامي في لندن، وفي بقية انحاء أوربا قامت منذ أوقات مبكرة المراكز الإسلامية في باريس وروما وميونخ وكولن وجنيف وغيرها من البلدان الأوربية. [2]

يعقد الشيخ القرضاوي صلة لصيقة كذلك بين مبدأ الهوُية الإسلامية والحاجات الفقهية فالرغبة لدى الأقليات المسلمة في تحقيق معاني الحلال والحرام والبحث عن إجابات للنوازل للأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية وشؤون الأسرة والأطعمة وسائر المعاملات، ولذلك طُبعت حاجات المسلمين في الغرب بتحقيق هويتهم، ولهذا أيضاً لقد كانت قضاياهم متشابهة لنظراً لتشابه البيئات وتقارب التحديات. [3]

إن نداء الشيخ القرضاوي لتبني فكرة البناء على القواسم المشتركة بين المسلمين وبين أهل الكتاب والتقريب بين نقاط الاتفاق والالتقاء لا نقاط التمايز هو من باب الحوار بالتي هي أحسن وتلك إحدى الموجهات أو الواجبات القرآنية للمسلم لكي ينهض في علاقة تشاركية مع أهل الكتاب، والتشدد في هذا الشأن هو على خلاف ما امر به الشارع، وكما يظن القرضاوي فلماذا أباح لنا الإسلام العظيم مؤاكلة أهل الكتاب ومصاهرتهم؟ وكيف أجاز الدين للمسلم أن تكون زوجته وربة بيته وأم أولاده كتابية؟ فتدخل

---

1 أحمد ضياء حسين، "الهوية الإسلامية في المجتمعات غير الإسلامية، التحديات والحلول"، **مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات**، ع 40، (2016)، صفحات، 186-191.

2 يوسف القرضاوي، **في فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص18.

3 المرجع نفسه، ص24.

هي وجميع أهلها في دائرة حقوق ذوي الرحم وأولي القربى. [1]

5. اتجاهات القرضاوي نحو مسألة الاندماج: معالم مقاربة الاندماج: (محافظة دون انغلاق وانفتاح دون ذوبان):

يقول الشيخ القرضاوي إنه قد حض المسلمين في الغرب على أن يعملوا على بناء مجتمع خاص بهم، حتى لا تُطمس هويتهم وينقضي اتصالهم بعقائدهم، وقد عبر عن هذه المخاوف بقوله: (وإلا ذبتم كما يذوب الملح في الماء)، يقدم القرضاوي نموذجاً حياً لمجتمع ظل يحافظ على قيمه وروحانيته وعاداته على الرغم من صغر حجمه من الناحية العددية وهو المجتمع اليهود في أرض الشتات، حيث ظلت الشخصية اليهودية ترتبط بكل ما لديها من تراث وعقيدة، فإن كل هناك (حارة اليهود) فلماذا لا يعمل المسلمون على إيجاد (حارة المسلمين)، ويفسر القرضاوي أن المقصود هنا ليس الدعوة إلى الانغلاق على الذات أو العزلة الكاملة عن المجتمع، ولكن المراد هو انفتاح دون ذوبان، والغاية أيضاً أن لا يكون أصحاب العقول من المهاجرين ماديين نفعيين كسائر التيار السائد في الغرب وأن يذكروا ان لهم أصولاً يرجعون إليها. [2]

تظهر لنا جلياً مؤشرات التصور الواضح لرؤية القرضاوي القائمة على نفي الانكفاء أو الانعزال أو الانغلاق وتأييد تصور الانفتاح والمشاركة الحضارية والتفاعل الإنساني لوجود الجاليات المسلمة في الغرب، يمكن التماس كل ذلك من خلال عدة نقاط نذكرها هنا أخذاً من جماع فكره المتسق حول أساسيات وأعمدة فقه الأقليات وهي في مقصدها – تلك الأعمدة والركائز– تمضي باتجاه فكرة التواصل والمشاركة، وهي كما يلي:

---

1 المرجع نفسه، ص68.

2 يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية**، مرجع سابق صفحات 171، 172.

1. اجتهادات فقهية معاصرة في بناء هذا الفقه الحديث في بناء يقوم على الترجيح والانتقاء من تراث الأمة الفقهي، أو يأتي الاجتهاد إنشائياً إبداعياً يتصل بالنوازل والمستجدات.
2. استصحاب القواعد الفقهية الكلية، والتي وضعها الفقهاء استمداداً من القرآن والسنة.
3. استصحاب فقه الواقع المعيش، فالاجتهاد في هذا الفقه لا مفر فيه من العناية بما يجرى على أرض الواقع والنظر إلى ما فيه من أحوال وشؤون ومنافع وحاجات وأدلة وشواهد.
4. التركيز على فقه الجماعة وليس فقط الأفراد، فضرورات الجماعة وحاجاتها وقوتها وتماسكها وهويتها الايمانية غاية جوهرية في ظل مجتمع متنوع ومختلف.
5. اعتماد منهج التيسير ما وجد إلى ذلك سبيلا، والتيسير والتخفيف هو منهج القرآن ومنهج الدين الذي شرع الرخص عند الضرورات، وهو الدين الذي يحارب التنطع والغلو.
6. مراعاة قاعدة تغير الفتوى بتغير موجباتها، فالفتوى تتغير في أحوال متغيرة، كحال التخفيف عن المريض أو المسافر او المضطر، ولهذا كان المسلم في المجتمع غير المسلم أضعف من المسلم في داخل المجتمع المسلم، فهو بحاجة إلى التخفيف والتيسير.
7. يقوم فقه الأقليات على التدرج وهو سنة كونية وسنة شرعية.
8. النظرة الواقعية للمشكلات القائمة لدي الجاليات المسلمة.
9. التحرر من الالتزام المذهبي، فلا يكون هناك مذهب معين لا يُخرج عنه.[1]

خاتمة

إن خلاصة هذا الجهد المحدود يمكننا إجماله ضمن النقاط التالية:

1. إن ما قدمه القرضاوي من عناية بموضوعات الأقليات المسلمة قد كان لبنة أساسية في بناء مهم ابتدره علماء مسلمون اجلاء سعوا منذ أمد في توفيق أحوال الجاليات

1 يوسف القرضاوي، **في فقه الأقليات**، مرجع سابق، صفحات 40 إلى 60.

المسلمة في الغرب وعملوا على تأكيد مفهوم الهُوية الإسلامية لأبناء المسلمين في تلك الديار. [1]

2. لقد عمل الشيخ القرضاوي على النداء والدعوة إلى وحدة المسلمين في المشرق والمغرب وعلى التأكيد على الفكرة الرائدة بأزلية معنى ومفهوم الأمة الإسلامية وفي بناء جسور راسخة بين علماء المسلمين وقادتهم في مجالات الفكر والعمل الإسلامي في الشرق وبين زمرة العلماء المسلمين في الغرب.
3. التأكيد على أن الإسلام في الغرب ليس فقط تلك القوالب الباردة من محفوظات الدراسات والأبحاث عن الإسلام والمسلمين، وإنما هو يتجاوز تلك المساحة ليكون روحانية دافقة وديناميَّةٌ متصلة تربط الفكر بالعمل، والقيم بالممارسة، والنظر بالحقيقة الماثلة.
4. لقد انتبه الشيخ القرضاوي ونبه إلى الزيادة المتعاظمة لتأثير الأقلية المسلمة في الغرب وأهمية وضرورة ربطها بأصولها مع استصحاب لواقعها وظرفها التاريخي والحضاري والإنساني.

---

1 لاحظ ما أوردناه بصفة محدودة عما أشار إليه النجار والعلواني من مقاربات حول الأقليات المسلمة ومدى اتساقها مع ما جاء به القرضاوي. أنظر: عبد المجيد النجار، "منهج الإمام القرضاوي في فقه الأقليات"، quranicthought.com تاريخ الاسترجاع 2023/18/5

https://www.quranicthought.com/ar/books/%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%B6%D8%A7%D9%88%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%82%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA/

؛ عبد المجيد النجار، "الدور الحضاري للوقف الإسلامي في الغرب"، **المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث**، ع18، (يوليو 2011).

5. أكدت مجهودات الشيخ القرضاوي على حتمية وواقعية العمل المشترك وفاعلية فكرة ونظرية المشاركة الحضارية والتكامل الحضاري وهو مما بشر به رواد أوائل من مفكري العالم الإسلامي من الذي يقطنون في الديار الغربية من العالم.
6. أكد الشيخ القرضاوي وتبني من خلال اتجاهات العمل والتفكير لديه في ميدان الوجود الإسلامي في الغرب على مُقاربات **الاستباق الحضاري، وحوار الحضارات والشراكة الحضارية،** وجميعها مسارب رؤية وتفكير تقوم على التفاعل والاندماج والتأثير المتقدم في قوام الحفاظ على الذاتية والهُوية.
7. تبدو صورة الوجود الإسلامي في أمريكا الشمالية خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية في تحقيق فاعلية المشاركة والاندماج الحضاري بوضوح وتأثير من خلال مؤسسات وأفراد في نواح حياتية متعددة اجتماعياً وسياسياً ودعوياً، وربما كان المؤثر البارز في هذا الشأن يعود إلى طبيعة البلاد الأمريكية التي تقوم على الهجرات وتكفل الحريات المطلقة ولا تخضع المنظمات الإسلامية للرقابة اللصيقة أو المؤسسات الرسمية، ولقد ألمح الشيخ القرضاوي إلى أهمية الاستفادة من خاصية التنوع في المجتمع الأمريكي لفاعلية الجسم الإسلامي.
8. يقوم منهج الشيخ القرضاوي في بناء مقاربة معرفية وإنسانية عبر تبنيه لفكرة **الاندماج في قوام المحافظة على الهوية،** ومقاومة تيارات التذويب المهددة للكيان المسلم في الغرب، تتفق مقاربة الشيخ القرضاوي **الاندماج وحتمية الوجود** مع نظريات شبيهة على نحو مقاربات **عبد المجيد النجار** من فرنسا **وطه جابر علواني** من الولايات المتحدة، وجميعها تؤكد على الشراكة الحضارية مع الغرب.
9. اعتمد الشيخ القرضاوي في أساليبه في التواصل الحضاري للجماعات المسلمة في الغرب على **الانفتاح** واستخدام الفرص بل و**صناعة الفرص** للتأثير وإيجاد البديل

والحلول، ولقد استحوذ منهجه هذا على رضاً واتفاق وتطبيق على أرض الواقع من خلال الجسم العظيم للإسلام في أيرلنده: المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.

10. استفاد الشيخ القرضاوي في إطار تعريفه بفقه الأقليات من **أصول التراث الإسلامي** كما استخدم معرفته الموسوعية بمجالات العلوم الشرعية والإسلامية لخدمة أبناء المسلمين في الغرب بما يتناسب وواقعهم المعيش وأساليب حياتهم في وعي وتفهم رائدين وقد أسهم جميع ذلك في تقوية الحقيقة الأساسية عن الشيخ القرضاوي باعتباره ضمن الكوكبة الأولى من علماء وأئمة الإسلام في العالم الإسلامي في التاريخ الحديث والمعاصر.
11. تبدو الدول الغربية ومجتمعاتها متباينة من حيث ردود أفعالها تجاه الوجود الإسلامي بها، حيث تتجه فرنسا إلى المأسسة الحكومية للإسلام وقد أثر ذلك سلبياً على تنامي الوجود الإسلامي من الناحية الرأسية كما توضح المؤشرات، أيضاً تحول مظاهر التشرذم داخل المجتمعات المسلمة خاصة في دول أوربا إلى اضعاف **دينامية الاندماج** والشراكة ويضعف التأثير الإسلامي بصفة عامة.
12. ربما تكون أهم محددات الحفاظ على الهُوية هو ربطها بمعنى **الصحوة الإسلامية** أو الرجوع إلى مظان الانتماء المتمثل في أصول الأمة وتراثها، ولذلك كان الذوبان في المجتمعات الغربية تياراً حاضراً بقوة كبيرة لدي طائفة من أبناء الجاليات المسلمة، وهم قومٌ كُثر من بين الجماعة المسلمة في الغرب، وكما لاحظ القرضاوي هذه الظاهرة، أدركها مفكرون أخرون من أبناء الصحوة الإسلامية في أوربا وأمريكا، وجرى تعريفها وتسميتها **بغياب الوعي بالهُوية**.
13. تشير التقارير والدراسات على ضعف كبير في الاندماج والمشاركة المجتمعية للمسلمين خاصة في أوربا وتري بعض المؤسسات الغربية أن عوامل هذا الضعف مرده إلى جملة

عناصر أبرزها، التمييز العنصري والتهميش والأوضاع المتدنية من الناحية الاقتصادية والاجتماعية مقارنة بالغالبية من السكان الأصليين.

References:

المراجع:

ʿAbd al-Ḥamīd, Shākir, Al-Khayāl min al-Kahf ila al-Wāqiʿ al-Iftirāḍī, *ʿĀlam al-maʿrifa*, No. 360, (Kuwait, 2009).

Jenseits Des Humanismus: Trans-Und Post-Humanismus, (New York: Peter Lang Oxford, 2014).

Shiḥātah, ʿAbd al-Ḥalīm, Mawḍūʿāt al-Khayyāl al-ʿIlmī fī Rāwyāt Nabīl Fārūq, *Ḥawlīyat Kullīyat al-Ādāb*, 2020, 1 (9).

Umrān, Ṭālib, *Fī al-ʿIlm wa-al-Khayāl al-ʿIlmī* (Syria: Syrian Ministry of Culture, 1989).

Westling, Luise, *Al-Adab wa al-Bīʾa wa Masʾalat mā Baʿd al-Insān,* Tarjamah: ʿAbdul-Raḥmān Ṭiʿma, *Majallah Fuṣūl*, No. 102, (Al-Hayʾa al-Maṣriya al-ʿĀma li al-Kitāb, 2018).

.

التجديد
المجلد 27، العدد 54
محرم 1445هـ / يوليو 2023م، ص 65-99
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

درس النصرانية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد": مناقشة لمسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد

The Study of Christianity according to Al-Bāqillānī through his book *'Al-Tamhīd'*: A Discussion on Essence (*al-Jawhar)*, Hypostases (*al-Aqānīm)*, and Unity (*al-Ittiḥād)*

بدران بن لحسن *، إبراهيم محمد زين **

[قُدّم للنشر 2023/4/4 – أُرسل للتحكيم 2023/4/14م – قُدّم بعد التعديل 2021/6/4م - قُبل للنشر 2023/6/6م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى تحليل نص كتاب "التمهيد" للباقلاني بالتركيز على تناوله للعقائد النصرانية في إطار درس مسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد، لاستكشاف القواعد والمسائل والنتائج التي توصل إليها الباقلاني، وبخاصة أن اتجاهات درس تراث الباقلاني لم تركز على هذا الموضوع وتخصصه بالتحليل، وتوزعت على اتجاهات ثلاثة؛ إما تلخيصا للتمهيد أو تركيزا على مناظراته أو وضعه في سياق الجدل الكلامي الإسلامي المسيحي. وقد اعتمدت الورقة لتحقيق هدفها على منهج تحليل المحتوى. وتوصلت الورقة إلى أن الباقلاني وظف الجهاز المفاهيمي الكلامي لدرس النصرانية، ولكنه بنى أطروحته على أساس مقدمات عقلية، وإلزام النصارى بمنطقهم، والرجوع إلى نصوص العهدين القديم والجديد، ووثائق المجامع المسكونية بصورة غير مباشرة، يعتبر تأسيسا مبكرا لقواعد درس الأديان في التراث العلمي الإسلامي بتوظيف المناهج العقلية

* الباحث المراسل؛ أستاذ مشارك باحث بمركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، البريد الإلكتروني: bbenlahcene@qu.edu.qa.

** أستاذ مقارنة الأديان، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، قطر، البريد الإلكتروني: izain@hbku.edu.qa.

والوثائق الدينية المعتمدة لدى أهل الدين المدروس.

كلمات مفتاحية: الباقلاني، التمهيد، الجوهر، الأقانيم، الاتحاد

.

Abstract

This research attempts to analyze al-Bāqillānī's book al-Tamhīd focusing on the Christian creeds on essence, hypostasis, and incarnation to infer the principles, results, and issues that al-Bāqilānī articulated in his book. It should be noted that studies on al-Bāqilānī's book ignored this aspect of his contribution to knowledge and focus mainly on three types of research. First, research that makes a summary of al-Tamhīd. Second type of research focuses on al-Bāqillānī's disputations with Christians and others. Third, the one that focuses on his place in the history of theological polemics between Muslims and Christians. More to the point, this research is mainly based on content analysis method. The research concludes that al-Bāqillānī utilizes the theological framework in his study of Christianity. However, he distinguishes himself from Muslim theologians by building his critique upon a set of rational postulates and develops several arguments from within the Christian theological sensibilities. Furthermore, he quotes extensively from both the Old and New Testaments. Additionally, he refers indirectly to the Chalcedonian Council documents. Finally, we consider him as the first Muslim theologian who both refers directly to the sources of other religions and establishes rational principles for their study.

Keywords: Al-Bāqillānī, al-Tamhīd, Essence (*al-Jawhar)*, Attributes (*al-Aqānīm)*, and Union (*al-Ittiḥād).*

مقدّمَة

توسع الدارسون لتراث أبي بكر الباقلاني في تناول جوانب عديدة من شخصيته العلمية وإسهاماته في درس مجالات مختلفة كإعجاز القرآن والبلاغة والبيان وعلم الكلام والفقه وأصوله والسيّر، غير أن هناك جانبا مهما من تراث الباقلاني العلمي متمثلا في درسه للأديان لم يلق العناية الكافية، حيث بمراجعتنا للأدبيات المتعلقة بذلك وجدناها لا تكاد تساوي شيئا بالمقارنة مع العناية التي تلقتها جوانب فكره الأخرى.

ولذلك فإن درس الأديان في تراث الباقلاني ما زال في حاجة إلى تناول ونقاش لاكتشاف إسهامه العلمي فيه. ولا نقول هذا نفيا لما تم إنجازه في هذا السياق من قبل الباحثين الآخرين، ولكن المتمعن في ما كتب يجد أن أكثره تناول عرضي لموضوعات درس

الأديان. وخاصة كتابه "التمهيد" الذي لم يحظ بالتحليل والمناقشة واستخراج قواعد درس الأديان كما سعى الباقلاني إلى وضع لبناتها. وبالأخص درسه للأديان الكتابية، حيث ركز كثير من الدارسين على مناظراته للنصارى، بالرغم من أنها لم ترد في كتاب معتمد ينسب إليه، إلا ما وُجد في كتب التراجم، أما التركيز على تحليل كتاب "التمهيد"، فإن الدراسات فيه محصورة جدا.

وهذا الذي دفعنا إلى تناول درس الباقلاني للنصرانية. حيث إن الباقلاني جاء في مرحلة من تاريخ المعرفة الإسلامية كانت تهيمن عليه كتب الجدل والردود سواء ضمن حقل علم الكلام أو ضمن الجدل الإسلامي المسيحي. وتكمن أهمية درس الباقلاني للأديان أن الباقلاني بالرغم من كونه ينتمي إلى سلسلة كبار المتكلمين في حقل الكلام السني، فإنه لم يتناول الأديان من منظور كلامي، بل أحدث طريقة جديدة في درس الأديان. فبالرغم من توظيفه للجهاز المفاهيمي الكلامي، فإن الناظر في كتاب "التمهيد" يجد أن الباقلاني قد انطلق من قواعد عامة عقلية لدرس الأديان بعيدة عن فكرة الرد والدفاع عن العقائد الإيمانية، كما أنه أضاف إلى طريقته في درس الأديان رجوعه إلى النصوص الدينية الكتابية في العهدين القديم والجديد ووثائق المجامع المسكونية، مما جعل إسهام الباقلاني في حقل دراسة الأديان عموما ودراسة النصرانية واللاهوت النصراني خصوصا في حاجة إلى تحليل، لاستكشاف الأسس التي بنى عليها مقاربته في درسه لها، والمفاهيم التي استعملها، ومصادره فيها، والنتائج التي توصل إليها.

وما قلناه سابقا يجعل الباقلاني حلقة مهمة في التراث العلمي الإسلامي في درس الأديان، جاء بعد الإمام الأشعري، واستثمر ما أنجزه الإمام الأشعري في درس فرق المسلمين وغير المسلمين، وأضاف إليها خبرته العملية في نقاش وفهم أصحاب الأديان الأخرى، ليمهد لمن جاء بعده من رواد درس الأديان في التراث العلمي الإسلامي.

وفي هذا السياق فإن هذه الورقة تسعى إلى تناول كتاب "التمهيد" للباقلاني بمنهج تحليل المحتوى، بتركيز على ما تناوله الباقلاني في موضوع درس النصرانية، متوسلين بنص

"التمهيد" في تحقيقين مهمين جدا؛ أحدهما تحقيق الخضيري وأبو ريدة، لما فيه من مقدمة ضافية وتدقيق علمي لنص الكتاب، مع الرجوع أيضا إلى تحقيق آخر قام به الأب مكارثي، استدراكا منه على المحققين السابقين، لأنه حسب رأيه لم يتمكنا من الرجوع إلى نسختين مخطوطتين في إسطنبول رغم معرفتهما بهما بسبب ظروف حالت دون ذلك، واعتمدا فقط على نسخة مخطوطة باريس. وبعد حصوله على نسختي المخطوطتين استدرك النقص الكامن في تحقيقهما. ولكن ما يهمنا في التحقيق الذي قام به الأب مكارثي هو تأكيداته لما ذكره الباقلاني من نصوص العهدين القديم والجديد، التي تؤكد اطلاع ومعرفة الباقلاني لنصوص النصارى بشكل يتطابق مع نسختها المعتمدة لديهم، مما يضفي أضواء جديدة على درس النصرانية في التراث العلمي الإسلامي، وينفي أي دعوى في أن علماء المسلمين لم يكونوا على اطلاع على نصوص العهدين.

وقد اتجه عملنا في هذه الورقة إلى نص الباقلاني أصالة لتحليله واستخراج القواعد والمسائل وطريقة الباقلاني في درس النصرانية، ولم تحتفل الورقة كثيرا بما يسمى مناظرة الباقلاني للنصارى، لأنها لم تثبت نصا صريحا منسوبا للباقلاني، بقدر ما كانت روايات نقلها أصحاب التراجم، وسعى بعض الباحثين المعاصرين إلى جمعها في نص واحد، وكانت في مجملها في سياق إفحام الخصم وإثبات العقائد الإيمانية، وليست درسا مؤسسا على قواعد واضحة يمكن الاستفادة منها. ولذلك فإن ما توفر من مادة علمية في "التمهيد" يشكل في رأي أصحاب هذه الورقة نصاً كافياً لفهم إسهام الباقلاني في درس النصرانية، ووضعه في سياق تطور درس الأديان في التراث العلمي الإسلامي.

ومن أجل تحقيق ذلك فإن الباحثين قد قاما بتقسيم الورقة بناء على المسائل الأساسية التي تبدت لهما عند قراءة نص "التمهيد" المتعلق بالنصرانية، وهي مسألة قول النصارى بأن الله سبحانه جوهر، ومسألة الأقانيم، ومسألة الاتحاد. وقبل تناول هذه المسائل واستخراج طريقة الباقلاني في مناقشتها، فإن الباحثين قاما بمراجعة الأدبيات في الموضوع، وتبين أن هذه الأدبيات تشير إلى اتجاهات ثلاثة في تناول درس الباقلاني للأديان؛ فهي

إما سعت إلى استخراج منهج الباقلاني من خلال تلخيص كلامه في "التمهيد"، وإما تناولت مناظراته للنصارى، وإما ناقشت وضع الباقلاني في سياق الجدل الإسلامي المسيحي. مما جعل الحاجة المنهجية إلى تخصيص "التمهيد" بالتحليل في سياق درس النصرانية أمرا بالغ الأهمية، وهو ما شكّل أطروحة هذه الورقة.

مراجعة الأدبيات

بالنظر في الأدبيات التي تناولت دراسة الباقلاني للنصرانية نرى إنها إما ركزت على تلخيص كلام الباقلاني في "التمهيد" وبيان منهجه في درس النصرانية، أو درس المناظرات التي قام بها في سفارته إلى بيزنطة، والتي جمعت في كتب التاريخ والتراجم.

أما الاتجاه الأول، الذي لخص كلام الباقلاني في التمهيد وبيان منهجه، فإننا نجد بحث ثريا عزوزي التي تناولت في دراستها "نقد الباقلاني لمفهوم الجوهر عند نصارى عصره"[1]. وفيه درست مصطلح الجوهر في السياق النصراني، ونقد الباقلاني له. غير أن الباحثة ركزت على معاني المصطلح عند آباء الكنيسة أكثر مما ركزت على نقد الباقلاني له، ثم إنها لم تتناول ما يبنى على مفهوم الجوهر من اعتقاد في الأقانيم والاتحاد بين الناسوت واللاهوت.

وأما غالب بن سعود بن غازي السيف في دراسته "منهج القاضي أبي بكر الباقلاني في الحوار مع النصارى: كتاب تمهيد الأوائل نموذجا"[2]، فإنه قد تناول قضية الجوهر عند الباقلاني في كتاب (التمهيد)، وطوّف حول قضايا كثيرة، صلتها ضعيفة بموضوع أطروحته. وبالرغم من تناوله لمسألة الجوهر، والتثليث، والتجسد، والصلب، غير أن الناظر في البحث

---

[1] ثريا عزوزي، "نقد الباقلاني لمفهوم الجوهر عند نصارى عصره"، **مجلة المعيار**، مجلد 23، عدد 48، 2019، ص119-134.

[2] غالب بن سعود بن غازي السيف، "**منهج القاضي أبي بكر الباقلاني في الحوار مع النصارى كتاب "تمهيد الأوائل نموذجا**"، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بني سويف، المجلد 2020، العدد 12، ج1 (31 ديسمبر/كانون الأول 2020)، ص879-920.

يجد إيرادا مكثفا لنصوص الباقلاني، دون تحليل يُظهر الأساس المنهجي والمفاهيم التي وظفها الباقلاني في درس الموضوع.

أما الاتجاه الذي درس سفارة الباقلاني إلى الروم، فإننا نجد بعض الدراسات التي عنيت بذلك، ومنها دراسة صلاح محمود الباجوري، الذي تناول "مناظرة الإمام الباقلاني للنصارى: دراسة عقدية"[1]. وجاء في هذا البحث استعراض لفن المناظرة وأهميته في الدعوة والرد على خصوم الإسلام، ثم أفرد بالتحليل النصوص التي حفظتها كتب التاريخ والتراجم عن مناظرة الباقلاني لملك الروم وللبطارقة من حوله. ولم يعول على نصوص الباقلاني في كتاب (التمهيد)، لأنها خارجة عن موضوع دراسته، رغما عن صلتها الوثيقة لفهم أطروحة الباقلاني في الرد على النصارى. لذلك افتقدت هذه الدراسة لبعدها المنهجي، فكانت أكثرها نقلا لا يستوفي فهم درس الباقلاني للنصرانية.

وهناك اتجاه آخر لم يخصص الباقلاني بالدراسة لوحده، بل درسه في سياق تاريخ الجدل الكلامي الإسلامي النصراني. وبالرغم من ذلك، فإن هذا الاتجاه يمثل إضافة مهمة، لأنه يعطينا السياق التاريخي الذي كتب فيه الباقلاني أطروحته، وكذلك صلتها ببقية الأطروحات الإسلامية والمسيحية في زمانه. وهنا، يبدو أن عبد المجيد الشرفي، في دراسته القيمة على الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري، قد تقوّلَ على الباقلاني دون وجه حق، حينما ربط بينه وبين أبي عيسى الورّاق، وادعى أنه مجرد ناقل لكلام الوراق دون الإشارة إليه لأسباب تتعلق بأنه كان معتزلياً ثم ألحد.

فيورد الشرفي نص الباقلاني الذي قال فيه: "وقد زعم قوم منهم أن معنى الأقانيم التي هي خواص أنها صفات للجوهر، فيقال لهم إذا استحال أن تكون أقانيم وخواص لأنفسها، فإنما تكون صفات وأقانيم لشيء آخر هو غيرها، ولا يقال له إنه هي. وهذا يوجب إثبات

[1] صلاح محمود الباجوري، "**مناظرة الإمام الباقلاني للنصارى: دراسة عقدية**"، حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة، المجلد 2017، العدد 29، ج1 (31 ديسمبر/كانون الأول 2017)، ص177-272.

أربعة معان منها جوهر وثلاثة خواص له، وهذا ترك التثليث. وإن قالوا هي خواص لأنفسها وأقانيم لنفسها قيل لهم فيجب أن يكون الابن ابن نفسه والروح روح نفسه والصفة صفة نفسها – وهذا جهل عظيم- ويجب بطلان ما هي خواص له ونفيه، وألا يكون هناك مخصوص بهذه الخواص، وهذا إبطال للجوهر ... وقال بعضهم...".[1]

ثم يعلق الشرفي على نص الباقلاني مشككا في أصالته، مدعيا عليه أنه ينقل عن الورّاق بدون نسبة قوله إليه، فيقول: "ولا شك عندنا أن صاحب التمهيد قد اعتمد في هذه المسألة على سلفه، مكتفيا بتلخيص أهم حججه. فلا ينبغي أن نغتر بصيغ من مثل "وقد زعم قوم منهم"، و"قال بعضهم" ونستنتج أن الباقلاني مطلع اطلاعا مباشراً على دقائق الموضوع الذي يطرقه، إنما هو يغرف من بحر رجل لم يكن اعتزاله- بله خروجه عن المعتزلة واشتهاره بالإلحاد- يسمح له بذكره، فهو يعبر عن حجج أبي عيسى".[2]

والعجيب أن الشرفي الذي اتهم الباقلاني بالنقل دون الإشارة، لم يكلف نفسه إيراد كلام الورّاق الذي يثبت صحة أخذ الباقلاني عنه، أو محاولة الكشف عن التناصّ بينهما، مما يقلل من موضوعية الشرفي، وينفي عنه حجية ما ادعاه على الباقلاني، وخاصة أن الباقلاني اتخذ هذه العبارات التي تدل على أنه هو صاحب النص. قائلا: "وقال بعضهم"، و"قد زعم قوم"، وغيرها من العبارات التي تؤيدها نصوص "التمهيد" كما سيأتي معنا.

ولو أننا سرنا سيرة الشرفي في النظر إلى هذه العبارات، لأدى ذلك لاتهامنا للباقلاني بالكذب أو على الأقل بالتدليس في بيان مصادره. ولكن للوصول إلى تصور موضوعي لدرس الباقلاني للنصرانية، ومدى أصالة أطروحته، ومصادرها، وتميز جهازه المفاهيمي عن غيره ممن سبقه في درسها، فإن هذه الورقة تسعى إلى سد هذه الفجوة، والخروج من الادعاء

---

[1] أبو بكر الباقلاني، **التمهيد**، تحقيق: محمود محمد الخضيري وعبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947)، ص85.

[2] عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري**، (تونس: الدار التونسية للكتاب، 1986)، ص213-214.

على الباقلاني بلا دليل إلى تحليل مقاربته للموضوع، تحليلا يجليها ويبين الإسهام العلمي للباقلاني في درس الأديان عموما، ودرس النصرانية بشكل خاص.

ونقول على وجه العموم، إننا لفهم أطروحة الباقلاني في درس النصرانية، فإن الفكرة التي أشار إليها الشرفي، في وضع الباقلاني في سياق الجدل الإسلامي المسيحي، تبدو فكرة جديرة بتوظيفها في هذا السياق. وذلك بوضع الباقلاني في سياق تطور درس اللاهوت النصراني في حقل المعرفة الإسلامية.

فالكتابات في اللاهوت النصراني في اللغة العربية لم تبدأ إلا في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة. ذلك أن يوحنا الدمشقي الذي كتب أولى الأطروحات في الدفاع عن عقائد النصارى ضد العقائد الإسلامية إنما كتبها بغير العربية، وكان موجها إلى بني قومه، ولم تُعرف نصوصه في السياق العربي إلا بعد قرون من ذلك.

ويبدو من خلال المتوفر من الدراسات اللاهوتية المسيحية والردود عليها في السياق العربي، أنها بدأت مع القاسم الرسي (ت 246) الذي كتب "الرد على النصارى"[1]، وابن ربّن الطبري (ت 247هـ) الذي اهتدى من المسيحية إلى الإسلام وكتب كتبه في الرد على فرق النصارى[2] وفي الدفاع عن نبوة محمد ﷺ، وكذلك الجاحظ (ت 255هـ) في كتابه "المختار في الرد على النصارى"[3]، وأبو عيسى الوراق (ت247هـ) في كتاباته في الرد على "فرق النصارى"، ولكن كتابات الوراق ضاعت ولا نجد نصوصها إلا ضمن ردود لاهوتي نصراني جاء بعده، هو يحيى بن عدي (ت 364)، الذي كتب "مقالة في التوحيد"[4] دافع

---

[1] القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الحسني الرسي، **الرد على النصارى**، تحقيق: إمام حنفي عبد الله، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 1424هـ/2000م).

[2] علي بن ربن الطبري، **الرد على أصناف النصارى**، تحقيق: خالد محمد عبده، (القاهرة: مكتبة النافذة، ط1، 2005).

[3] عثمان بن بحر الجاحظ، **المختار في الرد على النصارى**، تحقيق: محمد عبد الله الشرقاوي، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1411هـ/ 1991م).

[4] يحيى بن عدي، **مقالة في التوحيد**، تحقيق: الأب سمير خليل اليسوعي، (لبنان: المكتبة البولسية، 1970).

فيها عن عقائد النصارى في الجوهر والأقانيم والتثليث والاتحاد والتجسد وغيرها، مما نجد الباقلاني قد درسه في كتابه "التمهيد".

والفارق بين يحيى بن عدي وبين الباقلاني هو أنه اتخذ التوحيد مقدمة لإثبات التثليث. ويبدو أن هذا التوجه من يحيى بن عدي كان القصد منه نقض عقيدة المسلمين في التوحيد، ومن قبلهم اليهود، لإثبات صحة التثليث من خلال عقيدة التوحيد.

وقد وظف الباقلاني الجهاز المفاهيمي الكلامي في نقد اللاهوت النصراني ونقض التثليث، باختراع لغة كلامية لاهوتية تُثَبِّتُ عرى التوحيد وتنفي خروج التثليث كنتيجة لاحقة للتوحيد. وهذا يبدو عكس ما توخى يحيى بن عدي إثباته. وكل ذلك قائم على النظر في العلاقة بين الذات الإلهية والصفات.

ولما كانت طريقة المعتزلة في إثبات التوحيد نفي صفات المعاني وردها إلى الذات، كان من الصعب بل من المستحيل أن تجد مقالات اللاهوت النصراني أي اعتبار في أي جدال كلامي.

أما الأشاعرة، فقد أثبتوا صفات المعاني، وأنها زائدة على الذات ومن ثم توهم علماء النصرانية من أمثال يحيى بن عدي إمكانية إثبات التثليث من خلال النظر في الصلة بين الذات وصفات المعاني. ولكن الباقلاني انطلاقا من مقدماته النظرية التي تنطلق من نفي قياس الغائب على الشاهد، ومبدأ القدم والحدوث، قد درس النصرانية بطريقة مختلفة عما درس به يحيى بن عدي التثليث في صلته بالتوحيد، وتختلف أيضا عن طريقة المتكلمين، بالرغم من توظيفه للجهاز المفاهيمي الكلامي. حيث نجد أن الباقلاني الأشعري المعتقد قد استعمل ذات المفاهيم التي استعملها الأشعري في "مقالات الإسلاميين" وهو يشير إلى معتقدات النصارى في الجوهر والذات على سبيل المثال، في قوله: "واختلف الناس في الجوهر وفي معناه على أربعة أقاويل: فقالت النصارى: الجوهر هو القائم بذاته وكل قائم

بذاته فجوهر وكل جوهر فقائم بذاته..."، [1] مما نجده في مناقشات الباقلاني وردوده على قول النصارى بالجوهر وفي مفهومهم للذات والأقانيم.

إن هذا السياق العلمي لدرس النصرانية، من قبل علماء عصره ومن سبقهم، يبين لنا أن هذه القضايا اللاهوتية النصرانية وكذلك فرقها التي كانت تمثل محور الجدل العقدي آنئذ، كانت معروفة عند من ذكرناهم آنفا، ولكن ما يميز معرفة الباقلاني بالموضوع، أن نقاشاته لمعتقدات النصارى، وفهمه للخلافات العقدية بين فرقها، كانت مطابقة تماما لما تثبته وثائق المجامع المسكونية التي حدثت في تاريخ النصرانية وخاصة مجمع خلقيدونية[2]، وبسببها ثار ذلك الجدل العقدي بين فرقها فيما يتعلق بطبيعة المسيح، ومن ثم نشأة الفرق واختلافاتها. وهذا ما سيتبين من خلال تحليلنا لنص التمهيد المتعلق بمناقشة معتقدات النصارى، والطريقة التي درسها بها الباقلاني.

أولا: تحليل نص التمهيد

في "باب أقسام المحدثات" يورد الباقلاني الجواهر ضمن المحدثات، في قوله: "والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام: فجسم مؤلَّف، وجوهر منفرد، وعرَضٌ موجود بالأجسام والجواهر".[3]

وهذه المقدمة المنهجية تخرج الذات الإلهية من كونها جوهراً أو جسماً أو عرَضاً، باعتبار أن هذه الثلاثة محدثات وليست قديمة لا بذاتها ولا بغيرها. ومن هنا يتضح أن بيان اللغة العربية جعل من هذه المفاهيم الثلاث مما يقع في جانب المحدثات. ومما يجعل ما عليه النصارى من اعتقاد في ألوهية عيسى –عليه السلام– يدخل معنى المحدثات في مجال

---

[1] أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، 1411هـ/ 1990م)، ج1، ص306.

[2] Council of Chalcedon – 451 A.D., Papal Encyclicals Online. https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum04.htm (Retrived on, 1/12/2023)

[3] الباقلاني، **التمهيد** (تحقيق الخضيري وأبو ريدة)، ص41.

الألوهية. وإلا كيف يمكن أن يكون الإله متعلقا بالناسوت، والذي هو من معاني الأجسام، وما تعترضه من أعراض مثل الحركة والسكون وغيرها.

وهذه المقدمة المنهجية التي أشرنا إليها، هي ما نناقشه بالتفصيل في المسائل التي رد فيها الباقلاني على معتقدات النصارى.

المسألة الأولى: نقض الباقلاني لقول النصارى بأن الله سبحانه جوهر:

بنى النصارى قولهم بأن الله سبحانه جوهر[1]- كما يذكر الباقلاني- على أربعة أدلة:

أولها قولهم: "أننا وجدنَا الْأَشْيَاء كلهَا فِي الشَّاهِد والوجود لَا تَخْلُو من أَن تكون جَوَاهِر وأعراضاً؛ وَقد اتفقنا على أَن الْقَدِيم لَيْسَ بِعرَض؛ فَوَجَبَ أَن يكون جوهراً".[2]

وثانيها قولهم: "أَنا وجدنَا الْأَشْيَاء كلهَا لَا تخرج عَن قسمَيْنِ: إِمَّا قَائِم بِنَفسِهِ أَو قَائِم بِغَيْرِهِ؛ والقائم بِغَيْرِهِ هُوَ الْعرض والقائم بِنَفسِهِ هُوَ الْجَوْهَر".[3]

وثالثها قولهم: "أَنا وجدنَا الْأَشْيَاء كلهَا على ضَرْبَيْنِ فَضرب مِنْهَا يَصح مِنْهُ الْأَفْعَال وَهُوَ الْجَوْهَر وَضرب تتعذر وتمتنع مِنْهُ الْأَفْعَال وَهُوَ الْعرض فَلَمَّا ثَبت أَن الْقَدِيم فَاعل وَمِمَّنْ تَأْتِي مِنْهُ الْأَفْعَال ثَبت أَنه جَوْهَر".[4]

ورابعها قولهم: "أنا وجدنَا الْأَشْيَاء على ضَرْبَيْنِ شرِيف وَهُوَ الْجَوْهَر الْقَائِم بِنَفسِهِ المستغني فِي الْوُجُود عَن غَيره وخسيس قَائِم بِغَيْرِهِ ومحتاج إِلَيْهِ وَهُوَ الْعرض فَلَمَّا لم يجز أَن يكون الْقَدِيم من قبيل الخسيس ثَبت أَنه شرِيف وَأَنه قَائِم بِنَفسِهِ".[5]

---

[1] لويس غارديه وجورج قنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ترجمة: صبحي الصالح والأب فريد جبر، (بيروت: دار العلم للملايين، د.ت)، ج1، ص283.

[2] الباقلاني، **التمهيد (تحقيق الخضيري وأبو ريدة)، ص**78-79.

[3] المصدر نفسه، ص79.

[4] المصدر نفسه، ص79.

[5] المصدر نفسه، ص79.

ينقض الباقلاني قولهم بالجوهر، وأقوى حججه في ذلك هو نفي صحة هذا النوع من القياس؛ قياس الغائب على الشاهد. حيث يرد الباقلاني فكرة قياس الغيب على ما هو في عالم الشهادة، ويفند فكرة أن معرفة الغائب يكفي فيها القياس على الشاهد المألوف. ذلك أنه قياس ينطوي على الغلط والخطأ الفاحش، لاختلاف عالم الغيب عن عالم الحس والمشاهدة.

وكأن الباقلاني، وقبل الدخول في تفاصيل مناقشة مسألة الجوهر، وكون الباري عز وجل جوهرا، فإنه ينقض صحة نهج قياس الغائب على الشاهد، وما تسببه من غلط فاحش، لأن هناك فرق واختلاف بين العالمين، بحيث لا يمكن قياس أحدهما على الآخر. وقد توسع الباقلاني في ذكر الأمثلة الناقضة لقول النصارى بقياس الغائب على الشاهد.[1]

بعد ذلك ينتقل الباقلاني إلى مناقشة مسألة الجوهر. وهنا يبدأ بنقض ما ذهب إليه النصارى في فكرة الجوهر، وذلك بالاستدلال عليهم بفكرة الدور أو التسلسل. ويحتج لذلك، بأن ما من شاهد إلا وهو محدث ويسبقه محدث آخر إلى غير نهاية، ولو سلّم النصارى بذلك، لقالوا بقدم العالم وصاروا إلى مقالة الدهرية. وهذا مما لا يقولون به، مما يجعلهم في اضطراب في بناء الدليل. [2]

وهذا الخلل من النصارى في قولهم بقياس الغائب على الشاهد أوقعهم في خلل آخر يتعلق بالقدم والحدوث وارتباطهما بالعرض. ذلك أن ما رأوه في الشاهد إما جوهرا أو عرضا، قاسوا عليه الغائب، وهذا يجعلهم في حرج في القول بتحيز الجوهر. فإن قبلوا بأن الله سبحانه جوهر فإنه بالضرورة متحيز، وبهذا يرى الباقلاني أنهم يتركون دينهم، ولا يستقيم حسب منطقهم إلا التسليم بأن الباري سبحانه ليس بجوهر ولا عرض ولا متحيز ولا كالموجودات في الشاهد.[3]

---

[1] المصدر نفسه، ص79-80.

[2] المصدر نفسه، ص80.

[3] المصدر نفسه، ص80.

ثم يرد الباقلاني عليهم أيضاً بربط حجتي النصارى الثالثة والرابعة معا، بأن ما من شيء إلا وفاعل بنفسه شريف حامل للأعراض، أو عرض خسيس ليس بفاعل. مع قولهم بأن القديم شريف فاعل بنفسه، مما يقتضي قولهم بأنه حامل للأعراض. ولكن إن قالوا بأنه حامل للأعراض، فإنهم سيخالفون دينهم ذاته، وإن رفضوه أبطلوا استدلالهم حسب رأي الباقلاني.[1]

لعل مما نجده في مصطلحات الباقلاني عند نقاشه للنصارى استعماله لمصطلح "الجوهر"، التي لم يبين الباقلاني مصدرها؛ هل هي ذات أصل عربي، أم أنها مترجمة عن أصل أجنبي قد يكون سريانيا أو يونانيا؟ وكذلك المضمون أو المعنى الذي أعطاه الباقلاني لمصطلح "الجوهر"، حيث بالرجوع إلى ما استقر في المعرفة الكلامية الإسلامية، كما تضمنته كتب المعاجم وكتب التعريفات، أن ما استقر عليه المصطلح، ليس هو المعنى الذي استعمله الباقلاني.

وبالرغم من أن الباقلاني قد استعمل المصطلحات الكلامية كما سبق القول، فإنه جعل الجواهر ضمن المحدثات كالجسم والعرَض، وذلك جريا على بيان اللغة العربية في الاحتجاج. في حين نجد أصحاب المعاجم التي جاءت بعده واستقر عندها المصطلح يعرّفون الجوهر بدلالات أخرى، كما فعل الجرجاني في "التعريفات" بقوله: " الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو مختصر في خمسة: هيولي، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل ...".[2]

وكعادة الباقلاني[3]، فإنه لم يذكر مصادره التي استقى منها مقولات النصارى وحججهم

---

[1] المصدر نفسه، ص80-81.

[2] الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983)، ص79.

[3] بدران بن لحسن وإبراهيم محمد زين، **الأديان غير الكتابية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد"**، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، مجلد 27، عدد 54، 2023/7/31
https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/article/view/1007/802

التي كان يناقشها في هذا الكتاب (التمهيد). مما يجعلنا نخمن في أن تلك المقولات والحجج التي رد عليها كان مما استقاه من مناظراته ومجالساته وسفارته إلى ملك الروم.[1]

وما يمكن قوله في شأن مناقشة الباقلاني لما ذهب إليه النصارى والحجج الأربعة التي أقاموا عليها مبدأ الجوهرية، أن الباقلاني رأى أن اللاهوت النصراني في زمانه لا يستطيع أن ينزه الله عز وجل، بسبب عقيدة التثليث، التي بنوها على قياس الغائب على الشاهد.

فمبدأ الجوهرية القائم على الشاهد، يتضمن تجسيدا للذات الإلهية، وهذا اقتضى منهم، اتباعا لهذا المنطق، أن يضفوا على الذات صفات تجسيدية، ومن هنا نشأت فكرة الأقانيم؛ الأب والابن والروح القدس، التي وقع لهم فيها اضطراب، في كونها جواهر متعددة أم ذات لها جواهر، أم أن الذات (الأقنوم) ليس هو الجوهر، وهكذا تعددت فيها مفاهيمهم وعباراتهم، كما سيتبين عند إيراد مناقشة الباقلاني لفكرة الأقانيم، والاتحاد فيما بعد أيضاً.

المسألة الثانية: نقض الباقلاني لمعتقد الأقانيم:

يرد الباقلاني على فكرة النصارى بقولهم إن معتقد الأقانيم يقوم على أن الباري عز وجل جوهر موجود حي عالم، مما يجعل الأقانيم ثلاثة.[2]

لكن الباقلاني، يتبع منطقهم ذاته، ويعترض على قصرهم الأقانيم على ثلاثة، باعتبار أننا نستطيع أن نقول إن الباري جوهر موجود حي عالم قادر.

فإذا احتج النصارى بأن القدرة ترجع إلى صفة الحياة، اعترض عليهم بأن العلم يرجع أيضا إلى صفة الحياة. ومنه ينبغي جعل الأقانيم اثنين لا ثلاثة.

---

[1] أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، (المحمدية: مطبعة فضالة، ط1، 1981–1983م)، ج7، ص63-68؛ الباقلاني، أبو بكر. **المناظرة العجيبة**، جمع وتنسيق: محمد بن عبد العزيز الخضيري، (الرياض: دار الوطن، ط1، 1420هـ/2000م)، ص19-47.

St. Thomas Aquinas, *THE SUMMA THEOLOGICA*. Translated by: Fathers of the English Dominican Province, https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf . retrieved on January 11, 2024. p.1229.

2 Aquinas, *THE SUMMA THEOLOGICA*, pp. 1229-1230.

فإن اعترضوا بأن العلم يوجد ويفقد وينقص ويزيد بينما الحياة باقية، مما يجعل العلم غير الحياة. يرد عليهم الباقلاني بأن القدرة أيضا توجد وتعدم وتزيد وتنقص، مما يجعل القدرة غير الحياة. فما وجه قبول العلم ورفض القدرة أقنوماً.

فإن "قالوا دخول حرف المبالغة في صفة العالم في قولنا عالم وأعلم منه، واستحالة المبالغة في صفة الحي والتفضيل بين الحيين، دليل على أن العلم ليس من الحياة في شيء، قيل لهم: فقولوا لأجل هذا بعينه: إن القدرة غير الحياة؛ لأننا قد نبالغ في صفة القادر ونقول: قادر وأقدر منه، ولا نقول حي وأحيا منه؛ فوجب أن تكون القدرة غير الحياة"[1].

ثم يشقق الحجة ليشمل بقية الصفات المعنوية. وعليه تتعدد الأقانيم، وتصير في جملتها بعدد تلك الصفات. ومن هنا يبدو جليا أن حصر الأقانيم في ثلاثة لا يقوم على منطق ولا حجة متماسكة.

ثم يناقش الباقلاني فرق النصارى في موقفهم من الصلة بين الجوهر والأقانيم؛ حيث تذهب اليعقوبية والنسطورية إلى أن الجوهر ليس غير الأقانيم، بينما تذهب الملكية (وهم الروم) إلى أن الجوهر غير الأقانيم. وكلا الموقفين يثير مشكلات في معتقد التثليث.

فبالنسبة لما ذهبت إليه اليعقوبية والنسطورية بأن " ليس الجوهر بغير الأقانيم"[2] فإن ذلك يوقعهم في مشكلة التناقض مع قولهم بأن نفس الجوهر غير متعدد ولا متباين ولا مختلف. ولكنهم يقولون بأن الأقانيم متعددة ومختلفة ومتباينة، من حيث أن أقنوم "الابن منها تدرّع واتحد بجسد المسيح عليه السلام دون الروح".[3] فلا يمكن الجمع بين تعدد الأقانيم وبين أن نفس الجوهر لا تتعدد في صلتها بهذه الأقانيم باعتباره جوهرا جامعا لهذه الأقانيم المتعددة.

وهذا القول عن نفس الجوهر الذي صاروا إليه بسبب نفيهم أن " ليس الجوهر بغير

---

[1] الباقلاني، **التمهيد**، ص81-82.

[2] الباقلاني، **التمهيد**، **ص**82.

[3] المصدر نفسه، **ص**83.

الأقانيم"، يؤدي إلى قول في الجوهر لا يقبلونه، ولا يذهبون إليه.

أما الملكية الذي يقولون بأن "الجوهر غير الأقانيم"[1]، فقد صارت عندهم مشكلة في إثبات التثليث. فإن قالوا بأن الجوهر إله وأن الأقانيم الثلاثة إله، صارت الآلهة عندهم أربعة؛ "جوهر وثلاثة آلهة"، وهذا يؤدي إلى إبطال معتقدهم في التثليث.

وإن قالوا إن هناك ثلاثة أقانيم وجوهرا جامعا لها، وأن الجوهر ليس بإله، صار وجوده كعدمه، ونفيه كإثباته، وهذا لا يذهب إليه عاقل. بل يفتح باب التساؤل، في أن التثليث يمكن أن يختزل إلى اثنين أو واحد. ذلك أنه يمكننا القول: "عن الروح والعلم مع الاله الموجود واحداً فقط، وأن يكون أقنوما واحدا، ولا يكون الثاني والثالث شيئا يزيد على الواحد، كما لم يكن الرابع شيئا يزيد على الثالث"[2]. وبهذا تكون الأقانيم الثلاثة "هي جوهر واحد، كما كانت الأربعة التي منها الجواهر ثلاثة".[3] وإثبات أن الجوهر غير الأقانيم يفضي إلى زيادة الآلهة على الثلاثة أو نقصانها، ويبطل عقيدة التثليث جملة وتفصيلا.

ثم يدخل الباقلاني بعد ذلك في حجاج حول مسائل تتعلق بالأقانيم وصلتها بالجوهر، في تفصيل أكثر لبيان حجته في شأن صلة الأقانيم بالجوهر وصلة بعضها ببعض، وكلها تفضي إلى ترك عقيدة التثليث.

المسألة الثالثة: نقض الباقلاني لمعتقدهم في الاتحاد:

كان الباقلاني مدركا لأهمية قضية الاتحاد في اللاهوت النصراني وارتباطها بمسألتي الجوهر والأقانيم. ولذلك كانت ثمة تبعات لاهوتية للقول بموقف بعينه في الجوهر أو الأقانيم على مقالتهم في الاتحاد. وهذا الترابط بين مسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد مما اكتشفه الباقلاني حال نقاشه للنصارى في كيفيات بناء لاهوتهم في عقيدة التثليث.

ففي تقديمه لعقيدة الاتحاد، يبيّن لنا الباقلاني أن فرق النصارى قد اختلفت في عباراتها

---

[1] المصدر نفسه، ص83.

[2] المصدر نفسه، **ص**83.

[3] المصدر نفسه، **ص**83.

في التعبير عن الاتحاد، مثل قولهم إنه اختلاط وامتزاج، أو أن الكلمة انقلبت لحماً ودماً بالاتحاد، أو أنها اتخذته هيكلا ومحلاً، ثم جاء بأمثلة تبين هذا الاتحاد، مثل امتزاج الماء بالخمر أو اللبن. ثم تطور نقاشهم في ذلك إلى أن الاتحاد ليس امتزاجا أو اختلاطا وإنما هو انعكاس صورة الإنسان في المرآة من غير حلول صورة الانسان في المرآة، أو "كظهور نقش الخاتم وكل طابع في الشمع والطين وكل ذي لين قابل للطبع من الاجسام من غير حلول نقش الخاتم والرشم في الشمع والطين والتراب والدقيق".[1] والباقلاني في هذه النقطة الخلافية بين فرق النصارى، بدأها بقضية عامة حول المعنى العام للاتحاد بين كونه اختلاط وامتزاج أو انعكاس وظهور كظهور نقش الخاتم والطابع. بحيث كانت هذه المعاني المختلفة التي ذهبت إليها فرق النصاري مقدمة ينقض على أساسها الباقلاني أقوالهم في الاتحاد، وما يفضي إليه من صلة القديم بالمحدث.

ثم ينتقل الباقلاني إلى بيان كيفية اتحاد الكلمة بجسد المسيح على أكثر من معنى؛ أولها أنها حلته من غير مماسة ولا ممازجة ومخالطة. ويأتي بأمثلة كقولهم : "إن الله حالّ في السماء وليس بمماس ولا مخالط لها"[2] أو أن "العقل جوهر حالّ في النفس وهو مع ذلك غير مخالط للنفس ولا مماسٍّ لها".[3]

ومن ثم ينتقل الباقلاني إلى القضية الأساس في الخلاف بين فرق النصارى، قائلا: "وزعمت الروم وهم الملكية، أن معنى اتحاد الكلمة بالجسد أن الاثنين صارا واحداً، وصارت الكثرة قلة، وصارت الكلمة وما اتحدت به واحدا، وكان هذا الواحد بالاتحاد اثنين قبل ذلك".[4] وهذا القول من الباقلاني تلخيص لتعريف الإيمان، الذي تمت الموافقة عليه في

---

[1] أبو بكر الباقلاني، **كتاب التمهيد**، تحقيق: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، (بيروت: المكتبة الشرقية، 1957)، ص87-88.

[2] الباقلاني، **التمهيد (تحقيق مكارثي)**، ص88.

[3] المصدر نفسه، ص88.

[4] المصدر نفسه، ص88.

الجلسة الخامسة لمجمع خلقيدونية، وتم إصداره رسميًا في الجلسة السادسة بحضور الإمبراطور والسلطات الإمبراطورية. والصيغة المقبولة في المرسوم هي: المسيح واحد في طبيعتين. وهذا يتفق مع رسالة ليو إلى فلافيان القسطنطيني، وقد ورد ذكر رسالة ليو صراحة في تعريف الإيمان.[1]

ثم يفند الباقلاني مثال الاتحاد على أساس أنه "ظهور الابن في الجسد وادّراعه له على سبيل ظهور الوجه في المرآة والنقش في المطبوع من غير حلول الوجه في المرآة وانتقال النقش إلى الشمع"[2]، بسبب أن ما يحدث في المرآة ليس اتحادا وإنما هو انعكاس، وكذا الحال في النقش، إذ لا ينتقل الخاتم إلى الشمع. وذكر الباقلاني أنه ناقش هذه المثل في التعبير عن الاتحاد في مواضع أخرى مما يغني عن ذكرها مرة ثانية.[3]

ثم يستنتج الباقلاني من مثال نقش الطابع قائلا: "فيجب على هذا، إن لم تكن الكلمة هي نفسها الظاهرة في جسد المسيح، أن يكون الظاهر فيه غيرها وهو شيء مثلها، وأن يكون لله ابنان وكلمتان، أحدهما لا يحلّ الاجسام ولا يتخذها هيكلا ومكاناً، والآخر حالّ في جسد المسيح".[4] ثم يبيّن لهم خطل مقولتهم هذه، بأنها تؤدي إلى القول "بأربعة أقانيم وترك القول بالتثليث".[5]

وينتقل الباقلاني إلى مناقشة مثال الاتحاد بالاختلاط والممازجة، قائلا: "إذا جاز على الكلمة الحلول في الجسد المخلوق وممازجتها له واختلاطها به — وهي مع ذلك قديمة– فما أنكرتم من اجتماعها مع الجسد ومماستها له؟ وإذا جاز على القديم سبحانه المماسة والمجاورة

---

[1] Council of Chalcedon – 451 A.D., Papal Encyclicals Online. https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum04.htm (Retrieved on, 1/12/2023)

[2] الباقلاني، **التمهيد (تحقيق مكارثي)**، ص89.

[3] المصدر نفسه، ص89.

[4] المصدر نفسه، ص89.

[5] المصدر نفسه، ص89.

والمخالطة للمحدث والممازجة له، فلم لا يجوز عليه مقابلة المحدث ومحاذاته؟".[1] وهذه مشكلة اتصال القديم بالحادث التي وقع فيها النصارى حال قولهم باتحاد الكلمة القديمة بالجسد المخلوق. ولن يجدوا سبيلا مقنعا في نفي القدم عن الجسد المخلوق المحدث، وبذلك تصير عندهم كل الحوادث قديمة، وذلك لا يقول به عاقل.

ثم يتجه الباقلاني إلى نقض عقيدة الطبيعتين لدى اليعقوبية، بقوله: "إذا جاز أن ينقلب ما ليس بلحم ولا دم لنفسه، وما هو مخالف للدم واللحم لنفسه، لحماً ودما بالاتحاد – فلم لا يجوز أن تنقلب الكلمة التي تخالف المحدثات لنفسها وليست بمحدثة لنفسها محدثة بالاتحاد".[2] ثم يستنتج الباقلاني من ذلك قائلا: "فيصير القديم لنفسه محدثا عند اتحاده بالمحدث كما صار لحما ودما عند اتحاده باللحم والدم".[3] ثم يبين لهم مؤدى قولهم في شأن الطبيعتين، "فتصير الطبيعتان واحدة، ويصير ما ليس بلحم ولا دم لحما ودما" إن أرادوا الخروج من كيفية اتصال القديم بالمحدث، وتحول القديم إلى محدث، ويختم حجاجه قائلا: "ولا يجدون إلى دفع ذلك سبيلاً".[4]

ثم يأتي الباقلاني إلى نقض مقالة حلول الكلمة في الناسوت من غير مماسة، حينما يشبّهها بعضهم بحلول الباري سبحانه في السماء وكحلوله على العرش من غير مماسة لهما. فيرد عليهم الباقلاني، بأنه لا يمكن الفصل بين الحلول والمماسة، ولذلك فإن القول بالحلول من غير مماسة غير مسوّغ في العقل. فكأن العبارة متناقضة في نفسها.[5]

ثم ينتقل إلى قضية أن العقل جوهر حال في النفس وغير مماس لها، ويثبت بطلان ذلك، لأن الجوهر لا يحل في العرض، وإنما مكان حلوله هو الجسم على سبيل المماسة.

---

[1] المصدر نفسه، ص89.

[2] المصدر نفسه، ص90.

[3] المصدر نفسه، ص90.

[4] المصدر نفسه، ص90.

[5] المصدر نفسه، ص90.

ويشبه ذلك بحلول الماء بالجب والدهن في القارورة. ومن ثمّ فإن الحلول لا يقع بالمماسة والملاصقة. ولما كانت المجاورة والاجتماع هي من صفات الاجسام، يقرر الباقلاني بأن كلمة الله طالما أنها ليست جسما، لا يجوز عليها الاتحاد والحلول في الأماكن.[1]

وبما أن فرق النصارى تختلف في القول بالطبيعة الواحدة، وتتفق في القول بالاتحاد[2]، فإن الباقلاني يرد على جميعهم، في استحالة الاختلاط والامتزاج بين ما هو قديم وبين الجسم المحدث. لأن "هذه الأمور أجمع تختص بالأجسام ولا تجوز إلا عليها"[3]. ويقرر الباقلاني "لم يصح الاتحاد على الكلمة القديمة، ولا أن يصير الاثنان واحدا أبداً. لأنه معلق بمحال لا يصح، وهو مماسة ما ليس بجسم ولا جوهر للأجسام والجواهر، وذلك ممتنع محال".[4]

ويستدرك الباقلاني على الملكية قائلاً: "إذا جاز أن يتحد قديم بمحدث فيصيران واحداً، وقد كانا اثنين قبل الاتحاد"[5]، ثم يأتي بمثال ليثبت خطل هذا القول: "فما أنكرتم من أن يتّحد محدث بمحدث، إذا خالطه ومازجه، فيصيران بذلك واحداً؟"[6]. وكل ذلك فيه معاندة لما استقر من أن جمع الواحد يصير اثنان لا واحدا، وهذا المنطق الذي بنوا عليه الاتحاد لا يتفق مع بدائهِ العقول في أن جمع الواحد مع الآخر يصيرهما اثنين.

ويستمر الباقلاني في تفنيد ما ذهبت إليه الملكية في اتحاد الكلمة بالجسد بأن تسليمهم بأن الكلمة كلية وأن الجسد جزئي، يوصلهم إلى القول عن الاتحاد بأن المسيح كلي من جهة وجزئي من جهة أخرى، وهذا يجعل الكلي والجزئي يجتمعان في محل واحد، وهذا

---

[1] المصدر نفسه، ص90-91.

[2] St. Thomas Aquinas, *Of God and His Creatures*, (London: Burnes & Oates, 1905), P. 57; Council of Chalcedon – 451 A.D., Papal Encyclicals Online. https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum04.htm (Retrieved on 1/12/2-23)

[3] الباقلاني، **التمهيد (تحقق مكارثي)**، ص90.

[4] المصدر نفسه، ص91.

[5] المصدر نفسه، ص91.

[6] المصدر نفسه، ص91.

يخالفهم فيه اليعقوبية والنسطورية، فضلا عن كونه مما تأباه بدائه العقول.[1] ويجمع الباقلاني في حجته النظر في صلة الإنسان الكلي –وهو الجوهر الجامع لسائر الأشخاص –وبين الابن في كونه أحد الأقانيم الثلاث، ليقرر "فهو من حيث القنومية شخص واحد جزئي. فإذا صار عند الاتحاد بالإنسان الكلي ... شيئا واحداً، وجب أن يكون كليا جزئياً".[2]

ثم يصوب الباقلاني نظره لمقالة من الذي قام بفعل الاتحاد. وطالما أن هناك احتمالان؛ أولهما ألا يكون قد فَعَلَ فِعلَ الاتحاد فاعل، وثانيهما أن يكون قد أحدثه الابن أو الروح القدس أو الأب أو الجوهر الجامع للأقانيم الثلاثة. الاحتمال الأول لا تقول به أي من فرق النصارى. والاحتمال الثاني يوقعهم في القول بأن الأقانيم الثلاثة والجوهر الجامع لها قد قاموا بفعل الفعل، وذلك يناقض عقيدتهم في أن المتحد هو الابن فقط. وإن فعل الفعل كل واحد منهم فذلك يؤدي إلى التمانع. إذ أنه يجوز أن تكون جملة من الحوادث يوقعها كل واحد منهم على حدة. ليختم القول في ذلك بأنهم "لا يجدون إلى دفع ذلك سبيلاً".[3]

ثم ينتقل الباقلاني في الحديث عن كيفية الاتحاد قائلا: "خبرونا كيف اتحدت الكلمة التي هي الابن بجسد المسيح دون الأب والروح مع قولكم بأنه غير مباين لهما ولا منفصل عنهما."[4] ويأتي بمثال عن تمازج الماء والخمر، وأن الشارب للخمر يجمع بينهما لاستحالة الفصل بينهما حال الشرب. وكذا الحال في الصلة بين الابن والأب والروح، حسب معتقدهم القائل بأن الأب والروح والابن غير متباينين ولا منفصلين، فعليه يقع الاتحاد لثلاثتهم.

وحال إجابتهم "إن الكلمة اتحدث بالإنسان الكلي في الجزئي الذي ولدته مريم"، [5]

---

[1] المصدر نفسه، ص92.

[2] المصدر نفسه، ص92.

[3] المصدر نفسه، ص93-94.

[4] المصدر نفسه، ص94.

[5] المصدر نفسه، ص94.

ينبههم الباقلاني على أن موضع الخلاف ليس في أمر الكلي والجزئي، وإنما في كيفية اتحاد أحدهم دون الأخرين، رغم قولهم بأنه غير مباين لهما ولا منفصل عنهما.

ثم ينتقل الباقلاني في تفنيد القول بالاتحاد إلى مناقشته مسألة الاتحاد هل كانت اتحاد الكلي بالجزئي لا في مكان أو في مكان. فإن كان لا في مكان، فلا ميزة للجسد الذي ولدته مريم على سائر الأجساد المولودة. وإن كان في مكان، فمعناه تحيز الكلي في الجزئي، وإحاطة الجزئي المتحيز الصغير بالكلي المطلق الكبير. و"هذا عكس ما في العقل وقلبه. لأن ذلك لو جاز، لجاز اشتمال العدد القليل على العدد الكثير وزيادته عليه، ولجاز أن يكون الصغير من الاجسام محيطاً بالعظيم وحاويا له"[1]. ويختم الباقلاني بقوله: "وإذا علمنا بأوائل العقول فساد ذلك، علمنا أيضاً استحالة اتحاد الابن بالكلي".[2]

ثم ينظر الباقلاني في مسألة تقع للملكية دون غيرهم، قائلا: "خبرونا كيف ولدت مريم الابن دون الأب وروح القدس، وهو غير مباين لهما ولا منفصل عنهما"[3]. يبيّن لهم في حجاجه أن لا فكاك لهم من القول بأن المتحد بالجسد في بطن مريم يجب أن يكون الأب كذلك والروح القدس والجوهر الجامع للأقانيم، بحسب اعتقادهم من أن الابن غير مباين لهما ولا منفصل عنهما. ويعلق الباقلاني على ذلك قائلا: "كيف يكون منه مولود ومنه غير مولود ومنه متحد ومنه غير متحد، لولا الجهل والعجز؟".[4]

ثم يدخل الباقلاني في كلام دقيق حول علاقة الكلي بالجزئي، في ميلاد الجسد من مريم الذي حل فيه الابن، قائلا: "وإن قالوا إن الإنسان المأخوذ من مريم، الذي اتحدت به الكلمة، إنسان كلي."[5] ويسأل الباقلاني قائلا: "أفليس هذا الإنسان المولود من مريم هو

---

[1] المصدر نفسه، ص95.

[2] المصدر نفسه، ص95.

[3] المصدر نفسه، ص95.

[4] المصدر نفسه، ص96.

[5] المصدر نفسه، ص96.

ابن مريم؟".[1]

بالطبع فإن إجابتهم توقع في القول إنه كلي وأمه مريم إنسان جزئي، وهذا يعني أن الإنسان الكلي ابن للإنسان الجزئي، ويسخر منهم قائلا: "وهذا طريف جدا!"[2] ثم يدخل في افتراضات علاقة الكلي بالجزئي قائلا: "لأننا لو فرضنا عندهم عدم مريم، لم يعدم الإنسان الكلي، ولو فرضنا عدم الإنسان الكلي، لم تكن مريم ولا غيرها من جزئيات الإنسان"[3]. وإن جاز أن يكون الكلي ابنا للجزئي، فلماذا لا يجوز لمريم أن تكون ابنة عيسى المولود منها، أو أن يكون آدم ونوح ابني مريم التي هي ابنة لهما، لأن كل ذلك جائز في صلة الكلي بالجزئي حسب مقالتهم. ولذلك يرى الباقلاني أن ما ذهبوا إليه علامة على الجهل، أو بعبارته "هذا تجاهل عظيم لا يبلغه صاحب تحصيل".[4]

ثم ينتقل الباقلاني في بيان صلة الاتحاد بالصلب في مسألة يرى أنهم يتفقون عليها، قائلا: "ويقال لجميعهم خبرونا عن اتحاد الابن بالجسد أكان باقيا موجوداً في حال وقوع القتل والصلب به أم لا؟"[5].

ويقول الباقلاني في إجابتهم المثبتة لاتحاد الابن بالجسد أنها تؤدي إلى موت المسيح؛ أي موت الإله القديم، وأن في ذلك موتاً للأب والروح القدس كذلك. وأما إجابتهم النافية لاتحاد الابن بالجسد حال الصلب والقتل فإنها وإن كانت تخرجهم من حرج الاثبات، فإنها توقعهم في القول بأن الذي صلب هو الجسد وليس المسيح، وذلك مفارق لمعتقدهم في قضية الصلب.[6]

---

[1] المصدر نفسه، ص96.

[2] المصدر نفسه، ص96.

[3] المصدر نفسه، ص97.

[4] المصدر نفسه، ص97.

[5] المصدر نفسه، ص97.

[6] المصدر نفسه، ص97.

ثم يأتي إلى ربط مسألة المعجزات بالاتحاد بسؤال استنكاري، قائلا: "لم قلتم إن كلمة الله اتحدت بجسد المسيح دون جسد موسى وإبراهيم وغيرهما من الأنبياء؟"[1] فإن كانت إجابتهم قائمة على معجزات عيسى عليه السلام، وأنه أحيى الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص، وجعل قليل الماء كثيرا، وقلب الماء خمرا، ومشى على الماء، وصعد إلى السماء، وغيرها من عجيب الآيات، فينبههم الباقلاني إلى أن الفاعل لهذه المعجزات هو الله، وقد أظهرها على يد عيسى كما أظهرها على يد غيره من الأنبياء، ومن ثم لا نثبت له الألوهية بسببها، وإلا أثبتناها لغيره من الأنبياء.[2]

وكما أكدنا من قبل معرفة الباقلاني بأسباب الخلافات بين فرق النصارى في طبيعة المسيح، وأنها ترجع إلى مخرجات وثائق مجمع خلقدونية، فإنه في هذه المسألة المتعلقة بالمعجزات، ينقل الباقلاني نصوصا من الأناجيل وبعض أسفار العهد القديم، مطابقة تماما لنصوص الأناجيل والأسفار كما هي عند النصارى. وقد أثبتها في الهامش الأب مكارثي عند تحقيقه لنص كتاب التمهيد.[3]

وانتقل الباقلاني في نقاشه في مسألة الاتحاد بالنظر في نصوص العهدين القديم والجديد، ومناقشة تلك النصوص لإثبات أن عيسى مثله مثل موسى وبقية الأنبياء عليهم السلام. ومن النصوص التي نقلها من العهد الجديد والعهد القديم: "رب إن كان في مشيئتك أن تصرف هذه الكأس عن أحد، فاصرفها عنّي"، وكذلك قول المسيح عليه السلام حينما أراد أن يحيي رجلا: "يا أبي، أدعوك كما كنت أدعوك فتستجيب لي. وإنما أدعوك من أجل هؤلاء القوم ليعلموا"، وقوله: "يا أبي أنا أحمدك"، وقال وهو على الخشبة عند صلبه: "إلهي إلهي لم تركتني".[4]

---

[1] المصدر نفسه، ص97.

[2] المصدر نفسه، ص98.

[3] المصدر نفسه، ص99.

[4] المصدر نفسه، ص99. انظر توثيق المحقق مكارثي لنصوص العهدين في هامش التمهيد.

ثم جاء بمعجزات موسى عليه السلام وذكر إن كانت حجتهم بين معجزات عيسى وموسى، أن عيسى أراد تعليم الحواريين في دعائه. يقال لهم: إن ذلك ينطبق على معجزات موسى عليه السلام، أنه أراد كذلك تعليم بني إسرائيل. ومن ثمّ يمكن الادعاء بألوهية موسى ولا يستطيع النصارى دفع ذلك.[1]

ويستمر الباقلاني في دحض حجتهم الدالة على ألوهية المسيح في النظر في المعجزات عند قولهم إن المسيح "اسم لمعنيين؛ لاهوت، هو إله، وناسوت، هو إنسان مخلوق"[2] فينسبون الدعاء والتضرع للإنسان والخلق والمعجزة للإله دون الإنسان، فيجيبهم الباقلاني قائلا: "فما أنكرتم أيضاً من أن يكون موسى اسماً لمعنيين: إله وإنسان؟"[3] فما كان على سبيل الدعاء والرغبة فهو من الإنسان، وما كان من خلق ومعجزة فهو من الإله.

ويذكر الباقلاني أن المسيح قد اعترف بأنه نبي مرسل وعبد مخلوق. ويأتي بجملة من النصوص من الأناجيل لإثبات ذلك. وهذه النصوص هي: "إني عبد الله أرسلت معلماً"، وقوله "فكما بعثني أبي فكذلك أبعثكم. عمّدوا الناس وغسّلوهم باسم الأب والابن والروح القدس"، وكذلك قوله: "أخرجوا بنا من هذه المدينة. فإن النبي لا يكرم في مدينته"[4].

ثم يرد الباقلاني على زعمهم أن المسيح قد فعل ذلك من جهة ناسوته، ويمكننا القول كذلك أن بقية الأنبياء قد فعلوا ذلك من جهة ناسوتهم. فما وجه تأليه المسيح وعدم تأليه غيره من الأنبياء عليهم السلام؟!

جاء في العهدين القديم والجديد: "العذراء البتول تحمل وتلد ابنا ويدعى اسمه إلها"،

---

[1] المصدر نفسه، ص99.

[2] المصدر نفسه، ص100.

[3] المصدر نفسه، ص100.

[4] المصدر نفسه، ص100. وقد اثبت الأب مكارثي صحة الاستشهاد الثاني والثالث من الأناجيل، ولكنه لم يجد الاستشهاد الأول.

وجاء في العهد القديم قول الله لموسى: "إني قد جعلتك إلهاً لهارون وجعلتك إلهاً لفرعون".[1]

ذكر الباقلاني أن معنى إلهاً المذكور هنا يقصد به التدبير وأنه واجب طاعته، وكانت تلك لغتهم في بيان هذه المعاني. ثم يسترسل في مناقشة النصارى في الجزء الأخير من النص الأول: "يدعى اسمه إلهاً"، قائلا: "لم يخبر الله تعالى أنه هو سماه أو يسميه إلها، وإنما قال: (يدعى اسمه إلهاً). فيمكن أن يكون أراد قوما يغلون في تعظيمه ويدعونه بذلك ويتجاوزون به حدّ الخلق ويكذبون في ذلك ويفترون".[2] وهذا التفسير الذي اتخذه الباقلاني يدل على نبوءة انحراف النصارى عن القول الحق في شأن عيسى.

كما يرد الباقلاني حجتهم في اتخاذ المسيح إلها بأنه ولد من غير أب، بأن منطقهم هذا يجعل من آدم وكذلك حواء أولى بالألوهية، لأن آدم خلق من غير أب ولا أم، وكذلك حواء خلقت من ضلعه، ولم تحويهما بطن. بل ويرد عليهم بأن الملائكة أيضا أولى بالألوهية كذلك لأنها ليست من ذكر ولا أنثى ولا على وجه التبني.[3]

ثم جاء الباقلاني بنص من الإنجيل يحتج به النصارى على ربوبية المسيح، والنص هو قول المسيح: " أنا وأبي واحد، ومن رآني، فقد رأى أبي".[4] وينصحهم الباقلاني بتأويل هذا النص على معنى الطاعة وسماع الحكمة لا على معنى الربوبية. ثم يقول: "فكأنه قد رآه وسمع حكمته وأمره ونهيه"، وإن عدلوا عن هذا التأويل، فلا بد لهم من الوقوع في القول من أن الأب قد وقع عليه الحمل والولادة والأكل والشرب والحركة والقتل والصلب. وكل ما وقع على جسد المسيح يكون جاريا على الأب، طالما أن الأب متحد به، وهذا ما لا يقولون به.[5]

---

[1] المصدر نفسه، ص101. وقد وثق المحقق الأب مكارثي هذه النصوص من العهدين القديم والجديد.

[2] المصدر نفسه، ص101.

[3] المصدر نفسه، ص101.

[4] المصدر نفسه، ص102. وقد أثبت محقق التمهيد الأب مكارثي ثبوت النص في إنجيل يوحنا. انظر هامش التمهيد.

[5] المصدر نفسه، ص102.

ويستمر على ذات المنوال في إيراد نص من الإنجيل، وهو قول المسيح: "أنا قبل إبراهيم"، الذي تتأوله النصارى على أن المسيح قبل إبراهيم بلاهوته وابنه بناسوته. فيقول لهم الباقلاني: لماذا تنكرون تأويل هذا الكلام من المسيح على أنه يقصد به "كثير من ديني وشرعي كان متعبداً به ومشروعا قبل إبراهيم على لسان بعض الرسل؟ أو ... مكتوبا عند الله"[1] وغيرها. ذلك لأن تأويلهم يؤدي إلى القول بربوبية جسد "أكل الطعام ومشى في الأسواق".[2] كما احتج عليهم بنص في العهد القديم على لسان سليمان عليه السلام، وهو قوله: "أنا قبل الدنيا. وكنت مع الله حيث مدّ الأرض. وكنت صبياً ألعب بين يدي الله".[3] وحاجهم الباقلاني بأن يذهبوا بتأويل ذلك النص مثلما ذهبوا في النص المنسوب للمسيح عليه السلام. ويلزمهم من ذلك القول بربوبية سليمان، وهو ما لا يقولون به.[4]

ثانيا: منهج الباقلاني وطريقته في مناقشة الآراء

عند النظر في مناقشة الباقلاني لاعتقادات النصارى نجد أنه ركز على مسائل ثلاثة؛ هي الجوهر والأقانيم والاتحاد.

بالنسبة للجوهر فإنه أقام نقضه لمعتقدهم فيه على أساس إبطال قياس الغائب على الشاهد، لأن الشاهد الذي قاسوا عليه الغائب أوصلهم إلى القول بأن الموجودات المشاهدة هي إما جواهر أو أجسام، وكلها متحيزة مشاهدة. وهذا قادهم إلى الوقوع في القول بتحيز الباري عز وجل.

فمسألة قياس الغائب على الشاهد كانت حجة الباقلاني الأساسية، ولاحظ الباقلاني أن اللاهوت النصراني لم يراع فكرة التوحيد القائمة على الفصل بين الحق والخلق، ولكنها

---

[1] المصدر نفسه، ص102.

[2] المصدر نفسه، ص102.

[3] المصدر نفسه، ص103. وقد اثبت محقق التمهيد الأب مكارثي وجودها في سفر الأمثال.

[4] المصدر نفسه، ص103.

أدخلت الحق إلى عالم الخلق في هيئة الابن، وبذلك انتفى عن الأولوهية المرتبطة بالابن التنزيه والتعالي عن الخلق.

ولم يفت الباقلاني في نقاشه لهذه القضايا الثلاث؛ الجوهرية والأقنومية والاتحاد أن ينبه إلى أن هناك اتفاق بين فرق النصارى الثلاث في مسألة الجوهرية، واختلافها في المسألتين الأخريين.[1]

فأما مسألة الأقانيم، فإن الباقلاني نفى كون الأقانيم تقابل الصفات في علم الكلام، واعترض على حصر الأقانيم في ثلاثة، وإمكان الزيادة عليها أو النقصان منها بناء على منطق اللاهوت النصراني نفسه، وكذلك ناقش العلاقة بين الأقانيم والجوهر في إطار أن الأقانيم معدودة ومتحدة ولها معنى، والجوهر واحد. وهنا ناقش الباقلاني أراء الفرق النصرانية الثلاثة التي كانت في عصره بعد مجمع خلقيدونية، وهي الملكية (الروم)، واليعقوبية، والنسطورية. حيث وجد أن اليعقوبية والنسطورية يقولون بأن الجوهر ليس غير الأقانيم الثلاثة، أما الملكية (الروم) فيقولون أن الجوهر غير الأقانيم الثلاثة.

وهنا وجد الباقلاني أن الفرق الثلاثة تتفق على أن الأب إله، والابن إله، وروح القدس إله، وهو إله واحد كما يقولون. ورغم اعتراض الباقلاني على قولهم هذا المنافي للتوحيد، فإنه لا يرد قولهم مجملا، وإنما يرد عليهم من خلال اختلافاتهم هم في معنى الأقانيم. وينبه كذلك إلى أن اشتراك كل من الأب والابن في الجوهرية يؤدي إلى مغالطات تمنع تمييز الأب عن الابن عن الروح القدس. وكذلك ينبه الباقلاني إلى أن اختلافاتهم في معنى الأقانيم، قادهم أيضا إلى الاختلافات الشديدة في معنى الاتحاد.

وعند نقاشه لاختلاف فرق النصارى في معنى الاتحاد، فإن الباقلاني بيّنَ الإشكالات والمغالطات التي تثيرها هذه المعاني المختلفة. وكانت المسألة الأساسية التي وقع فيها الاختلاف في قضية الاتحاد هي طبيعة المسيح؛ هل هو من طبيعة واحدة أم من طبيعتين؟

[1] Paul Tillich, *Systematic Theology*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), pp. 97-101.

وهنا تبدو براعة الباقلاني في تفصيل نقاش أوجه المسألة، وكذلك تظهر معرفته الدقيقة بنصوص العهد القديم والعهد الجديد وكذلك مواثيق مجمع خلقيدونية الذي كان محور مداولاته مسألة طبيعة المسيح، كما ناقشها الباقلاني. وبالنظر في طريقة الباقلاني في بيان الخلاف بين فرق النصارى الثلاث؛ الملكية والنسطورية واليعقوبية، لم يخرج الباقلاني عما ثبت من خلاف بين فرق النصارى في طبيعة المسيح، كما جاء في وثيقة مجمع خلقيدونية، الذي انعقد أولاً في نيقية ثم انتقل بعد ذلك إلى خلقيدونية ليكون قريبًا من القسطنطينية والإمبراطور. والذي بدأ أعماله في 8 أكتوبر 451، حيث تمت الموافقة على "تعريف الإيمان" في الجلسة الخامسة للمجمع، وتم إصداره رسميًا في الجلسة السادسة بحضور الإمبراطور والسلطات الإمبراطورية. والصيغة المقبولة في المرسوم هي: المسيح واحد في طبيعتين. ومن ثمّ كتب البابا ليو الأول خطابه إلى فلافيان بطريق القسطنطينية في شأن أوطيخيوس المتهم بالخروج عن الإيمان القويم.[1]

ومما يلاحظ في طريقة الباقلاني أنه بعد إيراده للحجج والاحتمالات التي تتشقق عنها ونقضها، يختم بعبارات مثل: وليس لهم فصلا في ذلك، ولا جواب عنه، فلا يجدون إلى ذلك سبيلا، فلا يجدون لذلك مدفعاً، فأجيبوا عن هذا إن كنتم قادرين، لولا الجهل والعجز؟ فإن قالوا: هو كذلك، تركوا قولهم، وهذا طريف جداً، هذا تجاهل عظيم لا يبلغه صاحب تحصيل! فهل تجدون في ذلك فصلا؟ فهذا كله ترك لقولهم إن ركبوه، وغيرها من العبارات التي تدل على أنه يسلم لهم بمنطقهم، لكن يبين أن هذا المنطق في مؤداه يوقع صاحبه في حرج كبير، لا يستطيع معه احترام بدائه العقول والتمسك بما يؤدي إليه ذلك المنطق. وتلك طريقة مفحمة للخصم، تبيّن له خطل ما هو عليه من اعتقاد، إن كان ما يؤدي إليه هذا الاعتقاد مما لا تقبله بدائه العقول.

ويسعنا القول بأن طريقة الباقلاني في عرض اللاهوت النصراني على أساس النظر في

[1] Council of Chalcedon – 451 A.D., Papal Encyclicals Online. https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum04.htm (Retrieved on 1/12/2-23)

مسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد، جعلت من الصعب بناء التثليث على التوحيد وبيان أن التثليث أعلى مراتب التوحيد كما أراد يحيى بن عدي في مشروعه اللاهوتي، بل إن الباقلاني أثبت تناقضاً جوهريا بين التثليث والتوحيد. وفي ذلك ربط الباقلاني بين اللاهوت النصراني في زمانه وبين مقتضيات ومسائل علم الكلام، وذلك ابتكار علمي لم يسبقه إليه أحد. وربما قد ذهب الأشعري إلى مقالة قريبة من ذلك في كتابه الذي لم يصل إلينا؛ "مقالات الملحدين".

خاتمة

ما يمكن أن نختم به مقالتنا هذه عن درس الباقلاني للنصرانية، أن الباقلاني الذي يعد متكلم أهل السنة في زمانه، قد وظف الجهاز المفاهيمي الكلامي لدرس النصرانية، ولكن ليس بطريقة الحجاج والجدل والدفاع عن العقائد الايمانية في وجه الملحدين، بل بنى أطروحته في درس النصرانية ونقض عقائدها في الجوهر والأقانيم والاتحاد على أساس مقدمات عقلية نظرية تستند على مبدأ الحدوث والقدم، والفصل بينهما، وإبطال قياس الغائب على الشاهد.

ثم إلزام النصارى بمنطقهم، الذي يرتضونه، وبيان تهافته وتناقض مآلاته، وهذا الذي فصّل فيه الباقلاني عند عرض ومناقشة خلافات فرق النصارى فيما بينهم، رغم تبنيهم للمنطق نفسه.

كما أن الباقلاني لم يفته وهو يناقش معتقدات النصارى في أن يستعمل مخرجات المجامع المسكونية؛ مجمع خلقيدونية خاصة، وكذلك نصوص العهدين القديم والجديد بما يبطل ما ذهب إليه النصارى في تأويلاتهم لمعتقداتهم في الاتحاد.

وختاما، فإن أطروحة الباقلاني تعتبر رائدة في درس النصرانية، وتكشف عن اطلاع علماء المسلمين على نصوص العهدين القديم والجديد وتاريخ الكنيسة بما لا يمكن رده، وبما أثبته

المحققون لنصوص كتاب التمهيد، كما رأينا أثناء تحليل نصوصه، وتأكيدات المحقق الأب ماكرثي. وهذا يفتح المجال لمراجعة كثير من الادعاءات عن أن علماء المسلمين كتبوا عن النصرانية كتبات عامة لا تستند على نصوص موثقة.

References:

المراجع:

Al-'Ash'ary, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Musollīn*, Taḥqīq: Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1411h/ 1990.

al-Funūn, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al- 'Araby, 1941.

Makhlūf, Muḥammad bin Muḥammad bin 'Umar bin 'Alī bin Sālim. *Shajarah al-Nūr al-Zakiyyah fī Tarājim A'lām al-Mālikiyyah*, taḥqīq wa ta'līq: 'Abd al-Majīd Khayāly, 1st Ed., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424h/ 2003.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
محرم 1444هـ / يوليو 2023م، ص 101-137
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

تعقبات التبريزي على الزمخشري في مسائل العقيدة من خلال كتابه: "تفسير القرآن المجيد"

Criticisms of Al-Tabrīzī's on Al-Zamakhsharī in Matters of Aqidah through his Book "Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd"

شهاب الدين ارتان آلتون رنده[*]، يحيى أحمد جلال[**]

[قُدّم للنشر 2023/2/21 – أُرسل للتحكيم 2023/3/1م – قُدّم بعد التعديل 2023/56/20م - قُبل للنشر 2023/6/6م]

مُلخّص البحث

تناول هذا البحث مسائل العقيدة وتعقبات التبريزي على الزمخشري في تفسيره تفسير القرآن المجيد. إن عبد الباقي التبْرِيْزِيّ هو العالم والمفسر المهم الذي عاش في القرن الحادي عشر الهجري، وألف التفسير بعنوان تفسير القرآن المجيد فتفسيره من أهمِّ الأعمال التفسيريّةِ في زمانه حيث فسّر القرآن الكريم بطريقة مغايرة عمّا سبقه من المفسرين.ويستمر مشروع التحقيق في تفسير التبريزي في الجامعة الأردنية، ومع ظهور الدراسات، توصلنا إلى نتيجة مفادها أنها بحاجة إلى دراسة في مواضع مختلفة. لذا أن هذا السبب حاولنا تطبيق انتقادات التبريزي على قضايا العقيدة عند الزمخشري. إن التبريزيُّ عقّب على الزمخشري في اعتزالياته نقاشاً علمياً عميقاً، وردّ التبريزي على الزمخشري باستخدام منهج المتكلمين ومع ذلك أن التبريزي يقارن بين الأشاعرة والمعتزلة بأقوال البيضاوي والزمخشري. يهدف هذا البحث إلى الكشف عن الاختلافات بين التبريزي والزمخشري خاصة وبين آرء أهل السنة والمعتزلة عاماً على ضوء تعقبات التبريزي.

* طالب مرحلة دكتوراه في جامعة الأردنية، البريد الإلكتروني: altunrende006@gmail.com

** أستاذ مشارك في الجامعة الأردنية، التفسير وعلوم القرآن، البريد الإلكتروني: y.jalal@ju.edu.jo

الكلمات الدالة: التبريزي، الزمخشري، العقدية، تعقبات، اختلاف

.

Abstract

This study dealt with doctrinal issues and Al-Tabrizi's criticism on Al-Zamakhshari in his exegesis of Tafseer Al-Quran Al-Majeed. Abd al-Baqi al-Tabrizi is an important scholar and interpreter who lived in the eleventh century AH. Tabrizi has dealt with the itizali views of Zamakhsari in great scholarly depth. Al-Tabrizi responded to Al-Zamakhshari using the theologians' approach. In doıng so, he made a comparison between Mutazila and Asharism based on the views of Zamakhshari and al-Bayzawi. The project to investigate Tabrizi's interpretation at the University of Jordan continues, and with the emergence of studies, we have concluded that it needs to be studied in different places. So, for this reason we tried to apply Al-Tabrizi's criticisms to Al-Zamakhshari's issues of belief. This research aims to reveal the differences between Al-Tabrizi and Al-Zamakhshari in particular, and between the opinions of the Sunnah and the Mu'tazila in general, in light of Al-Tabrizi's criticisms.

Key words: al-Tabrizi, Al-Zamakhshari, Critisim, Belief, Difference

.

مقدّمة

قد ألّف العلماء مصنفات كثيرة في التفسير وعلومه، وكان لكل مؤلف من أصحابها منهج خاص في كتابه، الأمر الذي دفع الكثير من أهل العلم إلى البحث في مناهج من سبقهم في مصنفاتهم؛ لكي يفهموا القرآن الكريم على الوجه الأفضل والأصح.

والعالم المفسّر عبد الباقي التبريزي البغدادي المتوفى 1039هـ من علماء القرن السابع عشر الميلادي، ومن أصحاب المصنفات الكثيرة في علوم الشريعة، والتفسير منها على وجه الخصوص. ومن أهمّ مصنفاته في ذلك: تفسيرُ القُرآنِ المجيدِ

ولعل هذا العرض الموجز وهذا التفسير الذي يحتوي تعقبات على الزمخشري في مسائل العقيدة وسنتناول في هذا البحث الكشف عنها وسنقوم على التعريف بالمؤلف، وكتابه، ومنهجه فيه. تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأمور، منها:

التعريف الموجز بالعالم التبريزي البغدادي، الشافعي، وبيان إسهاماته في مجال التفسير وعلومه. ذكر أهم مميزات تفسيره، وأهم القضايا التي تتعلق بعقيدته. وبيان منهج التبريزي في تفسيره وتعقباته على الزمخشري لأن كان للاعتزال أثر كبير في تفكيره.

يحاول البحث الإجابة عن سؤال رئيسي، هو: ما هو منهج المفسر التبريزي في كتابه تفسير القرآن المجيد؟ ويتفرع من هذا السؤال عدة أسئلة فرعية، تتعلق بجوانب الموضوع التفصيلية، منها:

من هو التبريزي؟ وما هي إسهاماته العلمية في مجال التفسير؟ ما أهم التعقبات العقدية التي اعتنى بها التبريزي على الزمخشري في تفسيره ويهدف إلى الكشف عن أسباب التعصب المذهبي الذي يمارسه الزمخشري، وهو أحد المرجعين في مجال اللغة العربية وله أكثر من أربعين كتاباً في هذا المجال، وأسباب ذلك من حيث تحريف بعض آيات القرآن الكريم.

وما منهجه في ذلك التفسير؟ وما أهم الانتقادات الواردة عليه أنها تكشف عن جانب من منهجه في التفسير وعلومه من خلال تفسيره. وتتبع هذه الدراسة عدة مناهج منها: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارنة. لذا جاء هذا البحث لإزالة الإشكالات من جانب مسائل العقيدة والرد على الزمخشري من حيث المنهج الذي ذكرته. أولاً يذكر التبريزي كيفية تعامل الزمخشري مع الآية ذات الصلة، ثم يذكر انتقاداته مباشرة، ثم حاولنا أن نبين هذه الانتقادات بأقوال المفسرين.

من الدراسات السابقة من موضوع:

تتم دراسة الآن تفسير التبريزي ضمن نطاق مشروع التحقيق، ولكنها استفدنا في هذه الدراسة من بعض الرسائل التي تناولت مسائل العقيدة، وهي ما يلي:

رزق، أحمد يوسف، تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق (من أول الكتاب إلى الآية 74 من سورة البقرة) رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2021.

وداد، يتكين، تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق (من الآية 240 من سورة البقرة إلى الآية 24 من سورة النساء) رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2022.

العبويني، حنان احمد، تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق (من الآية 52 من سورة الأنعام إلى نهاية الآية 49من سورة يونس) رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2022.

رمان تقى محمد صالح، تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق (من الآية 25 من سورة النساء إلى الآية 55 من سورة الأنعام، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2022.

كارلي، محمد، تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق (من الآية 50 من سورة يونس إلى الآية 17 من سورة الإسراء) رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2023.

آي، حسين، تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي، دراسة وتحقيق: من الآية (18) من سورة الإسراء، إلى الآية (72) من سورة المؤمنون، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2023.

وفي جميع ما سبق، لم يتطرق أي من الباحثين إلى تعقبات التبريزي في تفسيره على الزمخشري من حيث العقيدة، ولذا، فإن هذا البحث سيعمل على استكمال ما لم تأت على تفصيله الدراسات السابقة من جوانب تعقبات في مسائل العقيدة .وبسبب هذا، لقد ركّزنا على البعض الأقوال التي تتعلق بالعقيدة.

أولا: ترجمة التبريزي ومنهجه في التفسير وخصائصه

أثناء البحث عن ترجمة للإمام التبريزي نجد أن المصادر المتاحة لم تقدّم لنا القدر الكافي من ترجمته، وذلك لطبيعة الظروف التي عاصرها التبريزي في زمانه، كالأوضاع السياسية وتنقله

بين الدولة الصفوية والدولة العثمانية، فلم تكن حياته مستقرة على ما يظهر، وكثيرٌ ممن اعتنوا بترجمة التبريزي كانوا من الفرس، وما كُتب عنه موجود في الكتب الفارسية [1].

أ- اسمه ونسبه ولقبه.

هو الإمام عبد الباقي التِّبريزيُّ[2] ثمّ المولويُّ البغداديُّ، المولى العارف الجليل جمال السّالكين، المفسِّر، الصوفيُّ، والشاعر الأديب، والخطاط البارع[3].

لم يعثر على اسم والده في المصادر، ويُنسب إلى تبريز، كونها مسقط رأسه، وينسب إلى بغداد لأنه رحل إليها وتعلّم فيها[4].

ب- حياته (ولادته ونشأته ووفاته).

لم تذكر لنا المصادر تاريخ مولده، أمّا عن نشأته؛ فقد نشأ صغيراً في تبريز، وفيها تعلّم القرآن الكريم وأصول العلوم، أما وفاته؛ فقد اختلفت المصادر في تحديد سنة وفاته بين (1038هـ)، و(1039هـ)، ومات في أصفهان –على الأصحّ– ودُفن فيها[5].

ج- مسيرة المؤلف العلمية (طلبه للعلم، رحلاته، مذهبه، العلوم التي برز

---

[1] رزق، أحمد يوسف، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق**، (من أول الكتاب إلى الآية إلى الآية 74 من سورة البقرة)" (بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الأردنية، 2021م) ص16.

[2] نسبةً إلى تِبريز، وهي حاليّاً مدينة تقع شمال غرب إيران، وهي عاصمة محافظة أذربيجان الشرقية، وفي معاجم البلدان والأماكن القديمة، يعتبرونها مدينةٌ من أشهرِ مدن أذربيجان، دون تفصيلٍ، ويُنسبُ إليها جماعةٌ من أهل العلم والرواية، وتُروى تَبريز بفتح التاء. يُنظر، (الهمذاني، محمد بن موسى، (ت:584هـ)، الأماكن أو ما اتفق لفظه وافترق مسماه من الأمكنة، تحقيق: حمد الجاسر، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1415هـ، (152). الحموي، ياقوت، (ت: 626هـ)، **معجم البلدان**، (بيروت: دار صادر، د.ط.، 1995م)، ج1، ص128.

[3] الأصبهاني، ميرزا عبد الله أفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، تحقيق: أحمد الحسيني، (قُم، إيران: مكتبة آية الله العظمى، د.ط.، 1403هـ)، ج3، ص59. الطهراني، آغا بزُرُك الطهراني، **الروضة النضرة في علماء المائة الحادية عشرة**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2009م)، ج8، ص312.

[4] انظر: الطهراني، آغا بزُرُك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، (بيروت: دار الأضواء، ط3، 1403هـ)، ج9، ص123.

[5] الأصبهاني، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج3، ص59، الطهراني، **الروضة النضرة**، ج8، ص312، الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج9، ص123.

فيها).

يمكن تقسيم مسيرة التبريزي العلمية إلى مرحلتين،

المرحلة الأولى: فترة إقامته في تبريز موطنه الأول، حيث نشأ التبريزي فيها، وفيها بدأت مسيرته العلمية، مِن تعلُّم الفلسفة والأدب والشعر والعلوم الدينية، حتى صار ممكّنا متبحّراً، وتعلُّم الخط حتى غدا بارعاً فيه، وأدت قلة المصادر التي ترجمت له، إلى قلة المعلومات المفصّلة في هذا الجانب كذلك، وبخاصةٍ فترة إقامته في تبريز.

أمّا المرحلة الثانية: فهي فترة إقامته في بغداد، حيث تعرف فيها على الطريقة المولوية من خلال شيخ الطريقة في ذلك الوقت مصطفى دده[1]، وفي بغداد أكمل تفسيره الذي بين أيدينا، وبعد ذلك رجع إلى أصفهان مرغماً من الشاه إسماعيل، ومكث فيها قليلاً قبل أن يتوفّاه الله تعالى[2].

أمّا عن مذهبه؛ فيظهر أن التبريزيَّ يتبع المذهب الحنفيّ في الفقه، والمذهب الأشعري في العقيدة، مع توسّطٍ دون تعصّبٍ لمذهبه، وهذا ظهر من خلال استقراء تفسيره، حيث لم تسعفنا المصادر بتصريحٍ لمذهبه الفقهي والعقدي.

اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه والباعث على تأليفه.

إن تحقيق[3] عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه ليس بالأمرِ الهيّن، وبخاصة إذا كان المخطوط خالياً من العنوان، لفقد الورقة التي أثبت فيها العنوان أو انطماسه أو عدم تصريح مؤلفه به، وفي هذه الحالة ينبغي الرجوع إلى الكتب التي اختصت بهذا الشأن، ككتب

---

[1] البهنسي، عفيف، **معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، د.ط 1995م)، ص7.

[2] الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج9، ص123.

[3] هذا مشروع وتستمر تحقيق هذا التفسير في الجامعة الأردنية، اعتمد على الرسائل التي تم تحقيقها.

المؤلفات، وكتب التراجم التي تصرّح أحياناً بمؤلفات العلماء، وغيرها من الطرق المبثوثة في كتب تحقيق التراث[1].

أمّا عن مخطوطنا، فقد ثبتَت نسبتُهُ إلى مؤلفه عبد الباقي التبريزي، من خلال مجموعة من الأدلة المتضافرة على إثبات ذلك، منها:

تصريح مؤلفه في مقدمة التفسير وخاتمته باسمه ونسبة التفسير إليه، حيثُ قال في المقدمة: "فيقول العبد الضعيف المحتاج إلى ربه القويّ، عبد الباقي التبريزي المولوي: لما رزقني الله.."[2]، وقال في الخاتمة: " قال مؤلِّفُهُ الفقير عبد الباقي التبريزي المولويُّ، أقلُّ العباد، متضرّعاً إلى ربهِ..."[3].

إثبات من ترجمَ للتبريزي نسبة التفسير إليه، مثل: آغا برزك في الذريعة إلى تصانيف الشيعة، والأصبهاني في رياض العلماء، بالإضافة إلى ما ذُكر في كتب الفهارس[4].

تاريخ بدء التأليف والفراغ منه والباعث على تأليف التفسير.

لم يذكر لنا التّبريزي تاريخ شروعه بتأليف التفسير، ولكن يظهر من خلال كلامه في مقدمة تفسيره أنه بدأ بكتابته قبل رحلته إلى بغداد ومكوثه فيها، وأمّا عن زمن فراغه منه، فقد أثبتت النسخ الخمس التي تم الحصول عليها تاريخين لفراغه من التفسير؛ إحداهما: عام (1028هـ)، والثاني: عام (1033هـ)، وقد يكون تأليفه له على مرحلتين؛ الأولى: قبل رحلته إلى بغداد، والثانية: بعد مكوثه فيها، ومما يدعم هذا الرأي ما ذكره في مقدمته:

---

[1] هارون، عبد السلام محمد، **تحقيق النصوص ونشرها**، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط. 1418هـ/1998م)، ص43.

[2] رزق، أحمد يوسف، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي: دراسة وتحقيق من أول الكتاب إلى الآية (74) من سورة البقرة**"، ص17.

[3] المصدر نفسه، ص17.

[4] الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج9، ص123، الأصبهاني، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج3، ص60، بلوط، علي الرضا قرة، بلوط، أحمد طوران قرة، **معجم تاريخ التراث الاسلامي في مكتبات العالم**، (تركيا: قيصري، دار العقبة، د.ط، 1422هـ/ 2001م)، ج2، ص1521.

1- أنه لم يكمل تفسيره وجعله مخفياً عن أعين الناس، حتى طلب منه الوزير أحمد باشا في ذلك الوقت إكمال تفسيره.

2- تباين بعض الألفاظ المذكورة في خاتمة تفسيره، حيث إنه ورد في ثلاثٍ منها قوله: " وقد تمّ الفراغ من تأليفهِ سنة..."، وفي اثنتين منها ورد قوله: " وقد تمَّ الفراغ من تأليفهِ وتحريره سنة..."، فيمكن القول أنّ الإمام التبريزيَّ قد فرغ من تفسيره لأول مرة سنة 1028هـ، ثمّ لما طلب منه الوزير استكماله، أكملهُ ونقّحهُ وكان الفراغ الثاني منه سنة 1033هـ[1].

ومن أبرز دوافع التبريزي لتأليف تفسيره كما صرّح في مقدمته: محاولته التوفيق والمقارنة والترجيح بين تفسير الكشاف للزمخشري، وأنوار التنزيل للبيضاويّ، حيث قال: "فاجتهدت في توضيح ما بينهما من الموافقة بنحو من البيان، وتمييز ما بينهما من المخالفة بقدر الوسع والإمكان، وقيَّدت ما استفدته بالكتابة، وألبسته صورة العبارة، فصارَ قبل الإتمام مجموعاً عظيم الحجم طويلَ الذّيل..."[2].

منهج التبريزي والزمخشري في تناول قضايا العقيدة في تفسيره.

إن من أبرز ما يظهر ويجلّي منهج مفسّر ما، بيان كيفيّة توظيفه لأصول التّفسير في تفسيره، فقد اعتمد التبريزي في تفسيره القرآنَ على أنّه مصدر من مصادر التّفسير، وعلى السّنّة والأثر واللغة، كمصادر أولية لا يستغني عنها أي مفسّر، وسأحاول في هذا المطلب أن أجمل كيفية توظيفه لهذه الأصول، بغية التعرف على منهجه.

أولاً: أوجه استفادة التبريزي من القرآن في التفسير.

يمكن تقسيم أوجه الاستفادة من آيات القرآن في التفسير على وجهين:

---

[1] رزق، أحمد يوسف، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي: دراسة وتحقيق من أول الكتاب إلى الآية (74) من سورة البقرة**"، ص17.

[2] السابق نفسه، ص17.

الأول: تفسير القرآن بالقرآن، والثاني: توظيف الآيات في الاستدلال والاستشهاد والتمثيل.

فممّا لا بد منه لأي مفسّر، أراد أن يتبع أحسن طرق التّفسير، أن يبدأ بالقرآن كمصدر أوليّ أساسيّ، فيفسّر القرآن بالقرآن، ولتفسير القرآن بالقرآن صور وطرق، كبيان المراد من مفردة ما، أو بيان معنى آية أو جزء منها، بدلالة آية أخرى، أو تخصيص عامّ أو تقييد مطلق أو بيان مجمل، وقد توظّف الآية لزيادة البيان والتوضيح، وقد يوظف المفسّر الآيات في الاستدلال والاستشهاد والتمثيل على قضية ما[1].

وقد وظف التبريزي هذا المنهج في تفسيره، على اختلاف صوره وطرقه، ومن أبرز الأمثلة والتطبيقات عليه:

تقييد المطلق: كاستدلاله على أن المقصود باليد في قوله تعالى: ﴿فَٱمسَحُواْ بِوُجُوهِكُم وَأَيدِيكُم﴾ (النساء: 43) اليدُ إلى المرفق بدلالة قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَأَيدِيَكُم إِلَى ٱلمَرَافِقِ﴾ (المائدة: 6). فقيّدَ المطلقَ باليد في التيمم على المقيّد في اليد في الوضوء.

بيان المجمَل: حيثُ عدَّ قوله تعالى: ﴿حُرِّمَت عَلَيكُمُ﴾ (المائدة: 2) بياناً لما أُجمل في قوله تعالى: ﴿مَا يُتلَىٰ عَلَيكُم﴾ (المائدة: 1).

التمثيل على معنى في الآية بمثال في آية أخرى:

حيث مثّل على معنى تزكية النفس في قوله تعالى: ﴿أَلَم تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (النساء: 49)، بقول اليهود حين قالوا: ﴿نَحنُ أَبنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ (المائدة: 18)، وقول أهل الكتاب من اليهود والنصارى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدخُلَ ٱلجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَونَصَٰرَىٰ﴾ (البقرة: 111)، فالآيتان من الأمثلة على هذا النوع من التزكية.

---

[1] الطيار، مساعد بن سليمان، **التحرير في أصول التفسير**، (جدّة: مركز الدراسات القرآنية، معهد الإمام الشاطبي، ط1. 1438هـ/2017م)، ص42.

توضيح وجه في القراءات، من خلال لفظة مشابهةٍ في آيةٍ أخرى، كقوله:

"وقُرئ: ﴿أَوُ ٱخرُجُواْ﴾[1]، بضمّ الواوِ للإتباع[2]، والتّشبيه بواو الجمع، في نحو: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلفَضلَ﴾ (البقرة: 235)"[3].

الاستدلال على تعدد دلالة لفظ ما، من خلال مجيئها في القرآن متعددة الدلالة، كاستدلاله على أن لفظ (لا جناح) تفيد الوجوب وتفيدُ الجواز، فقد جاءت تفيد الجواز كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبتُم فِي ٱلأَرضِ فَلَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ أَن تَقصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ (النساء: 111)، وجاءت تفيد الوجوب كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (البقرة: 158) استدلاله على صحة حكمٍ بآية، كاستدلاله. وإذا نظرنا بإيجاز إلى المنهج التفسيرية عند الزمخشري، فإن التفسير يختلف عن غيره في أنه يقوم على بيان المعاني اللغوية العربية وأنواع التعبير العربي والأساليب البلاغية. ويتميز بأسلوبه المميز والجميل الذي ينقل أهدافه من خلال الأسئلة والأجوبة هذه الطريقة تسمى فنقلات .ومع ذلك، فإن الزمخشري الذي كان من المعتزلي ويظهر في بعض الأحيان لآراء مذهبه. ونودّ أن نتحدث بإيجاز عن منهج البيضاوي التي استفاد منها التبريزي من آرائه. إن البيضاوي في كل تفسيره وعند تبيين وتفسير الآيات العقدية يقوم بتعقّل، ويأتي بحلول لبعض الغموض على يد التعقّل. ودافع عن آراء أهل السنة في مسائل العقيدة.

---

[1] قرأ بها العشرة سوى عاصم وحمزة، فقد قَرَءا بكسر الواو.

[2] يعني: أن الحجة لمن ضمّ، احتياجه إلى حركة هذه الحروف، فكرِهَ الخروج من كسرٍ إلى ضمّ، فأتبع الضمّ الضمّ، وهذا المقصود بالإتباع، ليأتي باللفظ من موضع واحد، فنقل ضمة اخرجوا إلى الواو. انظر: ابن خالويه، **الحجة في القراءات السبع**، ص92. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.، 1420هـ)، ج10، ص130.

[3] انظر: تفسير الآية (66) من سورة النساء.

ثانيا: نماذج تطبيقية لبعض تعقبات التبريزي على الزمخشري في مسائل العقيدة

من خلال ما ذكره التبريزيُّ في مقدمته ان من عوامل كتابته لهذا التفسير هو المقاربة والمقارنة والترجيح بين تفسيري الكشاف والبيضاوي، فإنه من الجليّ جدا أن مسائل العقيدة هي من أهم مسائل الخلاف بين التفسيرين للاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وبالأخص كان الأشعاري ولذلك أولى التبريزي مسائل العقيدة اهتماما بالغاً بذكرها وبيانها، ويمكن التمثيل لمنهج الإمام التبريزي في المسائلِ العقدية من خلال تفسيره الآتية:

قال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ (البقرة: 26)

جواب (ماذا) أي إضلال كثير وإهداء كثير، وضع الفعل موضع المصدر للإشعار بالحدوث والتّجدُّدِ وبيان للجملتينِ المصدَّرتين بأمّا، وتسجيل بأنّ العلم بكونِهِ حقّاً هدى وبيان، وأنّ الجهل بوجه إيراده والإنكار لحسن مورده ضلال وفسق، كذا في تفسير البيضاويّ[1] وكأنّه لم يرض صاحب الكشّاف بالوجه الأوّل.[2]

موضع الاختلاف:

حيث لم يذكره لأنّ حاصله أراد خلق الضّلالة، وهو لا يوافِق مذهبه، وما يوافِق مذهبه أنّ إسناد الإضلال إليه من قبيل إسناد الفعل إلى السّبب فلا معنى لإرادة ان يكون سبباً للإضلال، لأنّه وإن كان سبباً لضرب المثل لكن لا يريد أن يكون سبباً فلا يصحّ أن يكون جواباً عنده، بل ذكر الوجه الثّاني حيث قال: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ جار مجرى التفسير والبيانِ للجملتين المصدرتين بـ (أما) وكأنَّ هذه العبارة أحسن من عبارةِ البيضاويّ، لأنه ليسَ تفسيراً وبياناً صريحاً، بل

---

[1] البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1418هـ)، ج1، ص63.

[2] رزق، أحمد يوسف، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق (من أول الكتاب إلى الآية 74 من سورة البقرة)**"، ص221

كالتّفسير والبيان كما لا يخفىْ، ثم قال: وإسنادُ الإضلالِ إلى اللهِ تعالىْ إسنادُ الفعل إلى السّببِ، لأنّهُ لما ضرب به المثل فضل به قوم واهتدى به قوم، تسبب لضلالهم وهداهم[1].

الآية الكريمة ظاهرة المعنى، لكن الزمخشري أن يدعها على ظاهرها، لأنه يتعارض مع معتقده في الهدى والضلال الذي يجوز نسبته إلى الله.

قال التّفتازاني: لا خفاء في أنّ التّصريح بذكرِ السّببِ حيث قال به يأبى هذا التّأويل، اللّهمَّ إلاّ أن يقالَ أنّه تعالىْ سبب من جهة ضربه المثل الذي هو السّبب القريب، لكن يبقى أنّ هذا في الضَّلال وإنّما الكلام في الإضلال أنّ فاعله الحقيقيَّ ماذا.[2] وحاصل ما أجاب عنه انّه ليس هاهنا إضلال كما ذكر الشيخ عبد القاهر[3] في: أقدمني بلدك، حقّ لي على فلانٍ، أنّ ليس هاهنا إقدام بل قدوم[4]، فيكون معنى كلام صاحب الكشّاف إسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الضّلال إلى السّبب، بقرينة قوله فسبب لضلالهم وهداهم، فعبّر عنه بالإضلال مجازاً، ويمكن أن يُقال أنّ ما ذكره التّفتازانيُّ إنّما يرد لو كان الباء للسّبب، لم لا يجوز أن تكون الباء للاستعانةِ، فيكون معناه سبب لضلالهم باستعانة المثل، ولا مانع إلّا أنّهم لم يذكروه، ولا ندري ما الباعث والله أعلم.[5]

قال تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن أَنصَارٍ﴾ (آل عمران: 192).

---

[1] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تحقيق:** دار الكتاب العربي – (بيروت: د.ط 1407هـ)، ج1، ص118-119.

[2] رزق، أحمد يوسف، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق: (من أول الكتاب إلى الآية 74 من سورة البقرة)**"، ص221.

[3] يقول الشيخ عبد القاهر الجرجاني في **دلائل الاعجاز**، ج1، ص296: واعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير إذا أنت نقلت الفعل إليه عدت به إلى الحقيقة، ألا ترى أنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك: "أقدمني بلدك حق لي على إنسان"، فاعلا سوى الحق.

[4] التفتازاني، **حاشية السعد على الكشاف**، تحقيق: محمد فاضل جيلاني، (إسطنبول: مركز الجيلاني للبحوث العلمية، ط1، 2021م) ص297.

[5] رزق، أحمد يوسف، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق (من أول الكتاب إلى الآية 74 من سورة البقرة)**"، ص221.

قال التبريزي: قال صاحب الكشاف: اللام إشارة إلى ﴿مَن تُدخِلِ ٱلنَّارَ﴾ وإعلام بأنّ من يدخل النار فلا ناصر له بشفاعة ولا غيرها [1].

موضع الاختلاف:

وهو تأييد لمذهبه من أن صاحب الكبيرة مخلد ولا دلالة فيه عليه لأن نفي الناصر لا يدل على نفي الشفيع لأن النصرة إنما تكون بالقوة والشفاعة بطريق وتدل على مغايرتهما ذكرهما معاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُم يُنصَرُونَ﴾ (البقرة: 123).

مع أن إخراج صاحب الكبيرة لا يلزم أن يكون بطريق الشفاعة، بل يجوز أن يكون بمقتضى العدل بعد توفية جزائه ويكون بالعفو والمغفرة. [2]

ذكر الرازي في المفاتيح: " المعتزلة تمسكوا في أن الفاسق لا يخرج من النار، قالوا: لو خرج من النار لكان من أخرجه منها ناصرا له، والآية دالة على أنه لا ناصر له البتة" [3] والجواب: المعارضة بالآيات الدالة على العفو كما ذكرناه في سورة البقرة رأي الزمخشري – أي معتزلة– معارض لأهل السنة وعقيدتها، لأن إنكار المنكر لا يعني عدم وجود الشفاعة إضافة إلى ما سبق ينبغي أن نركز على سياق الآية لكي نفهمها كما يفهمها الزمخشري، لا يجوز إخراج الآية من سياقها من حيث أصول التفسير.

---

[1] يتكين، وداد، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي (1039هـ) دراسة وتحقيق: من الآية (240) من سورة البقرة، إلى الآية (24) من سورة النساء**"، (بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الأردنية، 2022)، ص355.انظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص455.

[2] يتكين، وداد، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي (1039هـ) دراسة وتحقيق: من الآية (240) من سورة البقرة، إلى الآية (24) من سورة النساء**"، (بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الأردنية، 2022)، ص355.

[3] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج9 ص466، انظر: البقرة: 254-255؛ أن القرآن دل على أن الظالم بالإطلاق هو الكافر، ومما يؤكد هذا أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم خصصوا أنفسهم بنفي الشفعاء والأنصار حيث قالوا: فما لنا من شافعين ولا صديق حميم [الشعرا: 101] وثانيها: أن الشفيع لا يمكنه أن يشفع إلا بإذن الله، قال تعالى: من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه [البقرة: 255] وإذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة إلا بعد الإذن، وإذا حصل الإذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة.

قال تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيب مِّمَّا ٱكۡتَسَبُواْۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيب مِّمَّا ٱكۡتَسَبۡنَۚ﴾ (النساء: 32).

بيان وتعليل للنهي؛ أي: لكلٍّ من الرجال والنساء بسبب ما اكتسب ومن أجله، فاطلبوا الفضل بالعمل لا بالحسد والتمني، كما قال عليه الصلاة والسّلام: «ليس الإيمان بالتمني» [1]. قال صاحب الكشاف: "جعل ما قسم لكلّ من الرجال والنساء على حسب ما عرف الله تعالى من حاله الموجبة للبسط أو القبض كسباً له"[2].

موضع الاختلاف:

وهو مبنيٌّ على أنّه سبحانه لم يعطِ أحداً شيئاً ما لم يكن فيه استحقاق ذلك الشيء وعند الأشاعرة يجوز أن يكون الفضل من النِّعَمِ الابتدائية.[3]

وهذا مبني على أصل من أصول المعتزلة، وهو الصلاح والأصلح، حيث إن الله تعالى –بحسب اعتقادهم– لا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم، وأما أمور الآخرة فلا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئا، ولا على أن ينقص منه شيئا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة وليس ذلك مقدورا له، ونسب هذا القول للنظّام.[4]

---

[1] قيل: ضعيف جداً. رواه: ابن عدي في (الكامل) عن أبي هريرة، والديلمي في (مسند الفردوس) عن أنس بن مالك. يُنظر: ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط. 1418هـ/1997م)، ج7، ص548. الديلمي، شيرويه بن شهردار، **الفردوس بمأثور الخطاب**، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط. 1406هـ/ 1986م)، ج3، ص404.

[2] الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص504.

[3] تقى، محمد صالح رمان، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي (ت1039هـ) دراسة وتحقيق من الآية (25) من سورة النساء إلى الآية (55) من سورة الأنعام**"، (بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الأردنية، 2022)، ص47-49.

[4] أبو منصور الإسفراييني، عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ط. 1977هـ)، ج1، ص116-115، الشهرستاني، محمد عبد الكريم، **الملل والنحل**، (د.م. مؤسسة الحلبي، د.ط.)، ج1، ص54. والحقُّ أن الله عز وجل لا يجب عليه شيء، ولا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده، ولا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية، فإن يُثبنا فبمحض الفضل، وإن يعذب فبمحض العدل. يُنظر: أبو حامد الغزالي، محمد بن

قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعدَ ٱلرُّسُلِ﴾ (النساء: 165)

قال التبريزي: قال صاحب الكشّافِ: "فإن قلت كيف يكون للنّاس على الله حجة قبل الرّسل، وهُم محجوجون بما نصبَه الله من الأدلّةِ التي النّظر فيها موصل إلى المعرفة، والرّسل في أنفسهم لم يتوصّلوا إلى المعرفة إلا بالنّظر في تلك الأدلَّة، ولا عُرف أنّهم رسل اللهِ إلاّ بالّنظر فيها؟ قلت: الرُّسل مُنبّهون عن الغفلة، وباعثون على النّظر– كما ترى علماء أهلِ العدل والتّوحيد مع تبليغ ما حملوه مِن تفصيلِ أمور الدِّين وبيان أحوال التَّكاليف وتعليم الشّرائع، فكان إرسالهم إزاحةً للعلَّة وتتميماً لإلزام الحجَّة؛ لئلّا يقولوا: لولا أرسلت إلينا رسولا فيوقظنا من سنة الغفلة، ويُنَبِّهَنا لما وجب الانتباه له"[1].

موضع الاختلاف:

وله وجه ظاهر على مذهبِ المعتزلة؛ لأنّ الحُسنَ والقُبحَ عندهم عقليان فيجوز أن يخاطب العاقل بفعل ما يخالف عقله، وأما عند الأشاعرة القائلة بأنّ الحسنَ والقُبحَ شرعيّان، فلا يخاطب العاقل قبل البعثة بفعل ما لا يدرك العقل قبحه حتى يحجّوا على الله، بقي الكلام في العقائدِ وبعضِ الأعمال التي يدرك العقل حسنها وقبحها، فيحتاجون في تفسيرِ الآية إلى ما ذهب إليه صاحب الكشّاف.[2] هنا ذكر التبريزي رأي الأشعري بعد أن ذكر

محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط. 1424هـ/ 2004م)، ج1، ص89، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، ، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، (بيروت: دار عالم الكتب، د.ط. 1419هـ/ 1999م)، ج2، ص310، فودة، سعيد، **حاشية على شرح مختصر الخريدة البهية**، (عمّان: دار النور المبين، د.ط.، 2015م) ج1، ص109-108، البدر، عبد المحسن بن حمد، **قطف الجني الداني شرح مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، (الرياض: دار الفضيلة، د.ط. 1423هـ/2002م)، ج1، ص51.

[1] تقى، محمد صالح رمان، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي (ت1039هـ) دراسة وتحقيق: من الآية (25) من سورة النساء إلى الآية (55) من سورة الأنعام**"، ص228، انظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص591.

[2] المرجع السابق، ص228.

رأي الزمخشري. لأن مفهومي الحسن والقبح اللذين ذكرهما الزمخشري هما شرعيان عند الأشعرية.

وفي المسألة تفصيل، فعلى مذهب المعتزلة، ثمة أمور يحكم العقل بحسنها وعقلها ضرورة، ومنها ما يدرك بالنظر والتأمل، ومنها ما يدرك بالسمع والسؤال مبني على مذهب المعتزلة.[1]

قال تعالى: ﴿ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ (المائدة: 118)

قال التبريزي: "قال صاحب الكشاف: بنى الكلام على: (إن غفرت) فقال: إن عذّبتهم عدلت؛ لأنّهم أحقّاء بالعذاب، وإن غفرت لهم مع كفرهم لم تعدم في المغفرة وجه حكمةٍ؛ لأنَّ المغفرة حسنة لكلِّ مجرم في المعقول، بل متى كان المجرم أعظم جرماً، كان العفو أحسن[2] ولا يخفى أنّه منافٍ لما ذهب إليه المعتزلة؛ من أنَّه –سبحانه– لا يفعل خلاف مقتضى الحكمة؛ لأنَّ عدم غفران الشّرك إن كان على مقتضى الحكمة، كيف يكون الغفران أحسن منه مع كونه مخالفاً لمقتضى الحكمة؟[3]

موضع الاختلاف:

من الممكن أن الزمخشري خالف مذهبه في هذه المسألة. ويستدرك التبريزي عليه لأن عند المعتزلة عدم غفران الشرك –وكذلك عند أهل السنة– إذا احتوت على حكمة.

ذهب الرازي إلى أن جمهور البصريين من المعتزلة قالوا: لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب، وليس في إسقاطه على الله مضرة، فوجب أن يكون

---

[1] الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ص563-566، الغزالي، محمد بن محمد، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (د.م. دار الكتب العلمية، د.ط. 1413هـ/1993م)، ص45. المعتق، عواد بن عبد الله، **المعتزل وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها**، (الرياض: مكتبة الرشد، د.ط. 1416هـ/1995م)، ص163-164.

[2] تقى، محمد صالح رمان، " **تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي دراسة وتحقيق: من الآية (25) من سورة النساء إلى الآية (55) من سورة الأنعام**"، ص409.

[3] السابق نفسه، ص409، انظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص696-697.

حسنا، بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع، فلعل هذا الدليل السمعي." [1] وعلى كل حال، فالله تعالى أعلمُ بمقتضى الحكمة، سواء عذب أو غفر.

قال تعالى: ﴿وَهُوَ يُطعِمُ وَلَا يُطعَمُ﴾ (الأنعام: 14)

قال التبريزي: قال صاحب الكشّاف في تفسيره: "وهو يرزق ولا يُرزق"[2]، وهو موافق لمذهب الحنفيّةِ، حيث اعتبروا في الرّزقِ الأكل، على ما قال التّفتازانيُّ في شرحه للعقائد: "إنّ الرزق اسم لما يسوقه اللهُ إلى الحيوانِ فيأكله"[3] فيكون تفسير ﴿يُطعِمُ﴾ بـ: يرزق تفسيرَ الشّيء بلازمه، لكنّه قال في حاشية الكشّافِ: "ليسَ المعنى على خصوصِ المطعم، بل مطلق النّفع تعبيراً عن الشّيء بمعظمه"[4] [5].

موضع الاختلاف:

ينتقد التبريزي على الزمخشري في موضع الرزق: ولا يخفى أنّه لا يوافق رأي الحنفيّة، والمعتزلة أيضاً اعتبروا الأكل في الرّزق في الشّرح المذكور، أنّهم فسروه بمملوكٍ يأكله المالك، وتارةً بما لا يمتنع من الانتفاع به فعبارة صاحب الكشّاف موافقة لرأي الحنفيّة ولتفسير المعتزلة أيضاً، فلا حاجة إلى ارتكاب تكلّف عنده.[6]

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص467.

[2] الزمخشري، **الكشاف**، ج2، ص9.

[3] التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: الدكتور الشيخ أحمَد حجازِي السقّا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط. 1408هـ/1988م)، ص64.

[4] تقى، محمد صالح رمان، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي (ت1039هـ)** دراسة وتحقيق: **من الآية (25) من سورة النساء إلى الآية (55) من سورة الأنعام**"، ص420.

[5] عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، جلال الدين، "**نواهد الأبكار وشوارد الأفكار (حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي)**"، (مكة: رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى – كلية الدعوة وأصول الدين، 2005م)، ص339.

[6] تقى، محمد صالح رمان، "**تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي (ت1039هـ)** دراسة وتحقيق: **من الآية (25) من سورة النساء إلى الآية (55) من سورة الأنعام**"، ص420.

ذكر ابن عطية: "وخص الإطعام من أنواع الرزق لمس الحاجة إليه وشهرته واختصاصه بالإنسان."[1] وفسّر القاسمي: "المراد بالطعم الرزق، بمعناه اللغوي. وهو كل ما ينتفع به، بدليل وقوعه مقابلا له في قوله تعالى: ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعموا (الذاريات: 57) .فعبر بالخاص عن العام مجازا، لأنه أعظمه وأكثره، لشدة الحاجة إليه. واكتفى به عن العام، لأنه يعلم، من نفي ذلك، نفي ما سواه." [2]

وقد خالف الزمخشري رأي مذهبه في تفسيره لهذه الآية. وقد أشار التبريزي أيضاً إلى هذه النقطة.

قال تعالى: ﴿وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لَأٰمَنَ مَن فِي ٱلأَرضِ كُلُّهُم جَمِيعًا﴾ (يونس: 99).

فيه دلالة على أنّ مشيئته سبحانه غير متعلّقة بإيمان الكلّ. وهو حجّة الأشاعرة على أنّ الكفر والإيمان بمشيئة الله. وأجاب عنه المعتزلة بأنّ المراد بالمشيئةِ في الآيةِ مشيئة القسر والإلجاءِ لا مطلق المشيئة، فلا يدلّ على أنّ مطلق المشيئة لم يتعلّق بإيمانِ الكلّ. ﴿أَفَأَنتَ تُكرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤمِنِينَ﴾ (يونس: 99) الهمزة للإنكار، يدلّ على أنّه ﷺ: «لا يقدر على إلجائِهم إلى الإيمانِ». وصرَّح به صاحب الكشّاف حيث قال: "يعني إنّما يقدر على إكراههم واضطرارهم إلى الإيمان هو، لا أنت." والفاء للتّفريعِ يدلّ على أنّ عدمَ قدرته إنّما يكون بسبب عدم تحقّق المشيئة. فكأنّه قال: أفأنت تكره بما لم يشأ الله منهم؟ [3].

---

[1] ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق. عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية د.ط. د.ت.)، ج2، ص273.

[2] القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، **محاسن التأويل**، تحقيق. محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية –د.ط.، 1418هـ)، ج4، ص325.

[3] كارلي، محمد، "**تفسير القرآن للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي (ت.1039هـ) دراسة وتحقيق: من الآية (50) من سورة يونس إلى الآية (17) من سورة الإسراء**"، (بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الأردنية، 2023م)، **ص**97، انظر: الزمخشري، **الكشاف** ج2، ص372.

موضع الاختلاف:

يعقب التبريزي على الزمخشري في المسألة مشيئة الله تعالى: ولا يخفى أنّه إذا حُملت المشيئة على مشيئةِ القسر والإلجاءِ كما فعله صاحب الكشّاف لم يبق للفاء موقع في الكلام؛ لأنّ عدم تعلّق مشيئة القسر من الله بشيء لا يستلزم عدم قدرةِ الرّسول على إكراه النّاس به بالاتّفاق. فيلزم أن يكون السّبب مطلق المشيئة كما ذهبت إليه الأشاعرة.[1]

تعقيب التبريزي دقيق جداً، على حسب السياق لا علاقة بمشيئة القسر هنا. لأن الإيمان لا يحصل إلا بتخليق الله تعالى ومشيئته وإرشاده وهدايته، فإذا لم يحصل هذا المعنى لم يحصل الإيمان.[2]

قال تعالى: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم﴾ (إبراهيم: 22).

باختيار إطاعتي على إطاعة من خلقكم، وأرسل إليكم من يدعوكم إلى الطَّريق المستقيم، ويخبركم عن شدَّة عداوتِي منكم. قال صاحب الكشّاف: "وهذا دليل على أنّ الإنسان هو الذي يختار الشَّقاوة أو السَّعادة ويحصّلها لنفسه، وليس من الله إلَّا التَّمكين، ولا من الشَّيطان إلّا التَّزيين. ولو كان الأمر كما تزعم المجبرة لقال: فلا تلوموني ولا أنفسكم، فإنَّ الله قضى عليكم الكفر وأجبركم عليه."[3] انتهى.[4]

موضع الاختلاف:

يعقّب التبريزي على الزمخشري في مسألة اختيار الإنسان لأفعاله وقال: فيه: أنَّ النِّزاع بين الفريقين ليس إلاّ في خلق العبد أفعاله؛ قالت الأَشاعرة: إنَّ العبد يختار الفعل، فيخلقه الله سبحانه على وفق اختياره، وهو معنى قولِهم: "إنّ العبد كاسب والخالق هو الله". فقوله:

---

[1] المرجع السابق، ص97.

[2] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج17، ص304، ناقش الرازي هذه المسألة بشكل تفصيلي.

[3] الزمخشري، **الكشاف**، ج2، ص550.

[4] كارلي، محمد، "**تفسير القرآن للإمام عبد الباقي التبريزي البغدادي (ت.1039هـ) دراسة وتحقيق: من الآية (50) من سورة يونس إلى الآية (17) من سورة الإسراء**"، ص328.

"وليس من الله إلاّ التَّمكين" أوّل بحث، ثم قوله: "ولو كان الأمر كما تزعم المجبِرة لقال: فلا تلوموني ولا أنفسَكم" في محلّ المنْعِ؛ لأنّ اللّوم كما يترتَّب على خلق الفعل يترتّب على كسبه وكسب استحقاقه. وقد تقرّر ذلك في موضعه على وجه لا يُرد عليه شيءٌ، فَتَأَمَّلْ.[1]

ذكر الرازي قالت المعتزلة هذه الآية تدل على أشياء: الأول: أنه لو كان الكفر والمعصية من الله تعالى لوجب أن يقال: فلا تلوموني ولا أنفسكم فإن الله قضى عليكم الكفر وأجبركم عليه. الثاني: ظاهر هذه الآية يدل على أن الشيطان لا قدرة له على تصريع الإنسان وعلى تعويج أعضائه وعلى إزالة العقل عنه كما تقول الحشوية والعوام. الثالث: أن هذه الآية تدل على أن الإنسان لا يجوز ذمه ولومه وعقابه بسبب فعل الغير، وعند هذا يظهر أنه لا يجوز عقاب أولاد الكفار بسبب كفر آبائهم"[2] هذا القول موافق للتبريزي. أرجح أقوال التي ذكرها الرازي تنص هذه الآية على أنه لا يمكن انتقاد أي شخص بناءً على نتائج أفعال الآخرين.

قال تعالى: ﴿**وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ**﴾ (المؤمنون: 71).

قال التبريزي: أي: لو اتَّبَع الأمر الحقُّ أهواءهم بأَن كان في الواقع آلهة شتّى لفسد العالم، كقوله: ﴿**لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ (الأنبياء: 22)، وقِيل: لَوِ اتّبع الحق الذي جَاء بِه محمّد ﷺ وهو الإسلام أهواءهم، وانقلب شركا، ولم يبق مُوَحِّد، لَجَاء الله تعالى بالقِيَامَة وأهلَك الدُّنْيا، قال صاحب الكشّاف: وعن قتادةَ: "إنّ "الحقَّ" هو اللهُ تعالى، ومعناه: ولو كان اللهُ إلهًا يتّبع أهواءهم ويأمر بالشِّرك والمعاصِي لما كان إلها، ولكن

[1] السابق نفسه، ص328.

[2] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج19، ص85.

شيطانًا، ولما قدر على أن يمسك السَّماوات والأرض "[1] هو على أصل المعتزلة كأنّه منع صحَّة الرِّواية، لا أنّه نسب قول قتادة إلى الاعتزال، وإنَّما نسب إلى الاعتزال؛ لأنّ الواجب تعالى لا يمتنع منه شيء، إلاّ بالوعد، بخلاف رأْيِ المعتزِلَة، فإنّهم لا يجَوِّزون صدور القبيح من الواجب؛ لأنّه علامة الإمكان، والواجب يمْتَنِع أنْ يَكونَ ممكِنًا.[2]

موضع الاختلاف:

قام التبريزي بانتقاد الرواية التي ذكرها الزمخشري، ويستدرك عليه لأن مقصود الزمخشري يدعم لمذهبه لكن الرواية التي ذكره ضعيف بحسب التبريزي.

لا شك (لا يخلف الله وعده)؛ وعلى حسب المعتزلة صدر من الله تعالى القبيح وهذا خلاف أهل السنة. عندما رجعنا إلى القاسمي فسّر هذه الآية: "ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن أي ولو كان ما كرهوه من الحق الذي هو التوحيد والعدل المبعوث بهما الرسول صلوات الله عليه، موافقا لأهوائهم المتفرقة في الباطل، الناشئة من نفوسهم الظالمة المظلمة، لفسد نظام الكون لانعدام العدل الذي قامت به السماوات والأرض، والتوحيد الذي به قوامهما فلزم فساد الكون لأن مناط النظام ليس إلا ذلك، وفيه من تنويه شأن الحق، والتنبيه على سمو مكانه."[3] وفي النهاية، قد أشار التبريزي إلى أنه رجّح على الرواية الضعيفة التي ذكرها في تفسيره لدعم مذهبه.

---

[1] آي، حسين، التبريزي، **تفسير القرآن المجيد، دراسة وتحقيق: من الآية (18) من سورة الإسراء إلى الآية (72) من سورة المؤمنون**، (بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الأردنية، 2023م) ص471، وينظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص241.

[2] المرجع السابق، ص471.

3 قاسمي، **محاسن التأويل**، ج7، ص297.

خاتمة

بعد كلام عن تعقبات التبريزي في تفسيره على الزمخشري قضايا العقيدة يمكن أن نلخص أهم ما توصل إليه البحث في ما يأتي:

1. إن الزمخشري أبرز الشخصيات في تاريخ التفسير وأيضاً أنه مرجع في هذا المجال. وأن ردود التبريزي على الزمخشري جاءت في مجالات متعددة منها تعقباته عليه في مسائل العقيدة وبسبب ذلك أن كلا المفسرين ينتميان إلى مذاهب مختلفة تؤثر في العقيدة الإسلامية.
2. إن الزمخشري معتزلي المعتقد، ولا شك أن هوية المفسر تنعكس في تفسير البيئة التي يعيش فيها. ويمكننا أن نرى أن هذا التأثير ينعكس أيضاً في تفسيره.
3. كان للاعتزال أثر كبير في تفكير الزمخشري فله بعض الآراء المخالفة لغيره، وأحيانا تناقض الزمخشري بمذهبه، وبعد هذا العرض موجز يظهر المواضع التي يتعارض فيها الزمخشري، لم يكن انتقاد التبريزي هو المرجّح دائما، فعلى الرغم من أن التبريزي حاول إثبات ما يذهب إليه قطعاً إلا هناك مواضع كان الترجيح في رأي للزمخشري.
4. إن التبريزيُّ عقّب على الزمخشري في اعتزالياته نقاشاً علمياً عميقاً بعد ذكر آراء الزمخشري في تفسيره.
5. وقد فسر الزمخشري القرآن الكريم وفق قواعد اللغة العربية لدعم مذهب المعتزلة في مجالات العلوم الأخرى مثل النحو.
6. بسبب هذا ينتقد التبريزي عليه وجهة نظر مذهبه لكنه تجنّب عن التعصب وكثيراً ما يتم انتقاده في السياق.
7. ممكن نقول إن التبريزي يقارن بين الأشاعرة والمعتزلة بأقوال البيضاوي والزمخشري واستفاد في ذلك من التفتازاني الذي ألف حاشية على الزمخشري .ويمكن نوصي بدراسة استدراكاته أو تعقباته على التفتازاني.

8. تأثر التبريزي بأبي السعود عندما انتقد الزمخشري في القضايا العقائدية دون الإشارة إلى ذلك.
9. لفت الانتباه التبريزي باستخدام الألفاظ في رده على الزمخشري: وفيه، ولا يخفي، وأنت تعلم، فتدبّر وهكذا.

References:

المراجع:

Abū Ḥayyān al-Tawḥidy, 'Alī, Al-'Imtā' wa al-Muānasah, (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2011).

Abū Ḥayyān al-Tawḥidy, 'Alī, *Al-Muqābasāt*, taḥqīq Ḥasan al-Sandawy, (Dār S'ād al-Ṣabāḥ, 2nd Ed., 1992).

Dār al-Baydhā': Al- Markaz al-Thaqāfy al- 'Araby, 2nd Ed., n.d).

Ṭuqān, Qadry, "Al-Ghazāly A'jab Shakhṣiyyah fī Tārikh al-Islām", *Majallah al-Risālah*, Issue. 913, No. 1951.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
محرم 1445هـ / يوليو 2023م، ص 139-168
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

هل يصحّ أن يستقلّ العقلُ بإصدار الأحكام الأخلاقية؟ دراسة تحليلية لآراء الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن

Can the Intellect Autonomously Make Ethical Judgments? An Analytical Study of the Perspectives of al-Jahiz, al-Shatibi, and Taha Abdurrahman

بشار بكور*

[قُدّم للنشر 2022/12/5 – أُرسل للتحكيم 2022/12/16م – قُدّم بعد التعديل 2023/6/25م - قُبل للنشر 2023/7/5م]

ملخص البحث

فضّل الله الإنسان على كثير من خلق تفضيلاً، ونحله نعمة العقل الذي هو مناط التكليف، وموئل التشريف، ومدار الثواب والعقاب. ومما لا نزاع فيه بين البشر أن العقل ممكّنٌ بالفطرة المركوزة في الإنسان من التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر. لكن هل يستقلّ العقل بمعونة هذا التمكينِ الغريزيّ والاستعداد الفطريّ بإصدار أحكام أخلاقية حول جميع تفاصيل وجزئيات الخُيورِ والشرور المنطوية في أقوال العباد وأفعالهم؟ يرى جلّ علماء الإسلام عدم أهلية العقل في أن يُصدر أحكاماً أخلاقية دون هدي من الشرع. تحلل الدراسة آراء ثلاثة علماء نفوا قدرة العقل على استقلاليته أخلاقياً. وهم أبو عثمان الجاحظ (ت 255هـ)، فيلسوف ومتكلم؛ وأبو إسحاق الشاطبي (ت 791هـ)، فقيه وأصولي؛ وطه عبد الرحمن، فيلسوف أخلاق. قدم كل واحد من هؤلاء العلماء حججه ونقاشاته في تأييد ما أجمعت عليه كلمتهم من ضرورة تبعية العقل البشري لأحكام الشريعة. تخلص الدراسة إلى أن انعدام كفاءة العقل في إصدار الحكم

* أستاذ مساعد في قسم الدراسات التأسيسية والمتعددة التخصصات، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: bashar@iium.edu.my

الخلقي مردّه ثلاثة أسباب، وهي قصور العقل المتمثل في محدوديته ونسبيته وتقلبه؛ وتسلط الأهواء والشهوات على قراراته وأحكامه؛ وخصوصية القيم الأخلاقية في الإسلام المتشابكة مع الفقه والمقاصد. وهذا الواقع يستدعي إلحاق الأخلاق بالوحي والتوجيه الإلهي كي ينتقل العقل من ضيق أفقه المحدود إلى رحابة الحكمة الإلهية اللامحدودة.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، العقل، الوحي، الجاحظ، الشاطبي، طه عبد الرحمن.

Abstract

Humanity has been granted a special favor by God, surpassing many of His creations, through the unique gift of reason. This faculty serves as the center of accountability, the domain of honor, and the arena where rewards and punishments unfold. Needless to say that *fitrah* (innate disposition) provides the intellect the capacity to generally distinguish between right and wrong, good and evil. Nevertheless, does the intellect function autonomously, aided by this inherent capability, when it comes to making ethical judgments concerning the specific details and complexities of virtues and vices expressed in the actions of individuals? Islamic scholars contend that reason is not fitting to be the exclusive source of ethical judgment without guidance from revelation. This study examines the perspectives of three Muslim scholars who reject the notion of the reasons' ability to independently legislate ethical principles. They are Abu 'Uthman al-Jahiz (d. 255 AH), a philosopher and theologian; Abu Ishaq al-Shatibi (d. 791 AH), a jurist and scholar of legal theory; and Taha Abdurrhman, an ethical philosopher. Each of these scholars presented arguments supporting their consensus on the necessity of human reason being subordinate to the judgments of Sharia. The research findings suggest that the limitations in the human intellect, characterized by its relativity and volatility, contribute to the inadequacy of reason in making ethical judgments. Additionally, the impact of emotions and desires on rational judgments and decision-making, along with the unique nature of Islamic ethical further compounds this reality. Consequently, it becomes imperative to connect ethics with divine revelation and guidance. This linkage enables the reason to surpass the constraints of its limited perspective, embracing the boundless expanse of divine wisdom.

Keywords: ethics, reason, revelation, al-Jahiz, al-Shatibi, Taha Abdurrahman.

مقدّمَة

الإنسان مخلوق مكرَّمٌ، فضّله اللهُ عزّ وجلّ على كثير ممن خلق، كما جاء في القرآن الكريم (الإسراء: 70). ومن جوانب هذا التكريم الإلهي أنْ خلق اللهُ آدمَ بيده، ونفخَ فيه من

روحه، وعلمه الأسماء كلها، وأسجد له ملائكته، وسخر له مخلوقاته، ومنحه مَلَكةً عظيمة الشأن، جليلة القدر، ألا وهي العقل. أفاض علماء الإسلام من فلاسفة وفقهاء ومحدثين وأدباء في الإشادة بمزايا العقل وفضائله ومكانته في الإسلام.[1] فبالعقل، كما يقول الراغب الأصفهاني، استحق الإنسان أن يكون خليفة الله، "ولو تُوُهِّم مرتفِعاً لارتفعت الفضائلُ عن العالم فضلاً عن الإنسان." [2] والعقل مناط التكليف، وعليه مدار الثواب والعقاب، والمدح والذم، والفلاح والخسران. والعقل والشرع كلٌّ منهما مفتقر إلى الآخر. "فالعقل كالأُس، والشرع كالبناء، ولن يغني أسٌّ ما لم يكن بناءٌ، ولن يثبت بناءٌ ما لم يكن أسٌّ .وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر."[3] والدعوةُ القرآنية المتكررة في عشرات الآيات إلى إعمال النظر العقلي من تَفكُّرٍ، وتبصُّر، وتدُّبر، وتفقُّه، وتذكُّر، أمرٌ لا يحتاج إلى تفصيل وبيان.[4]

لكن مع هذه المكانة الباسقة والموقع المركزي الذي يتبوءه العقل في علاقته مع الوحي، يسأل المرء: لمَ ليس من صواب القول وحكمة العمل أن يستقلّ العقل –دون دليل هادٍ

---

[1] حول العقل: تعريفه، وحقيقته وفضله، انظر ابن أبي الدنيا، **العقل وفضله**، عني بنشره السيد عزت العطار الحسيني، تقديم محمد زاهد الكوثري، (مصر، ط1، 1946)؛ ابن الجوزي، عبد الرحمن، **أخبار الأذكياء**، بعناية بسام الجابي، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2003)، ص32-39؛ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي، (القاهرة: دار السلام، ط1، 2007)، ص133-159؛ الماوردي، علي بن محمد، **أدب الدنيا والدين**، (بيروت: دار المنهاج، ط1، 2013)، 39-55؛ الزمخشري، **ربيع الأبرار**، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1412هـ)، ج3، ص441 -459؛ الزَّبيدي، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1965-2001)، ج30، ص18-20.

[2] الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص133. وصف أبو الحسن الماوردي العقلَ بأنه أسّ الفضائل، وينبوع الآداب. **أدب الدنيا والدين**، ص41.

[3] الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، (بيروت. د.م.، 1319هـ)، ص65.

[4] انظر الزين، محمد بسام رشدي، **المعجم المفهرس لمعاني القرآن الكريم**، (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ط1، 1995)، ج1، ص45-53، 241-242. (آيات التفكر)، ج1، ص228 (آيات التذكر)، ج2، ص929 (آيات التدبر).

من الشرع- بتقرير وإصدار الأحكام الأخلاقية؟ إن الغالبية العظمى من علماء الإسلام، وبخاصة أهل السنة، تقول بضرورة تلقي الإنسان القواعد الأخلاقية والضوابطَ السلوكية من إملاءات الشرع وأحكامه، وليس من التقريرات العقلانية وحدها. تعرض الدراسةُ الحجج المنطقية والأخلاقية التي تنفي كفاءة العقول البشرية في احتكار وظيفة التشريع الأخلاقي.

بعد تتبع واستقراء كثرة من المؤلفات في الأخلاق الإسلامية، [1] وجدت أنها تنقسم من حيث النقاشُ والتنظيرُ العقليُّ والفلسفي للمسألة الأخلاقية إلى قسمين: قسم يقتصر فيه الكاتب على تعداد أنواع الفضائل وكيفية اكتسابها، والرذائل وكيفية تجنّبها. وتتضمن هذه المؤلفات -في الغالب- آيات وأحاديث وحكماً وأشعاراً. فهي أقوال وآثار أخلاقية منثورة ضمن ما يسمى "الآداب الشرعية". يدخل تحت هذا القسمِ- على سبيل المثال لا الحصر- عبد الله بن المقفع (ت 142هـ)،[2] وعبد الله بن المبارك (ت 181هـ)،[3] والحارث

[1] من أهم الكتب التي أفدت منها **ببليوجرافيا الأخلاق والقيم والأخلاقية**، إعداد الفريق العلمي بكرسي الأمير نايف بن عبد العزيز للقيم الأخلاقية، (جامعة الملك عبد العزيز، 1437هـ). بالطبع، هذا الاستقراء الذي قمت به ناقص وليس تاماً، ومن العسر والمشقة بمكان تحقيق الاستقراء التام؛ لأن المفردات والأنساق الأخلاقية متشعبة جداً وممتدة على جميع العلوم والمعارف الإسلامية. فالأخلاق تدرسُ علاقة المخلوق بالخالق، وعلاقة المخلوقين بعضهم مع بعض، وتتناول قواعد السلوك الإنساني، ومصادره ومعاييره، والإلزام الخلقي، أو المسؤولية الإنسانية، والحرية، والقضاء والقدر، والخير والشر، والنية والدافع...إلخ لذا فالباحث عن الأخلاق مضطر إلى الرجوع إلى ما لا يكاد يحصى من المصنفات في علوم القرآن، والتفسير، والحديث، والعقيدة، وما يتصل بها من المسائل الفلسفية، والفقه، وأصوله، والتصوف، والأدب. انظر فخري، ماجد، **النظريات الأخلاقية في الإسلام**، (نشر بالإنكليزية)، (بريل، 1991)، حلمي، مصطفى، **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004)، ص103-104.

[2] "كليلة ودمنة"، "الأدب الصغير"، "الأدب الكبير"، "الدرة اليتيمة".

[3] "الزهد والرقائق".

المحاسبي (ت 243هـ)،[1] وابن أبي الدنيا (ت 281هـ)،[2] والحكيم الترمذي (ت 320هـ)،[3] وأبو بكر الخرائطي (ت 327هـ)،[4] وأبو بكر الآجرّي (ت 360هـ)،[5] وأبو بكر البيهقي (ت 458هـ)،[6] وأبو الحسن،سلام بن عبد الله الإشبيلي (ت 544هـ)،[7] ورضي الدين الطبرسي (ت 548هـ).[8] وغيرهم. وهذا القسم خارج عن غرض البحث لاقتصاره على عرض الفضائل ومكارم الأخلاق وأضدادها وخلوه من المناقشة والتنظير.

أما القسم الثاني فيعرض فيه الكُتّاب[9] مقارباتٍ وتحليلات ونظريات تجمع بين ثلاثية الأخلاق والفلسفة والشرع،أو ثنائية الأخلاق والشرع. من هؤلاء أبو عثمان الجاحظ (ت 255هـ)،[10] ويعقوب بن إسحاق الكندي (ت 260/258هـ)،[11] وأبو بكر الرازي (ت 313هـ)،[12] والفارابي (ت 339هـ)،[13]وأبو الحسن العامري (ت 381هـ)،[14] وأبو حيان

---

[1] "آداب النفوس"، "القصد والرجوع إلى الله"، "المسائل في أعمال القلوب والجوارح"، "رسالة المسترشدين"، "الرعاية لحقوق الله".

[2] "مكارم الأخلاق"، "الإخلاص والنية"، "الإخوان"، "التواضع والخمول"، "الحلم"، "ذم الدنيا"، "الصمت وحفظ اللسان"، "القناعة والتعفف".

[3] "نوادر الأصول"، "رياضة النفس"، "الحج وأسراره"، "المسائل المكنونة".

[4] "مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها"، "مساوئ الأخلاق ومذمومها ومكروه طرائقها"، "اعتلال القلوب".

[5] "أخلاق العلماء"، "أدب النفس".

[6] "كتاب الآداب"، "شعب الإيمان"، "الزهد الكبير".

[7] "الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق".

[8] "مكارم الأخلاق".

[9] بالتأكيد إن المعالجة الأخلاقية عند كتّاب هذا القسم ليست متساوية في العمق والتحليل.

[10] "التاج في أخلاق الملوك"، "الحيوان، " "البيان والتبيين"، "رسائل الجاحظ".

[11] "رسالة الأخلاق"، "رسالة في النفس".

[12] "الطب الروحاني"، "رسائل فلسفية".

[13] "آراء أهل المدينة الفاضلة"، "التنبيه على سبيل السعادة".

[14] "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية".

التوحيدي (ت 413هـ)،[1] وابن مِسْكويه (ت 421هـ)،[2] وابن سينا (ت 428هـ)،[3] وابن حزم الأندلسي (ت 456هـ)،[4] والراغب الأصفهاني (ت 502هـ)،[5] والغزالي (ت 505هـ)،[6] وابن باجة الأندلسي (ت 533هـ)،[7] وابن طفيل الأندلسي (ت 581هـ)،[8] وابن رشد (ت 595هـ)،[9] وفخر الدين الرازي (ت 606هـ)،[10] وابن تيمية (ت 728هـ)،[11] والشاطبي (ت791هـ)[12] وغيرهم.

اخترت من هذا القسم ثلاثةَ علماء ناقشوا نقدياً قضيةَ مصدر القيمة الخلقية،وقدموا حججهم التي توجب تبعية العقل للنقل في الحكم الخلقي. الأول هو أبو عثمان الجاحظ (ت 255هـ)، الفيلسوف والأديب الموسوعي، من كبار علماء المعتزلة. الجاحظ ذو فلسفة أخلاقية نقدية متميزة ذات أبعاد عدة، مثل الخلق بين السجيّة والرويّة، وتأثير البيئة في الخلق، والأخلاق النظرية والعملية، والحكمة من خلق الشر ...إلخ.[13] كتب الجاحظ عن القيم الأخلاقية عدة رسائل، كما تحدث عن الأخلاق المعاشة والأخلاق الواقعية، وأماط

---

[1] "أخلاق الوزيرين"، "المقابسات"، "الإمتاع والمؤانسة"، "البصائر والذخائر".

[2] "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق".

[3] "أحوال النفس"، "رسالة في النفس ومعادها"، "رسالة في الحكمة"، "أسرار الصلاة".

[4] "رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق".

[5] " الذريعة إلى مكارم الشريعة"، "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين".

[6] "إحياء علوم الدين"، "ميزان العمل"، "معارج القدس في مدارج معرفة النفس".

[7] "تدبير المتوحد"، "رسالة الوداع".

[8] "حي بن يقظان".

[9] "فصل المقال".

[10] "كتاب النفس والروح وشرح قواهما". وهو رسالة في علم الأخلاق.

[11] "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، "مجموع الفتاوى"، "درء تعارض العقل والنقل"، وغيرها.

[12] "الموافقات".

[13] أحمد، عزت السيد، **فلسفة الأخلاق عند الجاحظ**، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2005).

اللثام عن العوامل البيئية والتنشئة الفردية التي تسهم في تشكيل السلوك الأخلاقي.[1] إن الجاحظ بإنتاجه الفكري الثرّ والمتنوع شخصيةٌ مؤسِّسة لهذه الدراسة بسبب عمق تحليلاته المنطقية، واتساع تساؤلاته الأخلاقية التي مهدت الطريق إلى مزيد من الدراسات الأخلاقية في القرون اللاحقة.

الثاني هو الإمام الفقيه الأصولي، أبو إسحاق الشاطبي (ت 791هـ)، وهو من أبرز الفقهاء الذين انتهت إليهم معالجةُ التداخل والتشابك بين المنظومتين: الفقهية–المقاصدية والأخلاقية.[2] ومن الأهمية بمكان تسليط الضوء على هذه المعالجة لأنها تبرهن على تجذر الأخلاق في أسس التصور الإسلامي عن علاقة الإنسان بالله وبالوجود، مما يجعل الحكم باستقلالية العقل في التشريع الأخلاقي ضرباً من خَطَل الكلام، وضعف الرأي. وهذه المعالجة تعكس في لبّها ومضمونها أطروحات فقهاء قبل الشاطبي من أمثال العز بن عبد السلام، وابن تيمية. لذا فإن القول بتبعية العقل للنقل عند الشاطبي مساوق لمقولات هؤلاء الفقهاء الأفذاذ.

وفي العصر الحالي، لدينا فيلسوف الأخلاق والمفكر المغربي طه عبد الرحمن، شخصية محورية ومجددة في معالجة المسألة الأخلاقية.[3] يمتد نسيج أصولي أخلاقي بين الشاطبي وطه عبر البناء على الإطار الأخلاقي والمقاصدي التأسيسي الذي رسمه الشاطبي. ويتفرّد طه عن كثير من علماء الأخلاق بتدبّره مفهوم العقل وآفاقه المعرفية ونقدِه نقداً منهجياً

---

[1] المرجع السابق.

[2] بوحناش، نورة، **مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي**، رسالة دكتوراة، (الجزائر: جامعة مينتوري قسنطينة، 2007).

[3] قدم طه عبد الرحمن مشروعاً نهضوياً حضارياً في مقابل الحداثة الغربية، أسسه على أخلاق إسلامية ذات مسلمات وجودية ومعرفية. بهدف إعادة صياغة واقع الإنسان المعاصر بما ينسجم والغايةَ من وجوده في هذه الأرض. في هذا السياق، ألف طه كتابه "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" (عام 2000)، قوّضَ فيه مفهوم الحداثة الغربية، ثم أردفه بكتاب "روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" (عام 2006) أرسى فيه قواعد الحداثة الإسلامية. ثم كتابه "بؤس الدَّهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين" (عام 2014).

وإبداعياً.[1] إن هذا النموذج الممتد عبر ثلاث حقب تاريخية مختلفة، يقدم –فيما أظن– رؤية موحدة ذات طبيعة حجاجية متراكمة ومتراكبة[2] تجلي الموقف الرافض للحاكمية الأخلاقية المطلقة للعقل البشري بعيداً عن هداية الشريعة.

إن هذا البحث في تفحصه مصدر القيمة الخلقية يقع في صميم النظرية الأخلاقية الإسلامية باعتبار أن القيمة الخلقية أيّاً كانت إنما يحدد مسارَها ويصوغ قالبَها الإطارُ الفكري التأسيسي الذي عنه تصدر، وإليه تأوي. وعلى ضوء فهم هذه القضية، يمكننا فهم واستيعاب الاعتبارات الأخلاقية في الإسلام بأبعادها ومضامينها المختلفة. تنقسم الدراسة إلى مقدمة، وإطار نظري يحدد المصطلحات الأساسية، ثم يشير بإيجاز إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين. بعد ذلك يعرض المبحث الأول الحججَ والأسباب المانعة من أهلية العقل في أن يستقل في التشريع الأخلاقي، عند الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن. أما المبحث الثاني فيعالج تلك الحجج والمقولات بمزيد من النقاش التحليلي والتركيبي كي يضعها في سياق فكري أوسع يجلي مشكلة البحث. وأخيراً، الخاتمة.

أولا: الإطار النظري

1. مدخل مفاهيمي

العقل والخلق والفطرة؛ ثلاث مفردات متداخلة في الوظيفة ومتحدة في الهدف. يقول ابن فارس عن أصل دلالة العقل: "الْعَيْنُ وَالْقَافُ وَاللَّامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مُنْقَاسٌ مُطَّرِدٌ، يَدُلُّ عُظْمُهُ عَلَى حُبْسَةٍ فِي الشَّيْءِ أَوْ مَا يُقَارِبُ الْحُبْسَةَ. مِنْ ذَلِكَ الْعَقْلِ، وَهُوَ الْحَابِسُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ

[1] انظر طه عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2013)، ص39-49. يذكر بدر الحمري أن طه عني عناية بالغة في كثير من أعماله بتجديد مفهوم العقل وإعادة تصوره بغية تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من فلسفات مغايرة. **مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن**، (مؤمنون بلا حدود، 2016)، ص6.

[2] لكنها لا تمثل صورة متكاملة؛ لما بينت آنفاً من المشقة الظاهرة في الاستقراء التام للمسألة الأخلاقية المتغلغلة في العلوم والمعارف الإسلامية.

وَالْفِعْلِ. قَالَ الْخَلِيلُ: الْعَقْلُ: نَقِيضُ الْجَهْلِ. يُقَالُ عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا، إِذَا عَرَفَ مَا كَانَ يَجْهَلُهُ قَبْلُ، أَوِ انْزَجَرَ عَمَّا كَانَ يَفْعَلُهُ".[1] والعاقل هو الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها. مأخوذ إما من قولهم: اعتقل اللسان: إذا حُبِس ومُنع من الكلام.[2] أو من قولهم: عَقَلْتُ الفرس: إذا جمعتَ قوائمه. فالعاقل: هو الجامع لأمره ورأيه.[3]

نلاحظ هنا أمرين: يدل العقل في أصل وضعه اللغوي على معاني المنع، والحبس، والحَجْر، والنهي، والجمع. فالعقل بالفطرة وأصل الطبيعة صارف عن المرذولات، حابس عن المذمومات. والعقل بهذا المدلول متساوق مع تعريف الخلق والفطرة، كما سيأتي. لكن هذه المعاني الزاجرة بالفطرة عن ذميم الأقوال والأفعال إنما تقوى وتكتمل، وتنضج وترشد بمعونة العلم والمعرفة؛ إذ بها تُعرَف أوجه الخير فَتُتَّبَعُ، وتنكشف ضروب الشرّ فَتُجْتَنَبُ. (لاحظ تعريف العقل بالمعرفة عند الخليل).[4]

ومن دلالات العقل اللغوية الحفظُ، من قولهم: عقلتُ دراهمي، أي حفظتها، [5] وكذلك الحِصْنُ والمِلْجَأ. قال الشاعر:

وَقد أَعْدَدْتُ للحِدْثانِ حِصْناً ... لوَ انَّ المرْءَ تُحْرِزُهُ العُقولُ[6]

---

[1] ابن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، (دار الفكر، د ط، 1979)، ج4، ص69.

[2] أو أُخِذَ من قولهم: عقلتُ الدابة: أي ربطتها بالعقال؛ "لِأَنَّ الْعَقْلَ يَمْنَعُ الْإِنْسَانَ مِنْ الْإِقْدَامِ عَلَى شَهَوَاتِهِ إذَا قَبُحَتْ، كَمَا يَمْنَعُ الْعَقْلُ النَّاقَةَ مِنْ الشُّرُودِ إذَا نَفَرَتْ." الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص44.

[3] ابن الأنباري، محمد بن القاسم، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق حاتم الضامن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1992)، ج1، ص111.

[4] جاء في **الفروق اللغوية** لأبي هلال العسكري، تحقيق محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة، 1998): "الْفرق بَين الْعلم وَالْعقل أَن الْعقل هُوَ الْعلم الأول الَّذِي يزْجر عَن القبائح... وَقيل: الْعقل يُفِيد معنى الْحصْر وَالْحَبْس. وعقل الصَّبِي إِذا وجد لَهُ من المعارف مَا يُفَارق بِهِ حُدُود الصّبيان. وَسميت المعارف الَّتِي تحصر معلوماته عقلا لأنها أَوَائِل الْعُلُوم. أَلا ترى أَنه يُقَال للمخاطب: اعقل مَا يُقَال لَك أَي احصر مَعْرفَته لِئَلَّا يذهب عَنْك." ص83.

[5] المرجع السابق.

[6] الزَّبيدي، **تاج العروس**، ج30، ص24.

الخلاصة أن دلالات العقل الحسية أربعة: الحبس أو المنع، والجمع، والحفظ، والتحصن أو اللجوء. أما دلالته المعنوية فهي المعرفة، وهي تحمل في تضاعيفها المعاني الحسية. فالعقل " يقيد ويجمع ويحفظ ما يصل إليه عبر الحواس، ويعمل فيه قوته بوصفه أداة أو قوة للتحليل والتركيب، وتجريد الصور والمعقولات واكتشاف العلاقات، وهكذا يقترب أو تقترب منه دلالة المعرفة والفهم والتمييز والاكتساب..."[1] ومما يتصل بالعقل في دلالته التجريدية المعرفية، ألفاظ من أمثال: النهى، واللب، والأرب، والحجا، والذهن، والفكر، والفؤاد، والقلب..[2]

والخُلُق بضم اللام وسكونها: اسم لسجية الإنسان وطبيعته وما فُطِر عليه، مأخوذ من مادة (خلق) التي تدل على تقدير الشيء؛ لأن صاحبه قد قدِّر عليه.[3] والخلق مساوق لمعنى الطبع في اللغة، وهو الخَلِيقَةُ والسَّجِيَّةُ التِي جُبِلَ عَلَيْهَا الإِنسَان، [4] أي مَا رُكِّبَ فِينَا من المطعَم والمشرَبِ، وَغير ذلكَ من الأخلاق التي لَا تُزايِلُنا، كالشِدَّةِ والرَّخاءِ، والبُخلِ والسَّخاءِ. وطَبَعَه اللهُ على الأَمر يطْبَعه طَبعاً: فطرَه، وطَبَعَ الله الخَلقَ على الطَّبائع الّتي خلَقَها، فأَنشأَهُم عَلَيْهَا، وَهِي خَلائقُهُم.[5] فالخلق متشابك مع مدلول الفطرة الإنسانية. قال الله جلّ وعلا: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: 30). [6] وهي الخلق

---

[1] الحفيان، فيصل، "العقل والعدل والأخلاق"، **مجلة التسامح**، العدد 7، (2004)، ص99.

[2] المرجع السابق، انظر العسكري، **الفروق اللغوية**، ص84-85.

[3] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص214؛ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005)، ص881.

[4] عرف الجرجاني الطبع بأنه: ما يقع على الإنسان بغير إرادة. أو هو الجبلة التي خلق الإنسان عليها. الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة، 2004)، ص119.

[5] الزَّبيدي، **تاج العروس**، ج21، ص437-438.

[6] قال ابن عطية: "والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنها الخِلقة والهيئة في نفس الطفل التي هي مُعَدَّة مهيَّأة لأن يميِّز بها مصنوعاتِ الله تعالى، ويستدلَّ بها على ربّه، ويعرف شرائعه، ويؤمن به". ابن عطية، عبد الحق بن غالب، **تفسير ابن عطية**، تحقيق الرحالة الفاروق، وعبد الله الأنصاري، وآخرين، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 2007)، ج4، 336. روى أبو هريرة عن النبي ﷺ: ما مِن مولودٍ إلا يُولَدُ على الفِطرة؛ فأبَواهُ يُهَوِّدانِهِ، أوْ يُنَصِّرانِهِ، أوْ

الغريزي الذي يهدي إلى الإيمان بالخالق عز وجل، والنور الذي يميز ببداهة العقول بين الخير والشر، والحق والباطل.[1] ولملاحظة الأصل الجبلّي للأخلاق عند البشر[2] عُرِّف الخُلق بأنه "حالُ النفسِ بها يفعل الإنسانُ أفعالَه بلا رويّة ولا اختيار".[3]

يُمجِّسانِهِ، كما تُنْتَجُ البَهيمَةُ بَهيمةً جَمْعاءَ، هلْ تُحِسُّون فيها من جَدْعاءَ، ثم يقولُ أبو هريرة: { فِطرةَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ} رواه البخاري ومسلم. انظر ابن الأثير، المبارك بن محمد، **جامع الأصول**، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، (دمشق: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح، 1972)، ج1، ص268. نُتِجَت الناقة: إذا وَلَدَت. جدعاء: مقطوعة الأُذن. ومعنى الحديث :أن المولود يولد على نوع من الجبلّة، وهي فطرة الله تعالى، وكونه متهيئاً لقبول الحقيقة طبعاً وطوعاً، ولو خلَّته شياطين الإنس والجن وما يختار، لم يَخْتَر إلا إياها، وضرب لذلك – الجمعاء والجدعاء– مثلاً، يعني :أن البهيمة تُولد سوية الأطراف، سليمة من الجدع ونحوه، لولا الناس وتعرضهم إليها، لبقيت كما وُلدت سليمة. المرجع السابق، ج1، ص268.

[1] توسع الشيخ ابن عاشور في الحديث عن تعويل الشرع على عامل الفطرة والطبع في الأوامر والنواهي والأخلاق. ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، ج3، ص176-193. من الدراسات التي تناولت مفهوم الفطرة عند الفقهاء والمحدثين والفلاسفة، كتاب عثمان مصباح، **مفهوم الفطرة دراسة نقدية لمقالات الإسلاميين**، (المغرب: معهد الغرب الإسلامي، 2012).

[2] من الأحاديث النبوية التي تحدثت صراحة أو ضمناً عن الأخلاق الفطرية عند البشر، قوله، ﷺ: "إن الله خلق آدمَ من قبضةٍ قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدْر الأرض، جاء منهم الأبيض والأحمرُ والأسود وبين ذلك، والخبيث والطيّب، والسَّهْل والحَزن". ابن حنبل، أحمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1995-2001)، ج32، ص353. صحيح الإسناد. على قدر الأرض: على لونها وصفاتها. السهل: الذي فيه رفقٌ، الحزن: الذي فيه شدّةٌ في الخلق. ومنها حديث: "إنَّ اللَّهَ قَسَمَ بَيْنَكم أَخْلَاقَكم كَمَا قسمَ بينكم أَرزاقَكُم". ابن حنبل، **المسند**، ج6، ص189؛ الحاكم، محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ج2، ص485. صححه الذهبي. لكن سند الحديث في مسند أحمد ضعيف، كما أشار المحققون في الحاشية. وكذلك قول النَّبِي ﷺ للأشج المنذر بن عامر: " يَا أَشَجُّ، إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ وَرَسُولُهُ :الْحِلْمَ وَالْأَنَاةَ " فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَنَا تَخَلَّقْتُهُمَا، أَوْ جَبَلَنِي اللهُ عَلَيْهِمَا؟ قال: بَلِ اللهُ جَبَلَكَ عَلَيْهِمَا". ابن حنبل، **المسند**، ج39، ص490. حول الأخلاق الفطرية في الأحاديث النبوية، انظر الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، (دمشق: دار القلم، ط5، 1999)، ج1، ص178-187.

[3] الجاحظ، عمرو بن بحر، **تهذيب الأخلاق**، (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1989)، ص12. وتجد تعريفاً مشابهاً عند ابن مسكويه، أحمد بن محمد، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1998)، ص41؛ والغزالي، محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص934؛ والجرجاني، **التعريفات**،

2. الحسن والقبح بين العقل والشرع

إن مسألة استقلال العقل في التشريع الأخلاقي تبحث في مدى قدرته على تمييز المبادئ الأخلاقية ومن ثم إصدار أحكام قيمية دون الاعتماد المباشر على التوجيه الإلهي، لذا فهي مرتبطة أو مشتبهة الارتباط بالجدل القديم حول قضية الحسن والقبح العقليين؛ هل الكذب مثلاً قبيح لطبيعة راجعة إليه أو لأن الله نهانا عنه، وهل الصدق حسن لذاته أو لأن الشرع أمرنا به؟ خلاف قديم بين المعتزلة وأهل السنة من الماتريدية والأشاعرة. فالمعتزلة قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، بمعنى أن بمقدور العقل أن ينفرد بمعرفة حكم الشرع من دون وساطة الرسل والكتب السماوية؛ لأن في الأفعال صفات تقتضي حُسْنَها وتَعَلُّقَ الثوابِ والمدح بها، أو صفاتٍ تستلزم قبحها وتَعَلُّقَ الذم والعقاب عليها.[1] بعبارة أخرى، إن العقل عندما يدرك حُسْنَ فعلٍ من الأفعال، يدرك أيضاً أن هذا الفعل يجب الإتيان به، وفاعلُه يستحق الثواب، ولو لم يرد الشرعُ بالأمر به. وإذا أدرك قُبحَ فعل من الأفعال، فلا بد أن يكون أيضاً منهياً عن القيام به، ولو لم يرد الشرع بالنهي عنه.[2]

أما الأشاعرة فردّوا الحُسنَ والقبح إلى الشرع. فالحسن ما رآه الشرع حسناً، والقبيح ما رآه الشرع قبيحاً، والأشياء في ذاتها وطبعها لا تنطوي على شيء من الحسن والقبح.

ص89. وأصل التعريف لجالينوس. بدوي، عبد الرحمن، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981)، ص190.

[1] عبد الله محمد جار النبي، "الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة"، رسالة ماجستير، (السعودية: جامعة أم القرى، 1981)، ص16. يعرف المعتزلة بأنهم أصحاب النظر العقلي المحض في الإسلام. صبحي، أحمد محمود، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983)، ص41. يناقش المعتزلة بأن الإنسان غير مكلف بالشرعيات فقط، وإنما مطالبٌ بمعرفة العقليات، قبل إرسال الأنبياء والرسل، لأن الحجة قائمة على الناس بنعمة العقل، سواء أجاءهم رسول أم لا. صبحي، **الفلسفة الأخلاقية**، ص119.

[2] عبد الله محمد جار النبي، "الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة"، ص26.

وكل ما في الأشياء من حسن أو قبح إنما هو أمر اعتباري، قابل للانفكاك عنها. [1]

وذهب الماتريدية مذهباً وسطاً إذ قرروا بأن العقل قادر على إدراك الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، لكنهم لا يقولون بجزم العقل في حكم الله في الأفعال تبعاً لما تنطوي عليه من حسن وقبح، كما رأى المعتزلة. أي إن الأفعال الحسنة أو القبيحة لا تستوجب أو تقتضي حكماً من الله بضرورة القيام بهذا الفعل أو النهي عنه. فإذا لم يرد نص من الشارع بالأمر أو النهي، فلا حكم من إيجاب أو تحريم.[2] إذن، إن مفصل هذا الخلاف هو أن المعتزلة قالوا بإمكانية أن ينفرد العقل بمعرفة حكم الشرع في الأفعال دون حاجة إلى الوحي لما في هذه الأفعال من حسن يقتضي تَعَلُّقَ الثوابِ والمدح بها، أو قبح يستوجب تَعَلُّقَ الذم والعقاب عليها.

أما مسألة أن الله عز وجل قد أودع في العقل مقدرةً على التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر بالفطرة التي غرست في الإنسان، فهذا ما لا ينازع فيه أحد من عقلاء البشر.[3] يقول ابن مسكويه: "للإنسَان – بِمَا هُوَ إِنْسَان – أَفعَال وهمم وسجايا وشيم قبل وُرُود الشَّرْع، وَله بداية فِي رَأيه، وأوائل فِي عقله لَا يحْتَاج فِيهَا إِلَى الشَّرْع بل إِنَّمَا تَأتيه الشَّرِيعَة بتأكيد مَا عِنْده، والتنبيه عَلَيْهِ فتثير ما هو كامن فِيهِ وموجود فِي فطرته قد أَخذه الله تعالى وسطره فِيهِ من مبدأ الخلق. فَكل من لَهُ غريزة من العقل، وَنصِيب من الإنسانية فَفِيهِ حَرَكَة إِلَى الفَضَائِل وشوق إِلَى المحاسن لَا لشَيْء آخر أَكثر من الْفَضَائِل والمحاسن التي يقتضيها العقل وتوجبها الإنسانية."[4]

---

[1] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009)، 362-389؛ الجرجاني، **شرح المواقف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1988)، ج8، 201–216؛ صبحي، **الفلسفة الأخلاقية**، 128-153؛ البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، (دار الفكر: دمشق، ط8، 1997)، ص149-154.

[2] عبد الله محمد جار النبي، "الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة"، ص25-26.

[3] ابن تيمية، **كتاب الرد على المنطقيين**، تحقيق عبد الصمد الكبتي، (بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 2005)، ص465.

[4] ابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، ص228.

ويؤكد ابن القيم على قدرة البشر في أن يميزوا بين معرفة الضار والنافع عبر طريقين أولهما الاستعداد الفطري. يقول: " وضع الله سبحانه في العقول والفِطَر استحسانَ الصدق، والعدل، والإحسان، والبر، والعفّة، ...ووَضَع في العقول والفِطَر استقباح أضدادِ ذلك. ونسبةُ هذا الاستحسان والاستقباح إلى العقول والفِطَر كنسبة استحسان شربِ الماء البارد عند الظَّمَأ، وأكل الطعام اللذيذ النافع عند الجوع، ولُبْس ما يُدْفِئُه عند البَرْد، فكما لا يمكنه أن يَدْفع عن نفسه وطبعه استحسان ذلك ونفعه، فكذلك لا يَدْفَعُ عن نفسه وفِطرته استحسانَ صفاتِ الكمال ونفعها واستقباح أضدادها..." [1] ولملاحظة مبدأ الاستعداد الفطري في الاهتداء إلى معرفة الضار والنافع، أتى الله تعالى بخمس وصايا، [2] تتعلق "بأكبر الحقوق وأوكد الأصول"، [3] وختمها بقوله: لعلكم تعقلون أي "تستعملون العقل الذي يحبسكم عن قبيح الإرادات وفواحش الشهوات."[4]

لكن العقل يدرك معرفة الحسن والقبح في الأشياء والأحكام إدراكاً إجمالياً، ويفهمها فهماً ظاهرياً، أما تفصيل حُسْنِ كل فعل من الأفعال أو قبحه، ومعرفةُ ما ينطوي عليه هذا الفعل أو ذاك من مفسدة أو مصلحة أو كليهما، ورجحان إحداهما على الأخرى في

---

[1] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**، تحقيق محمد عزير شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1432 هـ)، ص861. حول إدراك العقل لمعاني الحسن والقبح بالفطرة عند ابن تيمية، انظر عفيفي، محمد عبد الله، **النظرية الخلقية عند ابن تيمية**، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، 1988)، ص65-70.

[2] قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُم مِّنْ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: 151).

[3] الخطيب الإسكافي، محمد، **درة التنزيل وغرة التأويل**، تحقيق محمد آيدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 2001)، ج2، ص566.

[4] المرجع السابق، ج2، ص567.

وقت دون وقت، وفي حق شخص دون شخص، فهذا أمر لا يقرره إلا الشرع، [1] وليس بمقدور العقل وحده أن ينهض بكشفه.[2] فالإنسان مثلاً يدرك حُسْنَ العدل، وقبح الظلم من حيث العمومُ. لكن هل بمقدوره اكتشاف أمارات العدل أو الظلم في كل فعل من الأفعال، أو قول من الأقوال؟ هذا ما لا قِبَلَ للعقل به.[3]

إذن، ما أسباب عجز العقل البشري عن الاهتداء إلى تفاصيل النافع والضار، ومعرفة جزئيات الخير والشر؟ هذا ما سأتناوله في المبحث الآتي.

ثانيا: العقلُ تابعاً للنقل

يتناول هذا المبحث أسباب عدم أهلية العقل في أن يكون مصدر القيم الأخلاقية ومشرِّعها، عند الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن.

1. أبو عثمان الجاحظ (ت. 255هـ)

يناهض الجاحظ الرأي الذي يجعل البشر منشأ القيم الأخلاقية، لأن ضابط السلوك حينئذ سيكون ذاتياً، يختلف من إنسان لآخر، حسب مصلحته وهواه ورغبته. وليس هناك ما يضمن توجيه بوصلة السلوك نحو الخير والفضيلة.[4] بحث الجاحظ في طبائع الناس وعاداتهم فوجد أن الناس مجبولون على حبّ الشهوات، وتتبع الملذات، فهم يلهثون وراءها

---

[1] لولا الأنبياء والرسل " لم يكن في العالَمِ علمٌ نافعٌ البتَّة، ولا عملٌ صالح، ولا صلاحٌ في معيشة، ولا قِوامٌ لمملكة، ولكان النَّاسُ بمنزلة البهائم والسِّباع العادِية والكلاب الضَّارِية التي يَعْدو بعضُها على بعض." ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، تحقيق عبد الرحمن قائد، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1432هـ)، ص1155-1156.

[2] انظر الغزالي، محمد بن محمد، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1975)؛ الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص156؛ ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، ص1153–1154.

[3] ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، ص1153. أيضاً، إن الحسن والقبح ليسا ثابتين في الأشياء والموصوفات، فالشيء قد يكون حسناً في حال، وقبيحاً في حال، وقد يكون نافعاً في طور، وضاراً في طور آخر ابن تيمية، **كتاب الرد على المنطقيين**، ص465-466.

[4] أحمد، **فلسفة الأخلاق عند الجاحظ**، ص66.

ويتقلبون في نعمائها ولو جرّ ذلك عليهم الفساد في دينهم، والعطب والهلاك في أنفسهم. يشير الجاحظ هنا إلى ضعف القوة الفكرية والمحاكمة العقلية أمام نوازع النفس وما تنطوي عليه من آفات ظاهرة وباطنة، وأهواء وشهوات وملذات. فالإنسان يعيش بين هاتين القوتين المتصارعتين المتعاكستين: عقل يهديه وهوى يرديه.

وبسبب تسلّط الهوى على العقل، وسطوة جواذبه على النفس، يناقش الجاحظ ضرورة ربط المسألة الخلقية بالخالق جلّ وعلا، العليم الحكيم، الذي أرسل الرسل مبشرين ومنذرين، وأقام عباده بين نِعَمِ الوعد ونِقَم الوعيد، وسياسة الترغيب والترهيب. فكان أنْ فُرِضَتِ الزواجرُ والعقوبات التي من شأنها تزويد العقل بمادة تعينه على كبح جماح النفس وردّ غوائلها. يقول الجاحظ: "وإنما وضع الله تعالى هذه الخصال لتكون لقوة العقل مادة، ولتعديل الطبائع معونة؛ لأن العبد إذا فضلتْ قُوى طبائِعه وشهواته على قوى عقله ورأيه، ألفي بصيراً بالرشد غير قادر عليه، فإذا احتوشته المخاوفُ كانت موادَّ لزواجر عقله، وأوامرِ رأيه. فإذا لم يكن في حوادث الطبائع ودواعي الشهوات وحب العاجل فضلٌ على زواجر العقل وأوامره، ألفي العبد ممتنعاً من الغَيّ قادراً عليه؛ لأنَّ الغضب والحسد والبخل والجبن، والغيرة، وحب الشهوات، والنساء، والمكاثرة، والعجب والخيلاء وأنواع هذه إذا قويت دواعيها لأهلها، واشتدت جواذُبها لصاحبها، ثم لم يعلم أن فوقه ناقماً عليه، وأن له منتقماً لنفسه من نفسه، أو مقتضياً منه لغيره، كان ميله وذهابه مع جواذب الطبيعة ودواعي الشهوة طِباعاً لا يمتنع منه، وواجباً لا يستطيع غيره..."[1] ثم يختم الجاحظ مؤكداً على ضرورة التربية والترشيد قائلاً: " وإنما أطنبت لك في تفسير هذه الأحوال التي عليها الوجود والعبرة، لتعلمَ أن الناس لو تُركوا وشهواتهم، وخُلُّوا وأهواءَهم وليس معهم مِن عقولهم إلا حصةُ الغريزةِ ونصيبُ التركيب، ثم أُخْلُوا من المرشِدين والمؤدبين، والمعترِضين بين النفوس

[1] الجاحظ، **رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة**، ضمن "رسائل الجاحظ"، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1991)، ج4، ص300-301.

وأهوائها، وبين الطبائع وغلبتها، من الأنبياء وخلفائها، لم يكن في قوى عقولهم ما يداوون به أدواءهم، ويَجْبرون به من أهوائهم، ويقوَون به لمحاربة طبائعهم، ويعرفون به جميع مصالحهم. وأي داء هو أردى من طبيعة تُردي، وشهوة تطغي؟ ! ومَن كان لا يعدّ الداء إلا ما كان مؤلماً في وقته، ضارباً على صاحبه في سواد ليله وبياض نهاره، فقد جهل معنى الداء. وجاهلُ الداءِ جاهلٌ بالدواء".[1]

وبسبب غياب قانون الجزاء الإلهي من ثواب وعقاب عند الدَّهريين الملاحدة، يصف الجاحظ هؤلاء القوم بأنهم لا يرون للحلال حرمةً ولا للحرام نهاية، ولا يرجون ثواباً أو يخافون عقاباً، والحسن والقبح عندهم معقودان بالهوى؛ فكل ما وافق الهوى حسنٌ، وكل ما خالفه قبيحٌ. والصواب عندهم ما حقق المنفعة وجلب المصلحة، ولو سفكوا في سبيل ذلك الدماء وقتلوا الأبرياء.[2]

2. أبو إسحاق الشاطبي (ت. 791هـ)

عني الإمام الشاطبي عناية خاصة بالقضية الأخلاقية طبيعةً وشمولاً في الشريعة الإسلامية، وخصوصاً في علم أصول الفقه. يقول: "كلُّ مَسْأَلَةٍ مَرْسُومَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهَا فُرُوعٌ فِقْهِيَّةٌ، أَوْ آدَابٌ شَرْعِيَّةٌ، أَوْ لَا تَكُونُ عَوْنًا فِي ذَلِك؛ فَوَضْعُهَا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ عَارِيَةٌ".[3] وفي تفسيره للحديث النبوي: إنما بُعثت لأتمِمَ مكارمَ الأخلاق".[4] يقرر الشاطبي أن الشريعة كلها (أي في أصولها وفروعها، وأحكامها وقواعدها) تخلّقٌ بمكارم الأخلاق. أي أن بعثة الإسلام في أُسِّها وجوهرها أخلاقية الهدف. يشرح الشاطبي الشمولية الأخلاقية للرسالة المحمدية بأن الله تعالى أنزل في المرحلة المكية أصولَ الإسلام وقواعده الكلية، مثل الإيمان بالله تعالى ورسله واليوم الآخر، والنهي عن الكفر والشرك. ومن ذلك

---

[1] المرجع السابق، ج4، ص302-303.

[2] الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1968)، ج7، ص13.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق أبو عبيدة مشهور آل سلمان، (السعودية: دار ابن عفان، 1997)، ج1، ص37.

[4] ابن حنبل، **المسند**، ج14، ص513.

الأمر بمحاسن الأخلاق كالعدل والإحسان والصبر والوفاء بالعهد.... والنهي عن مساوئها الفحشاء والبغي والقتل...[1] وفي المدينة، اكتملت هذه الأصول والقواعد تدريجياً، كتحريم المسكرات، وإقامة الحدود "الَّتِي تَحْفَظُ الْأُمُورَ الضَّرُورِيَّةَ وَمَا يُكَمِّلُهَا وَيُحَسِّنُهَا، وَرَفْعِ الْحَرَجِ بِالتَّخْفِيفَاتِ وَالرُّخَصِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ كُلُّهُ تَكْمِيلٌ لِلْأُصُولِ الْكُلِّيَّةِ".[2]

وبناء على كون الهدف من البعثة النبوية تنميةَ الحس الأخلاقي الفطري للإنسان وتهذيب نفسه، وتطهير قلبه، فإن الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات والجنايات على اختلاف درجاتها وتصنيفاتها ما شرعت إلا وسيلة لتحقيق هذا السمو الخلقي؛ فالأعمال الشرعية، كما يوضح الشاطبي، "لَيْسَتْ مقصودة، وَإِنَّمَا قُصِدَ بِهَا أُمُورٌ أُخَرُ هِيَ مَعَانِيهَا، وَهِيَ الْمَصَالِحُ الَّتِي شُرِعَتْ لِأَجْلِهَا".[3]

يستتبع الشاطبي هذه الحقيقة بأخرى وهي أن الهدف الأخلاقي متقاطع مع مقاصد الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد. فكما أن مقاصد الشريعة مقسومة إلى: ضرورية وحاجية وتحسينية، كذلك الأخلاق مقسومة وفق هذه المراتب. يقول الشاطبي: "إِنْ كَانَتِ الطَّاعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ تُنْتِجُ مِنَ الْمَصَالِحِ أَوِ الْمَفَاسِدِ أَمْرًا كُلِّيًّا ضَرُورِيًّا؛ كَانَتِ الطَّاعَةُ لَاحِقَةً بِأَرْكَانِ الدِّينِ، وَالْمَعْصِيَةُ كَبِيرَةً مِنْ كَبَائِرِ الذُّنُوبِ، وَإِنْ لَمْ تُنْتِجْ إِلَّا أَمْرًا جزئيا؛ فالطاعة لَاحِقَةٌ بِالنَّوَافِلِ وَاللَّوَاحِقِ الْفَضْلِيَّةِ، وَالْمَعْصِيَةُ صَغِيرَةً مِنَ الصَّغَائِرِ، وَلَيْسَتِ الْكَبِيرَةُ فِي نَفْسِهَا مَعَ كُلِّ مَا يُعَدُّ كَبِيرَةً عَلَى وِزَانٍ وَاحِدٍ، وَلَا كُلُّ رُكْنٍ مَعَ مَا يُعَدُّ رُكْنًا عَلَى وِزَانٍ وَاحِدٍ أَيْضًا، كَمَا أَنَّ الْجُزْئِيَّاتِ فِي الطَّاعَةِ وَالْمُخَالَفَةِ لَيْسَتْ عَلَى وِزَانٍ وَاحِدٍ؛ بَلْ لكل منها مرتبة تليق بها".[4] وفي موضع آخر يقرر الشاطبي أن الأوامر والنواهي التي وردت في أمور وقضايا

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص335.

[2] المرجع السابق، ج3، ص336.

[3] المرجع السابق، ج3، ص121.

[4] المرجع السابق، ج2، ص512.

مطلقة[1] ليست في وزان واحد، أو مرتبة واحدة[2]، فمن المأمورات ما يدخل في الفرائض، ومنها ما يكون في النوافل، ومن المنهيات ما هو محرّم، ومنها ما هو مكروه. [3] والأمر فيها موكول إلى نظر المكلف مراعياً ما تنطوي عليه هذه الأحكام من عظم المصلحة أو المفسدة.[4]

وهذه الأخلاق محمودُها ومذمومها يستطيع العقل السليم الراشد أن يقف عليها فيأخذ ما حسن، ويترك ما قبح. لاحظ قول الشاطبي في تعريف مرتبة التحسينيات: " الأخذُ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقولُ الراجحات، ويجمع ذلك قسمُ مكارم الأخلاق".[5] وتعويلاً على هذا التمييز الفطري يكتفي الشرع في جزء من أحكامه بالطبع والجبلّة باعثاً على ما هو مطلوب ومرغوب دون الحاجة إلى تأكيده بنص من القرآن أو السنة. فالناس، يوضح الشاطبي، مدفوعون بالطبيعة إلى الأكل والشرب والتناكح والابتعاد عن القاذورات والأوساخ، وتحملهم مكارم الأخلاق على ستر العورة والمحافظة على العرض، إلا عند وجود مُنازعٍ طبيعي يخالف بعض هذه المطلوبات (مثل الزنا والسرقة)، فيشدد فيه النهي.[6] ومثل هذا يجري في المنهيات التي لا تنجذب إليها الطباع وتنفر منها النفس السليمة "كَتَحْرِيمِ الْخَبَائِثِ، وَكَشْفِ الْعَوْرَاتِ، وَتَنَاوُلِ السُّمُومِ... فَإِنَّ مِثْلَ هَذَا قَرِيبٌ مِمَّا تُخَالِفُهُ الطِّبَاعُ وَمَحَاسِنُ الْعَادَاتِ؛ فَلَا تَدْعُو إِلَيْهِ شَهْوَةٌ، وَلَا يَمِيلُ إِلَيْهِ عَقْلٌ سَلِيمٌ؛ فَهَذَا الضَّرْبُ لَمْ يُؤَكَّدْ بحد معلوم في الْغَالِبِ، وَلَا وُضِعَتْ

[1] أي لم يحدد النص حال المأمور به ومرتبته من كونه واجباً أو مندوباً، أو حال المنهي عنه ومرتبته من كونه محرماً أو مكرهاً. من تعليق الشيخ محمد عبد الله دراز على **الموافقات**، ص550.

[2] المرجع السابق، ج3، ص392-395.

[3] المرجع السابق، ج3، ص401.

[4] المرجع السابق، ج3، ص396-398.

[5] المرجع السابق، ج2، ص22.

[6] المرجع السابق، ج3 ص385.

لَهُ عُقُوبَةٌ مُعَيَّنَةٌ".[1] تقول القاعدةُ الفقهية "داعيةُ الطبعِ تجزئ عن تكليف الشرع".[2]

لكن هذا الطبع –وإن بقي سليماً لم تغيره العادات – غير كاف في أهلية العقل البشري أن يصبح مصدر التشريع الأخلاقي، نظراً لقصور أحكامه ومحدودية قدرته. يقول الشاطبي: "إِنَّ الْمَصَالِحَ الَّتِي تَقُومُ بِهَا أَحْوَالُ الْعَبْدِ لَا يَعْرِفُهَا حَقَّ مَعْرِفَتِهَا إِلَّا خَالِقُهَا وَوَاضِعُهَا، وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ بِهَا عِلْمٌ إِلَّا مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ، وَالَّذِي يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْهَا أَكْثَرُ مِنَ الَّذِي يَبْدُو لَهُ؛ فَقَدْ يَكُونُ سَاعِيًا فِي مَصْلَحَةِ نَفْسِهِ مِنْ وَجْهٍ لَا يُوَصِّلُهُ إِلَيْهَا، أَوْ يُوَصِّلُهُ إِلَيْهَا عَاجِلًا لَا آجِلًا، أَوْ يُوَصِّلُهُ إِلَيْهَا نَاقِصَةً لَا كَامِلَةً، أَوْ يَكُونُ فِيهَا مَفْسَدَةٌ تُرْبِي فِي الْمُوَازَنَةِ عَلَى الْمَصْلَحَةِ؛ فَلَا يَقُومُ خَيْرُهَا بَشَرِّهَا، وَكَمْ مِنْ مُدَبِّرٍ أَمْرًا لَا يَتِمُّ لَهُ عَلَى كَمَالِهِ أَصْلًا، وَلَا يَجْنِي مِنْهُ ثَمَرَةً أَصْلًا، وَهُوَ مَعْلُومٌ مُشَاهَدٌ بَيْنَ الْعُقَلَاءِ، فَلِهَذَا بَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ".[3]

وإذ إن العقل تالٍ للشرع، وتابع له، فإيراد الأدلة العقلية والنظرية إنما يستعمل في سياق الإعانة للأدلة السمعية وليس على أنها تتمتع بالاستقلال المطلق. يقول: "الْأَدِلَّةُ الْعَقْلِيَّةُ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي هَذَا الْعِلْمِ؛ فَإِنَّمَا تُسْتَعْمَلُ مُرَكَّبَةً عَلَى الْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ، أَوْ مُعِينة فِي طَرِيقِهَا، أَوْ مُحَقِّقَةً لِمَنَاطِهَا، أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، لَا مُسْتَقِلَّةً بِالدَّلَالَةِ؛ لِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا نَظَرٌ فِي

---

[1] المرجع السابق، ج3 ص388-389.

[2] السبكي، عبد الوهاب، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج1، ص368.

[3] المرجع السابق ج1، ص537. يكرر الشاطبي الفكرة نفسها أكثر من مرة في كتابه الاعتصام. يقول: "فَالْإِنْسَانُ وَإِنْ زَعَمَ فِي الْأَمْرِ أَنَّهُ أَدْرَكَهُ وَقَتَلَهُ عِلْمًا – لَا يَأْتِي عَلَيْهِ الزَّمَانُ إِلَّا وَقَدْ عَقَلَ فِيهِ مَا لَمْ يَكُنْ عَقَلَ، وَأَدْرَكَ مِنْ عِلْمِهِ مَا لَمْ يَكُنْ أَدْرَكَ قَبْلَ ذَلِكَ، كُلُّ أَحَدٍ يُشَاهِدُ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِهِ عِيَانًا، وَلَا يَخْتَصُّ ذَلِكَ عِنْدَهُ بِمَعْلُومٍ دُونَ مَعْلُومٍ، وَلَا بِذَاتٍ دُونَ ذَاتٍ وَلَا بِصِفَةٍ دُونَ صِفَةٍ، وَلَا فِعْلٍ دُونَ حُكْمٍ". **الاعتصام**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (مكتبة التوحيد، د.ت.)، ج3، ص402. انظر أيضاً كلامه في الجزء الأول من الاعتصام، ص57–59. حول إدراك المصالح بالعقل عند الشاطبي، انظر الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995)، ص263-266.

أَمْرٍ شَرْعِيٍّ، وَالْعَقْلُ لَيْسَ بِشَارِعٍ".[1] وهذه التبعية ليست تقليلاً من شأن العقل، وإنما إعطاؤه حقه المناسب في مكانه المستوجب. لأن العقل هو آلة النظر في الأدلة السمعية، واستنباط الأحكام منها، واستخراج الجزئي من الكلي، والفرع من الأصل.[2]

3. طه عبد الرحمن

طه عبد الرحمن فيلسوف ومفكر بارز، ومتضلع في العلوم الإسلامية. تعالج كتبه موضوعات متفرقة لكن يجمعها نسيج واحد يكوّن لبّ فكره وعصارة مشروعه وهو الفلسفة الأخلاقية. عند طه لا إنسانية بغير أخلاق.[3] و"لا أخلاق بغير دين".[4] فالإيمان بالله هو الذي يضفي على أفعال البشر بعداً أخلاقياً باتباع أوامره واجتناب نواهيه.[5] يتفق طه مع الإمام الشاطبي في القول بمركزية الأخلاق وشموليتها في العلوم الإسلامية لا سيما الفقه وأصوله، والمقاصد. يرى طه أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي، [6] فهو علم

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص27. يقول أيضاً: "إِذَا تَعَاضَدَ النَّقْلُ وَالْعَقْلُ عَلَى الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَعَلَى شَرْطِ أَنْ يَتَقَدَّمَ النَّقْلُ فَيَكُونَ مَتْبُوعًا، وَيَتَأَخَّرَ الْعَقْلُ فَيَكُونَ تَابِعًا، فَلَا يَسْرَحُ الْعَقْلُ فِي مَجَالِ النَّظَرِ إِلَّا بِقَدْرِ مَا يُسَرِّحُهُ النَّقْلُ." **الاعتصام**، ج1، ص125.

[2] للأستاذ عبد العظيم محمود الديب بحث مفيد بعنوان "العقل عند الأصوليين"، ناقش فيه قضية جعل العقل دليلاً أو مصدراً مستقلاً عند الغزالي، وابن قدامة المقدسي، والشريف التلمساني. وخلص إلى أن مقصود بالاستقلالية هو استصحاب العقل، أو استصحاب البراءة الأصلية. وعليه فلا خلاف بينهم وبين سائر علماء الأصول في عدم استقلالية العقل من حيث الاستدلال وإنشاء الأحكام. نشر البحث في **مجلة كلية الشريعة** في جامعة قطر، العدد 5 (1987)، ص575-626.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000)، ص147.

[4] المرجع السابق، ص148.

[5] Wael Hallaq, *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha* (New York: Columbia University Press, 2019).

[6] طه عبد الرحمن، "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 103 (2000)، ص41.

يبحث في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة.[1]

دلّلَ طه على شمولية وتغلغل علم الأخلاق في أصول الفقه من تحليله مفهوم المقصد الشرعي عند الشاطبي في "الموافقات"، حيث قسم المقاصدَ إلى ثلاث نظريات متمايزة: نظرية المقصودات التي تبحث في المضامين الدلالية المرادة للشارع في خطاب المكلفين (مقصود القول)، ونظرية القصود التي تبحث في المضمون الشعوري أو الإرادي (النية)، ونظرية المقاصد التي تبحث في المضمون القيمي للخطاب الشرعي (الغاية).[2]

على غرار ما نقلته عن الشاطبي من كون الأحكام الشرعية في جميع تصرفات المكلف شُرعت جلباً للفضيلة ودفعاً للرذيلة، يقول طه إن الغرض من الشعائر تحصيل الأخلاق؛ وقيمة الشعيرة ترتبط بقيمة الخلق المنطوي فيها. كلما ارتفعت مكانة الخلق أو قيمته ارتفعت معه قيمة الشعيرة، وكلما نقصت قيمتُه نقصت قيمتها.[3]

ويرد طه اضطراب المفاهيم الفلسفية حول الأخلاق إلى فصلها عن مهدها، وهو الدين. فالدين هو المجال الذي يجمع إلى عنصري "الإنسانيات والمعنويات" عنصرَ "الغيبيات".[4] فالأخلاق "مفاهيم إنسانية معنوية غيبية".[5] وإنما كانت غيبية لأنها تطلق أحكاماً قيمية تنتمي إلى عالم ما فوق الطبيعة. والقيمة "معنى يتجاوز الواقع، إذ يحدد لا ما هو كائن، وإنما ما يجب أن يكون".[6] لذا فالإنسان لا يستطيع أن يضع قيماً بوحي من

---

[1] المرجع السابق، ص43.

[2] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ط2. د.ت.)، ص96-150؛ "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، ص44-46. انظر بكور، بشار، "طه عبد الرحمن والعزّ بن عبد السلام: دراسة مقارنة في المنظومة الأخلاقية الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 172-173، (2022)، ص191-232.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص53.

[4] المرجع السابق، ص25.

[5] المرجع السابق.

[6] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012)، ص82.

واقعه الخارجي؛ لأن الواقع يشير إلى ما وقع أو حدث. ولا يمكن أن نستنبط الواجبَ من الواقع، أي أنه "يتعذر أن نستخرج ما يجب أن يكون، وهو ما يتعلق بحقائق معنوية غير حسية وغير متناهية، من وقائع مادية ومحدودة. فالانتقال من الواقعة إلى القيمة هو انتقال غير ممكن منطقياً".[1] فلا وجوبَ ينتج من الوجود.[2] وإذا بحث الإنسان عن الخيال مصدراً للقيمة فلن يرجع بطائل لأن الخيال لا يمدنا بالمعرفة أو اليقين، فضلاً عن أنه انعكاس لما هي الأشياء عليه في الواقع. فالاتّكاء على الخيال يفضي إلى "وقائعَ متخيَّلة، وليس إلى قيمٍ متحققة".[3]

يعرّف طه العقلانية بأنها خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة.[4] والعقلانية عنده ثلاثة أقسام: العقلانية المجرّدة، وهي الفعل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، ومن اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها. والعقلانية الغربية خير مثال على هذا النوع؛ فلا نفع حاصلٌ في مقاصدها لوقوعها في 1. النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، 2. والفوضى والتضارب بدل النظام والتوافق، 3. واسترقاق الإنسان بدل تحريره، كما أنها أخلت بشرط صوابيّة الوسائل؛ لاستبعادها القيم والمعاني الروحية، واكتفائها بالتجارب الحسية والظواهر الخارجية للأشياء دون الولوج إلى معرفة حقائقها الباطنة، ولاعتمادها على الوسائط المادية وحدها.[5] إن العقل المجرد، كما

---

[1] طه عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، ص45.

[2] المرجع السابق.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، ص50**.

[4] المرجع السابق، ص75. يتخذ طه عبد الرحمن من المقاصد والوسائل معياراً يقيس به صواب أو خطأ الفعل الإنساني. فالمقاصد معان وقيم تتصف بالثبات، فلا يستقيم لها توجيهُ تصرف الفرد والتأثير فيه إلا إذا كانت مستقرة؛ وتتصف بالشمول أو العموم، فهي تنطبق على جميع الأفراد، ولا ينفرد بها أحد عن غيره. أما الوسائل فهي متغيرةٌ ولا ترد على هيئة واحدة، بل تتخذ أشكالاً متنوعة بحسب ظروف الفعل في الحال والمآل، وخاصة، أي تختلف باختلاف البواعث والظروف. ص69.

[5] المرجع السابق، ص64-68.

يناقش طه، محكوم بالطبيعة والمادة فلا يستطيع اكتشاف ما هو خارج عنهما. ومهما سعى هذا العقل إلى إدراك الحقائق غير المادية بالأسباب المادية "كانت هذه الأسباب حجاباً عظيماً قاطعاً له عن إدراكها".[1] بعبارة أخرى، إن العقل الوضعي أو الحسي المبتورَ الصلة عن الحقائق والتعاليم الدينية هو عقل "طبيعي" بحت، لا يمتد خارج عالم الطبيعة والظواهر، أو نطاق الملاحظة والتجربة. والمعارف العقلية هي من نتاج العالَم المشاهَد والملاحظ. وما أصل القيم المودعة فينا نحن البشر إلا هبة فطرية من الله تعالى. إن "الروح الإنساني" المستمدة من النفخة الإلهية هي "سر المعاني الخُلُقية الإلهية المودعة في الفطرة".[2]

العقلانية المسددة، وهي الفعل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة، لكن تاه عن تحصيل الوسائل الناجعة. والسبب وقوعه في آفتين: آفة التظاهر، أي التفاوت بين ظاهر الفعل، وحقيقة القصد منه. وآفة التقليد، أي العمل بقول الآخرين دون تحصيل عملي يثبت صحة هذا القول.[3] العقلانية المؤيدة، وهي الفعل الذي اهتدى إلى معرفة الوسائل الناجعة، فضلاً عن تحصيل المقاصد النافعة.[4] وهذه العقلانية هي عقلانية التخلق بأخلاق الدين، والتزام أوامره، وتجنب مناهيه.[5]

ومن جانب آخر، يفند طه آراء بعض الفلاسفة الغربيين الذين أسسوا الأخلاق على منطلقات ومرجعيات غير دينية، كالعقل والحس أو الشعور. مثلاً، ديفيد هيوم (ت. 1776م)، من أشهر الفلاسفة التجريبيين، يفترض أن في داخل الإنسان معياراً أخلاقياً،

---

[1] طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997)، ص47.

[2] طه عبد الرحمن، **بؤس الدَّهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014)، ص127-128.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص71-72.

[4] المرجع السابق، ص73.

[5] لمزيد بيان حول العقلانية المجردة والمسددة والمؤيدة عند طه، انظر بدر الحمري، **مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن**، ص13-25.

وهو "الحس الأخلاقي" به نحكم على فعل ما بأنه خير أو شر.[1]

ومن صفات هذا الحس الداخلي أنه 1- مغاير للعقل؛ لأن العقل لا شأن له بالتحسين والتقبيح. ويقصد به العقل النظري القبلي الذي لا شأن له بالحياة العملية. 2- إدراك وجداني طبيعي لا تصنُّعَ فيه، وعفوي لا كلفة فيه. 3–ذوق يشترك فيه الناس جميعاً، فهو في جانبٍ منه تجربةٌ جمالية.[2] يلاحظ طه عبد الرحمن أن هذه الصفات –بعد التأمل– تساوق صفات الفطرة. فالفطرة شعور أخلاقي، وهذا الشعور تلقائي لأن الإنسان مخلوق به، وجمالي لكمال هذا الخلق، وعملي لتعلقه بالأفعال.[3] وفي الغالب أن هيوم نقل مفهوم "الحس الأخلاقي" نقلاً مباشراً من بعض النصوص الدينية بعد أن عدل فيه ووجهه توجيهاً يتناسب مع عقيدته الحسية التجريبية، أو أنه وقف على مفهوم الحس الأخلاقي في بعض كتب الفلاسفة الذين عُنوا بالشعور الأخلاقي، ومن أشهرهم الفيلسوف والقس الإنكليزي، جوزيف باتلر (ت. 1752م)، الذي أشاد به هيوم نفسه في "رسالة في الطبيعة البشرية".[4] يؤيد طه استنتاجه هذا بما يعتقد هيوم نفسه، وهو أن العقل وحده لا يستطيع أن يتوصل إلى إدراك حقيقة الأخلاق.[5] فكيف إذن اهتدى هيوم بعقله إلى معرفة الأحكام الأخلاقية والقيمية بل إلى الوقوف على مصدرها، الذي يسميه الحس الأخلاقي؟![6]

أما كانط (ت. 1804م) فقد بنى نظريته الأخلاقية على مبدأ الإرادة الخيّرة التي تهتدي

---

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص45.

[2] المرجع السابق، ص45-46.

[3] المرجع السابق، ص46.

[4] المرجع السابق، ص46-47.

[5] المرجع السابق، ص50. عبر فلاسفة غربيون عن استيائهم من موقف هيوم؛ لأنه حطّ من دور العقل في فهم الأخلاق. حاول بعضهم أن يخرج هيوم من هذه الورطة من خلال تبيان دور العقل في نظرية هيوم الأخلاقية، وأن هيوم في الواقع لم يغفل دور العقل. مدين، محمد محمد، **فلسفة هيوم الأخلاقية**، (بيروت: دار التنوير، 2008)، ص7-8.

[6] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص50.

بالعقل الخالص، [1] فالأخلاق "لا تحتاج إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه، ولا إلى دافع غير القانون نفسه حتى يلاحظه". [2] وبفضل العقل المحض العملي، تغدو الأخلاق مكتفية بذاتها. [3]

لكن كانط لا يقصي دور الدين في التخلق، أو يلغي أثره في استكمال القانون الأخلاقي. فهو يرى أنه يمكن "بموجب مبدأ الإرادة الخيرة، أن تستتبع الأخلاقُ الدينَ كما يستتبع الأصلُ الفرعَ، ذلك أن العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب وبين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة، وهذا الجمع هو الذي يُدعى بالخير الأسمى." [4] ولكي يتحقق الخير الأسمى لا بدّ من التسليم بما يسميه كانط "مصادرات العقل العملي" [5]: المصادرة الأولى: الإيمان بخلود النفس. يقول كانط بأن التوافق التام بين النوايا في الإرادة وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى مع إقراره بأنه ليس بمقدور الإنسان المحبوس في العالم الحسي أن يحقق هذا التوافق. لكن لما التوافق ضرورياً ولا مندوحة عنه من الناحية العملية، كان من الممكن بلوغُه عبر الترقي اللامتناهي في معراج التخلق واكتساب

---

[1] يرى كانط أن "الإرادة الخيرة" هي الخير الذاتي المطلق دون قيد أو شرط. فخيريتها مستمدة من ذاتها، لا من المقاصد والغايات التي تسعى إلى تحقيقها، ولا مما تصنعه أو تحققه على أرض الواقع. وإذا سُلبت الإرادةُ الطيبة عن الفعل، فقد زايلته صبغتُه الأخلاقية، وأصبح فعلاً خالياً من القيمة. والذي يجعل الإرادة خيرةً هو دافع القيام بالواجب أو القانون. إذن، النية هي جوهر الفعل الأخلاقي، وليس هدفُ العقل تحقيقَ إرادة خيرة من حيث أفعالها، بل من حيث كونها إرادة خيرة في ذاتها. إبراهيم، زكريا، **المشكلة الخلقية**، (القاهرة: مكتبة مصر، 1966)، ص63-65؛ بدوي، **الأخلاق عند كنت**، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، ص41-47.

[2] كانط، إيمانويل، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2012)، ص45. انظر طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص36-38.

[3] كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ص45..

[4] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص37.

[5] المصادرة عند كانط "قضية نظرية لكنها بهذا الوصف لا يمكن البرهنة عليها، من حيث إن القضية تتوقف بالضرورة على قانون عملي له قبليّاً قيمة لا مشروطة". بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص146.

الفضائل. ومثلُ هذا الترقي أو التقدم لا يتسنى إلا بوجود نفس (أو الروح) خالدة في هذا الكائن البشري.[1]

تقود هذه المصادرة الأولى إلى المصادرة الثانية، وهي وجود الله، الذي به يتحقق التواؤم بين الفضيلة والسعادة. لكي يحقق الإنسان السعادة التي يسعي إليها حثيثاً يجب أن تكون الطبيعة على وفاق مع إرادته وغاياته. لكن هل باستطاعته تحقيق هذا الوفاق مع الطبيعة بمفرده، أي من جهة واحدة فقط؟ بالطبع لا. فالإنسان جزء من هذه الطبيعة المستقلة عنه، والمفارقة لرغباته وغاياته. وإذا كان الإنسان علةً للقانون الأخلاقي الذي صدر عن إرادته الحرة، فهو أبداً ليس علةً لهذه الطبيعة، ولا يقدر على تطويعها كما يشاء كي تتفق مع مبادئه العملية. الحل إذن هو البحث عن علة عليا لهذه الطبيعة، متمايزة عنها ومفارقة لها، بيدها إبرامُ هذا الاتفاق أو الانسجام بين الفضيلة والسعادة. ويخلص كانط بأن الإقرار بوجود الله ضرورة أخلاقية.[2] ومن ههنا "تتم الأخلاق بالدين دون أن تتأسس عليه أبداً".[3] بعد عرضه نظريةَ كانط الأخلاقية، يقرر طه عبد الرحمن أن كانط اقتبسها من الدين بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات إما عن طريق المبادلة حيث أحلّ ألفاظاً علمانية محل الألفاظ الدينية، أو عبر المقايسة حيث قدّر أحكامه الأخلاقية على غرار الأحكام الأخلاقية للدين.[4]

ومن الناحية المنطقية، يدحض طه المسلَّمةَ الغربية التي تقول بأن العقل يعقل كل شيء، من وجهين: العقل لا يستطيع أن يعقل نفسه؛ "لأن الأصل في الوسيلة أن تكون

---

[1] بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص148؛ كنت، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2008)، ص215-216.

[2] بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص148؛ كنت، **نقد العقل العملي**، ص217-219.

[3] بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص155.

[4] انظر طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص39-40. قارن بكتابه **الحوار أفقاً للفكر**، ص58. يلاحظ شوبنهاور أن مصطلحي القانون والواجب عند كانط مستمدان من الأخلاق اللاهوتية. إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص180.

أقوى من المتوسل إليه، فنحتاج إذن في عقل "العقل" إلى عقل أقوى منه، وحتى نعقل هذا العقل الثاني نحتاج إلى عقل فوقه، فنقع في التسلسل إلى ما لا نهاية. والوجه الثاني أن العقل لا يمكن أن يعقل الكل ولو أنه هو كذلك شيء من الأشياء، بل هو أكبر شيء ممكن، ذلك لأن العقل هو نفسه جزء من هذا الكل، ومحال أن يحيط الجزء بالكل؛ فإذن هناك أشياء يستحيل منطقياً عَقْلُها، بل هناك أشياء لا يتيسر عقلُها –ولو أنه لا يستحيل– لكون قدرها أكبر من طاقة العقل".[1] إنّ مثل هذا العقل الغربي لا يعرف إلا الآلات والأدوات فهو عقل أداةٍ وليس عقل قيمةٍ.[2]

ثالثا: مقاربة تحليلية

بينت فيما سبق أنه من المتفق عليه بين البشر أن الإنسان مهتدٍ بالفطرة إلى معرفة كليات القيم الأخلاقية، ومجبول على حب ما يلائمه، وبغض ما يضره. لكنه عاجز عن الاهتداء إلى تفاصيل وجزئيات كل قيمة خلقية في كل قول وفعل. وفيما يلي تحليل ومناقشة موقف الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن من أسباب هذه المعْجَزة.

يردّ الجاحظ عدم أهلية العقل في ممارسة الحكم الأخلاقي المطلق، إلى الصراع الداخلي بين اللذات والشهوات (الهوى) وبين العقل؛ هذا الصراع الذي ينتهي بتسلط الهوى والشهوة على العقل في اتخاذ القرارات وإصدار الأحكام. والإنسان بطبعه مخلوق تستعبده الشهوة ويأسره الهوى. يقول الجاحظ: "والنفس في طبعها حبُّ الراحةِ والدعة، والازدياد والعلوّ، والعز والغلبة، والاستطراف والتَّنُّوق، وجميع ما تستلذ الحواس من المناظر الحسنة، والروائح العبِقة، والطعوم الطيبة، والأصوات المونقة، والملامس اللذيذة. ومما كراهيته في طباعهم

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006)، ص43. يخاطب الغزالي الإنسان بألا يستبعد أن يكون وراء العقل "طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل". **مشكاة الأنوار**، تحقيق أبو العلا عفيفي، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر)، ص77.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص43.

أضداد ما وصفت لك وخلافه. فهذه الخِلال التي تجمعها خلتان غرائز في الفطر، وكوامن في الطبع؛ جبلةٌ ثابتة، وشيمة مخلوقة. على أنها في بعضٍ أكثر منها في بعضٍ، ولا يعلم قدرَ القلة فيه والكثرة إلا الذي دبَّرهم. فلما كانت هذه طبائعَهم، أنشأ لهم من الأرض أرزاقَهم، وجعل في ذلك ملاذًّ لجميع حواسهم، فتعلقت به قلوبُهم، وتطلعت إليه أنفسهم".[1]

جعل فخر الدين الرازي اللذةَ من مرجحات الهوى على العقل. لأن العقل-كما يوضح الرازي- ليس في جوهر الإنسان ما يقويه ويؤيده، فصار أضعفَ من الهوى.[2] واللذة من جند الهوى وأعوانه (مع الغضب والشهوة والحواس والحرص...إلخ)؛ إذ الإنسان بطبعه مطيعٌ للذائذ الحسية، مقبل عليها، شغوف بها.[3] وانجذاب النفس إلى اللذات الحسية يفوق انجذابها إلى اللذات العقلية. فثبت رجحان جانب الهوى على جانب العقل كثيراً.[4] يقول الماوردي بهذا الصدد: "فَلَمَّا كَانَ الْهَوَى غَالِبًا وَإِلَى سَبِيلِ الْمَهَالِكِ مَوْرِدًا جُعل الْعَقْلُ عَلَيْهِ رَقِيبًا مُجَاهِدًا يُلَاحِظُ عَثْرَةَ غَفْلَتِهِ، وَيَدْفَعُ بَادِرَةَ سَطْوَتِهِ، وَيَوضح خِدَاعَ حِيلَتِهِ؛ لِأَنَّ سُلْطَانَ الْهَوَى قَوِيٌّ، وَمَدْخَلٌ مَكْرِهِ خَفِيٌّ .وَمِنْ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ يُؤْتَى الْعَاقِلُ حَتَّى تَنْفُذَ أَحْكَامُ الْهَوَى عَلَيْهِ؛ أَعْنِي بِأَحَدِ الْوَجْهَيْنِ: قُوَّةَ سُلْطَانِهِ وَبِالْآخَرِ خَفَاءَ مَكْرِهِ".[5]

ومما يؤكد حقيقة غلبة الهوى على الحكم العقلي دراساتٌ حديثة بينت أن عدد الألياف العصبية المتجهة من المراكز الوجدانية في المخ إلى المراكز المنطقية، يفوق كثيراً تلك التي تسير في الاتجاه المعاكس. وهذا يعني أن تأثير الانفعال والوجدان في السلوك والمحاكمة

---

[1] الجاحظ، **رسالة المعاش والمعاد**، ضمن " رسائل الجاحظ"، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1991)، ج1، ص102-103.

[2] الرازي، فخر الدين، **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، تحقيق محمد صغير المعصومي، (طهران: معهد الأبحاث الإسلامية، 1985)، ص104-105.

[3] المرجع السابق، ص105.

[4] المرجع السابق، ص105.

[5] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص61.

العقلية، يفوق تأثير الأفكار في المشاعر.[1] ويقول ديفيد هيوم، رائد التجريبيين، بأنه من غير الممكن ردّ ما تقوم به الإرادة إلى أسباب عقلية صرفة.[2]

ومن جهة أخرى، نجد في الفلسفة الأخلاقية الغربية أن اللذة أصبحت –عند بعض الفلاسفة، مثل أرستبوس وأبيقور– معياراً للخير، دالاً عليه، وعرفت هذا بمذهب اللذة.[3] ثم جاء جيرمي بنتام وجون ستيورات مل وألبسا اللذة لباس المنفعةَ، فصارت المنفعة هي الخير الأقصى، وغاية كل سلوك أخلاقي، فيما عُرِف بمذهب بالمنفعة العامة، أي تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس.[4] فالحكم على العمل بأنه خيرٌ مرهون بما ينتجه من اللذات للبشرية عامة، ويصبح شراً إذا سبّبَ الأضرار والآلام للمجتمع.

أثبت القرآن الكريم هوى النفس وحذر من مغبّة اتّباعها ومن فتنة شهواتها.[5] وكل مَن نهى النفس عن هواها بزجرها عن المعاصي، فقد أفلح. قال الله عز وجل: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: 40-41).[6] حدثنا القرآن عن أناس اتخذوا من هواهم ورغباتهم آلهة يعبدونها من دون الله.[7]

---

[1] بكار، عبد الكريم، **تكوين المفكر** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 2010)، ص55.

[2] صافي، لؤي، **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1998)، ص68.

[3] إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص115-116؛ كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، ص293-297.

[4] الطويل، توفيق، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953)؛ إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص147-152.

[5] سورة البقرة: 87؛ المائدة: 70؛ ص: 26؛ النجم: 23؛ الشورى: 15؛ الجاثية: 18.

[6] قالَ سَهْلٌ :تَرْكُ الْهَوَى مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ، لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ :وَأَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: أَنْتُمْ فِي زَمَانٍ يَقُودُ الْحَقُّ الْهَوَى، وَسَيَأْتِي زَمَانٌ يَقُودُ الْهَوَى الْحَقَّ فَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ الزَّمَانِ. القرطبي، محمد بن أحمد، **تفسير القرطبي**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، ج22، ص64.

[7] سورة الفرقان: 43؛ سورة الجاثية: 23.

إنارةُ العَقْلِ مَكْسُوفٌ بِطَوْعِ هَوَى * وعقلُ عاصي الهَوَى يَزْداد تَنْويرا[1]

يقرر الجاحظ أن السبيل للخلاص من غائلة الهوى والتغلب على سطوة اللذة، وجود قانون إلهي شامل كامل يحتوي –من ضمن عناصره ومبادئه – على ثنائية الوعد والوعيد، والثواب والعقاب. قال عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه﴾ (الزلزلة: 7-8)

إن الجزاء الإلهي على الأقوال والأفعال ذو فعالية عالية في ضبط سلوك البشر، عبر تحفيزهم على فعل الخير، وتحذيرهم من ارتكاب الشر. وبفضل فكرة هذا الجزاء الذي يصل الأرض بالسماء، ويجمع بين الدنيا والآخرة، ليس من قانون على وجه الأرض يداني سطوة الدين وقوته في ضمان احترام القانون، واستقرار المجتمع.[2] رأى فولتير أن فكرة الإله والحياة الآخرة عظيمة جداً لأنهما أساسان تبنى عليهما المبادئ الأخلاقية.[3]

كثيراً ما يتجاوز الإنسان الجزاء الوجداني وتأنيب الضمير، ويقفز فوق القانون الوضعي، وينجو من الجزاء الاجتماعي. قد يحتال المدّعي أو المدَّعى عليه، فيجعل الحق باطلاً والباطل حقاً بشتى الوسائل من شهداء الزور، وإزالة آثار العدوان، وتزييف الأدلة...، بل إن القاضي نفسه قد يبيع ضميره! لكن هل يستطيع أحد في هذا الكون أن يحتال على المحكمة الإلهية، ويرشو الملائكة الحفظة، أو أن يمحو ما اقترفت يداه؟ هيهات! ولا تزال المحاكم تطلب من الشاهد أن يحلف على القرآن الكريم/ الكتاب المقدس أن يقول الحق. وما هذا إلا تذكير أو تحذير للحالف بإيمانه بذات علوية رقيبة على السرائر والضمائر، تجزي الناس على أعمالهم؛ إنْ خيراً فخيرٌ، وإنْ شراً فشرّ. تأملْ قوله عز وجلّ الذي يستبطن

---

[1] شعر قائله من المولدين. البغدادي، عبد القادر بن عمر، **شرح أبيات مغني اللبيب**، تحقيق عبد العزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق، (دمشق: دار المأمون للتراث، ط1، 1980)، ج7، ص101. عن الهوى وذمه وصراعه مع العقل انظر الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص59.

[2] انظر دراز، محمد عبد الله، **الدين**، (الكويت: دار القلم، 1990)، ص98.

[3] خان، وحيد، **الإسلام يتحدى**، ترجمة ظفر خان، (مكتبة الرسالة، ط1، 1974)، ص124.

لغة التهديد والوعيد: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (فصلت: 40).

يتضمن المنظور الجاحظي الذي يؤكد ضرورة ربط القضايا الأخلاقية بالخالق، مسوغاتٍ عقلانيةً منطقية أخلاقية. أوّلاً، هناك حاجة ماسة إلى توجيه إلهي علوي يضبط ميول الذات الجامحة، ويخفف سَوْرتها على العقل والفكر. وثانياً، إن ربط القيم الأخلاقية بالخالق ينشئ إطاراً يكون فيه السلوك البشري محكوماً بحكمة متسامية، على دراية بنقاط الضعف والقوة عند البشر؛ [1] لذا من المنطقي أن يضع الخالق للمخلوق قواعد سلوكية ومبادئ توجيهية ويربطها بسياسة الثواب والعقاب، حمايةً للأفراد والمجتمع من آثار وأخطار الأهواء الجامحة والرغبات المتسلطة. أما فصلُ الفعل الأخلاقي عن فكرة الجزاء بإطلاق، كما فعل كانط، الذي ربط الإرادة الخيرة بالواجب الأخلاقي نفسه بصرف النظر عن الأثر الناتج، فهذا أمر يستبدّ به النظرُ أكثر من التطبيق، وإن وجدناه يُطبَّق في مكان فهو مهمل مطّرحٌ في سائر الأماكن.

وإذا ما انتقلنا إلى الشاطبي نجد أنه تعمق في التدليل على عدم أهلية العقل في كونه مصدر القيمة الخلقية من ناحية عجزه عن درك كُنْهِ ماهية الأخلاق وطبيعتها في الشريعة الإسلامية من حيث شمولُها وعمقها وتغلغلها في الحكم الفقهي والأصولي. وهذا البيان أشار إليه فقهاء وأصوليون قبل الشاطبي، مثل العز بن عبد السلام، الذي يقرر بأن المصالح والمفاسد في جوهرها تعبير عن ثنائيات الخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ "لأنّ المصالِح كُلها خُيورٌ نافِعاتٌ حسناتٌ، والمفاسِد بأسرها شرورٌ مُضِرات سيِئات ".[2] وكذلك ابن تيمية في قوله: "والعمل الصالح الذي أمر الله به ورسوله هو الطاعة. فكل طاعة عمل صالح، وهو العمل المشروع المسنون؛ لأنه هو المأمور به أمر إيجاب أو استحباب. فهو العمل الصالح، وهو الحسَن، وهو البِرُّ، وهو الخير. وضده المعصية، والعمل

---

[1] قال تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الملك: 14).

[2] العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص7. انظر بكور، بشار، "مركزيّةُ الأخلاقِ في الفكر المقاصديّ عند العزّ بن عبد السّلام"، **مجلة التجديد**، المجلد 26، العدد 51 (2022)، ص299-365.

الفاسد، والسيئة، والفجور، والظلم، والبغي".[1] والشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد، وهذه المصالح في جوهرها جلبٌ لكل ما هو خير وحسن، ودرءٌ لكل ما هو شر وقبيح.[2] "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلُّها، ورحمةٌ كلّها، ومصالحُ كلّها، وحكمةٌ كلّها".[3]

وعليه ينبغي أن نعلم أن الكثرة الكاثرة من الأحكام الفقهية من حل أو ندب أو حرمة أو كراهية، التي تتصل بجميع مظاهر حياة البشر حيثما وكيفما وجدوا على كرّ العصور ومرّ الدهور، يقف من ورائها أنساق أخلاقية وضعَها الخالق الحكيم العليم. وإذ إن كل حكم شرعي منوطٌ بقيمة أخلاقية[4] فأنى للعقل البشري القاصر والمحدود[5] أن يدرك الحكمة الأخلاقية المحجّبة وراء الآلاف المؤلفة من الأحكام الشريعة؟! ومن الواقع المشاهد أن المجتمعات البشرية على مرّ التاريخ ما فتئت تعدل القوانين والتشريعات مع تغير الأزمنة واختلاف المصالح، فتراها تبدل حكماً هنا بآخر هناك، وتبيح ما كان سابقاً محرّماً، أو تحرم

---

[1] ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق صلاح المنجد، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ط1، 1976)، ص27-28.

[2] المصلحة مصدر بمعنى الصلاح. فهي إرادة الصلاح بقوة وجزم. والمصلحة شرعاً، كما عرفها الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، هي "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها" **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، (دمشق: مؤسسة الرسالة، 1973)، ص23.

[3] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، ج4، ص337.

[4] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ط2. د.ت.)، ص104

[5] من مظاهر محدودية العقل وقصوره، صفة التعجل التي طبع عليها البشر. قال الله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ (الأنبياء: 37). فالإنسان مخلوق عجول، يستعجل الأمور قبل أوانها، ويهرع للحصول عليها قبل مواقيتها. فبدافع الرغبة الملحة، وقلة التبصر بعواقب الأمور، يدعو الإنسان ربه أن ييسر له الحصول على أمر ما ظناً منه أن فيه خيراً له. لكن واقع الحال أو المآل يكشف أن هذا الأمر الذي يلهث وراءه شرّ له. فهو يدعو ويلحّ في الدعاء بما يظنّه خيراً، وهو في الحقيقة شرّ له. بصرنا القرآن الكريم بهذه الحقيقة، فقال: ﴿ وَيَدْعُ الإنسان بالشر دُعَآءَهُ بالخير وَكَانَ الإنسان عَجُولاً ﴾ (الإسراء: 11). انظر الميداني، **الأخلاق الإسلامية**، ج1، ص389-393.

ما أباحته من قبل، مراعاةً للمصالح المستجدة التي كانت عنها خافية. هذا التقلب والدوران في الأحكام نتيجة طبيعية لقصور العقل عن معرفة مكامن الخير والشر في جميع التصرفات والتشريعات.

أما طه عبد الرحمن، النموذج الثالث في الدراسة، فقد مضى شوطاً أبعد من سابقيه الجاحظ والشاطبي. تلقى طه إرث الشاطبي حول النسقين الفقهي والأخلاقي وبنى عليه مزيداً من التحليل والتقسيم المنطقي[1] والأخلاقي كي يثبت عجزَ العقل البشري في فهم واستيعاب المسألة الأخلاقية دون الاستعانة بالوحي. وبعد أن برهن على موقفه هذا من الميدان الأخلاقي في الشريعة الإسلامية انتقل إلى الميدان الفلسفي ففنّد مقولات ومذاهب فلاسفة غربيين جعلوا الأخلاق عقلية المصدر.

من المهم الإشارة إلى أن طه أعاد النظر في البناء المفاهيمي التقليدي للعقل الذي يفرق بين العقل والقلب، كما اشتهر عند جمهرة علماء المسلمين ومفكريهم. ويعتقد طه أن هذا الفهم للعقل استمرار للمنقول عن الفلسفة اليونانية. فقد جعل المسلمون العقلَ جوهراً قائماً في مكان مخصوص من جسم الإنسان (داخل القلب أو الدماغ)، وحصروه في وظيفة معرفية، وخصّوا القلب بوظيفة وجدانية، وبكونه محلَّ الاعتقاد والنية.[2] لكن واقع الأمر، وفقاً لطه، أن العقل هو مجرد فعل من الأفعال الإدراكية التي يقوم بها الإنسان، كالسمع والبصر والشم، وليس ذاتاً أو جوهراً قائماً بنفسه. ومصدر هذا الفعل العقلي هو

[1] درّس طه عبد الرحمن مناهج المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس، في الرباط، وطور تدريس المنطق من جوانب عدة. وأثر المنطق جليّ في أعماله من حيث الحجاجُ والتحديد الدقيق للتعريفات والتقسيمات. ينبه طه إلى أهمية التمكن من القضايا المنطقية والرياضية إتقاناً للفكر والنظر، وتوسعة للعقل. انظر طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011)، ص57-67.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص69-72.

القلب.[1] واختيار طه هو نفسه ما انتهى إليه ابن تيمية من قبل.[2] يؤكد طه على حقيقة أن القلب هو منبع الصلاح، إذ هو الذات الكامنة في الإنسان التي تفصح عن حقيقته، وتصدر عنها جميع تصرفاته. لهذا يجب البدء بإصلاح هذه الذات الخفية قبل أي جزء آخر.[3]

وقد جعل طه العقلانية من حيث التزامُها بالعمل الشرعي والممارسة الأخلاقية في مراتب ثلاثة: عقلانية مجردة، (العقلانية الغربية)، ومسددة، ومؤيدة. وما يعنيني هنا هو التأكيد على حقيقتين ذكرهما طه: **الحقيقة الأولى** أن العقل البشري عاجز عن الخروج عن أسر المادة ونطاق التجربة والمشاهدة، وأينما اتجه في الطبيعة لا يرى أمامه إلا المحسوسات. وهيهات للطبيعة أن تمدنا بمعاني الوجود، وتصلنا بعالم الروح. والأخلاق، يناقش طه، قادمة من عالم الروح/عالم الغيب، لا عالم الشهادة.[4] بعبارة أوضح، تتمتع القيمة بوجودٍ مُفارقٍ لنا، مستقلٍ عنا، يفرض نفسه علينا بطريقة أوليةٍ حدْسية. وعجزُ البعضِ منا عن إدراك

---

[1] المرجع السابق، 72، 77؛ **الحوار أفقاً للفكر**، ص41. "كلّ من نفى أن يكون العقل جوهرًا أثبت محلّه في القلب؛ لأنّ القلب محلّ العلوم كلّها .قال الله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ (الحج: 46)، فدلّت هذه الآية على أمرين: أحدهما :أنّ العقل علمٌ، والثّاني :أنّ محلّه القلب". الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص44.

[2] يقول ابن تيمية: "وسبب غلطهم (أي الفلاسفة) أن لفظ العقل في لغة المسلمين ليس هو لفظ العقل في لغة هؤلاء اليونان، فإن العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلا، كما في القرآن: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾...ويراد بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها. وأما أولئك، فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه كالعاقل، وليس هذا مطابقا للغة الرسل والقرآن". **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، (دمشق: دار البيان، 1985)، ص101-102.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص160. جاء في الحديث الصحيح: "ألا وَإِنَّ في الجَسَد مُضْغَةً، إذَا صَلَحَتْ صَلَح الجَسدُ كله، وإذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَد كله، ألا وهي القَلْب". البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى البغا، (دمشق: دار ابن كثير، 1993)، ج1، ص29. والقلوب، كما يقول العز بن عبد السلام: "منبع كل إحسان وكل إثم وعدوان؛ فإذا صلَح القلب بالمعرفة والإيمان صلح الجسد كله بالطاعة والإذعان، وإذا فسد القلب بالجهل والكفران فسد الجسد كله بالمعاصي والطغيان". **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق إياد الطباع، (دمشق: دار الطباع، 1989)، ص2.

[4] طه عبد الرحمن، **بؤس الدَّهرانية**، ص127.

هذه القيمة أو التمييز بينها وبين غيرها "إنما هو (العمى الخُلُقي) الذي قد يرجع إلى انعدام النضج أو نقص التربية. فالضعف الذي يتسم به بعض الأشخاص من حيث مدى إحساسهم بالقيم، إنما هو ظاهرة سيكولوجية لا يمكن أن تطعن في موضوعية القيم".[1]

وفي العقود الأخيرة حاول بعض العلماء التجريبيين أن يستنزلوا القيم من عليائها (الميتافزيقيا\عالم الغيب)، ويجعلوها جزءاً من الذات البشرية (عالم الحس والمشاهدة). فقد ادعوا أن العلم، الذي هو نتاج العقل والفكر، مطلقُ القدرة في الإحاطة بحقائق الأشياء، فسيحُ المعرفة بلا حدود، ومصدرُ الفضيلة والحق والمعنى. وهو ما يسمى الآن بالعلموية أو النزعة العلمية scientism.[2]

لقد خيّل إلى هؤلاء العلماء أن العلم مُمَكَّنٌ من أن يستشفَّ دواخلَ الضمائر، ويكتشف الغيوب المحجّبة، ويرسم للبشرية طريق الخير والفضيلة... "قداسة العلم" بدلاً من "قداسة الدين". لكن الحقيقة التي لا مفرّ من الإقرار بها هي أن العلم مع كل ما وصل إليه من تقدم باهر، لا يزال إلى العجز منسوباً، وعن الغاية مقصّراً. وما كل موجود تستطيع يدُ العلم الوصول إليه. [3] العلم يدرس طبيعة الأشياء على ما هي عليه في واقعها، ولا يدرسها على ما ينبغي أن تكون عليه. بعبارة أخرى، العلم يصف وقائع، ولا يتناولها بمدح أو ذم.[4] وكما نقلت عن طه، "لا وجوب من الوجود".

الحقيقة الثانية هي أن العقل البشري حُوَّلٌ قُلَّبٌ أي كثير التقليب والدوران والانتقال من حال إلى حال، صاعداً في درجات الخير والهدى والرشاد، أو هابطاً نحو دركات الشر

---

[1] إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص76.

[2] Delfino, Robert A. (2014). "The Cultural Dangers of Scientism and Common Sense Solutions ،" *Studia Gilsoniana*, 3:supplement: 485–496; Stenmark, Mikael. (2001). *Scientism: Science, Ethics and Religion*. (Ashgate).

[3] Trigg, Roger. (1993). *Rationality and Science: Can Science Explain Every Thing?* (UK and USA: Blackwell); Sullivan, Jhon. (1938). *The Limitations of Science*. (Harmondsworth : Penguin).

[4] انظر بدوي، السيد محمد، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2000)، ص257-260.

والضلال والفساد. صحيح أن الإنسان قد يهديه عقله–بعيداً عن إملاءات الدين– إلى أن الكذب والسرقة والغش وشهادة الزور والتعري... أشياء لا يصح فعلها، لكن ما الذي يضمن أن هذا الشخص الذي عرف بفضل عقلِه قُبْحَ ارتكاب هذه الأفعال الخاطئة، ألا يغير قناعته العقلية لاحقاً، فتغدو محرماتُ الأمس طيباتِ اليوم؟ فما أسهل تغييرَ مثل هذه القناعات التي تستعذبها النفسُ، والنفس خُلِقَتْ غلّابةً خلّابةً، ختّالة خدّاعة، وليس لتهذيبِها وكبحِ جماحها وردّ غَوائلها إلا الدينُ.

إن أي فكرة لا تغدو فعالة ومؤثرة إلا إذا اتكأت على عنصر ديني يمدها بهذه القوة الغيبية. ومن هنا كانت الأخلاق الدينية أقوى وأكمل وأتم من الأخلاق المدنية و"لا يتحمس الإنسان في الخضوع لقواعد السلوك القائم على المنطق إلا إذا نظر إلى قوانين الحياة على أنها أوامر منزلة من الذات الإلهية."[1]

إن الأخلاق التي مرجعها العقل وحده أخلاق غير ثابتة ولا مستقرة، تعبث بها النفس، وتلهو بها الرغبات والمصالح، وتسِمُها البيئةُ بميسمها، وتخضع للتبديل والتعديل مع مرور الزمن. إنها "أخلاقَ الصيرورة" التي تنطلق من أن الأخلاق ليست مجموعة من المبادئ الأخلاقية المتجاوزة لرغبات الفرد ومصلحته الشخصية التي يلتزم بها الإنسان، وإنما هي مجموعة من الإجراءات التي يتفق عليها أعضاء مجتمع ما.[2] يقول الأديب مصطفى صادق الرافعي، رحمه الله: "لو أنني سئلت أن أُجمَلَ فلسفة الدين الإسلاميّ كلَّها في لفظين، لقلت: إنها ثبات الأخلاق، ولو سُئل أكبر فلاسفة الدنيا أن يُوجز علاج الإنسانية كلَّه في حرفين، لما زاد على القول: إنه ثبات الأخلاق، ولو اجتمع كل علماء أوروبا ليدرسوا المدنية الأوربية ويحصروا ما يعوزها في كلمتين لقالوا: ثبات الأخلاق."[3]

---

[1] كارل، ألكسيس، **تأملات في سلوك الإنسان**، ترجمة محمد القصاص، (القاهرة: مكتبة مصر، د.ت)، ص140.

[2] المسيري، عبد الوهاب، "أخلاق الصيرورة"، موقع الجزيرة https://shorturl.at/dyz37

[3] الرافعي، مصطفى صادق، **وحي القلم**، عناية بسام الجابي، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ج2، ص444.

خاتمة

تناولت في هذا البحث استقلالية العقل البشري في التشريع الأخلاقي عند ثلاثة علماء مسلمين عُنوا بهذه القضية الأخلاقية وعالجوها من منظور تخصصاتهم العلمية: الجاحظ (فيلسوف، ومتكلم، وأديب)، والشاطبي (فقيه أصولي)، وطه عبد الرحمن (فيلسوف أخلاق، ومنطقي). أبان البحث عن تقاطع حقائق ثلاثة: محدودية العقل ونسبيته، وتسلط الأهواء والشهوات على قراراته وأحكامه، وطبيعة القيم الأخلاقية المتشابكة مع مقاصد الشريعة، مما يستدعي ضرورة الوحي والتوجيه الإلهي. تحدث الجاحظ عن واقع الصراع المتأصل بين الرغبات والعقل، مؤكداً أن قواعد الشريعة وأحكامها التي نتلقاها عن الرسل والأنبياء لا غنى عنها في تحرير العقل من أَسْرِ الشهوة وهيمنة الهوى، وربط العقل المحدود بالحكمة الإلهية اللامحدودة. يبرهن الشاطبي على محدودية العقل في إدراك تشعبات المشهد الأخلاقي في الإسلام المكون من الارتباط الوثيق بين مقاصد الشريعة من مصالح ومفاسد، وبين القيم الأخلاقية. فالمصالح أخلاق، والأخلاق مصالح، وحيثما وجدت المصلحة فثمّ خلق صالح. وحيثما وجدت المفسدة فهناك خلق سيء. والعقل بناءً على هذا عاجز كل العجز عن معرفة المصالح/الفضائل أو المفاسد/الرذائل المنطوية تحت الجمّ الغفير من الأحكام الشرعية. أما طه عبد الرحمن فقد ناقش قضية استقلال العقل الأخلاقي في مجال فكري جدلي أوسع وأعمق مما ألفيناه عند الجاحظ والشاطبي، من خلال إعادة بناء وصياغة مفهوم العقل ووظيفته ومراتبه. وتجديد العقلانية عند طه شديد الارتباط بالممارسة الدينية والاتصال بعالم الغيب على أساس التخلق بمكارم الأخلاق.

إن الأحكام الأخلاقية في الإسلام تتصف بالموضوعية والإطلاقية والثبوت؛ ترسم قواعدَ يحمل الإنسانُ نفسَه عليها اعتقاداً، ويلتزم بها قولاً وفعلاً حتى "يحوز الكمالَ بتهذيب خلائقه، ويكتسي حُلل الجمال بدماثة شمائله".[1] فكيف لما هو نسبيٌّ ومحدود ومتقلب

[1] الجاحظ، **تهذيب الأخلاق، ص10**.

أن يشرّع ما هو موضوعيٌّ ومطلق وثابت؟! العقل قد يفسر القيم الأخلاقية ويحللها ولكن لا يشرِّعها.

المراجع:

References:

Abū al-Muẓaffar, Yaḥyā bin Hubayrah bin Muḥammad bin Hubayrah al-Dhahly al-Shaybāny 'Awn al-Dīn, *Al-Ifṣāḥ 'an Ma'āny al-Ṣaḥāḥ*, taḥqīq Fuād 'Abd al-Mun'im, (no place: Dār al-Waṭan, 1417).

Sharaf, Jamāl al-Dīn Muḥammad, *Al-Qirāāt al-Ashr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Shāṭibiyyah wa al-Durrah*, taḥqīq 'Abd al-Karīm Ibrāhīm Ṣāleḥ, 'Alī Muḥammad Tawfīq al-Naḥāsy, (Ṭanṭā: Dār al-Ṣahābah li al-Turāth, 5th Ed., 1437h/2016)

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
محرم 1445هـ / يوليو 2023م، ص 169-199
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

الإمام جابر بن زيد ومشروع وحدة الأمة وإصلاحها

Al-Imam Jaber Bin Zaid and the Project of Unity and Reform of The Ummah

أحمد بن يحيى الكندي[*]، سيف بن سالم الهادي[**]

[قُدّم للنشر 2023/1/5 – أُرسل للتحكيم 2023/1/15م – قُدّم بعد التعديل 2023/7/1م - قُبل للنشر 2023/7/14م]

ملخص البحث

منذ بداية تعدد وجهات النظر في التعاطي مع المسار السياسي بدأت الجهود الكثيفة من العلماء لاحتواء الخلاف، ومحاصرة تمظهراته في أضيق الحدود، خشية أن ينتقل الخلاف السياسي إلى التحزب والطائفيات، بيد أن الجهود التي ستعنى بهذا الجانب تحتاج إلى ترسخ مبدأين ضروريين: التعارف والاعتراف. كان الإمام جابر بن زيد الأزدي العماني أحد هؤلاء العلماء الذين بذلوا جهودا كبيرة في جمع كلمة الأمة وتقريب وجهات نظرها، حتى حظي بثناء عطر من الصحابة رضي الله عنهم ومن أقرانه التابعين، وفي هذه الورقة طرح الباحثان مقولة "واحد في أمة وأمة في واحد" وبحثا سعة انتشارها مختلف أعمال جابر، فهو شخصية جديرة بهذا اللقب، ففي شيوخه تنوع يضم المؤسسين الأوائل لمدرسي أهل الرأي وأهل الحديث كعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عمر رضي الله عنهم، وفي تلاميذه تنوع مماثل، ليس على مستوى الاتجاه الفقهي فقط، وإنما أيضا على مستوى الاتجاه السياسي، فالإمام جابر له

* أستاذ مشارك، ورئيس قسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، البريد الإلكتروني: abuyahya@squ.edu.om

** أستاذ مساعد بقسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، البريد الإلكتروني: s.alhadi@squ.edu.om.

دعوتان الأولى عامة يتعايش فيها مع مختلف مكونات الأمة الإسلامية الفكرية والسياسية، والثانية خاصة تبحث موضوع الخلافة، وآفاقها المستقبلية؛ وفي كلا الاتجاهين الذين سيشارك فيهما العلماء، سيحظى هؤلاء العلماء بتكريم كبير ومكانة رفيعة عند الإمام جابر، تنتهي هذه الورقة بخاتمة تؤكد سعي الإمام جابر لترسيخ روح الوحدة بين أبناء الأمة، وتقبل ظاهرة الاختلاف في المسارين السياسي والفقهي دون أن ينتقل ذلك بالأمة إلى التنابز بالألقاب أو التكفير والقتل على الهوية، أكدت الورقة على معالم انطباق المقولة السابقة على هذه الشخصية العمانية، وتقدمها كمادة قابلة لمزيد من البحث في ضوء قيم الوحدة والتعايش.

الكلمات المفتاحية: جابر، الأممية، الوحدة، المشروع السياسي.

Abstract

Since the disagreement within the Islamic nation began, and anti-Umayyad government factions emerged on the political horizon, intense efforts by scholars were initiated to contain the discord and confine its manifestations within narrower boundaries. However, this required two essential elements: acquaintance and recognition. Imam Jaber bin Zaid Al-Azdi, the Omani, was one of those scholars who exerted significant efforts to unify the words of the nation and reconcile its perspectives. He earned praise from the companions (may Allah be pleased with them) and his contemporaries. In this paper, the researchers present the statement "A man within a nation and a nation within a man" and explore its implications in various works of Jaber. He is a figure worthy of this title, with a diverse group of mentors, including the early founders of the scholars of opinion and tradition. His disciples also exhibit a similar diversity, not only in terms of jurisprudential orientation but also in political inclinations. Imam Jaber had two general calls: one involving coexistence with various intellectual and political components of the Islamic nation, and the other specifically addressing the issue of caliphate and its future prospects. In both directions where scholars participated, they received great honor and high status from Imam Jaber. This paper ends with a conclusion that confirms Imam Jaber's endeavor to consolidate the spirit of unity among the people of the nation, and accept the phenomenon of difference in the political and jurisprudential paths without this moving the nation to name-calling or excommunication and killing based on identity. The paper emphasized the features of the application of the previous saying to this Omani personality, and presents it as an article. It is subject to further research in light of the values of unity and coexistence.

Keywords: Jaber, internationalism, unity, political project.

مقدمة

فإن الإمام جابر شخصية فارقة في تاريخ الأمة الإسلامية، فلديه من المكنة العلمية ما جعله في مصاف الشخصيات التي نالت شهادة الصحابة رضي الله عنهم، وحصلت على رخصة الإفتاء رغم صعوبتها كما سنبين ذلك بالإحالات المطلوبة[1]، ولديه من بعد النظر ما جعله قادرا على قراءة الأحداث السياسية قراءة واعية، مكّنته لاحقا من تأسيس رؤية سياسية خاصة، انتقل بها إلى مرحلة التنفيذ العملي، وذلك من خلال مدرسته السرية كما سيأتي في ثنايا البحث. ومع كل هذه الاتجاهات العلمية والسياسية فقد كان الإمام جابر حريصا كل الحرص على لم شمل الأمة وإصلاح أوضاعها الفكرية والسياسية، وكان لديه من الوعي السياسي ما جعله حريصا على التعامل بحذر مع كل مفرداتها، فالبرغم من أن هدفه هو استعادة قيم الخلافة الراشدة إلا أن ذلك لم يكن مبررا في فقه السياسي أن يتحول إلى السلاح، أو يستحل الدماء، بل كان قريبا من الجميع، يبذل ما في وسعه من الجهد في الإصلاح، حتى عرفه الساسة والعلماء، فاتخذوه قدوة تصان بها الناس وطلاب الشريعة؛ كل هذا يجعلنا نفترض أن الإمام جابر يستحق لقب "واحد في أمة وأمه في واحد". وفي هذا البحث سيقدم الباحثان عددا من هذه المقولات التي صدرت من الصحابة والتابعين معا، ويمران على نماذج تطبيقية من الحياة العلمية والعملية، إضافة إلى البحث في التميز والاستقلال.

فهذا البحث يهدف إلى التعريف بعلم من أعلام الأمة الإسلامية، ومناقشة مشاريعه الفكرية والسياسية، وكذلك المساهمة في تقديم المزيد من الدور العماني في وحدة الأمة وتماسكها، والدعوة إلى التعايش المذهبي. والبحث عبارة عن محاولة لبحث انطباق مقولة "واحد في أمة وأمة في واحد" على الإمام جابر؛ من خلال مواقفه والثناء عليه من قبل

[1] يقول ابن عباس رضي الله عنهما: "فلو أن أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لوسعهم علمه"ينظر: البخاري الجعفي، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، تح: السيد هاشم الندوي، (بيروت: دار الفكر، ط1، 2012)، ج2، ص204

الصحابة والأقران، رضي الله عنهم أجمعين، فضلا عن ذلك فإنه يتناول أهم ما يشغل رجل الوحدة، وأعظم ما يفكر فيه.

وتكمن إشكالية هذا البحث في أنه ليس من السهل طرح دعوى في موضوع معين ثم لايجد الباحث ما يساعده في الخروج من الذاتية إلى الموضوعية، خاصة وأن مشكلة إسقاط الذات على الموضوع عسيرة الانفكاك عن البحوث التي تعنى بالشخصيات ذات الانتماءات الفكرية، وفي هذا البحث فإن محاولة الإثبات ستتطلب قدرا جيدا من التنقيب في المراجع لمختلف المدراس الإسلامية، وهو ما أخذ منا وقتا، لأن موضوع الوحدة من المواضيع التي تحتاج إلى نماذج عملية تخرج بها من الاستهلاك الخطابي.

ومن أسباب أهمية هذا البحث، أن الأمة الإسلامة تعاني من الفرقة على المستويات السايسية والفكرية، رغم أنها تمتلك المقومات الكاملة للوحدة، لكثرة مشتركاتها من جهة، وتأصيلها لفقه الخلاف من جهة أخرى، بحث لا يمثل هذا التنوع الفكري في الأصل أي مشكلة في مسار الوحدة، لكن التوظيف السياسي وعدم إدراك بعض المشتغلين بالفكر الإسلامي أن الخلاف ينبغي أن يكون اختلاف تنوع وليس تضادا، جعل المشتغلين بهموم الأمة الإسالمية يبحثون في التأسيس الأول للفكر الإسلامي حيث كان الصحابة رضي الله عنهم سدنة هذا التأسيس وقادته، فقد كان صورة رائعة لمعنى لفقه الخلاف، وقلبا نايضا بهموم الأمة ومستقبلها، كان الإمام جابر أحد هؤلاء التلاميذ النابهين للصحابة، تلقى منهم التوجيه المباشر، واستلم منهم مفاتح الخير، فسعى إلى تقديم نموذج عملي رائع في بناء الوحدة والدعوة إليها. ولذلك احتجنا إلى بحث التي قام بها من خلال المناهج الآتية: المنهج الاستنباطي، وذلك من خلال القراءة الواعية لتوجهات الإمام جابر ومقولاته التي تؤصل لمعنى الوحدة والتعايش. والمنهج الاستقرائي وذلك من خلال تتبع المقولات التي قيلت في الثناء على الإمام جابر بما يؤكد استحقاقه للقلب، والمنهج التحليلي وذلك بتحليل بعض المفاهيم المطروحة في هذا الشأن، وخاصة ما يتعلق بالأمة والوحدة والتعايش التي يسعى الإمام جابر لتنزيلها على واقع الأمة.

وقد ناقشت مجموعة من المؤلفات سيرة الإمام جابر بن زيد ودوره العلمي والدعوي، ككتاب "جابر بن زيد إمام المذهب الإباضي" لمحمد بن حامد حواري، صدر عام 2008م عن دار الضياء، و"جابر بن زيد ومواقفه الفقهية" للدكتور عبدالله محمود شحاته، صدر عام 2012 دار غريب بالقاهرة، وهناك كتب خاصة عنيت بجمع فتاوية ككتاب فقه الإمام جابر بن زيد للدكتور يحي محمد بكوش، صدر عام 1986م عن دار الغرب الإسلامي، إلا أن موضوع اتصاف الإمام جابر بأنه" واحد في أمه وأمة في واحد" لم يتم التطرق إليه سابقا بهذا التفصيل، ونحن في هذه البحث سنطرح هذه المقولة، ونبحث في مدى انطباقها على الإمام جابر من خلال تنوع الشيوخ والتلاميذ، والعبارات التي قيلت عنه، والعبارات التي قالها بنفسه في سياق حديثه عن وحدة الأمة وجمع كلمتها.

أولا: الإمام جابر ومشروع وحدة الأمة وإصلاحها

إن جابر بن زيد الإمام الرباني الذي أكب شربا لماء القرآن وروحه وراحه ليدرك تمام الإدراك قول الله تعالى: (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُم) (الأنبياء: 92)؛ وكانت حياته وحركته ودعوته تكريسا لمشروع الأمة الواحدة وإصلاحها، والحق أن الإمام جابر مستحق بامتياز للقب "واحد في أمة وأمة في واحد"؛ ولكي نفهم وندرك نهضة الإمام جابر ومشروعه في إصلاح الأمة ووحدتها فإننا سنقف عند بعض المحطات متأملين ومحللين.

أ. التعريف بالإمام جابر وتكوينه العلمي وأثره في غرس فكر وحدة الأمة لجابر.

الإمام جابر بن زيد الأزدي العماني البصري، ولد في قرية الجوف في ولاية نزوى بعمان، عام 22هـ، ورحل إلى البصرة مع والده، والتقى هناك بالصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله عنه، وبجمع كبير من التابعين، ثم رحل إلى المدينة المنورة والتقى بعدد كبير من الصحابة رضي الله عنهم، وكان يسأل عائشة رضي الله عنها عن أدق الأحكام، وأكثر

من أخذ عنهم ابن عباس رض الله عنهاما، رجع إلى عمان منفيا في زمن الحجاج ثم عاد إلى البصرة وتوفي فيها على الأرجح عام 92هـ[1].

تربى الإمام جابر على مفهوم الأمة الواحدة والدعوة والإصلاح فيها بحيث سيرتبط الجانب العلمي لديه بمشروع وحدة الأمة وإصلاحها ولفهم ذلك يمكننا متابعة هذه الأسباب:

1. جابر التلميذ والأستاذ

لقد تلقى جابر العلم عن كل الصحابة الذين لقيهم؛ وأخذ عنهم العلم واستوعبه، يقول: أدركت سبعين بدريا، فحويت ما عندهم، إلا البحر." يعني ابن عباس.[2] فإذا كان لقي من البدريين على قلة من بقي منهم سبعين فكيف بغيرهم؛ لقد ضمت قائمة الصحابة كمّا متنوعا من كبار الصحابة وصغارهم علمائهم وقادتهم؛ وفي مقدمهتم أولئك الذين سجلوا حضورا علميا فاعلا في تاريخ التشريع الإسلامي كعبدالله بن عباس وأبي هريرة وأم المؤمنين عائشة وأنس بن مالك وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، والحكم بْن عَمْرو الغفاري، وعبد الله بْن الزبير، وغيرهم ممن يصعب عدهم في هذا المقام، ومعلوم أن هؤلاء الصحابة انتشروا بعد ذلك في الأرض وتأسست لهم مدارس فقهية مختلفة يميل بعضها للرأي ويتهيب بعضها الآخر لأسباب ذاتية وموضوعية. وبذلك فإن الإمام جابر يقدم أنموذج التتلمذ على عدد متنوع من الصحابة والتابعين ليجمع قدرا جيدا من فقه وعلم الجميع[3]؛ فيعطي في تشكيل شخصيته فضاء معرفيا

---

1 – ينظر : الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبد الله، **سير أعلام النبلاء**، تح: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413)، ص481- 482؛ والدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد، طبقات المشايخ بالمغرب، تح: إبارهيم طلاي، (قسنطينة: مطبعة البعث، ط1، 1394هـ/1974م) ج2، ص48.

2 ينظر: بابا، محمد بن موسى، بحاز، إبراهيم، باجو، مصطفى، شريفي، مصطفى بن محمد، **معجم الأعلام الإباضية القسم المغربي**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1421هـ/1999م) ص94.

3 ينظر:بكوش، يحيى محمد بكوش، **فقه الإمام جابر**، (بيروت: دار الفرب الإسلامي، ط1، 1407هـ/1986م).

واسعا ومظلة فكرية جامعة؛ كما أن صحبته لعدد من التابعين أضاف إليه دائرة معرفية أخرى، وسيجمع في فتاواه لاحقا هذه المعارف التي جمعت بين علم الصحابة وأقرانه من كبار التابعين.

وفي مقابل ذلك أخذ عنه جميع طلبة العلم آنذاك ورووا عنه، سواء كانوا إباضية أم لا؛ أي سواء كانوا من حملة المنهج الفقهي الذي سيعرف به لاحقا من خلال نعت أصحابه بأنهم على رأي جابر؛ أم من تلاميذه الذين لا يخضعون لمشكلة التصنيف[1]، لكن الأهم هو أنهم أصبحوا لاحقا — من الجانبين– أئمة العلم واساتذة. وفي القائمة التي أوردها المزي يتضح التنوع والاختلاف الفقهي بين التلاميذ، وهم: "أمية بن زيد الأزدي وأيوب السختياني وحيان الأعرج وداود بْن أَبي القصاف، وسُلَيْمان بْن السائب، وصالح الدهان، وأَبُو حفص عُبَيد اللَّه بْن رستم وأَبُو المنيب عُبَيد الله بْن عَبْد الله العتكي، وعزره بْن عبد الرحمن الكوفي، وعَمْرو بْن دينار وعَمْرو ابْن هرم الأزدي والغطريف أَبُو هارون العماني، وقتادة بْن دعامة، ومحمد بْن عبد العزيز الجرمي، ومزيد بْن هلال، ويُقال: هلال بْن مزيد، والمهلب بْن أَبي حبيبة، والوليد بْن يحيى الأزدي، ويَعْلَى ابن حكيم، ويَعْلَى بْن مسلم ، وأَبُو العنبس الأكبر".[2]

ومن تلاميذه الذين تبنوا مشروعه الفقهي والسياسي أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وضمام بن السائب، أبو نوح صالح الدهان، وحيان الأعرج وغيرهم وهؤلاء كانوا أئمة في العلم.

لقد ساعد هذا التنوع والسعة – لدى الإمام جابر – في فائدة مشروعه الإصلاحي

---

[1] نعني بالتصنيف: النعوت على أساس المواقف السياسية كالخوارج مثلا، إذ يلقب عدد من تلاميذه بأنهم على رأي الخوارج.

[2] المزي، المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف (1342/742)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تح: بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، د. ت). ص4، ص435.

الإستيعابي وفي فائدة الذين أخذوا وحملوا عنه دعوته وفي فائدة المدرسة الإباضية التي كونها، والحركة الإصلاحية التي سعى إليها في الأمة، وثمة فائدة أخرى مهمة لهذا التمازج وهي خلط طلابه ببعضهم البعض بما ينفعهم ويربيهم ويكون السعة لديهم، بحيث يقبل بعضهم البعض، فيؤسس بذلك لقاعدة تقبّل كل واحد منهم للآخر بما يعزز وحدة الأمة وأيضا بما يزيل الريبة عنهم من قبل النظام السياسي القائم.

2. شهادات الشيوخ والأقران بكون الإمام جابر يمثل أمة، ووحدة أمة:

سبق وأن أشرنا إلى أن الإمام جابر شخصية تستحق لقب "واحد في أمة وأمة في واحد".

ونبرهن على ذلك الآن من خلال شهادات شيوخ جابر من أئمة الصحابة وأقرانه التابعين بما يؤكد هذا الجانب في شخصيته وفي سعيه لإصلاح الأمة وقيادتها نحو الوحدة؛ وأنه كان يسعى إلى لم شملها، وإصلاح أوضاعها بعد أن بدأت ملامح فرقة بين المسلمين تخرج عن إطارها الموضوعي.

وقد أوردنا أكثر العبارات التي شهد بها شيوخ وأقران جابر؛ لكننا سنعيد تأمل بعض العبارات التي يتجلى فيها الوصف "الأممي" لشخصية جابر وتحليلها بما يؤكد هذا الجانب في شخصيته رضي الله عنه، وتأتي عبارة الحسن البصري حين وقف على قبر جابر بعد دفنه: "اليوم دفن رباني هذه الأمة"[1] من أجلّ العبارات المعبرة عن اتصاف الإمام جابر بأنه مصلح هذه الأمة وطبيبها الإيماني؛ ووصف الرباني يوجز جميع الجوانب العلمية والإيمانية والخلقية في صفة هذا الإمام العظيم؛ وإضافة وصف "رباني الأمة" من قبل شخصية كالحسن يوحي بما يتمتع به الإمام جابر من مكانة علمية وإيمانية، يستحق معها

[1] العوتبي، سلمة بن مسلم الصحاري (ق5-11/6)، الضياء، (مطبعة عمان ومكتبتها المحدوة، نشر وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، ط1، 1411هـ، 1991م) 1/104-105، 3/211، والجيطالي، أبوطاهر إسماعيل بن موسى (1350/750)، **قناطر الخيرا**، (القاهرة، دار النهضة للنشر، ط2، 1418هـ/1998م) ج1، ص63.

هذا الوصف، وهو كما قلنا فإنه يخدم جانب "الأممية"[1] عند الإمام.

وأما العبارات المروية عن ابن عباس رضي الله عنهما من نحو : " جابر أعلم الناس"، أو " ..فلو سأله أهل المشرق والمغرب لوسعهم علمه"[2] فهي شهادة فصحية على أممية علم جابر الذي يسع الأمة كلها؛ وأنه نهر متدفق يسقي الأمة كلها فيزيل ظمأها وبستان عظيم وارف بالعلم، واسع يمكن أن يغذي الأمة كلها؛ فصفة الأممية واضحة جلية في شهادة أستاذ جابر فيه؛ كيف لا وهي صادرة من البحر وحبر الأمة وترجمان القرآن بل ورباني الأمة كما وصفه جابر بنفسه؛ فيالها من شهادة من شيخ عارف بأممية تلميذه وأنه ممن كان يرتجى فيه ويعول عليه للنهوض بهذه الأمة.[3].

ومن صيغ هذه الشهادة رواية بلفظ: "اسألوا جابر بن زيد، فلو سأله أهل المشرق والمغرب لوسعهم علمه"، وواضح في هذه الصيغة حض الأمة كلها على الإنتفاع بعلم جابر وأنه يسع الجميع[4]. وعلى هذا النحو يصف أنس بن مالك تلميذه جابرا لما بلغه موته فيقول: "مات أعلم من على ظهر الأرض"[5]، وفي كون جابر أعلم أهل الأرض ما يؤكد الجانب "الأممي" وأنه ممن يعول عليه ليمهد بعلمه صلاح وإصلاح هذه الأمة في كل الأرض؛ فيكون للجميع. وتأمل ما رواه أبو بكر بن نعامة قال: "كنت عند أنس بن مالك، وأنس يومئذ مريض، فأتى أنساً مولى له، فأكب عليه فقال له: توفي جابر بن زيد، فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون! ثم إنا لله وإنا إليه راجعون! مات أبو الشعثاء؟ قال له مولاه: نعم والله اليوم! فقال أنس: مات أعلم الناس، يرحم الله جابر بن زيد، مات

---

[1] اختصارا لعبارة "رجل في أمة وأمة في رجل"

[2] التاريخ الكبير ج2، ص204.

[3] الدرجيني، **الطبقات**، ج2، ص205.

[4] الشماخي، أحمد بن سعيد، السير، تح: أحمد بن سعود السيابي (وزارة التراث القومي والثقافة – سلطنة عمان ، الطبعة الأولى : 1407هـ/1987)، ج1، ص68.

[5] الدرجيني، الطبقات، ج2، ص205، الشماخي : السير، ج1، ص67.

أعلم الناس بالله، يرحم الله جابر بن زيد[1].

ويروي نصر بن علي قال: "ثنا محمد بن سوار –: محمد بن سواء – قال ثنا أبو الحباب قال: لما دفن أبو الشعثاء قال قتادة: "اليوم دفن علم الأرض"؛ فهذه الشهادة من قتادة –وهو صديق للإمام جابر– أيضا دالة على علو مقام جابر، وأن أهل الأرض منتفعون بعلمه. وينقل عن قتادة أيضا ما رواه أبو سفيان محبوب بن الرحيل قال: ولما مات جابر بن زيد أتى قتادة وهو إذ ذاك قد عمي وقال: أدنوني من قبره؛ قال: فأدنوه حتى وضع يده على قبره ثم قال: "اليوم مات عالم العرب"[2]، وكون جابر عالم العرب فهو إذاً عالم كل الناس آنذاك، وفي تلك العهود، رحمه الله ورضي عنه.

ولاريب أن الإمام جابر وهو العالم الذي يسعى لإصلاح الأمة والنهوض بها وكان تلميذ كل علمائها المؤسسين آنذاك، وأستاذ حملة العلم فيها كان حقا يعمل على وحدتها وجمع كلمتها؛ ورأب كل صدعها؛ وإصلاح كل خلل فيها، وهذا واضح في دوره وأقواله وأفعاله مما أوردناه عنه في ثنايا هذه الورقة؛ وحمل هذا الدور أتباعه وتلاميذه من بعده؛ إذ رباهم على ذلك، فعلى هذا المسلك سعوا وعلى هذا المنهج استمروا؛ ولذلك فلا عجب أن نرى أبا حمزة المختار بن عوف السليمي الشاري، يقول "الناس منا ونحن منهم إلا ثلاثة: مشركاً عابد وثن، أو كافراً من أهل كتاب، أو إماماً جائراً"[3]، ونرى الإمام السالمي يقول في مثيل

---

[1] أشرنا سابقا إلى مصدر **التاريخ الكبير**، وينظر أيضا: ابن حبان، محمد بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، **الثقات**، تح: السيد شرف الدين أحمد (دار النشر: بيروت: دار الفكر، ط1، 1975/1395)، ج4، ص101، والخروصي، سعيد بن خلف، **من جوابات الإمام بن زيد**، وزارة التراث – مسقط، 1992م، ص53.

[2] الأصبهاني، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله (1039/430)، **حلية الأولياء**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط4، 1405هـ) ج3، ص85، والذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد (1348/748)، **تذكرة الحفاظ**، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، (بيروت لبنان، دار الكتب العلمية ط1، 1374هـ) ج1، ص72.

[3] الليثي، خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري، (بيروت: دار القلم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1397) ص386، أبو الفرج الأصبهاني، **الأغاني**، تح: سمير جابر، (بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت)، ج2، ص249.

ذلك يقول:

ونحن لا نطالب العبادا فوق شهادتيهم اعتقادا

فمن أتى بالجملتين قلنا إخواننا وبالحقوق قمنا[1]

وعلى هذا المسلك جرى الإباضية مشرقا ومغربا في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية؛ وفي هذا المنحى تأتي رسالة العلامة سليمان الباروني إلى الإمام عبد الله بن حميد السالمي وفيها طلب رأي ومقترحات هذا الإمام حول موضوع الوحدة والجامعة الإسلامية فأجاب إلى تأييد المسعى، ووضع عددا من المقترحات لتطبيق ذلك على أرض الواقع[2]؛ فهذه الروح الجامعة التي تحلّوا بها كان نبراسهم فيها الإمام الرضي جابر بن زيد رضي الله عنه.

ثالثا: الدور الدعوي لجابر وسعيه في مشروع وحدة الأمة وإصلاحها

أ. دعوة جابر وحياته مظلة للإباضية وباقي الأمة:

لقد كانت دعوة جابر مظلة لجميع الأمة؛ فعلى حين عني بأتباعه الإباضية ووجه كل نشاطات الحركة وقادة الدعوة كأبي بلال[3]، وابن إباض[4]، وباقي أهل الدعوة؛ نجده

---

[1] السالمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد (1914/1332)، **كشف الحقيقة لمن جهل الطريقة**، (السيب: مكتبة الضامري، ط2، 1423هـ/2003م)، ص7.

[2] الدرجيني، الطبقات، ج2، ص205.

[3] أبو بلال (ت: 61هـ/670م) هو أحد بني ربيعة بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم، اشتهر بمرداس بن أدية، وأدية أمُّه. تابعي من أئمَّة المذهب الأوائل. لازم الإمام جابر بن زيد وأخذ عنه، والتقى عددا من الصحابة منهم ابن عباس وعائشة، وعبد الله ابن وهب الراسبي، شارك في صفّين فأنكر التحكيم، وكان من أهل النهروان، فنجا منها. ينظر معجم أعلام الإباضية لجمعية التراث، ج2، ص89.

[4] هو عبد الله بن إباض بن تيم ابن ثعلبة، من بني مرّة بن عبيد، رهط الأحنف بن قيس، آل مقاعس التميمي (ت: 86هـ/705م)، فهو من قبيلة تميم التي كان لها دور هام في الأحداث السياسية في صدر الدولة الأموية. نشأ في مدينة البصرة، وعاصر فتنة افتراق المسلمين بعد صفّين، وكانت له مواقف حاسمة من تلك الأحداث، فقد شبَّ في زمان معاوية، وأدرك عبد الملك بن مروان، يعدُّ من التابعين، أدرك كثيراً من الصحابة. إلى ابن إباض ينسب المذهب الإباضي نسبةً غير قياسية، كما تتفق على ذلك المصادر الإباضية، التي تُجمع أيضاً على أنَّ إمام المذهب الذي وضع قواعده

أيضا يهتم في دعوته بسائر أبناء الأمة؛ "فالإمام جابر بن زيد الذي وطد دعائم المذهب الإباضي، كان إماماً مرتضى من جميع الأمة الإسلامية، ولذلك فهو مرجع للجميع، وجدت آراؤه وأقواله في أغلب المذاهب الإسلامية، وهذا يدل على أن الإمام جابر رضي الله عنه لم يكن قصده الانحياز نحو توجه واحد، بل كان مصلحاً يسع الجميع بفكره وتطلعاته نحو التصحيح الإسلامي الذي ينشده في ذلك الوقت، بعد أن أصيبت الأمة بدخن الخلاف والتشرذم"[1].

وحين أصبح جابر مفتيا للبصرة قضى حياته وكرسها في خدمة الأمة كلها، وحين كان يدرس في مساجد البصرة ويروي الحديث ويعلم التفسير وسائر العلوم كان يقدمه لأبناء الأمة كلها، وينقل علمه الواسع بالإسلام إلى كل طلبته دون تمييز، "ولما كان جابر تابعيا بارزا، فإن إسهامه للأمة الإسلامية النامية يمكن إدراكه في إطار الدور الذي لعبته طبقة التابعين الذين ورثوا العلم وتطبيق الإسلام عن الصحابة مباشرة، ثم نقلوه إلى طلابهم. وبما أنه كان طالبا وثيق الصلة بابن عباس الذي أسهم في معظم النشاطات الفكرية السياسية للأمة الإسلامية منذ شبابه، فقد تمكن جابر من أن يتعرف إلى المواقف المتناقضة في النشاطات السياسية التي بدأت مع النزاع الأهلي في خلافة عثمان وانتهت بانتصار معاوية"[2].

ومع أنه عاش في البصرة وهي إحدى أهم الحواضر الإسلامية آنذاك ومراكز النشاطات العلمية والسياسية إلا أنه تنقل بين الحواضر الأخرى طالبا ومعلما؛ ولقد أكثر من الرحلة إلى المدينة، ومكة مستغلا مناسبة الحج للقاء الصحابة وحملة العلم أساتذة

هو جابر بن زيد الأزدي العماني (ت: 93هـ/711م). معجم أعلام الإباضية لجمعية التراث، ج1، ص381.

[1] الخليلي، سماحة الشيخ أحمد بن حمد، **الوحدة الإسلامية من خلال سيرة العلامة سالم بن ذكوان الهلالي** (مرقون)، ص10.

[2] النامي، عمرو بن خليفة (معاصر):دراسات عن الإباضية، ترجمة ميخائيل خوري، ماهر جرار، المراجعة والتصحيح لمحمد صالح ناصر ومصطفى صالح باجو، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م) ص76.

أو طلابا والذين كانوا يأتون إلى مكة في وقت الحج من كل بلاد الإسلام؛ قيل إن جابرا تنقل بين البصرة ومكة حاجا ما لا يقل عن أربعين مرة[1].

ورغم خصوصية الدور الدعوي في قيادته للحركة الإباضية إلا أنه سعى في قيادتها وفق منهج جامع للجميع مؤلف لشرائح الأمة؛ وكان هذا التآلف والتأليف أحد أسباب تجنبه الصدام العلني مع السلطات والحفاظ على علاقات ودية مع الحكام والولاة الذي تكلمنا عنهم سابقا؛ وهكذا أيضا في سعيه لقيادة الحركة سعى إلى امتزاج الحركة بطريقة حذرة بمكونات الأمة المسلمة؛ وجعل برنامجهم الإصلاحي محققا هذا الامتزاج ومتمثلا في ربط مكونات وأعضاء الحركة بباقي مكونات الأمة الإسلامية وعدم عزلهم، مع الاستمرار بأخذ العلم الشرعي وأدائه، وكذلك الفتوى لكل الناس بصرف النظر عن كونهم أعضاء في الحركة أم لا.

ب. تنوع طرق الدعوة ومؤثراتها عند الإمام حابر

لم يترك الإمام جابر وسيلة لإصلاح الأمة وجمع كلمتها إلا وسلكه، وقد سبق أن أشرنا إلى الجانب العلمي وتوظيفه في أكثر من محطة ومنها ما يتعلق بإصلاح الأمة عبر العلم؛ فمع تنوع العلوم التي امتلكها جابر بن زيد كان هذا العلم ميدانا ومعينا لرسالة إصلاح الأمة من عقيدة وقرآن وتفسير وحديث وفقهه وغير ذلك من العلوم الشرعية واللغوية المشتغل بها آنذاك؛ وربما أشرنا بتفصيل إلى بعض ملامح الجانب العلمي لديه؛ ومع ذلك لا مانع من تأمل بعضها في إشارات أخرى بما يخدم المحور الذي نتكلم عنه؛ وبتأمل الجانب العلمي ودوره في إصلاح الأمة تتجلى معالم شخصية الإمام جابر والتي كان لها أثرها الواضح في دوره الإصلاحي كالعناية بالعلم والتميز فيه وتنوع المعارف وعلو الإسناد؛ وجمع أكبر عدد من الأساتذة محققا حسن التفاعل معهم؛ وتحقيقه أكبر الإجازات العلمية

[1] الدرجيني، **الطبقات**، ج2، ص204، الشماخي، **السير**، ج1، ص67.وكذلك ينظر النامي، **دراسات عن الإباضية**، ص75.

على يدهم، وعنايته بتنمية القدرات العقلية والعلمية.

وبتتبع طريقته في الاستدلال فإن منهج الاستنباط هو أحد طرائقه التي أفاد بها الأمة، وقد تقدم بيان ذلك؛ ويكفينا في هذا المقام التذكير باستنباطه حكم الطواف وكيفيته مع هدم البيت؛ إذ يروى أنه عندما دخل المسجد الحرام ورأى الناس متحيرين وذلك زمان هدم الحجاج الكعبة، فطاف بالناس وهو يتلو: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنْ الْمُسْلِمِينَ﴾ (النمل: 91) فتبعه الناس، فقد استدل بهذه الآية أن الطواف بالكعبة ليس مرتبطا ارتباطا شرطيا بوجود المبنى نفسه، إنما يكفى الطواف حول المقر عند وجود مثل هذه النازلة.

ولقد سبق تفصيل الجوانب الإيمانية والأخلاقية التي اتصف بها الإمام جابر؛ ولا ريب أن لها أثرا في سعي الإمام جابر لإصلاح الأمة وجمع كلمتها كما أوضحنا من خلال كلمات الإمام جابر نفسه؛ وذلك لأنها تضمنت روحا استيعابية للأمة بجميع مكوناتها؛ ومن أجل السمات الإيمانية الورع والعفة والعبادة ومحاسبة النفس؛ وهكذا فإن الخلال الأخلاقية التي تحلى بها وكريم الصفات والسجايا كالسخاء والكرم والإحسان والرفق والتواضع ومقابلة الإساءة بالإحسان كان لها أثرها الاستيعابي، وكذلك استغلال الجانب الاجتماعي وتأثيره في الدعوة والإصلاح، وما تمتع به الإمام جابر من نضج سياسي ومنهج اعتدال وتعايش وتقبل للآخر واستيعابه؛ كل ذلك أثمر في مشروع الإمام جابر الإصلاحي للأمة.

ولا يفوتنا هنا التنويه بميزات تميز بها منهج الإمام جابر الدعوي كان لها أثرها أيضا في نجاح مشروعه؛ ومن ذلك انسجام الخطاب الوعظي والعقدي؛ وتحقق التنوع العلمي والمعرفي مع السعة الفكرية، وانسجام الخطاب السياسي مع المباديء العقدية، وعدم التبدل والتلون وفق حاجة الدنيا، بل بتطويع الدنيا لمصلحة الآخرة دون غلو في ترك الدنيا، وكذلك تكامل جوانب الشخصية علميا وروحيا ونفسيا وأخلاقيا، والبعد عن الغلو والشطط، وإنما تحقيق الوسطية والإعتدال الحقيقية.

ج. مبادئ ورؤى آمن بها ودعا إليها جابر يراها جامعة للأمة

1. الخلافة.

ويؤكد الإمام جابر على مباديء منها سياسية شرعية أو عقدية يراها جامعة للأمة وأنها حبل لنظامها وجمع كلمتها؛ وهناك مباديء عامة يشارك الإمام جابر غيره من الأمة في الدعوة إليها ولها أثرها الكبير في جمع كلمة الأمة ووحدتها كالمساواة والشورى والعدل والاستقامة وغيرها مما نادى إليها هو وغيره وجاءت بها شريعة الإسلام الغراء لإصلاح الأمة وجمع كلمتها؛ ولسنا في مقام عرض وبسط كل مبدأ كان يؤمن به الإمام جابر مما كان له أثره في هذا الجانب لكننا سنركز على بعض المباديء التي نرى أنه تميز فيها عن غيره ومعاصريه.

ومن ذلك مسألة مهمة تميز الإمام جابر وحركته الإصلاحية لهذه الأمة في النظر إليها؛ ألا وهي مسألة الخلافة؛ فرؤية الإمام جابر السياسية تبتعد عن التحزبات والتكتلات وتصب في إصلاح وضع الأمة فقط، وهو يرى أن مسألة الخلافة لا بد أن تتحقق فيها الكفاءة الدينية والخُلقية والعملية والعقلية لكل من يتقدم إليها.

يرى الإمام جابر أن منصب الخلافة أهم منصب في الدولة والأمة المسلمة؛ وأنها نظام سياسي ضروري، سيشكل مصدر قوة للأمة، ويسمح بتنفيذ شرع الله كسلطة تنفيذية، وبناء على مقامها وخطرها العظيم؛ قامت شرعيتها على الشورى والبيعة، فلا يمكن أن تبنى على نظام وراثي، ولا تعتمد على جنس أو قبيلة أو أسرة؛ بل المشروط فيها تحقق وجوه الكفاءة الدينية والخُلقية والعلمية والعقلية، وفي حال تساوي الكفاءات يمكن عندئذ اعتبار الهاشمية أو القرشية أو العروبة أو غيرها مما قد يميز مجتمعا بعينه كسبب للمفاضلة.

يقول الشيخ على يحيى معمر: "وكانت قضية الخلافة من القضايا الهامَّة التي يقدرها

الإسلام قدرها، وكانت شاغلة لأهل العلم، وكان جابر بن زيد ممن مَرَّت عليه، ودَرَسَها دَرْساً مُسْتَفِيضاً عميقاً، وانتهى فيها إلى رأي ثابت صحيح، مبني على روح العدالة في الإسلام، ومستمد من القرآن الكريم، ومستند على سيرة السلف الصالح من أصحاب النبي –صلى الله عليه وآله وسلم– . كان يرى أنَّ الخلافة أهم مرافق الدولة، وأعظم مظهر للأمة، وأقوى سلطة تشرف على تنفيذ أوامر الله، وتطبيق أحكام الكتاب والسنة، الذين هما المصدر الصحيح لأحكام الله عز وجل، وهي بهذا المظهر، وعلى هذا النحو لا يمكن أن تخضع لنظام ورأي أبداً، ولا أن ترتبط بجنس، أو قبيلة، أو أسرة ما، أو لون أيضاً"[1]، ويعقب الشيخ سالم بن حمود السيابي مؤيدا كلام الشيخ علي يحيى معمر بقوله: "لأنَّ الخلافة المقصود منها بالذات، وضع الحقِّ في مواضعه، وإعادة أوامر الشريعة حيث أمر بها الشرع، وإنما يشترط فيها الكفاءة المطلقة"؛ لأنَّ الله عز وجل أشار إلى المقصود فيها بالذات بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13) والمطلوب هذان الشيئان، بل هما دعامتاها، وهما: الكرم بجميع معانيه، والتقوى وهي الأصل الذي لا تصح بدونه خلافة ما أبداً، فإذا لم يكن هذان الأصلان ثابتين فيها فعليها العَفَاء، لم تغن القُرَيْشِية وحدها، وربما أغنى عنها التقوى. ولا يخفى على كل ذي عقل أن التقوى رُوحُ الإيمان، فإذا لم تكن تقوى فلا إيمان إجماعاً، وإذا حصلت الكفاءة المطلقة ديناً وخلقاً، وعملاً، وعقلا، فقد حصلت الخصال المطلوبة فيها، المشترطة لِصَحَّتِهَا، وقامت حجتها على المسئولين عنها، الذين تلزمهم عند حصولها، فإذا كانت في فريق من الناس فقد حصلت؛ لأن تحمل عبء الأمة، وتقوم بما يجب في الإسلام القيام به. وما القُرَيْشِية، أو الهَاشِمِيّة، أو العَرَبِية إلا من وسائل الترجيح، وهي كمالية فقط عندنا، فإنَّ المفاضلة أو الأولوية أشياء اختيارية عند حصول الكمال، أما ما سوى ذلك فلا حساب له في نظر

[1] معمر، علي يحيى (1980/1400)، **الإباضية في موكب التاريخ، نشأة المذهب الإباضي**، (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، محمد حلمي المنياوى، ط1، 1964)، ص63.

الشرع، الذي جاء لدرء المفاسد، وجلب المصالح في الأمة"[1]، وعلى كل حال لم تعد مسألة القرشية التي كانت من جملة الإشكالات السياسية حاضرة اليوم في المناهج السياسية لدى القائلين بها سابقا، كما أنها لم تكن ضرورية بالقدر الذي يعطل مصالح الأمة، لأن القائلين بالقرشية لم يترددوا في اعتماد الخلافة العثمانية، لأن مصلحة الأمة هي التي ترجح دائما.

2. تكريم العلم والعلماء

ومما كان جابر يؤمن به تكريم العلم والعالم وإن خالفه ذلك العالم أو صد عنه أو تعصب في معاملته فقد كان منهجه يتجاوز هذه المواقف فيعطي العالم حقه ويلتزم معه بالأمانة العلمية؛ ويمكننا عد ذلك جانبا تميز به جابر ربما عن معاصريه من ائمة التابعين؛ ويمكننا أن نستشهد على ذلك باحترامه لعكرمة مولى بن عباس رضي الله عنهما رغم اختلافه معه في الفكر السياسي، ولكنه كعادته يكرم العلم والمعرفة؛ يقول عمرو: "أعطاني جابر بن زيد صحيفة فيها مسائل، فقال: سل عنها عكرمة. فجعلت كأني أتباطأ فانتزعها من يدي فقال: هذا عكرمة مولى ابن عباس هذا أعلم الناس" [2].

إن هذا الموقف من جابر بن زيد تجاه عكرمة أو أي راو آخر كان ينقل عنه يعطي دليلا على اتساعه وقبوله للجميع دون تمييز حتى لو اختلف عندهم؛ ولم يكن هذا صنيع كل العلماء المعاصرين له؛ وللأمانة العلمية نورد مثلا لذلك؛ إذ كان بعض علماء التابعين يتجنبون عكرمة؛ بل والأعجب يروون عنه ولا يسمونه؛ وقد قيدت كتب الجرح والتعديل طرفا من ذلك؛ ومن هؤلاء أئمة لهم وزنهم في العلم والفضل؛ كمحمد بن سيرين وغيره

---

[1] السيابي سالم بن حمود، **العُرى الوثيقة شرح كشف الحقيقة لمن جهل الطريقة**، (نسخة رقميَّة مرقونة)، ص58، 59.

[2] البخاري، التاريخ الكبير، ج7، ص49، والقرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (1071/463):**التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تح: مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ/1967م)، ج2، ص29، العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى (934/322)، كتاب الضعفاء، تح:عبد المعطي أمين قلعجي، (بيروت: دار المكتبة العلمية، ط1، 1404هـ) ج3، ص375.

من علماء ذلك العصر؛ يقول خالد الحذّاء: "كل ما قال محمد بن سيرين ثبت عن ابن عباس فإنما أخذه عن عكرمة وكان لا يسميه لأنه لم يكن يرضاه"، والغريب أن بعض هؤلاء كانوا من المنادين بالبحث والتثبت في الإسناد من التابعين. ونرى مع البحث والتقصي أنهم أرسلوا ولم يلتزموا بالإسناد، وكأن الإرسال أو إسقاط أحد من السند منهجا متبعا لديهم، على أنني أقف متعجبا في هذا المقام من إمام جليل القدر، كبير المنزلة عظيم الخطر، كمحمد بن سيرين حين يروي عن عكرمة مولى ابن عباس الحبر، ولا يذكره وهو يأخذ عنه مرويات رواها عن البحر، ويظهر أن الخلاف بين هذين العالمين سبب ذلك الإعراض عن الذكر[1].

3. اتصال الإمام جابر عبر المراسلات مع عدد من عمال دولة الأمويين، وتوظيف هذه الاتصالات في صالح الدعوة.

وهناك جانب تميز فيه جابر بسعة الأفق الذي يعين في وحدة الأمة بل والنفاذ إلى النظام الإداري والسياسي الذي يدير الأمة في عصره وإن خالف ذلك النظام وعارضه، فرغم موقفه الواضح في معارضة نظام بني أمية وطغاة ولاتهم لكنه كان مع بعض من يتوخى فيه الخير أو الين ويهمه أمر أمر المسلمين؛ نعم سعى الإمام جابر مع هؤلاء، وحاول في مسعاه هذا عبر التواصل مع الخاصة وبعض القادة أن يصلح الأمة بالقدر الذي يحققه هذا التواصل وهذه المناصحة، ، محققا فيه كل حذر على دينه؛ فقد كان على صلات

[1] لمزيد من المعرفة حول هذه القضية خاصة ومثيلها ينظر: الشيباني أبو عبد الله احمد بن حنبل (241/856)، **العلل ومعرفة الرجال**، تح:وصي الله بن محمد عباس، ط1، (الرياض: المكتب الإسلامي، 1408هـ/1988م)، ج1، ص487، وص562، الدارقطني أبو الحسن علي بن أحمد (996/385)، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تح: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، (الرياض، السعودية دار طيبة، ط1، 1405هـ/1985م)ج7، ص153، العلائي أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي (1360/761)، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، (بيروت: عالم الكتب، ط2، 1407هـ/1986م)، ج1، ص264، العسقلاني ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (1449/852)، مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ) ج1، ص427.

طيبة مع يزيد بن مسلم. وكان على صلة ببني المهلب، وهم من قومه وقبيلته، ومن العائلات القوية ذات المكانة والنفوذ في العهد الأموي، وقد أقام جابر معها علاقات طيبة. والأهم من رباط القبيلة والقربى هو كون جابر المعلم والمفتي المقرب من تلك العائلة .. إذ اعتاد أن يزورهم ويلقنهم تعاليم الإسلام و(يأمرهم بالعمل الصالح)[1].

وتعد المراسلات من وسائل الدعوة التي أحسن الإمام جابر توظيفها في صلته مع هذه الشريحة من المجتمع؛ وحفظت المصادر نماذج لهذه الرسائل؛ فمن رسائله إلى آل المهلب التي بقيت رسالتان إلى عبد الملك بن المهلب، ورسالة إلى خيرة بنت ضمرة القشيرية، زوج المهلب.

وهناك رسائل أخرى لبعض من كانوا في وظائف كبيرة في دولة بني أمية كانوا يرسلون مستفتين مستنصحين الإمام كرسالته إلى النعمان بن سلمة، الذي وجه رسالة إلى جابر يسأله نصيحته بحيث يتمكن من جمع المبالغ المالية اللازمة كضريبة الخراج وكضريبة الحماية من غير أن يجور على الرعية، أو أن يتصرف بما يخالف التعاليم الإسلامية. وفي الرسالة التي وجهها جابر إلى النعمان حول هذه القضية معلومات طريفة عن الوسائل المتبعة لجمع الضرائب، ودلالة على أنه من اصل ثلاثمائة درهم، لا يصل بيت المال إلا ما هو دون المائة، فيما يأخذ الباقي الدهاقين (أسياد المزارعين) وجامعوا الضرائب. وهناك رسالة موجهة ليزيد بن يسار، وقد أرسل الأخير رسالة إلى الإمام جابر يبلغه فيها أنه عين مسؤولا عن بعض المراكز في عمان ويطلب منه رأيه في بعض المسائل والقضايا[2].

ويظهر أن هذه المراسلات قد قيدت لنا ما يكشف عن دور آخر لجابر مع هذه الشريحة المتوزعة في أماكن مختلفة؛ إذ "كان جابر يطلب منهم أن يبعثوا إليه بتقارير حول الأوضاع في بلدانهم، وأن يذكروا له كل شيء يحدث فيها [(3)]؛ فهذه الرسائل وضروب

---

[1] النامي، **دراسات**، ص87، ينظر أيضا: أبو نعيم، **الحلية**، ج3، ص89.

[2] النامي، دراسات، ص87.

[3] المصدر نفسه، ص88.

التواصل تكشف جانبا من دور الإمام جابر الدعوي وسعيه للإصلاح الشامل لكل مكونات الأمة ومحاولته فهم الواقع ومجريات الأحداث.

ولا يفوتنا هنا التنويه أنه وهو يتصل بهؤلاء كان يتلقى الضربات الموجعة من ولاة بني أمية فيصبر لصالح الدعوة؛ ويتواصل مع أناس في داخل تركيب نظامهم بغية الإصلاح وخدمة الدعوة؛ لا تزلفا وتملقا كما يفعل غيره آنذاك في تقربه وتزلفه ويتأول لنفسه بأن ذلك التقرب إنما هو لخدمة الدين، فشتان ما بين المسلكين إذ الإمام جابر كان لا يجامل ولا يجاري وفي مقالة الحق لا يداهن رحمه الله ورضي عنه.

وكان في دعوته العامة والخاصة يسعى للجمع بين الإطار العلني والعمل السري في الدعوة؛ وفي كل ذلك كان ساعيا إلى حماية الدعوة الناشئة مجتهدا في سبيل ذلك؛ مستعملا دعوة العلن حيث يمكن بلا ضرر على هذه الدعوة؛ ومحسنا توظيف حالة الكتمان بما يحمي الدعوة ويحقق أهدافها.

وكان خلال اتصاله بمن يتصل بهم ممن أسلفنا على أعلى درجة الحذر والتيقظ؛ بل ربما طلب منهم أن يتلفوا الرسائل التي يرسلها إليهم. وتذكر بعض المصادر طلب إتلاف خمس رسائل من رسائله منبها إلى سبب ذلك؛ ومن ذلك قوله في رسالته إلى الحارث بن عمرو: اعلم، أصلحك الله، أنك في بلاد لا أحب أن تذكر فيها اسمي ولذلك لا تنقل أي شيء مما كتبته لك.[1] وفي رسالته إلى عبد الملك بن المهلب، كتب له: اكتب لي ما تحتاجه وأرسله لي سرا مع من تثق به؛ إنك تعرف وضعنا، والذي نخشاه هو أولئك الذين يبحثون عن أسباب لإيذائنا، ولذلك لا تخاطر بما قد تسبب لنا به زوالنا. أصلح الله أمورك"، وفي رسالة أخرى إلى عبد الملك بن المهلب؛ يشكر الله على حمايته لعبد الملك، ويدعو الله الخالق أن ينقذه ويحميه فيقول: "إلى أن يظهر لكم ولنا في شؤونكم وشؤوننا ما يجعلنا سعداء، ويسحق أعداءنا"، ويعلل حذره في رسالة بسبب طغيان الأمراء فيقول

[1] المصدر نفسه، ص87.

منبها لملازمة الحذر والخفاء: "أنتم تعلمون شؤون الأمراء؛ أننا نخشاهم؛ وهم يبحثون عن أعذار ضدنا"[1].

ولا تنفي هذه العبارة ما كان يتميز به الإمام جابر من الناحية الاجتماعية والعلمية في المحيط الذي يعيش فيه، وبين أقرانه من التابعين، واعتراف الناس بفضله ومكانته كما قررناه سابقا، وإنما تحكي هذه العبارات خشيته من انكشاف مشروعه السياسي الذي كان يخطط له، ويسعى إلى ترجمته إلى واقع عملي عن طريق تلميذه أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، خاصة بعد أن تأكد لديه أن السلطة القائمة باتت على علم بهذه الدعوة، وأخذت من الناحية الإجرائية في ملاحقة أتباعها، وتتبع عناصرها، إلا أن الإمام جابر من خلال تلك المراسلات كان حذرا جدا، ودقيقا في إخفاء القرائن التي تدل عليه.

خاتمة

مع خاتمة هذا البحث يأمل الباحثان أن يكونا قد قدما صورة جيدة لموضوع البحث، ويؤكدان على عدد من الحقائق والنتائج:

1. كان الامام جابر يسعى من خلال مشروعه الإصلاحي إلى وحدة الأمة وإصلاحها؛ ويؤكد ذلك أن جابرا كان تلميذ كل العلماء في عصره في حدود الجغرافيا التي تحرك فيها، وأستاذا لتشكيلة متنوعة من التلاميذ، وأن علم جابر وحياته كانت مظلة للإباضية وباقي الأمة.
2. وظف الإمام جابر الدعوة في خدمة ما يصلح الأمة ويقرب بين مكوناتها ويعيدها إلى ما كانت عليه في العهد الراشدي.
3. كان الإمام جابر يحمل مبادئ ورؤى يراها جامعة للأمة؛ وفي مقدمة ذلك أنه يرى أن منصب الخلافة أهم منصب في الدولة والأمة المسلم؛ وأنها في النظام السياسي

1 المصدر نفسه، ص89.

أهم مرافق الدولة ونظامها، وأنها تمثل أعظم مظهر لقوة الأمة وأقوى سلطة تشرف الأمة من خلاله على تنفيذ أوامر وأحكام الله في الأرض.

4. لقد مثل السعي لإصلاح الأمة وبعثها ووحدتها غاية للإمام جابر وظّف لها تنوعا في طرق الدعوة ومؤثراتها لديه، ووظف اتصاله عبر المراسلات مع عدد من عمال الدولة الأموية؛ ولذلك وجدنا شهادات الشيوخ والأقران بأممية جابر.

References:

المراجع:

Al-Khaṭīb, Mu'taz, "Āyāt al-Akhlāq: Suāl al-Akhlāq 'inda al-Mufassirīn", *Majallah al-Akhlāq al-Islāmiyyah*, 27 July 2017 .

Melkāwy, Fatḥy, Manhaj 'Abdullāh Darāz fī al-Ta'ṣīl li 'Ilm al-Akhlāq, Islāmiyyatu al-Ma'rifah: *Majallah al-Fikr al-Islāmy al-Mu'āṣir*, Issue.53, 2008..

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
صفر 1444هـ / يوليو 2023م، ص 201-229
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

ولاية الأب في التزويج في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية

The Father's Guardianship in Marriage in Islamic Jurisprudence and the Personal Status System in the Kingdom of Saudi Arabia

هياء بنت محمد بن فهد بن سلطان العيدان*

[قُدّم للنشر 2023/6/28 – أُرسل للتحكيم 2023/6/30م – قُدّم بعد التعديل 2021/6/27م - قُبل للنشر 2023/7/1م]

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أحكام ولاية الأب في التزويج، من حيث شروط الأب المؤهل للولاية، وأحكام تزويج البنت العاقلة سواء كانت بكرًا أو ثيبًا صغيرة أم كبيرة، وأحكام تزويج المعتوهة والمجنونة، والمخالفة لدين أبيها المسلم، وبيان صورة عضل الأب، وتحجيره على ابنته، وحكم حضوره لمجلس العقد دون مباشرته، أو غيابه مع موافقته، وأحكام إجراء عقد الزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة، وحكم تولي المراكز الإسلامية لعقود النكاح، كل ذلك دُرس مقارنة بالمذاهب الأربعة، مع بيان اختيارات نظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية الصادر بالمرسوم الملكي رقم (هـ/73) وتاريخ 1443/8/6هـ، واتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي الاستنباطي. ومن نتائج البحث، اشترط الفقهاء للأب الذي يتولى ولاية التزويج أن تتوافر فيه شروط، وأن عقد الزواج بوسائل الاتصال الحديثة أمر جائز إذا تعذر اجتماع الطرفين، بشرط الاحتياط والتورع من حصول الخداع والتدليس، وأقر النظام في المملكة العربية السعودية ذلك مع اعتبار وسائل الاتصال بالصوت والصورة المعترف بها في وزارة العدل.

الكلمات المفتاحية: ولاية، الأب، التزويج، الفقه، الأحوال، الشخصية، السعودية.

*الأستاذ المساعد بقسم القانون الخاص بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، البريد الإلكتروني: halaydan.c@ksu.esu.sa أو dr.haya.39@gmail.com

Abstract

This study aims to clarify the rules of the father's guardianship in marriage, including the qualifications required for paternal guardianship, regulations governing the marriage of a mature daughter, whether she is a virgin or previously married, young or old. It also addresses the regulations for the marriage of mentally disabled or insane individuals who go against their Muslim father's religion. The study further explains the image of the father's authority, his prohibition on marrying his daughter to certain individuals, the ruling on his presence at the marriage contract ceremony without directly participating, or his absence with his approval. Additionally, the study explores the regulations regarding the marriage contract conducted through modern means of communication and the ruling on Islamic centers overseeing marriage contracts. All these aspects are analyzed in comparison with the four Sunni schools of thought. The study aligns with the choices made by the Personal Status Law system in the Kingdom of Saudi Arabia, issued by Royal Decree No. (H/73) on 6/8/1443 H. The study follows an inductive interpretative methodology. Among the research findings, scholars stipulate certain conditions for a father assuming guardianship in marriage. The study concludes that conducting marriage contracts through modern communication methods is permissible if the physical presence of both parties is impossible, provided there are precautions to prevent deception and fraud. The Saudi Arabian legal system acknowledges this, considering voice and video communication methods recognized by the Ministry of Justice.

Keywords: Guardianship, Father, Marriage, Jurisprudence, Personal Status, Saudi Arabia.

مُقدِّمة

فقد أولت الشـــريعة عناية بالغة بالأب من حيث بيان حقوقه التي يجب على رعيته أن يقوموا بها، أو من حيث بيان واجباته التي يجب على كل أب أن يلتزم بها تجاه رعيته، وقد كان هذا البحث في ولاية الأب في التزويج؛ لجمع شتات الموضوع ودراسة مسائله واختيارات نظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية ، وقد دعاني لبحث هذا الموضـوع عدد من الأمور: تعد ولاية الأب من أهم أنواع الولاية الخاصـة، كما تعد ولاية الأب في التزويج من الأمور المشكلة، فضلا عن ذلك هذا البحث يعتبر مساهمة في بيان أحكام ولاية الأب في التزويج في نظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية، وفي جانب آخر معرفة كثير من الناس بأحكام ولاية الأب في التزويج، واضطرابهم فيها لا تزال ضعيفة.

كما أن لهذا البحث أهدافا، منها التعريف بولاية الأب في التزويج، والكشف عن شروط ولاية الأب في التزويج، وكذلك لمعرفة أحكام ولاية الأب في التزويج، ونوازلها.

وقبل البدء بالبحث تقصيت في الدراسات السابقة التي بحثت الموضوع فتبين للباحثة عدم وجود دراسة أفردت موضوع ولاية الأب بالتزويج في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية باستقلال، وغاية ما وجدت في ذلك من جمع جميع أحكام الولاية في النكاح بشكل عام دون ، دراسة لمسائل ولاية الأب في التزويج على استقلال في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية، ومن تلك الأبحاث: "أحكام الولاية في النكاح: دراسة فقهية مقارن"[1]، و"الولاية في النكاح"[2] ودراسة أخرى بالعنوان نفسه: "الولاية في النكاح"[3] و"الولاية في النكاح دراسة مقارنة".[4]

هذا أبرز ما وجدته الباحثة من أبحاث في الموضوع، ولعل المطلع يرى من عناوين مواضيع البحوث أنها شملت أحكام كل من كان ولايًا سواءً أبًا أو غيره، ولم تدرس اختيارات نظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية.

وهذا البحث سيضيف أحكام ولاية الأب في التزويج في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية، بالإضافة إلى بيان الشروط التي يجب أن تكون في الأب ليكون وليًا مؤهلًا لتزويج ابنته، وأحكام ولاية الأب في التزويج، ونوازلها.

والباحثة ستعالج الموضوع باستخدام المنهج الاستقرائي الاستنباطي، باستتقراء النصوص المتوفرة لدى الباحثة ومن ثم تحليلها تحليلا استنباطيا بغية الوصول إلى نتائج صحيحة.

---

[1] لبلال حامد إبراهيم بلال، ورقة علمية مقدمة لمجلة البحوث الفقهية والقانونية في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر 1420هـ.

[2] لعوض بن رجاء بن فريج العوفي، أطروحة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية 1403هـ.

[3] ليوسف بن إبراهيم الجريفاني، أطروحة ماجستير مقدمة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1403هـ.

[4] لسعد بن حميد السبيعي، أطروحة دكتوراة مقدمة لجامعة أم القرى 1402هـ.

أولًا: مفهوم ولاية الأب في التزويج

أ- تعريف الولاية:

في اللغة: الولاية في اللغة مأخوذة من الفعل الثلاثي ولي، يقال: ولي الشيء وولى عليه وَلاية ووِلاية، و"الواو واللام الياء: أصل صحيح يدل على القرب والدنو، يقال: تباعد بعد وَلْي، أي: قُرْبٍ، وجلس مما يليني، أي يقاربني".[1] و"(الوَلاية) بالكسر السلطان، و(الوِلاية) بالفتح والكسر النصرة. وقال سيبويه: (الوَلاية) بالفتح المصدر وبالكسر الاسم".[2]

في الاصطلاح: تُعرف الولاية في الاصطلاح بعددٍ من التعريفات،[3] أرجحها بأنها: "سلطة شرعية يتمكن بها صاحبها من إدارة شؤون المولى عليه وتنفيذها".[4]

ب- تعريف التزويج:

في اللغة: التزويج في اللغة مأخوذ من الفعل الثلاثي زوج، يقال: زوج الشيئين إذا حصل التزاوج بين الشيئين، والزواج بالفتح من التزويج، كالسلام من التسليم، وبالكسر فيه لغة كالنكاح، وحملوه على المفاعلة، وعقد التزويج يسمى النكاح.[5]

---

[1] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1399هـ/1979م) ج6، ص141.

[2] الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية- صيدا: الدار النموذجية، ط5، 1420هـ/1999م)، ص345.

[3] الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م)، ص310، والشاذلي، حسن بن علي، **الولاية على النفس دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون**، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية بالأزهر، ط1، 1399هـ)، ص5، غندور، أحمد، **الأحوال الشخصية في التشريع الإسلامي**، (الكويت: مكتبة الفلاح، ط2، 1402هـ)، ص121، شلبي، محمد مصطفى أحكام، **الأسرة في الإسلام دراسة مقارنة**، (بيروت: الدار الجامعية، ط4، 1407هـ)، ص271.

[4] التنم، إبراهيم بن صالح بن إبراهيم، **ولاية التأديب الخاصة في الفقه الإسلامي**، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1428هـ)، ص26.

[5] الزَّبيدي، محمّد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: جماعة من المختصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، د.ط، د.ت)، ج6، ص24، الأزهري، محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج4، ص64.

في الاصطلاح: لا يخرج معنى التزويج في الاصطلاح عن معناه في اللغة، "وأصل عقد التزويج النكاح وهو الجماع، وهو ضم الرجل المرأة حتى يصيرًا زوجين كل منهما زوج صاحبه.[1]

التعريف الاصطلاحي المركب (ولاية الأب في التزويج) "سلطة شرعية خاصة يتمكن بها الأب المؤهل للولاية من عقد التزويج لابنته".

ثانيًا: شروط ولاية الأب في التزويج

اشترط فقهاء الشريعة الإسلامية توافر مجموعة من الشروط لولاية الأب في التزويج؛ ليكون قادرًا على القيام بأمور الولاية في التزويج ، وهذه الشروط بعضها اتفقوا عليه، واختلفوا في البعض الآخر، لذا سأعرض هذه الشروط مبينة أوجه الاتفاق والخلاف كلًا في موضعه:

1- الشرط الأول: الإسلام

يشترط أن يكون الولي مسلمًا؛ لأنه لا ولاية لمسلم على كافر قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: 141].

ومثله ولاية الكافر لمسلم؛ لأنه لا توارث بينهما قال ﷺ: «لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ».[2]

---

[1] ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء، **حلية الفقهاء**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ط1، 1403هـ/1983م)، ص165، الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري، **الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية**، (المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ)، ص158.

[2] البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق مصطفى البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، ج6، 2484، ومسلم، ابن الحجاج النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)كتاب الفرائض، ج3، ص1233.

وهذا الشرط محل اجماع بين فقهاء الإسلام وهو شرط صحة.[1]

2- الشرط الثاني: العقل

اشترط الفقهاء هذا الشرط فلا يجوز للمجنون أن يكون وليًا؛ لأنه لا يستطيع التمييز، وليس أهلًا لأي عقد، فلا يترتب على عقوده أي أثر، ولأن الولاية إنما تثبت نظرًا للمولى عليه عند عجزه عن النظر لنفسه، ومن لا عقل له لا يمكنه النظر، وأيضًا هو لا يلي نفسه، فلا يلي غيره بالأولى. وهذا الشرط مجمع عليه عند العلماء وهو شرط صحة، [2] فقد قال النبي ﷺ: «رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثة عن النَّائمِ حتَّى يَسْتَيْقِظَ، وعن الصَّغِيرِ حتَّى يَحْتَلِمَ، وعن المجنون حتَّى يَعْقِلَ».[3]

3-الشرط الثالث: البلوغ

يعتبر البلوغ شرطًا في الولي؛ إذ هو أمارة تكامل القوى العقلية؛ لأن غير البالغ لا

---

[1] ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، **الإجماع**، تحقيق: أبو عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، (القاهرة: دار الآثار، ط1، 1425هـ/2004م)، ص78، وابن رشد القرطبي، محمد بن أحمد، **المقدمات الممهدات**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م)، ج1، ص473، الماوردي، علي بن محمد، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1999م)، ج9، ص91.

[2] ابن القطان، علي بن محمد، **الإقناع في مسائل الإجماع**، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ط1، 1424هـ/2004م)، ج2، ص42، وابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، **المغني**، (القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ط، 1388هـ/1968م)، ج9، ص367. والماوردي، **الحاوي الكبير**، ج9، ص91.

[3] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **السنن**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت)، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا، ج4، ص139، والترمذي، محمد بن عيسى، **السنن**، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط 1998م)، أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد وقال عنه حديث حسن غريب، ج3، ص84، والنسائي، أحمد بن شعيب، **السنن الكبرى**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م)، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، ج5، ص265، وابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، ج1، ص658، وصححه الألباني.

يلي أمر نفسه لقصوره وعجزه وهذا قول جماهير أهل العلم وهو شرط صحة.[1]

4- الشرط الرابع: الحرية

يشترط الفقهاء فيمن يتولى أمور ولاية الزواج للحرة أن يكون حرًا، فلا تثبت الولاية للعبد المملوك؛ لأن العبد مشـغول بخدمة مولاه، والقيام بمطالبه فليس لديه من الوقت ما يتسـع للنظر في شـؤون غيره، ولأن العبد ليس له ولاية ينفذ بها عند نفسـه فلا تكون له ولايـة على غيره وهو قول جمهور الفقهـاء من الحنفيـة، [2] وقول عنـد المـالكيـة، [3] وقول الشافعية، [4] والحنابلة، [5] والقول الأخر للمالكية، [6] وهذا القول هو الراجح.

وعلى كل لا ينبغي الوقوف عند هذا الشرط كثيرًا؛ لزوال نظام العبودية.

5- الشرط الخامس: الرشد

اختلف الفقهاء في اشتراط هذا الشرط إلى رأيين:

---

[1] الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/1986م)، ج5، ص153، الرجراجي، علي بن سعيد، **مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها**، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي – أحمد بن علي، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1428هـ/2007م)، ج8، ص60، والماوردي، **الحاوي الكبير** (524/11)، وابن قدامة، **المغني**، ج9، ص368.

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج5، ص153.

[3] الرجراجي، **مناهج التحصيل**، ج8، ص60.

[4] الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج11، ص524.

[5] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص367، الزركشي، محمد بن عبد الله، **شرح الزركشي**، (الرياض: دار العبيكان، ط1، 1413هـ/1993م)، ج5، ص35.

[6] الرجراجي، **مناهج التحصيل**، ج8، ص60.

القول الأول: أنه لا يشـــترط، وهو قول الحنفية، [1] والمذهب عند المالكية، [2] والحنابلة.[3]

القول الثاني: أنه يشترط إذ الرشد عندهم هو الصالح في دينه والمصلح لماله، وهو قول جماعة من المالكية[4] وقول الشافعية، [5] أنه يشترط.

والراجح والله أعلم هو القول بعدم الاشتراط.

6- الشرط السادس: القدرة

والأصل في هذا الشرط قول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]

ووجه الدلالة من الآية: أن الله لا يأمر الإنســـان بعبادة لا يســـتطيعها، ولا يقدر عليها، فإذا كان الأب لا يقدر على تحمل أعباء الولاية والقيام بها كما شـــرع الله لمرض، أو كبر، أو انشغال، أو كثرة سفر فلا ولاية له وهو شرط صحة؛ لكن تحديد مدى العجز الذي تُسلب به هذه الولاية يرجع إلى القاضي في ذلك.[6]

---

[1] العيني، محمود بن أحمد بن موسى، **البناية شرح الهداية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/2000م)، ج11، ص107، الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج5، ص153.

[2] ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تحقيق: محمد حجي وآخرون، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ/1988م)، ج5، ص108، الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج2، ص529.

[3] ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص607.

[4] ابن رشد، **البيان والتحصيل**، ج5، ص108، والدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، ص529.

[5] الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص131، والماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص349.

[6] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **رد المحتار على الدر المختار**، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1412هـ/1992م)، ج6، ص725، والدردير، أحمد بن محمد بن أحمد، **الشرح الكبير**، (طبع مع حاشية الدسوقي على الشرح الكبير)، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج2، ص528، والأنصاري، زكريا بن محمد، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، (بيروت:

هذه هي شـــروط ولاية الأب في التزويج عند الفقهاء وقد بينت مواطن الاتفاق والخلاف، وفي النظام اعتبر في المادة الثامنة عشـــرة الشـــروط محل الاتفاق وهي الدين، والعقل والبلوغ وقيد البلوغ ببلوغ سن الرشد أما القدرة والحرية فلم يأخذ بها.

وهذا نص المادة: "يشـترط في الولي – في الزواج– أن يكون ذكرًا عاقلًا بالغًا سـن الرشد موافقًا للمرأة في الدين فإن فُقد شرط؛ زوَّج الولي الذي يليه".

ثالثًا: أحكام ولاية الأب في التزويج، وفيه أربعة مسائل:

المسألة الأولى تزويج الأب لابنته العاقلة

1 – تزويج البكر

أ– البكر الصغيرة

البكر هي التي "لم توطأ بعد بعقد صحيح، أو فاسد جار على مجرى الصحيح".[1]

الصغيرة في عرف الفقهاء هي التي لم تصل لحد البلوغ بعد.[2]

" شـريعة الإسـلام لم تحدد سِنًّا لإبرام عقد الزواج، أما سـن الدخول بالزوجة، فهو من الأمور التي تتحدد بحســب أحوال الزمان والمكان، وبحســب صــلاحية طرفي العقد للزواج وتكوين الأسرة".[3]

أجمع فقهاء الإســـلام على أن للأب تزويج ابنته البكر الصـــغيرة إذا زوجها من

دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج3، ص448، وابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، (مصر: دار الوفاء ط3، 2005م)، ج34، ص132

[1] الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، ص281.

[2] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت).

[3] قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة رقم (217).

كفء، وولايته عليها ولاية إجبار.[1]

ومستند الإجماع قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ﴾ [الطلاق: 4]، والدلالة هي مفهوم المخالفة فلما جعل الله للصغيرة عدة وهي ثلاثة شهر فهم منه أنها تزوج وتطلق، ولا إذن لها فيعتبر.[2]

ومن حرص الشريعة على تحقق المصلحة للصغيرة وعدم ظن إساءة الأب بتزويجها وهي صغيرة جعل العلماء لصحة تزويجها شروطًا، وهي:

1- ألا يكون بينها وبين والدها وزوجها عداوة ظاهرة.

2- ألا يزوجها بكفء ليس في زواجها منه ضررًا بينًا عليها

3- ألا تسلم لزوجها إن كانت لا تطيق الوطء للاستمتاع بها.[3]

وعليه إذا تحقق هذان الشرطان لم يكن لها خيار بعد بلوغها في فسخ النكاح.[4]

---

[1] ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، **الإشراف على مذاهب العلماء**، المحقق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، (رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ط1، 1425هـ/2004م)، ج2، 288، ابن نصر البغدادي، عبد الوهاب بن علي، **المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»**، تحقيق: حميش عبد الحق، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، د.ط، د.ت)، ص719، العمراني، يحيى بن أبي الخير، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: قاسم محمد النوري، (جدة: دار المنهاج، ط1، 1421هـ/2000م)، ج9، ص178، ابن حنبل، أحمد، **الجامع لعلوم الإمام أحمد – الفقه**، جمعه: خالد الرباط، سيد عزت عيد، (الفيوم: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، ط1، 1430هـ/2009م)، ج10، ص551.

[2] الجصاص، أحمد بن علي، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1994م)، ج2، ص346.

[3] ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، **المبدع في شرح المقنع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ1997م)، ج7، ص23، الشربيني، محمد بن أحمد، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1994م)، ج3، ص149.

[4] السرخسي، محمد بن أحمد، **المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1414هـ/1993م)، ج4، ص213، ابن عبد البر النميري، يوسف بن عبد الله، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، 1387هـ)، ج19، ص98، النووي، يحيى

أما نظام الأحوال الشـــخصـــية فقد ذكر في المادة (9) التاســعة ما لفظه: " يمنع توثيق عقد الزواج لمن هو دون (ثمانية عشر عامًا) وللمحكمة أن تأذن بزواج من هو دون ذلك ذكرًا كان أو أنثى إذا كان بالغًا، بعد التحقق من مصـــلحته في هذا الزواج وتبين لوائح هذا النظام الضوابط والإجراءات اللازمة لذلك"

وورد في اللائحة في المادة الخامســـة: "دون إخلال بالأحكام النظامية ذات الصـــلة، يشترط للإذن بزواج من هو دون (ثمانية عشر) عاماً –وفقاً للمادة التاسعة من النظام–ما يلي:

أ– أن يكون الطلب مقدماً من الراغب في الزواج أو وليه أو أمه .

ب– موافقة الراغب في الزواج بإقراره الصـــريح أمام المحكمة، وسماع ما لدى الأم بشأن ذلك.

ج– بلوغ الراغب في الزواج واكتماله الجسـمي والعقلي، وألا يكون في الزواج خطرٌ عليه، وذلك بموجب ما يلي:

1. تقرير طبي.

2. تقرير نفسي واجتماعي، ويمكن –حسب الأحوال– الاكتفاء بأحدهما، على أن يتضمن التقرير إيضاحاً لمدى التكافؤ النفسي والاجتماعي للزوجين .

3. تطبق الضوابط الواردة في الفقرة رقم (1) من هذه المادة على زواج السعودي بغير السـعودية إذا أُبرم العقد داخل المملكة، ويطبق نظام الدولة محل عقد الزواج –فيما يتعلق بالأحكام النظامية لسن الزواج– على زواج السعودي بغير السعودية إذا أُبرم العقد خارج المملكة.

وقبل النقاش علينا أن نبين أن فكرة تحديد ســـن معينة للزواج لم ترد عند الفقهاء المتقدمين، إلا ما ورد عن بعضـــهم من القول بتحديد الزواج بالبلوغ، وخصـــه بعضـــهم

بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، ج9، ص206، ابن حنبل، **الجامع لعلوم الإمام أحمد**، ج1، ص551.

باليتيمة دون غيرها، فلا تزوج إلا إذا بلغت.[1]

وأول ظهور لفكرة تحديد سن الزواج كان بعد نهاية عهد الدولة العثمانية عام 1336هـ، ومن ثم نادت بذلك المنظمات والهيئات العالمية.

والذي يتبين لي عدم وجود تعارض بين اختيار النظام، وقول جماهير أهل العلم في المسألة، فالنظام أجاز تزويج الصغيرة إذا علمت مصلحة من ذلك، فإذا رأى القاضي مصلحة ظاهرة أجاز ذلك بشروط وضوابط معينة؛ ولدرء المخاطر الاجتماعية والنفسية والتأليب الدولي جعل النظام توثيق سن الزواج 18 عامًا، أما توثيق تزويج الأقل عمرًا فيدرسه القاضي عن طريق رفع طلب بذلك في المنصة الالكترونية، ولأجل ألا يتلاعب الآباء بتزويج الصغيرات لمصالح شخصية، والشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، ونحن مطالبون بالموازنة بين المصالح والمفاسد، والمباح يجوز تقييده للمصلحة.

بالإضافة إلى أن النظام لم يمنع الزواج نفسه، بل منع توثيقه.، وورد في اللائحة الأمور التنظيمية له والله أعلم.

ب- البكر البالغة

اختلف العلماء في تحقق ولاية الأب على البكر البالغة بإجبارها على الزواج أو وجوب أخذ رضاها على قولين:

القول الأول: للأب إجبارها؛ لكن يستحب أن يستأذنها وهو قول الجمهور.[2]

واستدلوا بحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «الثَّيِّبُ أحقُّ

---

[1] السرخسي، **المبسوط**، ج4، ص212.

[2] ابن المنذر، الإشراف، ج2، ص288، ابن نصر البغدادي، **المعونة**، ص719، والعمراني، البيان في مذهب الشافعي، ج9، ص178، وابن حنبل، **الجامع لعلوم الإمام أحمد**، ج10، ص551.

بنفسها من وليِّها، والبكرُ يَستأذنُها أبُوها في نفسها، وإذنُها صُماتُها».[1]

وجه الدلالة: "فلما قسم النساء قسمين وأثبت الحق لأحدهما دل على نفيه عن الآخر وهي البكر فيكون وليها أحق منها بها".[2]

القول الثاني: ليس للأب أن يجبرها، وهو قول الحنفية، [3] ورواية عند أحمد[4] واختيار ابن تيمية.[5]

واستدلوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لَا تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ». فقالوا: يا رسول الله كيف إذنها؟ قال: «أَنْ تَسْكُتَ».[6]

وجه الدلالة: نص الحديث بقوله " تستأذن" فدل على وجوب أخذ إذنها في الزواج ولا تتحقق ولاية الأب عليها بإجبارها على الزواج إذا امتنعت، وكل من عقد نكاحًا على غير ما سنه الرسول ﷺ باطل؛ لأنه الحجة على الخلق، إلا إذا وجد استثناء ولم يوجد.[7]

أجيب: بأن إيجاب استأذنها صريح في نفي إجبارها والولاية عليها، فلو كان الإجبار

---

[1] ومسلم، **المسند الصحيح المختصر**، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت ج2، ص1037.

[2] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص400.

[3] العيني، **البناية شرح الهداية**، ج5، ص80.

[4] ابن حنبل، **الجامع لعلوم الإمام أحمد**، ج10، ص551.

[5] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج32، ص22.

[6] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، ج5، ص1974، ومسلم، **المسند الصحيح المختصر**، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، ج2، ص1036.

[7] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج5، ص403، وابن قدامة، **المغني**، ج9، ص399.

ثابتًا للزم ذلك، وخلا الأمر بالاستئذان عن الفائدة.[1]

والراجح: هو القول الثاني القائل؛ بعدم جواز تزويجها بغير إذنها؛ لثبوت النهي العام عن تزويج البكر إلا بإذنها، وأن استبداد الولي باختيار الزوج وانفراده بالعقد هو جناية على المرأة ، ولعدم ورود دليل يخص إجبار البكر البالغ.

وقد نص النظام على اختيار القول الثاني في المادة الثالثة عشرة: "يشترط لصحة عقد الزواج ما يأتي: تعيين الزوجين، رضا الزوجين.."

وقد يرد في هذه المسألة كما ورد في المسألة السابقة إذا كانت البكر أقل من ثمانية عشر عامًا.

2- تزويج الثيب

أ- الثيب الصغيرة

الثيب الصغيرة هل التي زالت بكارتها بالوطء ولو حرامًا.[2]

اختلف الفقهاء في هذه المسألة فرأى الحنفية، [3] والمالكية، [4] ورواية عند الحنابلة[5] أن لأبيها تزوجيها؛ لأن علة الإجبار عندهم الصغر.

أما القول الثاني بعدم جواز تزويجها، وأنها لا تزوج حتى تبلغ فتأذن فرأه الشافعية،

---

[1] ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، **فتح القدير**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج3، ص263.

[2] البهوتي، منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط, د.ت)، ج5، ص46.

[3] الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي**، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، ، ط1، 1313هـ)، ج2، ص122.

[4] ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، **جامع الأمهات**، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري، (بيروت: اليمامة، ط2، 2000م)، ص386.

[5] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص407.

[1] والحنابلة في رواية عنهم، [2] مستدلين بعموم الأخبار، إضافة إلى أن علة الإجبار عندهم الثيوبة والبكر لا الصغر والكبر.[3]

استدل القول الأول بقياس الشبه؛ حيث إنها صغيرة فجاز إجبارها كالبكر والغلام، ولأنها لا إذن لها معتبر.[4]

واستدل القول الثاني: بقول النبي ﷺ: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ وَإِذْنُهَا سُكُوتُهَا».[5]

وجه الدلالة: أن الثيب سواء كانت صغيرة أو كبيرة لا تزوج حتى تستأمر ولا تجبر على النكاح، أو تؤخر حتى تبلغ فتصير أهلًا للاستئمار.[6]

والراجح عدم جواز تزويج الثيب الصغيرة إلا برضاها، وأنها لا تزوج حتى تبلغ فتأذن.

وسبب الخلاف فيما مضى هو علة الإجبار هل هي البكارة أو الصغر؟ فمن قال الصغر قال: لا تجبر البكر البالغ، ومن قال: البكارة قال: تجبر البكر البالغ ولا تجبر الثيب الصغيرة، ومن قال: كل واحد منهما يوجب الإجبار إذا انفرد، قال: تجبر البكر البالغ والثيب غير البالغ.[7]

وورد في النظام اختيار القول الثاني في المادة الثالثة عشرة: "يشترط لصحة عقد

---

[1] والماوردي، **الحاوي الكبير**، ج9، ص53.

[2] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص407.

[3] المرجع السابق ج9، ص407.

[4] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص407.

[5] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، ج2، ص1037.

[6] ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد بن سعيد، **المحلى بالآثار**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج9، ص40، والنووي، المنهاج، ج9، ص204.

[7] ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1425هـ/2004م)، ج3، ص34.

الزواج ما يأتي: تعيين الزوجين، رضا الزوجين.."

ب- الثيب البالغة

هي الكبيرة البالغة فالأب يتولى نكاحها ولا يجبرها، ولا يجوز تزويجها بدون إذنها اجماعًا.[1]

ومستند الإجماع على ذلك قوله ﷺ: «لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ»[2].

ولم يخرج ما ورد في النظام عما قرره إجماع العلماء حيث نص في المادة الثالثة عشرة " "يشترط لصحة عقد الزواج ما يأتي: تعيين الزوجين، رضا الزوجين.."

المسألة الثالثة: تزويج الأب لابنته المعتوهة:

المعتوه لغة: هو من نقص عقله من غير جنون أو دهش.[3]

وفي الاصطلاح: من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير، لكنه لا يضرب ولا يشتم كما يفعل المجنون، وقد يكون بحالة لا يعقل فيها ألفاظ التصرفات وآثارها، فيكون كالصغير غير المميز، أو قد يكون بحالة يعقل فيها ألفاظ التصرفات وآثارها فيكون كالصبي المميز.[4]

واتفق الفقهاء على جواز تزويج الأب للمعتوهة.[5]

---

[1] ابن المنذر، **الإجماع**، ص56، وابن عبد البر، **التمهيد**، ج19، ص318.

[2] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، ج5، ص1974، ومسلم، **المسند الصحيح المختصر**، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، ج2، ص1036.

[3] الرازي، **مختار الصحاح**، ص200.

[4] الجرجاني، **التعريفات**، ص147.

[5] ابن المنذر، **الإشراف**، ج2، ص267، والكاساني، **بدائع الصنائع**، ج3، ص1360، والدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، ص222، الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، 1357هـ/1983م)، ج7، ص286، وابن قدامة، **المغني**، ج7، ص389.

المسألة الرابعة: تزويج الأب لابنته المجنونة

المجنونة هي التي اختل عقلها بحيث تمنع جريان الأفعال والأقوال على نهجها إلا نادرًا.[1]

أجاز الفقهاء تزويج المجنونة جنونًا مطبقًا سواء أكانت صغيرة أم كبيرة أو بكرًا أو ثيبًا، فإذا كانت تفيق وقتًا وتجن وقتًا فلها أحكام العاقلة، وكذلك إذا كان شفاؤها من الجنون مرجوًا فلها أحكام العاقلة، وعلى ذلك اتفقوا.[2]

وفي النظام ذكر أحكام المجنون والمعتوه في مادة واحد حيث ذكر في المادة (11) ما نصه: "للمحكمة أن تأذن بزواج المجنون أو المعتوه بناء على طلب ولي تزويجه، بعد توافر الشروط الآتية:

1- أن يقدم الولي تقريرًا طبيًا معتمدًا عن حالة الجنون أو العته.
2- أن يقبل الطرف الآخر في عقد الزواج بعد اطلاعه على حالة المجنون او المعتوه.
3- أن يكون في هذا الزواج مصلحة للمجنون أو المعتوه أ.هـ نص المادة.

وعليه فقد أقر النظام الإجماع والاتفاق، وأضاف له بعض الإجراءات التنظيمية التي تصب في مصلحة جميع الأطراف من ولي، وزوج، وزوجة.

المسألة الخامسة: تزويج الأب لابنته الكافرة

تبين لنا في شروط ولاية الأب اتفاق الدين بين الأب ومولية، فعليه إذا كانت ابنته غير مسلمة فلا ولاية له عليها لما تقدم من أدلة.[3]

وقد ورد ذكر ذلك في المادة الثامنة عشرة: "يشترط في الولي – في الزواج– أن يكون ذكرًا عاقلًا بالغًا سن الرشد موافقًا للمرأة في الدين فإن فُقد شرط؛ زوَّج الولي الذي

---

[1] الجرجاني، **التعريفات**، ص79.

[2] ابن المنذر، **الإشراف**، ج2، ص267، والكاساني، **بدائع الصنائع**، ج3، ص1360، والدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، 222، وابن حجر، **تحفة المحتاج**، ج7، ص286، وابن قدامة، **المغني**، ج7، 389.

[3] ابن المنذر، **الإجماع**، ص78، وابن رشد، **المقدمات الممهدات**، ج1، ص473، والماوردي، **الحاوي الكبير**، ج9، ص91.

يليه".

رابعًا: عضل الأب لابنته

العضـــل هو: "منع المرأة من التزويج بكفئها إذا طلبت ذلك ورغب كل واحد منهما في صاحبه".[1]

أجمع العلماء على أن العضل من الولي محرم[2] نصت على ذلك الآية الكريمة: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 232]

وقد اشترط لتحقق وقوع العضل المحرم من الأب شروطًا هي:

1- أن يتقدم لها الكفء، ويمتنع الأب دون سبب مقبول.

2- أن تطلب الزواج من الكفء الذي تقدم لها.

فإذا تحقق هذان الشـــرطان انتقلت الولاية إلى الذي يليه من الأولياء عند الحنفية، والمالكية والشافعية، والمذهب عند الحنابلة، وفي رواية عند أحمد تنتقل إلى السلطان .

واستدل كلا الفريقين بحديث النبي ﷺ: «فإِنِ اشْتَجَرُوا فالسلطانُ وليُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ»[3] فالقول الأول حملوه على إذا ما عضل جميع الأولياء، لأن قوله: «فإِنِ اشْتَجَرُوا» ضمير يتناول الكل.

---

[1] ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص477.

[2] النووي، يحيى بن شرف، **المَسَائِل المَنْثورَة**، ترتيبُ: تلميذه الشيخ عَلَاء الدِّين بن العَطّار، تحقِيق وتعلِيق: محمَّد الحجَّار، (بَيروت: دَارُ البشائرِ الإسلاميَّة، ط6، 1417هـ/1996م)، ص196، وابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، **جامع المسائل لابن تيمية**، تحقيق: محمد عزير شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1422هـ)، ج1، ص419.

[3] الترمذي، **السنن**، أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، وقال: حديث حسن، ج2، ص398، والنسائي، **السنن الكبرى**، كتاب النكاح، باب الثيب تجعل أمرها لغير وليه، ج5، ص178، وابن ماجه، **السنن**، كتاب النكاح، لا نكاح إلا بولي، ج1، ص605، وصححه الألباني.

أما القول الثاني فحملوه على العضل الأولي من الأب فتنتقل مباشرة إلى السلطان.[1]

وفي النظام ذُكر في المادة العشـرون: " إذا منع الولي –ولو كان الأب – موليته من الزواج بكفئها الذي رضـيت به؛ تتولى المحكمة تزويج المرأة المعضـولة بطلب منها أو من ذي مصـلحة، وللمحكمة نقل ولايتها لأي من الأولياء لمصـلحة تراها، او تفويض أحد المرخصين – وفق الأحكام النظامية– بإجراء العقد".

وفي النظام إقرار لما ورد عند الفقهاء، وقد حاول النظام الجمع بين الرأيين فيمن ترجع له المرأة من الاولياء بعد سـقط ولاية الأب، إذ لها بطلب منها أن تزوجها المحكمة أو يزوجها أحد الأولياء تراه صالحًا.

وفي اللائحة ذكر في المادة الرابعة عشرة: "في سبيل تطبيق المادة العشرين من النظام يعد ذو مصلحة كل قريب للمرأة المعضولة، ووزارة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية".

وفي المادة الخامسة عشرة: "لا يشترط لسماع دعوى العضل وجود خاطب، ولا حضوره للمحكمة إذا كان موجودًا".

وفي المادة السادسة عشرة: "يعد الحكم الصادر بثبوت العضل ساريًا على بقية موليات العاضـل إذا طلبت إحداهن ذلك، وكان سـبب العضـل غير خاص بالمرأة المعضولة، وتنظر المحكمة الطلب إنهاءً".

وفي المادة السابعة عشرة: "لا يمنع الحكم بثبوت العضل تولي العاضل عقد الزواج إذا رضيت المرأة المعضولة بذلك".

وفي المادة الثامنة عشـرة: " مع مراعاة ما تقضـي به المادة العشـرون من النظام لا تنقل المحكمة ولاية التزويج حال العضل إلى أي من الأولياء إلا بعد موافقة المرأة".

خامسًا: تحجير الأب على ابنته

[1] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج2، ص315، والدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، ص231، والشربيني، **مغني المحتاج**، ج3، ص153، وابن قدامة، **المغني**، ج6، ص477.

التحجير هو: " إجبار المرأة على الزواج ممن لا توافق عليه، ومنعها من الزواج بمن رضيت به مع توفر الشروط المعتبرة فيه شرعًا".[1]

ومن تعريف يتبين لنا أن التحجير المقصود به صورتان هما:

1- إجبارها على النكاح ممن لا ترضى به.

2- منعها من الزواج من الكفء الذي رضيت به وإجبارها على الزواج ممن اختاره الولي.

ففي الصـــورة الأولى لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز إجبار الثيب البالغة العاقلة.[2]

أما البكر البالغة العاقلة فقد تبين معنا فيما سبق بعد دراسة المسألة عدم جواز إجبار البكر العاقلة البالغة على النكاح ممن لا ترغب به زوجًا.

أما الصـــورة الثانية فجمهور الفقهاء على أنه إذا تقدم للمرأة خاطبان فإنه يُقدم اختيارها على اختيار وليها إذا تساوى الخاطبان في الكفاءة؛ لأنه أدوم للعشرة بينهما.[3]

وانطلاقًا من القول الراجح في الصـــورتين جاء قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم (153) الصادر عن مجلس هيئة كبار العلماء بتاريخ 1409/8/15هـ والمتعلق بتحريم التحجير على النســـاء وتقرير العقوبة المترتبة على ذلك ومما جاء فيه: " نظرًا إلى أن العضل والتحجير وإجبار المرأة على الزواج بمن لا ترضاه وعدم استئمارها وأخذ إذنها من العادات الجاهلية التي أبطلها الإسلام وجاء بالنهي عنها والتهديد والوعيد الشديد على المصرين عليها كما جاء الوعيد الشديد بحق المخالفين لأمر الله وأمر رسوله

---

[1] أبو عامر، هالة طالب، "المسؤولية الجنائية عن التحجير على المرأة في النكاح في النظام السعودي دراسة تأصيلية"، **مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد 32، 2018م، ص93.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص55، والباجي، سليمان بن خلف بن سعد، **المنتقى شرح الموطأ**، (مصر: مطبعة السعادة، د.ط، 1914م)، ج5، ص9، والشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1410هـ/1990م)، ج7، ص165، وابن مفلح، **الفروع**، ج5، ص17.

[3] المراجع السابقة نفسها.

ﷺ في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63] فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

أن التحجير وإجبار المرأة على الزواج بمن لا توافق عليه ومنعها من الزواج بمن رضيت به هي وولي أمرها الزواج به ممن توافر فيه الشروط المعتبرة شرعًا أمر لا يجوز.

من يصر على تحجير الأنثى ويريد أن يقهرها ويتزوجها أو يزوجها بغير رضاها فإنه عاص لله ولرسوله، ومن لم ينته عن هذه العادة الجاهلية التي أبطلها الإسلام تجب معاقبته بالسجن وعدم الإفراج عنه إلا بعد تخليه عن مطلبه المخالف لأحكام الشرع المطهر والتزامه بعدم الاعتداء على المرأة أو ولي أمرها أو من يتزوجها وبعد كفالته من قبل شيخ قبيلته أو أحد ذوي النفوذ فيها بالالتزام وعدم الاعتداء"

وفي النظام ورد في المادة العشرون " إذا منع الولي –ولو كان الأب – موليته من الزواج بكفئها الذي رضيت به؛ تتولى المحكمة تزويج المرأة المعضولة بطلب منها أو من ذي مصلحة، وللمحكمة نقل ولايتها لأي من الأولياء لمصلحة تراها، او تفويض أحد المرخصين – وفق الأحكام النظامية– بإجراء العقد".

وهذا النص يستخدم للعضل والتحجير على وجه سواء، إذ كلاهما فيه تعسف في استعمال الحق الذي له.

ومن ثم يتبين عناية النظام بحسن استعمال الولاية للأب، فلا ضرر ولا ضرار، والراعي مسؤول عن حماية حقوق رعيته والحفاظ عليها، لا مصالحه المضرة بابنته.

سادسًا: حضور الأب لمجلس العقد دون مباشرته

من شروط صحة النكاح "الإيجاب والقبول"، والإيجاب هو اللفظ الصادر من الولي، فإذا صدر لفظ الإيجاب من غير الولي مع حضوره لمجلس العقد، فإن كان المانع له من مباشرة العقد توكيله لغيره فلا بأس، وإن كان من غير توكيل لغيره فلا يصح النكاح، وإليه ذهب

جمهور العلماء، [1] خلافًا للحنفية.[2]

قال الخطيب الشربيني: "لا تزوج المرأة نفسها"[3] أي لا تملك مباشرة ذلك بحال لا بإذن ولا بغيره، وسواء الإيجاب والقبول؛ إذ لا يليق بمحاسن العادات دخولها فيه لما قصد منها الحياء وعدم ذكره أصلًا".

ومستند رأي الجمهور قول النبي ﷺ: «لا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيّ».[4]

والنظام يقرر هذا الرأي حيث نص في المادة الثالثة عشرة: "يشترط لصحة عقد الزواج ما يأتي: 1/تعيين الزوجين. 2/رضا الزوجين. 3/الإيجاب من الولي. ..."

فقد صرح بوجوبه من الولي وعدم ذكر استثناءات في ذلك. والله أعلم.

سابعًا: غياب الأب عن مجلس العقد مع موافقته

لعل الخلاف الفقهي الواضح في المبحث السابق يذكر هنا، لكن الخلاف في بيان صورة المسألة فهنا وافق الأب على تزويج ابنته من الخاطب الذي تقدم لها وحين قُرر يوم كتابة العقد غاب عن المجلس؛ لعذر أو لغير عذر، فعليه إذا لم يوكل أحدًا للعقد عنه لابنته لم يصح النكاح على قول الجمهور[5] خلافًا للحنفية.[6]

---

[1] الدردير، **الشرح الكبير**، ج2، ص220، وابن حجر، **تحفة المحتاج**، ج7، ص217، والبهوتي، **كشاف القناع**، ج5، ص48.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص55.

[3] الشربيني، **مغني المحتاج**، ج4، ص239.

[4] أبو داود، **السنن**، كتاب النكاح، باب في الولي، ج2، ص229، والترمذي، **السنن**، أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، ج2، ص398، وابن ماجه، **السنن**، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ج1، ص605، وصححه الألباني.

[5] الدردير، **الشرح الكبير**، ج2، ص220، وابن حجر، **تحفة المحتاج**، ج7، ص217، والبهوتي، **كشاف القناع**، ج5، ص48.

[6] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص55.

إذ العبرة بتوليه العقد وتلفظه بالإيجاب وهو قوله: زوجتك ابنتي، أو يقوم بذلك وكيله.

والنظام يقرر هذا الرأي حيث نص في المادة الثالثة عشرة: "يشترط لصحة عقد الزواج ما يأتي: 1/تعيين الزوجين. 2/رضا الزوجين. 3/الإيجاب من الولي. ...)

ونص النظام في المادة التاسعة عشرة: "إذا تعذر حضور ولي المرأة أو تعذر تبليغه، فتنقل المحكمة بناء على طلب المرأة ولاية التزويج إلى الولي الذي يليه"

ثامنًا: مستجدات أحكام ولاية الأب في التزويج، وفيه:

أ- إجراء عقد الزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة

الإيجاب والقبول ركن من أركان النكاح، لا يصح بدونه، ويشترط أن يكون الإيجاب القبول في مجلس واحد، كما تشترط الشهادة لصحة النكاح، [1] وبناء عليه اختلف العلماء في إجراء عقد النكاح عبر وسائل الاتصال الحديثة؛ لأجل ذلك ويمكن تقسيم المسألة إلى ثلاثة أحوال:

1- أن يكون عقد النكاح عن طريق الكتابة: بحيث يكتب الولي إيجابه، ثم يرسله عبر رسالة (إما نصية، أو البريد الإلكتروني..) إلى القابل فيصدر بعد ذلك قبوله كتابة، ثم ترسل هذه الرسالة إلى اثنين حتى يشهدا على العقد هذه صورة المسألة الحديثة، أما المسألة المقيس عليها فهي نفسها إلا أن المختلف بين المسألتين السرعة فقط، وهي: أن يكون الإيجاب والقبول بالتخاطب بين أطراف العقد كتابةً، فيقوم أطراف عقد النكاح بإبرام العقد، قم يقوم اثنان من المتواجدين بالشهادة عليه، واختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: الجواز بالكتابة بين الغائبين، وهو مذهب الحنفية،[2] وقول عند

---

[1] والبهوتي، **كشاف القناع**، ج5، ص41.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص73.

الشافعية[1]، ورواية عند الحنابلة.[2]

القول الثاني: عدم الجواز، وهو قول اختيار المالكية،[3] والشافعية، [4] والحنابلة.[5]

واستدل القول الأول بعدد من الأدلة منها: عن أم حبيبة رضي الله عنها أنها كانت تحت عبيد الله بن جحش، فمات بأرض الحبشة، فزوجها النجاشي للنبي ﷺ، وأمهرها عنه أربعة آلاف وبعث بها إلى رسول الله ﷺ مع شرحبيل بن حسنة.[6]

وجه الدلالة: "أن النبي ﷺ كتب إلى النجاشي يخطب أم حبيبة، فزوجها النجاشي منه، وكان النجاشي وليها بالسلطة".[7]

واستدل القول الثاني بأنه بالقياس على البيع والإجارة فكما أنها لا تنعقد بالكتابة ؛لأنها كناية فكذلك النكاح.[8]

نوقش: بعدم التسليم، إذ صحح بعض العلماء العقود بصيغة الكتابة.

والراجح القول الأول؛ لصحة الدليل المستدل به.

2- أن يكون عقد النكاح مشافهة بوسائل الاتصال الحديثة

---

[1] النووي، يحيى بن شرف، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ/1991م)، ج3، ص195.

[2] المرداوي، علي بن سليمان، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، د.ت)، ج20، ص103.

[3] الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، (دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م)، ج5، ص43.

[4] النووي، **روضة الطالبين**، ج3، ص195.

[5] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص463.

[6] أبو داود، السنن، كتاب النكاح، باب الصداق، ج2، ص235، والنسائي، أحمد بن شعيب، **السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: المطبوعات، ط2، 1406/1986م)، وصححه الألباني.

[7] السرخسي، **المبسوط**، ج5، ص15.

[8] الحطاب، **مواهب الجليل**، ج5، ص43.

اختلف العلماء فيها على قولين:

القول الأول: المنع، وهو قول اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة، [1] وبه صـــدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجده.[2]

القول الثاني: الصحة، وبه أفتى الشيخ ابن باز، [3] واختاره عدد من المعاصرين.[4]

واســـتدل القول الأول بأن هذه الطريقة قد يكون فيها خداع بين الطرفين، وعقد النكاح يجب أن يحتاط له ما يحتاط لغيره، مراعاة لمقصد حفظ الأعراض الذي جاءت به الشريعة.

نوقش: بأنه يمكن مراعاة ذلك مع ما يضـــمن عدم الخداع والغش، بضـــبطه باستخدام تقنيات تكشف ذلك.

واستدل القول الثاني: بأن المقصود من العقود الرضا؛ لكي يتمكن من عُرض عليه الإيجاب أن يتدبر الأمر بقبوله، ويمكن أن يعتبر القياس بما ذكره الفقهاء بأن العاقدين إذا

---

[1] اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، **فتاوى اللجنة الدائمة**– المجموعة الأولى، والمجموعة الثانية، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الإدارة العامة للطبع، د.ط، د.ت)، ج18، ص91.

[2] قرار مجمع الفقه الإسلامي، د6، 1410/8هـ رقم (54/3/6).

[3] السؤال : أريد أن أعقد على فتاة وأبوها في بلد آخر ولا أستطيع الآن أن أسافر إليه لنجتمع جميعا لإجراء العقد وذلك لظروف مالية أو غيرها وأنا في بلاد الغربة فهل يجوز أن أتّصل بأبيها ويقول لي : زوجتك ابنتي فلانة.

وأقول : قبلت، والفتاة راضية، وهناك شاهدان مسلمان يسمعان كلامي وكلامه بمكبر الصوت عبر الهاتف؟

وهل يعتبر هذا عقد نكاح شرعي؟

الجواب: "توجه الموقع بهذا السؤال إلى الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رحمه الله فأجاب بأنّ ما ذُكر إذا كان صحيحا (ولم يكن فيه تلاعب) فإنه يحصل به المقصود من شروط عقد النّكاح الشّرعي ويصحّ العقد . انظر: ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، **مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله**، تحقيق: محمد بن سعد الشويعر، (الرياض: دار القاسم، ط1، 2000م).

[4] الزحيلي، وهبة، **حكم إجراء العقود بالآلات الاتصال الحديثة**، (مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج2، ص887.

تناديا وهما متباعدان صح البيع[1].

وعليه فيمكن توجيه مستند المنع في القول الأول بإمكانية التحرز من الخداع والغش؛ لتطور وسائل الاتصال الحديثة، مراعاة الشروط والاحتياطات لتفادي التلاعب والتدليس، ويمكن التحوط بالآتي:

1- أن يقتصر عقد النكاح بالمشافهة على حالات الضرورة.

2- التأكد من وسائل الإثبات الشخصية الخاصة بالمتعاقدين.

3- التأكد من هوية الأب، ومعرفة رضى المعقود عليه.

4- أن يحاول إبرام العقود بوسائل الاتصال التي تعمل بتقنية الصوت والصورة كما في الحالة الثالثة الآتية؛ لأنه أدعى لمعرفة جميع أطراف العقد ورؤية بعضهم لبعض.

3- أن يكون عقد النكاح بالصوت والصورة عن طريق الانترنت.

يجوز عقد النكاح ولو حصل التباعد حقيقة، عند وجود الزوج والولي والشهود، فإنهم في حكم المجلس الواحد حكمًا؛ لعدم حصول الخداع والتزوير، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.[2]

وفي النظام ورد في المادة السادسة عشرة: " يشترط في الإيجاب والقبول:

1- أن يكونا متوافقين صراحة.

2- أن يكونا مقترنين في مجلس واحد حقيقة، ويصح أن يكونا مقترنين في مجلس واحد حكمًا، وذلك وفقًا لما تقرره الأحكام النظامية في هذا الشأن.

3- أن يكون منجزين لا معلقين على شرط ولا مضافين إلى مستقبل أ.هـ نص المادة.

وورد في لائحة النظام في المادة التاسعة: "دون إخلال بالأحكام النظامية ذات

---

[1] النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج9، ص181.

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص348، السبيعي، بدر بن ناصر، "المسائل الفقهية المسندة مع بيان ما أخذ به القانون الكويتي"، **مجلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية**، العدد (76)، ص127.

الصلة يُعد الإيجاب والقبول في عقد الزواج مقترنين في مجلس واحد حكمًا، إذا أُبرم العقد بواسطة إحدى وسائل الاتصال المرئية المباشرة المعتمدة من الوزارة".

ب- إجراء عقد الزواج عن طريق المراكز الإسلامية

على قول جمهور العلماء من المالكية، [1] والشافعية، [2] والحنابلة، [3] فالولي يعد شرطًا من شروط النكاح، وعليه فلابد من كون ولي المرأة أبيها، فإن لم يوجد فأقرب عصبتها إليه، فإن لم يوجد بأن كانت في بلاد الكفر، ولا يوجد فيها قضاء إسلامي، فهل يلي تزويجها المركز الإسلامي الموجود في تلك البلد ويقوم مقام الولي أو لها أن تزوج نفسها بدون ولي كما هو مذهب الحنفية: [4]

لبيان المسألة فإن المراكز الإسلامية لا تمثل الولي الشرعي، ولا القاضي، ولا الولاية العامة، ولا الحاكم أو نائبه.

فيرى الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة جوازها؛ لكن القياس عندهم يختلف فالمالكية يرونه من باب الولاية العامة، [5] والشافعية والحنابلة يرونه من باب الحاجة والضرورة وانعدام الولي أصلًا.[6]

يقول ابن قدامة: فإن لم يوجد للمرأة ولي ولا سلطان فعن أحمد ما يدل على أن يزوجها رجل عدل بإذنها".[7]

وقال ابن تيمية: "وإذا تعذر من له ولاية النكاح: انتقلت الولاية إلى أصلح من

---

[1] الحطاب، **مواهب الجليل**، ج5، ص65.

[2] النووي، **روضة الطالبين**، ج3، ص203.

[3] ابن قدامة، **المغني**، ج7، ص352.

[4] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص355.

[5] الحطاب، **مواهب الجليل**، ج5، ص65.

[6] النووي، **روضة الطالبين**، ج3، ص203.

[7] ابن قدامة، **المغني**، ج7، ص352.

يوجد ، ممن له نوع ولاية في غير النكاح، كرئيس القرية، وأمير القافلة ونحوه".[1]

واستدلوا بعدد من الأدلة منها، قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: 71].

ووجه الدلالة: كأن المراد بها الولاية الخاصة، إذ لا ولاية بين المنافقين، ولا شفاعة[2].

واستدلوا: بقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولا شك أن في تزويج المسلمة الراغبة بالعفاف في بلاد الكفر درء لمفاسد عظيمة قد تحصل منها الإقدام على الزنا وبه ضرر على دينها ودنياها، وبه تتحقق مصالح كبيرة ومقصد من مقاصد الشريعة وهو حفظ النسل.

وعليه فلا حرج من قيام المراكز الإسلامية بتزويج من لا ولي لها في بلاد الكفر، إذ تقوم مقام الرجل العدل.

ولم أجد في النظام ذكرًا لهذه النازلة، باعتبار أن النظام صدر لاستخدامه داخل حدود الدولة ومسألتنا واقعتها خارج الحدود في بلاد الكفر. والله أعلم.

خاتمة

فقد توصلت بعد هذه الدراسة المتواضعة أن أحكام ولاية الأب في التزويج على النحو التالي:

1. ولاية الأب في التزويج هي سلطة شرعية يتمكن بها الأب المؤهل للولاية من عقد التزويج لابنته.
2. اشترط الفقهاء للأب الذي يتولى ولاية التزويج أن تتوافر فيه شروط اتفقوا على الإسلام، والعقل والبلوغ ، واختلفوا في الحرية والرشد والقدرة، وقد أقرها النظام إلا القدرة والحرية.

---

[1] البعلي، علي بن محمد، **الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق: محمد بن صالح العثيمين، (الرياض: دار العاصمة، د.ط، د.ت)، ص350.

[2] ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، ج6، ص562.

3. للأب على ابنته العاقلة البكر الصغيرة ولاية اجبار، أما الكبيرة فيشترط إذنها، والثيب الصغيرة لا يجوز زواجها إلا برضاها، ولا تزوج حتى تبلغ، وأما الثيب الكبيرة فإجماعًا يعتبر إذنها ولا تجبر، والنظام منع زواج دون 18عامًا إلا بشروط، وقد بينت قراءتي لما ورد بشأن ذلك.
4. للأب على ابنته المعتوهة والمجنونة جنونًا مطبقًا ولاية إجبار اجماعًا، وقد عمل النظام بما ورد في الإجماع.
5. لا ولاية للأب على ابنته الكافرة؛ لاختلاف الدين، وكذا أقره النظام.
6. عضل الولي وتحجيره على موليته يعتبر أمرًا محرمًا، وتسقط ولايته بشروط ذُكرت، واُختلف فيمن تعتبر له الولاية أهو الولي الأقرب أو السلطان، وقد جرم النظام الفعلين، واعتبرهما أمرين مسقطين للولاية.
7. حضور الولي مجلس العقد دون مباشرته لا يصح؛ فلا بد من حصل الإيجاب منه، وذكر النظام إيجاب الولي شرطًا من شروط صحة العقد.
8. غياب الولي عن مجلس العقد مع موافقته أمرًا لا يصح فإما أن يوكل أو يحضر ويتولى العقد ويتلفظ به.
9. عقد الزواج بوسائل الاتصال الحديثة أمر جائز إذا تعذر اجتماع الطرفين، بشرط الاحتياط والتورع من حصول الخداع والتدليس، وأقر النظام ذلك مع اعتبار وسائل الاتصال بالصوت والصورة المعترف بها في وزارة العدل.
10. عقد الزواج عن طريق المراكز الإسلامية أمرٌ جديد ويصح العقد بكتابتهما بشرط عدم وجود ولي أو قضاء إسلامي.

وأما التوصيات التي أوصي بها في نهاية بحثي فهي كالتالي:

1. نشر التوعية بين الآباء بضرورة الالتزام بشرعية الله عند تزويج بناتهم، وتوعية البنات بمعرفة حقوقهن الشرعية والنظامية.
2. دراسة المستجدات في أحكام ولاية التزويج ومعرفة أسسها وبيان حكم الشريعة فيها.

References:

المراجع:

Abdel-Rahman Ezzi, Al-Saeed Boumaiza. Al-I'lam wa al-Mujtama': Ru'yah Susiyulujiyyah ma'a Taqbiqat 'ala al-Mantiqah al-Arabiyyah wa al-Islamiyyah, Al Warsam for Publishing and Distribution, Algeria, 2010.

Ahmed Mohamed Salih, Antrubulujiya al-Internet wa Tada'iyatuha al-Ijtima'iyyah wa al-Thaqafiyyah wa al-Siaysiyyah (Cairo: Dar al-Hilal, 2002).

Al-Ani, Khaled Nour. Al-Huwiyyah al-Islamiyyah fi Zaman al-Awlamah al-Thaqafiyyah.

-Mugharridun al-Judud. Gulf Magazine, Saudi Arabia, Issue 86, August 2011.

.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
محرم 1445هـ / يوليو 2023م، ص 231-262
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

التشيّع والغلو فيه: دراسة تحليلة نقدية

Shi'ism and Extremism in it: An Analytical Critical Study

روان يوسف حامد الرشيدي [*]، عطالله بخيت المعايطة [**]

[قُدّم للنشر 2023/4/18 – أُرسل للتحكيم 2023/4/29م – قُدّم بعد التعديل 3202/7/17م - قُبل للنشر 2023/7/19م]

ملخص البحث

تناول هذا البحث موضوع نشأة التشيع وتطور الفكر الشيعي فيه، وعرض أهم عقائد الشيعة ومدى غلوهم من خلال ذكر عقيدتهم بالقرآن الكريم والسنة النبوية وتأويل المصدرين بما يناسب غلوهم بحب آل البيت، وكذلك عقائدهم الأخرى من التقية وعصمة الامام وغيره، واستيضاح أسباب هذا الغلو المتزايد منذ نشأتهم وحتى العصر الحديث، وتوصل البحث إلى نتائج أهمها: أن التشيع ظهر نتيجة مؤامرة أعداء الإسلام الحاقدين وعلى رأسهم البذرة الأولى عبد الله بن سبأ، وأن أساس الغلو يرجع إلى أصحاب الأهواء والنفاق والزندقة وهذا واضح في الشيعة الذي كان غلوهم ردة فعل على تفريط واستهانة الخوارج بآل البيت، ومن أسباب الغلو في الفكر الشيعي ظهور نزعات الأهواء والعصبيات والتحزبات والصراع والجهل بأحكام الشريعة وعدم الفقه في الدين والتمسك بأوامره، وتلقي الدين من غير أهله واعتمادهم على مصادر غير شرعية مثل عقولهم المجردة وفلسفاتهم الفاسدة.

الكلمات المفتاحية: التشيع، الغلو، عقائد، الفكر الشيعي، المصادر.

Abstract

This research examines the emergence of Shi'ism and the evolution of Shiite thought, presenting the key beliefs of the Shia and the extent of their extremism. It discusses their beliefs based on the Quran and the Prophet's

[*] دكتوراه عقيدة، الجامعة الأدرنية، البريد الإلكتروني: alrashidirawan93@gmail.com

[**] الأستاذ الدكتور بالجامعة الأردنية، البريد الإلكتروني: atallah.maeytah@gmail.com

Sunnah, interpreting these sources to align with their extremism in their love for the family of the Prophet. The study explores other aspects of their beliefs, including taqiyya (dissimulation), the infallibility of the Imam, and more. It also clarifies the reasons behind the increasing extremism since its inception until modern times. The research concludes with several key findings. Firstly, Shi'ism appeared as a result of a conspiracy by enemies of Islam, led by the first seed Abdullah bin Saba. The foundation of extremism can be traced back to those with personal desires, hypocrisy, and heresy. This is evident in the Shia, whose extremism was a reaction to the negligence and contempt of the Khawarij towards the family of the Prophet. The causes of extremism in Shiite thought include the emergence of whims, biases, factions, conflicts, ignorance of Sharia rulings, lack of understanding of religion, and reliance on non-legal sources such as their speculative minds and corrupt philosophies.
Keywords: Shi'ism, Extremism, Beliefs, Shiite Thought, Sources.

مقدّمة

عاش الرعيل الأول من هذه الأمة وسلفها الصالح حياة خالية من التفرق والتحزب، كانوا قلبًا واحدًا عاضين على دينهم بالنواجذ، وما إن يطرأ عليهم اختلافات في بعض المسائل سرعان ما تلاشت برجوعهم إلى الكتاب والسنة، واستيضاح ذلك من الرسول ﷺ، استمر هذا الحال حتى أواخر عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، فبعد الفتنة التي حدثت له، بدأت الفرق بالظهور والأحزاب واحدة تلو الأخرى، وأدى ذلك إلى الغلو والتطرف، وأول ما حدث في هذه الأمة من فرق هما فرقتان: الخوارج والشيعة، عملوا جميعًا تحت مبدأ الغلو، فغلت الشيعة في علي رضي الله عنه وحبه وولايته حتى ألهته، وتظاهرت بحب آل البيت واندسوا خلف ذلك، ثم طعنوا بالصحابة وكفروهم.

إن حركة الغلو التي بدأت جذورها من هنا في قضايا التشيع لا تبدي معارضة للإسلام، إنما تساير الأفكار باسم المصلحة الدينية، وهي بالوقت نفسه تبث روح الفرقة وتنشر الفتنة بين صفوف المسلمين، لحقدهم عليهم ولهدم الإسلام والفتك بأهله، وهذا أسلوب الغلاة أحسنوا استعمال الغلو، وتوسعوا فيه رغم صراحة النصوص بالتحذير منه، فالغلو ما حل بأمة إلا كان سبب في هلاكها، كما أخبر عن ذلك الرسول ﷺ « إياكم

والغلوَّ، فإنما هَلَكَ من كان قبلَكم بالغُلوّ في الدّين »[1]، وانطلاقًا من ذلك شرعت في كتابه هذا البحث بعنوان: التشيع والغلو فيه، وتناولت فيه نشأة التشيع وتطوره، وأهم أسباب الغلو في الفكر الشيعي، والتشيع في العصر الحديث، وأيضًا ذكرت أهم عقائد الشيعة وغلوهم فيها وهي عقيدتهم في الإمامة وعصمته والرجعة والقرآن الكريم والسنة النبوية، والتوحيد والتقية، مبينة ما تعتقده الشيعة في ذلك من غلو، ونقده بصحيح النقل وصريح العقل، وأسأل الله عزوجل أن يجعل هذا البحث للمؤمنين نافعًا وللسنة ناصرًا وبالحق مؤيدًا.

وتتمثل مشكلة البحث من خلال معرفة نشأة التشيع، وأطوار الفكر الشيعي بعد نشأته وذكر أهم عقائد التشيع التي غلو فيها وأسباب غلوهم في ذلك.

و تكمن أهمية البحث من خلال عرض أثر نشاط الشيعة الكبير، الذي يدعوا إلى الغلو في آل البيت، وهذا النشاط يحاول أن يدخل إلى كل سني، ولذلك لابد من بيان خطر الفكر الشيعي، وغلوه في عقائده وعرض نشأته وتطوره وأسباب الغلو فيها.

ويهدف البحث إلى بيان نشأة التشيع، وذكر تطورات الشيعة في نشأتهم، وبيان أهم عقائد الشيعة وغلوهم فيها، واستيضاح أسباب الغلو في الفكر الشيعي، وبيان الغلو بالتشيع في العصر الحديث.

وجل الدراسات السابقة والأطروحات الأكاديمية التي تناولت التشيع تناولته من منظور عرض وتقرير، أو منثور بكتب الفرق، وقلما تنبه الدارسون في دراسات الفرق الإسلامية الذين أعدوا رسائل حول التشيع إلى الاختلاف في غلو الشيعة في الجانب العقدي، ومن هذه الرسائل والكتب على سبيل المثال لا الحصر:

كتاب: "الشيعة والتشيع"، لإحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور – باكستان، الطبعة العاشرة، 1415هـ/1995م، تناول الباحث في دراسته عن فرق الشيعة

[1] ابن حنبل، أحمد، **مسند الامام أحمد بن حنبل**، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1416هـ)، ج3، ص387، برقم 3247، اسناده صحيح.

ونشأتها ومراحل تطورها، وتاريخها وعقائدها، بينما يختلف موضوعي عن ذكر الغلو في عقائد التشيع.

وهناك دراسة أخرى بعنوان: "التشيع نشأته ومراحل تكوينه"، لأحمد بن سعد حمدان الغامدي، دار الفوائد، حيث تناول الباحث فيه نشأة الشيعة ومراحل تكوين الفرقة.

وهذا البحث قائم على: المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء وتتبع نشأة الشيعة وتطورهم، والمنهج الوصفي: وذلك بوصف عقائدهم وما عليه من غلو، والمنهج التحليلي: من خلال تحليل أقوالهم واستدلالاتهم في عقائدهم والرد عليها.

أولا: التشيع نشأته وتطوره وأسباب الغلو في الفكر الشيعي وأسباب نشاط حركته حديثًا

1- التشيع لغةً واصطلاحًا.

يتصل لفظ التشيع بكلمة شيعة، والشيعة قوم يتشيعون أي يهوون أهواء قوم ويتابعونهم، وشيعة الرجل أي أنصاره واتباعه[1]، وعرفه صاحب كتاب تهذيب اللغة أن الشيعة "أنصار الرجل وأتباعه، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة، والجماعة أشياع"[2]، فالتشيع في أصل اللغة هو الإتباع للمتبوع، وكل من تحزب لإنسان فهو شيعه له وأصله من المشايعة وهي المطاوعة والمتابعة[3].

وجاء هذا اللفظ في القرآن الكريم بعدة مواضع منها قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا

---

[1] الفارابي، إسحاق بن إبراهيم، **معجم ديوان الأدب**، تحقيق: أحمد مختار عمر، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، د.ط، 1424هـ)، ج3، ص328. والأزدي، محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م)، ج2، ص872.

[2] الأزهري، محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض، (بيروت: دار إحياء التراث العلمي، ط1، 2001م)، ج3، ص40.

[3] الزبيدي، محمد مرتضي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: جماعة من المختصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، د.ط، 1385هـ)، ج21، ص303.

رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾ [القصص: 15] وهنا تعني أنه من حزبه وأنصاره واتباعه في الملة والدين والمنهاج.

إذا التشيع عمومًا يتضمن معناه الاتباع، والنصرة والحماية، والاتفاق بالرأي بين شخص وآخر، وجماعة وجماعة أخرى.

أما التشيع في مدلوله الاصطلاحي ينصرف إلى دلاله خاصة، لا تعني بالعموم إنما تعني الجماعة التي ناصرت عليًا وشايعته، وجعلته إمامًا يقتدى به، قال أبو الحسن الأشعري "وإنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا عليًا رضوان الله عليه، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ"[1]، فكل من شايع علي رضي الله عنه على الخصوص وقال بإمامته وأنه أفضل الناس بعد الرسول ﷺ وأحقهم بالإمامة فهو شيعي[2].

يتبين مما سبق أن لفظ التشيع لغةً يتضمن النصرة والإتباع، أما في مدلوله الاصطلاحي فإن لفظ التشيع يختص بمشايعة ومطاوعة ومتابعة عليًا والتحزب معه والقول بإمامته.

2- نشأة التشيع وتطوره

هناك العديد من الآراء التي تنسب بداية نشأة الشيعة لوقت محدد، يمكن أن أجملها بالنقاط التالية:

1- رأي الشيعة: يقولون بأن التشيع بدأ في عهد الرسول ﷺ، بل يقولون "أول ما بدأ بها في مكة المكرمة يوم أنزل الله عليه: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] فقال الرسول أيكم يؤازرني ليكون أخي ووارثي ووزيري وخليفتي فيكم بعدي؟ فلم يجبه أحد إلى ما أراد غير علي فقال: هذا أخي ووراثي ووزيري وخليفتي فيكم من بعدي"[3] فغلو حتى في

---

[1] الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين**، تحقيق: هلموت ريتر، (ألمانيا: دار فرانز شتايز، ط3، 1400هـ)، ص5.

[2] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، (مؤسسة الحلبي، د.ط، د.ت)، ج1، ص161 وابن حزم، علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط، د.ت)، ج2، ص90.

[3] الحسني، السيد هاشم معروف، **أصول التشيع عرض ودراسة**، (دار التعارف للمطبوعات، د.ط، 1427هـ)، ص17.

نشأتهم وأنها كانت في زمن الرسول وهو واضعها، وما يدعيه الشيعة من هذا لا أصل له في كتب التاريخ والفرق المعتمدة.

2- رأي يقول بأن بدأ التشيع مباشرة بعد وفاه الرسول أي في عصر الخلفاء الثلاثة الأوائل أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ويعلق الدكتور أحمد جلي على الرأي هذا فيقول "إن هذا الرأي فيه كثير من التعسف"[1].

رأي عليه غالبية العلماء في كتب التاريخ والفرق، أنه بدأ التشيع في أواخر عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه حينما كثرت الفتن، وانقسم المسلمون منهم من طالب بإقامة الحد والقصاص لأجل عثمان، ومنهم من طالب بإخضاع جميع أجزاء الدولة للخلافة الجديدة، فانتشر أهل الفساد وأصبح الجو صالح لظهور الفرق والتحزب الذي أدى ظهورها فيما بعد إلى الغلو والتطرف، وهذا ما وضحه الرسول ﷺ وأوصى عثمان بوصايا منها عدم خلع الإمامة، وأوصى عامة أهل الإسلام كما في الحديث «ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، ومن يشرف لها تستشرفه ومن وجد ملجأ أو معاذًا فليعذ به»[2]، أن الذي تولى هذه الفتن عبدالله بن سبأ، تستر بالإسلام ودس أفكاره وتدابيره الهدامة ومكايدة الخبيثة، ونشرها واستطاع استماله عدد كبير من الناس تؤمن بأقواله وآراءه الفاسدة فكريًا وعقائديًا، ومن الشعارات الغالية التي يدعيها ويتبناها حب آل البيت والقول بالوصاية لعلي والرجعة، والطعن في عثمان والخروج عليه وعلى بقية الصحابة، يقول ابن تيمية–رحمه الله– مؤكدًا على ذلك أنه "كان عبد الله بن سبأ رأس الرافضة، لما أظهر الإسلام أراد أن يفسد الإسلام بمكره وخبثه، كما

---

[1] جلي، أحمد محمد، **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين الخوارج والشيعة**، (المملكة العربية السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، د.ط، د، ت)، ص92.

[2] البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، (دمشق: دار ابن كثير، ط5، 1414هـ)، كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، ج3، ص1318، برقم3406.

فعل بولس بدين النصارى، ... أظهر الغلو في علي والنصّ عليه"[1].

3- رأي يقول إن بداية التشيع كان بعد مقتل الحسين بفاجعة كربلاء وغلو في هذا حتى أصبحت هذه الحادثة نقلة للشيعة من مجرد رأي سياسي إلى عقيدة راسخة في نفوس الشيعة[2].

إن مغالاة ابن سبأ تعتبر البذرة الأولى للتشيع الاصطلاحي، فقد بث سموم الغلو وأصّله بين الناس، وازداد التفرق والتحزب من بعد ذلك مدة ثم ضعف التشيع بعد تنازل الحسين لمعاوية رضي الله عنهما، وكاد أمر التشيع ينتهي، ولكن اعادوا فرقتهم بالأغرار بالحسين وحمله على الخروج وقتله، كان الغلو سببًا في تمكينهم من إعادة الفتن بعد ضعفها، وكانت هذه الحادثة نقطة تحول جوهرية للمذهب وتطوره، فصار التشيع اتجاهًا عقائديًا قائمًا على الولاء والنصرة لإهل البيت، وحب علي والقول بإمامته نصًا وغلو في ذلك، والبراءة والانتقام من المخالفين لهم، بعدما كان مذهب فكري سياسي، فانتشر بين المسلمين وجود الشيعة وصار التشيع وسيلة لكل من أراد هدم الإسلام، ويؤكد هذا الدكتور عرفان عبدالحميد فيقول "أن التشيع كمذهب فكري وسياسي لم يتكامل بنيانه إلا مع ظهور القول بنظرية النص والتعيين التي أعطت له من المميزات والملامح ما جعله يتخصص ويتميز عن غيره من الاتجاهات والمذاهب"[3].

فالخلاصة أن التشيع ظهر نتيجة مؤامرة أعداء الإسلام الحاقدين وعلى رأسهم ابن سبأ، فهو أول من قال بفرض إمامة علي وأن عليًا وصي محمد، وقال بالرجعة التي هي أصل من أصول الاعتقاد عند الشيعة ويدينون بها، فقد تزعم ذلك ونشر أفكاره وتستر عليها باسم الإسلام، والإسلام بريء منه ومن اتباعه، فالرسول جاء بالتوحيد الخالص،

---

[1] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد وولده (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط، 1425هـ)، ج35، ص184.

[2] جلي، أحمد محمد، **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين**، ص97.

[3] عبد الحميد، عرفان، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، (مطبعة الإرشاد، د.ط، د.ت)، ص27.

والتوحيد يقوم على المتابعة للرسل والأنبياء، لم يأت رسول بدعوه إلى التحزب والتفرق والتشيع، وجل الآيات صريحة بذلك قال تعالى: ﴿وأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال:ى1] ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المجادلة: 13] إضافة على ذلك أن من أسباب نشوء التشيع وتطوره هي البيئة الفارسية الحاقدة على الإسلام التي شعارها الغلو، وضح ذلك ابن حزم فقال: "وَالْأَصْل فِي أَكثر خُرُوج هَذِه الطوائف عَن ديانَة الْإِسْلَام، أَن الْفرس كَانُوا من سَعَة الْملك وعلو الْيَد على جَمِيع الْأُمَم ..أَنهم كَانُوا يسمون أنفسهم الْأَحْرَار وَالْأَبْنَاء، وَكَانُوا يعدون سَائِر النَّاس عبيد لَهُم، فَلَمَّا امتحنوا بِزَوَال الدولة عَنْهُم على أَيدي الْعَرَب وَكَانَت الْعَرَب أقل الْأُمَم عِنْد الْفرس خطراً، تعاظمهم الْأَمر وتضاعفت لديهم الْمُصِيبَة وراموا كيد الْإِسْلَام بالمحاربة فِي أَوْقَات شَتَّى.. فَرَأَوْا أَن كَيده على الْحِيلَة أنجح، فأظهر قوم مِنْهُم الْإِسْلَام واستمالوا أهل التشيع بِإِظْهَار محبَّة أهل بَيت رَسُول الله ﷺ، واستشناع ظلم عَليّ رَضِي الله عَنهُ"[1]، وكذلك تطور التشيع وكان الغلو فيه واضح بالعراق يقول أبو زهرة في توضيح ذلك "أن علي بن أبي طالب أقام فيه مدة خلافته وفيه التقى بالناس ورأوا فيه ما أثار تقديرهم... والعراق فوق ذلك ملتقى حضارات قديمة ... وفلسفات يونانية وأفكار الهنود.. فامتزجت بالشيعة آراء فلسفية نمت بالفكر الشيعي"[2]

إن المتتبع لنشأة الفرق والمذاهب بشكل عام يعلم أن الأصل فيها يعود إلى حوادث ووقائع تاريخية، ودينية، وسياسية، طرأت ونشأت بين هذه الأمم، فتباينت آرائهم وأقوالهم وتحزبت جماعة لموقف، والبعض الآخر لرأي وتكونت هذه الفرق.

ولا يفوتني أن أذكر ما تفرع عن الشيعة من فرق كثيرة، ولست هنا لطرح نشأتها وتطورها وعددها وعقائدها، لأنه يحتاج إلى بحث أقرب الى البحث التاريخي ولكن سأشير

---

[1] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص91.

[2] أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ج1، ص36.

باختصار، إن أول الفرق ظهورًا هم الذي أفرطوا في ولاية علي وحبه، وهم الغلاة غلو حتى نسبوه إليه الألوهية، وللغلاة فرق كثيره كلها فاسدة، لا تتفق عقائدهم مع عقائد الإسلام الواضحة بالقرآن والسنة، ثم بعدها أتت الكيسانية أصحاب كيسان مولى علي بن أبي طالب، يعتقدون في علي الإحاطة بالعلوم كلها، وآمنوا بتناسخ الأرواح والحلول من جسد إلى جسد[1]، وغير ذلك من الفرق التي لم يكن لها انتشار واسع، أما بالنسبة للفرق المعاصرة فقد انحصرت الفرق الشيعية المعاصرة[2] بثلاث فرق هي: الاثنا عشرية[3] والإسماعيلية[4] والزيدية[5]، وطائفة الاثنا عشرية أكبر وأكثر الطوائف اليوم، فقد وصفهم علماء الفرق بجمهور الشيعة[6].

3- ألقاب الشيعة:

للشيعة ألقاب كثيرة، وهذه الألقاب والتسمية قد ذكرها علماء الفرق ومقارنة الأديان في

---

[1] مظهر، سليمان، **قصة الديانات**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ط، 1415هـ)، ص535.

[2] النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، (القاهرة: دار المعارف، ط8، د.ت) ج2، ص12.

[3] الطائفة الكبرى من حيث عدد الأتباع وتسمى بهذا الاسم تمييزا لها ويعتقدون أن الأئمة منصوص عليهم نصّا. انظر الشهرستاني، هبة الله، **مقدمة فرق**، ص34.

[4] وهم القرامطة والحشاشون والفاطميون والدروز، قالوا الامام بعد جعفر هو إسماعيل بن جعفر، فقالوا بتعطيل الصانع وإبطال النبوة والعبادات وإنكار البعث وحقيقتهم لا أنهم لا يعطون حقيقة المذهب إلا لمن وصل الدرجة الأخيرة وكشف اسرارهم واطلع عليها فهو مذهب ظاهره الرفض باطنة الكفر المحض. انظر الغزالي، محمد بن محمد، **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ط، د.ت) ص37. والبغدادي، عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1977م)، ص294.

[5] هم أتباع زيد بن علي وسموا زيدية نسبة إليه، والزيدية يوافقون المعتزلة في العقائد وهم فرق منهم من يقول إن الأمة كفرت بصرفها الأمر إلى غير علي ومنهم من يتولون جميع الصحابة الا أنهم يفضلون عليًا على جميع الصحابة ويقولون بإمامته. انظر ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج2، ص266.

[6] من قال بذلك هو الأشعري في **مقالات الإسلاميين**، ج1، ص90. وابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج5، ص38.

كتبهم، [1] ومن تلك الألقاب:

– الشيعة: يطلق على فرق الشيعة كلها بشكل عام.

– الإمامية: تطلق على مجموعة فرق قائلون بوجوب الإمامة والعصمة.

– القطعية: وهو من ألقاب الشيعة عند أصحاب الفرق كالأشعري والشهرستاني وغيرهم[2]، ويسمون بالقطعية لأنهم قطعوا على موت موسى بن جعفر الصادق[3].

– أصحاب الانتظار: وذلك لأنهم يقولون بأن الإمام بعد الحسن العسكري ولده محمد بن الحسن العسكري وهو غائب وهذا القول يشترك به جميع فرق الشيعة[4].

– الرافضة: قال بذلك جمع من العلماء، سمو به من باب الذم لا المدح، وسببه يتعلق بموقفهم من خلافة الشيخين ورفضهم لهم، ومعارضتهم لزيد لترضيه عن الشيخين، كما قال ذلك ابن تيمية رحمه الله: "والصحيح أنهم سموا رافضة لما رفضوا زيد بن علي"[5]، وهم ما رفضوا زيدًا إلا لما أظهر تأييده لخلافة الشيخين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما[6].

---

[1] انظر مثلا في: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت وطبعة مصورة بمكة المكرمة: مكتبة دار الباز، د. ت)، ج1، ص143-207.

[2] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص90-91. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص169. والإسفراييني، طاهر بن محمد، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق: كمال يوسف (لبنان: عالم الكتب، ط1، 1403هـ)، ص87.

[3] انظر قمي، سعد بن عبدالله، **المقالات والفرق**، (إيران: مركز انتشارات عالمى، د.ط، د.ت)، ص89، الأكبر، الناشئ، **مسائل الإمامة**، تحقيق: يوسف فان، (بيروت: فرانتمن، د.ط، 1971)، ص47.

[4] الرازي، فخر الدين، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق: علي ساميي النشار، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1408هـ)، ص84-85.

[5] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ)، ج2، ص130.

[6] الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الطبري**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، ط3، 1387هـ)، ج7 ص180-181. ابن عماد، عبد الحي بن أحمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط (بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1406هـ)، ص158.

– الجعفرية: هذا من باب التسمية للعام باسم الخاص نسبةً إلى جعفر الصادق إمامهم السادس كما يزعمون.

–الموسوية: أتباع موسى الكاظم.

–الاثنا عشرية: الطائفة الكبرى من حيث عدد الأتباع وتسمى بهذا الاسم تمييزا لها لاتباعها اثنا عشر إمام ويعتقدون أن الأئمة منصوص عليهم نصّا.

المطلب الثالث: أسباب الغلو في الفكر الشيعي.

1- إن أساس الغلو يرجع إلى أصحاب الأهواء والنفاق والزندقة، كما وصفهم الرسول ﷺ وأخبر عنهم، وهذا واضح في الشيعة الذي كان غلوهم ردة فعل على تفريط واستهانة الخوارج بآل البيت، فمن صور الغلو العقدي الواضح عند الشيعة غلوهم في حق علي حتى ألهوه، فإن ألوهية علي رضي الله عنه التي نادى بها ابن سبأ، ولم يقبلها علي رضي الله عنه لم تمت، بل تجددت بقول ابن سبأ بالرجعة، وتوالت أفكار الغلاة وتشعبت في باقي الدعوات إلى عصرنا الحالي.

فمن الواضح أن هناك أيدي خفية، تريد النيل من الإسلام تحت ستار حب آل البيت، وكانوا حاقدين على الإسلام أصحاب المغالاة والبيئة الفكرية اليهودية الفارسية.

فإن الغلو انحرافًا عن الصراط المستقيم، وطغيانًا وتجاوزًا عن حد الاعتدال، فقد عرفه ابن حجر العسقلاني بأنه (المبالغة في الشيء والتشدد فيه بتجاوز الحد، وفيه معنى التعمق والزيادة على ما لم يطلب شرعًا)[1]، ولذلك جاء الغلو مذمومًا في القرآن الكريم والسنة، قال تعالى: ﴿يا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [النساء: 171] فالغلو والتطرف أمر منهي ومرفوض في الدين الإسلامي، الذي جعله الله تبارك

[1] العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، (مصر: المكتبة السلفية، ط1، 1380هـ) ج1، ص89.

وتعالى وسطًا في كل شي، لا إفراط ولا تفريط، ولاغلو ولاجفاء قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143] ومن الأمور المرتبطة بالحديث هنا هو أن الأمة في علي رضي الله عنه على ثلاثة فرق: الأولى: فرقة أفرطت في حبه وغلت غلوًا شديدًا حتى جعلوه أعلى منزلة من الأنبياء وهم (الشيعة)، والثانية: فرقة أبغضوه وأفرطوا في كرهه وكفروه وهم (الخوارج)، والثالثة: أهل الحق أهل الدين الوسط التزموا حدود الشرع في حبه وموالاته، فيتضح أن الشيعة غلت في علي وفي أهل البيت عامة.

2- وتجمع المصادر إلى أن أسباب الغلو في الفكر الشيعي كثيرة ومنها الفتنة العظيمة بعد قتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، والجهل بأحكام الشريعة وعدم الفقه في الدين والتمسك بأوامره، وتلقي الدين من غير أهله وأخذه على منهج غير سليم، واعتمدوا على مصادر غير شرعية اعتمدوا على عقولهم المجردة وفلسفاتهم الفاسدة اليهودية الفارسية، إضافة على ذلك التأويلات الباطنية نتيجة عدم إدراك القرآن وفهمه واستيعاب ألفاظه والجهل به، وظهور نزعات الأهواء والعصبيات والتحزبات والصراع حول المظاهر الدنيوية المعروفة، من مال ومنصب وشهره وغيره وهذا حال الشيعة منذ تكوينها، والتعمق بتوافه الأمور والتشدد بها ومجاوزة الحد بذلك.

3- ومن أسباب استمرار الغلو حديثًا إعراض المسلمين عن منهج السلف الصالح والجهل بالدين، وشيوع الفساد والفواحش والمنكرات والبدع والعقائد الفاسدة، إضافة على ذلك العلمنة الصريحة في بلاد المسلمين ومحاربة التمسك بالدين والعمل به، والتعالي والتعالم والغرور والتشدد والتنطع في الدين، والفساد الاعلام وردائته.

ثانيا: عقائد الشيعة وغلوهم فيها

المطلب الأول: عقيدتهم في الإمام وعصمته والقول بالرجعة والغلو فيها.

عقيدة الشيعة في الإمامة تقوم على "النظر إلى الإمام نظرة تقديس، فهو يتلقى علمه من الله عن طريق الوحي، ويعد الله إعداد خاص من حين أن يكون نطفة، ويحفظه برعايته السامية.. وكان النبي يعلم علمًا علمه الناس، وعلماً آثر به عليًا وعلي آثر به وصية وهكذا إلى المهدي الثاني عشر، ..والاعتقاد بذلك جزء من الإيمان، كالإيمان بالله ورسوله لا تنفع أعمال الإنسان إلا به"[1]، فالإمامة عندهم ركن من أركان الدين بل هو بعد الإيمان بالله مباشرة، وأن الرسول أعطي علي رضي الله عنه الإمامة في غدير خم، ولكن تآمروا عليه الصحابة حسب زعمهم، والشيعة تعتقد أن معرفة الإمام تعني عبادة الله يقول الكليني عن ذلك "إنما يعرف الله عزوجل ويعبده من عرف الله وعرف الله وعرف إمامه منا أهل البيت، ومن لا يعرف الله عزوجل ولا يعرف الإمام منا أهل البيت، فإنما يعرف ويعبد غير الله هكذا والله ضلالاً"[2].

ونظرًا لمكانة الإمامة التي عند الشيعة غالو فيها حتى قالوا بالعصمة، فمسألة عصمة الإمام من أهم مسائل العقيدة عند الشيعة، ويختلف معناه بحسب تطور التشيع، إلا أنها استقرت على ما قرره وأعلنه شيخهم المجلسي عن العصمة فقال: "اعلم أنا الإمامية اتفقوا على عصمة الأئمة عليهم السلام من الذنوب صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلاً لا عمداً ولا نسياناً ولا خطأً ولا إسهاء من الله"[3]، وهذه العصمة التي يعتقدون بها لم توجد للأنبياء عليهم السلام، ويؤكد ذلك ابن تيمية: "القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف حتى إنه قول أكثر أهل الكلام ... وهو أيضًا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء بل.. لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول" [(4)]، أما الشيعة فنفيهم للسهو عن

---

[1] أمين، أحمد، **ضحى الإسلام**، (مؤسسة هنداوي لنشر المعرفة والثقافة، د.ط، د.ت)، ج3، ص220.

[2] الكليني، **الأصول من الكافي**، تحقيق: على أكبر، (إيران: دار الكتب الإسلامية، ط5، 1363هـ)، ج1، ص181.

[3] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، (بيروت: مؤسسة الوفاء، ط2، 1403هـ)ج25، ص211. .

[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص319.

أئمتهم وعصمتهم منه، فيه تشبيه بمن لا تأخذه سنة ولا نوم تعالى الله عن ذلك، فيخرجون أئمتهم من صفات المخلوقين إلى صفات الخالق، إضافةً على ذلك قولهم بأن كلام الأئمة وحي يوحى لا يأتيه الباطل، فهذا ابن بابوية يقرر اعتقادهم في ذلك فيقول: "اعتقادنا في الأئمة أنهم معصومون مطهرون من كل دنس، وأنهم لا يذنبون ذنبًا صغيرًا ولا كبيرًا، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ومن نفى عنهم العصمة في شيء من أحوالهم، فقد جهلهم ومن جهلهم فهو كافر، واعتقادنا فيهم أنهم معصومون موصوفون بالكمال والتمام والعلم من أوائل أمورهم وأواخرها، لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص ولا عصيان ول اجهل"[1] فعقيدتهم بالعصمة واضحة والعجب أنهم يستدلون من القرآن على عصمة أئمتهم، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، فشيوخ الشيعة يجعلون هذه الآية أصل استدلالاتهم على العصمة، وأنها صريحة في لزوم العصمة، فالإمام لا يكون إلا معصوم والله نفى أن ينال الإمامة ظالم، ومن ليس معصوم فقد يكون ظالم [2]، والرد عليهم أنه لو كانت الآية في الإمامة فهي لا تدل على العصمة، ولا يمكن أن نقول أن الظالم يخطأ وينسى، وغير الظالم لا يخطأ ولا ينسى، فهذا لا يوافق عليه أحد من العقلاء ولا يتفق مع أصول الإسلام.

إن غلوهم بالعصمة قائم على أساس أن الأمة لابد لها من إمام وهذا الإمام معصوم، لا يخطأ فإن خطأ لزم تغييره بآخر فيلزم التسلسل، وهم لا يريدون التسلسل فخرجوا من ذلك بالقول بعصمة الإمام التي دعواها تضاهي المشاركة في النبوة، وهذا مخالف لدين الإسلام فالله أمرنا بالرجوع والاعتماد على الكتاب والسنة والإجماع، الذي حقيقته أن

---

[1] ابن بابوية، محمد بن علي، **الاعتقادات**، تحقيق: عصام عبد السيد، (بيروت: دار المفيد للطباعة، ط2، 1414هـ)، ص 10-109.

[2] آل كاشف، محمد الحسين، **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق: محمد جعفر، ص59. والمجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج25، ص191.

الأمة معصومة بكتاب الله وسنة الرسول ﷺ، فعصمة الأمة وحفظها من الضلال مقرونة بكتاب الله، فالحجة على الأمة قامت بالرسل قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: 165]، فالله لم يقل سبحانه بالأئمة، فهذا بطلان عظيم لعقيدتهم الخطيرة ذات الآثار الواضحة، فهم يحملون كلام أئمتهم كما يحمل المسلمين القرآن والسنة، ثم الشيعة تطورت في الغلو ودعت إلى الامام الغائب المهدي الذي يقولون بأنه آخر أئمتهم، وأنه دخل السرداب بسامراء واختفى وغاب، فهذا الامام الغائب قالوا به الشيعة للاحتيال على عوام الناس والمغفلين وذلك لتصديقهم والاستمرار على أخذ الأموال منهم، إضافة على ذلك خوف الشيعة من أن يتلاشى مذهبهم بعد مقتل علي والحسين رضي الله عنهم، فكان لابد من القول بالإمام الغائب.

وكان القول بهذا ملازم لعقيدة الرجعة للانتقام من المخالفين (أهل السنة) الذي خالفوا الأئمة وظلموهم كما يزعمون وغلو في ذلك، فالمفهوم العام للرجعة عند الشيعة يشمل الأئمة الاثنا عشر، ورجوعهم للدنيا بعد موتهم، وولاة المسلمين أبو بكر وعمر للاقتصاص منهم، فالغرض من الرجعة عند الشيعة هو انتقام الأئمة من أعدائهم، ومحاسبة الناس على يد الحسين رضي الله عنهم، فيقول المجلسي "إن الذي يلي حساب الناس قبل يوم القيامة الحسين بن علي عليه السلام، فأما يوم القيامة فإنما هو بعث إلى الجنة وبعث إلى النار"[1] وهذا الغلو الذي توصلوا إليه الشيعة جعلهم يتكتمون بالرجعة، وأنها سر من أسرارهم وهو من باب التقية أيضًا، فالغلو والمغالاة أدى بهم إلى القول بالرجعة، أما استدلالهم على الرجعة من كتاب الله تعالى، وكعادتهم يتأولون الآيات تأويلات باطنية فاسدة، فإن أعظم آية يستدلون بها على الرجعة قوله تعالى: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 95] فيقولون هذه الآية من أعظم الأدلة على الرجعة، لأن لا أحد من أهل الإسلام ينكر أن الناس كلهم يرجعون قبل يوم القيامة من هلك ومن لم

[1] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج53، ص43.

يهلك[1]، وهذه مخالفه منهم صريحة لنصوص القرآن الكريم، بل هذه الآية حجة واستدلال عليهم، لأنها تدل على نفي الرجعة إلى الدنيا، ومعناها واضح أنه حرام على أهل كل قرية أهلكوا بذنوبهم، أنهم يرجعون إلى الدنيا قبل يوم القيامة[2]، فرجوع الناس يكون ليوم القيامة لا قبلها.

المطلب الثاني: عقيدتهم في التقية والغلو فيها

إن تقية الشيعة خلاف تقية المسلمين، يقول شيخهم المفيد أن "التقية كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه وكتمان المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضررًا في الدين أو الدنيا"[3] وقصدهم هنا بالمخالفين أي أهل السنة.

إن تقية الشيعة هي مع المسلمين لا مع الكفار فهم أشر من المنافقين، فالمنافقين يعتقدون خلاف ما يظهرون ويعلمون أن ما يبطنون من كفر باطل، ويتظاهرون خلاف ذلك خوفًا، أما الشيعة فهم يرون أن ما يبطنون حق وما يظهرون باطل، وأن هذه هي طريقة نهج الأئمة[4]، فيعني ذلك أنها ليست رخصه في حالة معينه، إنما هي ركن من أركان عقيدتهم، قال ابن بابوية "اعتقادنا في التقية أنها واجبة من تركها بمنزلة من ترك الصلاة"[5] ونسبوا زورًا وبهتانًا إلى النبي ﷺ أنه قال "تارك التقية كتارك الصلاة"[6]، ولم يكتفون بهذا بل غلوا في التقية إلا أن جعلوها تسعة أعشار الدين، وأن لادين لمن لا تقيه له[7] فمن ترك

---

[1] القمي، علي بن إبراهيم، **تفسير القمي**، (مؤسسة الامام المهدي، د.ط، د.ت) ج2، ص76.

[2] ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ)، ج5، ص372.

[3] المفيد، محمد بن محمد، **شرح عقائد الصدوق**، تحقيق: هبة الدين الشهرستاني، (النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية، د.ط، 1973)، ص261.

[4] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، ج13، ص236.

[5] ابن بابوية، محمد بن علي، **الاعتقادات**، ص114.

[6] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج75، ص412.

[7] الكليني، **أصول الكافي**، ج2، ص217. ومجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج75، ص423.

التقية كمن أذنب ذنبًا لا يغفر، كل الذنوب عندهم تغفر عدا بعض الذنوب منها ترك التقية[1]، فالتقية عند الشيعة حاله مستمرة دائمة، ليست مستثناه في حاله الاضطرار، فهي ملازمة للشيعي في كل مكان وكل وقت، واجبة فريضة من تركها كمن خرج عن دين الله، فقد جاء في مصادرهم أن "التقية فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية وفارقه"[2] والمقصود هنا دولة الظالمين هي ديار المسلمين، فيسمونها بدولة الظالمين أو دار التقية، ويتضح من هذا أن معاشرتهم لأهل السنة قائم على التقية التي ما هي إلا كذب ونفاق، ترفضها الفطر السليمة والنفوس السوية، والمطلع على رواياتهم وأخبارهم في التقية يعلم يقينًا أن سبب غلوهم فيها يرجع إلى أمور ألخصها بالنقاط الآتية[3]:

1- أن الشيعة تبطل إمامة وخلافة الخلفاء الثلاثة، وتعد من بايعهم كفار مع أن عليًا بايعهم وصلى خلفهم ونهج منهجهم، وهذا يبطل مذهب الشيعة من أساسه، فخرجوا من هذا التناقض بالقول بالتقية.

2- قال بعض الشيعة إن الأئمة معصومين لا يسهون ولا يخطئون ولا ينسون، وهذا خلاف ما هو معلوم برواياتهم المتناقضة، وهذا ينقض مبدأ العصمة وليتستروا على كذبهم قالوا بالتقية.

إن مبدأ التقية فيه مخالفة للمسلمين وهذا أساسهم وقاعدتهم، فالنتيجة أنهم يوافقون الكافرين خلاف المسلمين فيقول أمامهم "ما سمعت مني قول يشبه قول الناس فيه التقيه، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه"[4].

المطلب الثالث: عقيدتهم في القرآن الكريم والسنة النبوية والغلو فيهما

إن المغالاة في الرأي الواحد يؤدي إلى التفرق والاختلاف في أي دين، لأنه قائم

---

[1] الحر العاملي، محمد بن حسن، **وسائل الشيعة**، (مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط2، 1414هـ)، ج11، ص474.

[2] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج75، ص421.

[3] القفاري، ناصر بن عبد الله، **أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية**، ص811.

[4] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج2، ص252.

على الرأي والعقل التابع للهوى، ولذلك نجد أن هذه المغالاة أدت بالشيعة إلى اختلافهم في عقائدهم، ومنها ما سأتطرق إليه في هذا المبحث.

إن غلو الشيعة في القرآن الكريم ما هو إلا بداية سلسلة من مؤامرتهم الخبيثة، فعقيدتهم بالقرآن قائمة على أن القرآن ليس مكتملاً لا في سوره ولا آياته ولا كلماته، وأن هذا القرآن الموجود ما هو إلا ثلث القرآن الصحيح، وأن القرآن قد زيد فيه ونقص منه كما يقوله علماء الشيعة، ومما تزعم الشيعة أنه أسقط من القرآن آية (وجعلنا عليها صهرك) زعموا أنها أسقطت من سورة الشرح، بل أنه ليس بحجة إلا بقيّم أي (إمام)، ويؤكد هذه المسألة أكثر كتبهم المعتمدة، حيث يقول شيخ الشيعة الذي يسمونه (بثقة الإسلام) الكليني، في كتابه أصول الكافي الذي عندهم كما صحيح البخاري عند السنة بفارق التشبيه، أن "القرآن لا يكون حجة إلا بقيّم.. وأن عليًا كان قيّم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة على الناس بعد رسول الله"[1].

أجمع علماء الشيعة المعاصرين منهم والقدماء بتحريف القرآن ما عدا أربعة منهم فقط، وسبب قولهم بالتحريف وأنه ناقص لم يكتمل لأن كل ما جاء في القرآن ينقض أقوالهم في عقائدهم خصوصًا قولهم بالإمامة، وكذلك أذا أثبتوا أن القرآن صحيح فمن أوصل إلينا القرآن من الصحابة فهم عدول وهذا يناقض قولهم في الصحابة، أما قولهم لا يفسر إلا بقيم معنى هذا أن النص القرآني لا يمكن أن يحتج به إلا بالرجوع إلى قول الإمام، لأنهم يرونه حجة وأقدر على البيان، فسمو الإمام بالقرآن الناطق، وعلى ذلك يزعمون أن علي رضي الله عنه قال "هذا كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق"[2]، ويربطون حجة القرآن الكريم بوجود القيّم الذي هو أحد الأئمة الاثنا عشر، وإضافة على ذلك أن القرآن ما فسر إلا لرجل واحد وهو علي[3]، وانتقل علم القرآن من علي إلى سائر الأئمة الاثنا

---

[1] الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص188.

[2] الحر العاملي، محمد بن الحسن، **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، (قم: مكتبة بصيرتي، ط3، د.ت)، ص235.

[3] الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص250.

عشر، كل إمام يورث هذا العلم إلى من بعده، حتى انتهى إلى الإمام الثاني عشر الغائب عندهم، ويلاحظ هنا أن الاحتجاج بالقرآن متوقف حاليًا، وذلك لغياب قيمه وهو الإمام الثاني عشر.

إن هذا الغلو أدى إلى غلو آخر، وهو تصريحهم أن الأئمة اختصوا بمعرفة القرآن لا يشركهم فيه أحد، ويرجع هذا الغلو إلى مقالة قالها ابن سبأ "بأن القرآن جزء من تسعة أجزاء وعلمه عند علي"[1]، وذكر في مصادرهم أن الرسول ﷺ-كما يزعمون-قال "إن الله أنزل عليّ القرآن وهو الذي من خالفه ضل، ومن يبتغي علمه عند غير علي هلك"[2]، يحرصون كل الحرص في جميع كتبهم على أن علم القرآن مخزون عند علي وآل البيت، ومن العجب العجاب في دعواهم هذه أنه لم يقتصر علم الأئمة بالقرآن فقط، بل يعلمون بكل شيء لدرجة أنهم -يزعمون- أن جعفر وهو برئ منهم قال"إني لأعلم ما في السموات وأعلم ما في الأرضيين، وأعلم ما في الجنة وأعلم ما في النار"[3].

إن هذه الأمور ماهي إلا تحريف للقرآن الكريم، فالقول بأن من طلب علم القرآن عند غير علي هلك، ليس من دين الإسلام بشيء، فلم يخص الرسول ﷺ أحدًا من الصحابة بشيء، فقد بين ووضح وعلم وفهم الناس جميعًا، بما فيهم علي رضي الله عنه، فلم يخص لا فرد ولا طائفة ولا جماعة، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، والقول بأن الأئمة يعلمون القرآن كله ولا يعلمه أحد غيرهم فهذا غلو فاحش، يقول ابن جرير الطبري "إن مما أنزل الله من القرآن ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول، وذلك تفصيل ما هو مجمل في ظاهر التنزيل، وبالعباد إلى تفسيره الحاجة من شرائع الدين كأوامره، ونواهيه وحلاله وحرامه وحدوده

---

[1] الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب، **أحوال الرجال**، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم (باكستان: حديث اكادمي، د.ط، د.ت)، ص24.

[2] الحر العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، ج18، ص138. والمجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج7، ص302.

[3] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار** ج26، ص111.

وفرائضه، فلا يعلم أحد من خلق الله تأويل ذلك، إلا ببيان الرسول ﷺ، ولا يعلمه رسول الله إلا بوحي، ومنه ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار، وذلك ما فيه من أمور أستأثر الله بعلمها، كوقت قيام الساعة والنفخ في الصور.. ومنه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان العربي الذي نزل به القرآن"[1]، هذه منزلة القرآن في الإسلام، فالرسول بين معاني ألفاظ القرآن الكريم وسار على هديه الصحابة والسلف الصالح، فتدبروا القرآن واتعظوا بمواعظه وألفاظه وامتثلوا بأوامره، واجتنبوا نواهيه، وعرفوا ما فيه من العلم والعمل، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]، أما عند الشيعة لا يعتبر القرآن قرآن يفهم معانيه إلا عن طريق الأئمة الاثنا عشر، أما فهمه من غيرهم فحرام عندهم، وهذا تحريف واضح وضلال عن صراط الله المستقيم، وأمر خطير في شأن القرآن وعظمته، مقتضاه أن القرآن لا معنى له إلا اذا فسره أئمتهم.

يتضح مما سبق عقيدتهم بالقرآن الكريم، أما صور غلوهم فيه فإن جل هدفهم الصد عن القرآن الكريم وتفسيره، وقد صرح بعض شيوخهم فقال "إن جميع التفاسير الواردة عن غير أهل البيت لا قيمه لها ولا يعتد بها"[2]، فهذا الغلو يتبين أن اعتقادهم في تأويل القرآن له معاني باطنة تخالف الظاهر، أي تحول كتاب الله عندهم إلى كتاب آخر له تأويلات باطنية، وهذه التأويلات ليس لها ضابط ولا قاعدة يعتمد عليها، فآيات الشرك والكفر تؤول عندهم بالشرك بولاية علي وإمامته، وآيات الحلال والحرام تفسر بالأئمة وأعدائهم، يؤكد ذلك الكليني فقال عن قول الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: 33]، قال "إن القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور، وجميع ما أحل الله تعالى في الكتاب

---

[1] الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ط، د.ت) ج1، ص87.

[2] النجفي، محمد رضا، **الشيعة والرجعة**، (النجف: مطبعة الأداب، ط3، د.ت)، ص19.

هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الحق"[1]، فشاعت في كتبهم بأن نصوص القرآن لها باطن تخالف ظاهرها، وعنون لها عناوين في جميع مصادرهم، وتقرر نصوص الشيعة أن لكل آية معنى باطني، وهدفهم في ذلك كله هو إثبات إمامة الاثنا عشر والطعن في مخالفيهم، فقالوا "إن الله عزوجل جعل جملة بطن القرآن في دعوة الإمامة والولاية، كما جعل جل ظهره في دعوة التوحيد والنبوة والرسالة"[2].

إن دعوى الاتجاه الباطني في تفسير القرآن ما هو إلا لهدم الشريعة، بتأويل ظواهرها وتنزيلها على غير مرادها، فمن فسر القرآن الكريم وتأوله على غير التفسير المعروف عند الصحابة والتابعين، فهو مفتري على الله محرف لكلامه، ويقول ابن تيمية "من ادعى علمًا باطنًا، أو علمًا بباطن يخالف العلم الظاهر كان مخطئًا، إما ملحدًا زنديقًا، وإما جاهلاً ضالاً... وأما الباطن المخالف للظاهر المعلوم، فمثل ما يدعيه الباطنية القرامطة من الإسماعيلية والنصيرية وأمثالهم"[3]، واستمر غلو الشيعة في التأويل الباطني إلى أن قالوا أن جل آيات القرآن الكريم نزلت فيهم، ومن الأمثلة التي تبين تأويلهم الفاسد في استحقاق علي للإمامة، احتجاج شيخهم ابن المطهر بقوله: "البرهان الثلاثون قوله تعالى: ﴿مَرَجَ البَحْرَينِ يَلتَقِيَانِ﴾، قال علي وفاطمة: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾، قال تعالى:﴿يخرج مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ الحسن والحسين"[4].

الخلاصة أن الملاحظ لتأويلاتهم يجد أنها عندهم بمنزلة النصوص الشرعية، لها سمة الوحي وقدسيته وشرعيته، فليست تأويلات اجتهادية قابلة للأخذ والرد والمناقشة والتعديل، بل هذا مرفوض عندهم وواجب التسليم له وعدم الاعتراض عليه، وهذا ما هم عليه الآن

---

[1] الكليني، **أصول الكافي**، ج2، ص374.

[2] الشريف، أبو الحسن بن محمد، **مرآة الأنوار**، (المطبعة العلمية، د.ط، د.ت)، ص3.

[3] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، ج13، ص236-237.

[4] الطوسي، محمد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال**، تحقيق: جواد الأصفهاني، (مؤسسة النشر الإسلامي، د.ط، د.ت)، ص256.

يلزمون العامة بالإيمان الأعمى دون السؤال بل التوقف في ذلك، فقد قالوا من قال "كيف جاء هذا وكيف كان وكيف هو فإن هذا والله الشرك بالله العظيم"[1]، وهذا إن دل يدل على أن جميع ما يزعمه الشيعة من نصوص على أصولهم الفاسدة باطل، ويفتقر إلى أدلة وبراهين، ويكذبه النقل الصحيح والعقل الصريح.

أما بالنسبة لعقيدتهم في السنة التي جاءت موضحة للقرآن الكريم مبينة له، فإن الشيعة تحارب السنة بشتى الوسائل والطرق، والمطلع لنصوص الشيعة يحكم بل يجزم أن الشيعة تقول بالسنة ظاهرًا وتنكرها باطنًا، فلا تفهم مراد السنة على ما فهمه الصحابة والتابعين والسلف الصالح ولا تطبق ما فيه، وغلوهم واضح بدليل أنهم عرّفوا السنة بأنها هي "كل ما يصدر عن المعصوم من قول وفعل وتقرير"[2]، ومعلوم أن الشيعة تعطي صفة العصمة لآخرين غير الرسول صلى الله علي وسلم، وهم الأئمة الاثنا عشر فكلامهم وحي بمنزلة كلام الرسول ﷺ، ووصل بهم الغلو إلى نسب أقوال البشر إلى الله عزوجل، فقال الكليني "أن حديث كل واحد من الأئمة الظاهرين قول الله ولا اختلاف في أقوالهم كما لا اختلاف في قوله تعالى"[3]، وأن علم الأئمة للسنة ينكت في قلب الإمام، ويتحقق عن طريق الالهام والوحي، فأنكروا السنة جملةً وتفصيلاً وانكارهم للسنة بسبب طعنهم بالصحابة لأنهم هم رواه الأحاديث.

المطلب الثاني: عقيدتهم في التوحيد والغلو فيه

إن نعمه التوحيد من أعظم النعم التي أنعم الله بها على العباد، وهي أول دعوه الرسل قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: 36]، فالقرآن كله جاء لتقرير التوحيد ونفي ضده، وهو أعظم مطلب

---

[1] الطوسي، محمد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال**، ص194.

[2] الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقة المقارن**، (ط2، 1979م)، ص122.

[3] الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص53.

ومقصد للعباد، ولكن الشيعة لم تحافظ على التوحيد كما قررته الآيات، بل اعتقادهم بالأئمة أثر على مفهوم توحيد الله عندهم، وخصوصًا توحيد الألوهية الذي سأتطرق له بالتفصيل، أما النوعين فبشكل مختصر.

إن نصوص القرآن الكريم التي تأمر بعبادة الله ووحدانيتة وألوهيته، لم يؤمنوا بها الشيعة كما جاءت ووردت، ففي قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر 65]، جاء تفسيرها عندهم، لئن أمرت بولاية أحد مع ولاية علي من بعدك ليحبطن عملك[1]، وهذا باطل فالآية واضحة كل الوضوح من سياقها، أنها تتعلق بتوحيد الله لا تلتبس إلا على صاحب هوى، والشيعة أصحاب هوى تخبطوا في التفسير وتأولوا تأويلاتهم الباطنية في آيات الله عزوجل.

إضافة إلى ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ ۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا ۚ فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ [غافر: 12]، وهذه الآية توضح إعراض أهل الشرك عن عبودية الله، وهي جواب للمشركين حينما طلبوا الخروج من النار، فكان الجواب: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ﴾ أي ذلك الذي أنتم فيه من العذاب بسبب أنه اذا دعي الله وحده كفرتم به[2]، ولكن الشيعة تفسر هذه الآية وتأولها على غير ما فهمه المسلمون، فيقولون: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ﴾ أن لعلي ولاية تعالى: ﴿وَإِن يُشْرَكْ بِهِ﴾ من ليست له ولاية[3]، وهذا من جنس التأويلات الباطنية التي لها تأثير كبير واتجاهات غالية في تأليهه علي رضي الله عنه، فلا تخلو آية من آيات القرآن في موضوع التوحيد إلا وحرفوها وحولوها إلى مقصدهم وهي ولاية علي والأئمة، فالتأويل مفتاح وباب

---

[1] القمي، **تفسير القمي**، ج2، ص251.

[2] انظر الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج24، ص48.

[3] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج23، ص364.

كل فتنه، كما قال ابن القيم "وأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل"[1].

ومن صور غلوهم في توحيد الألوهية أنهم جعلوا الولاية أصل قبول الأعمال، فجاء عندهم "أن الله عزوجل نصب عليًا علمًا بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمنًا، ومن أنكره كان كافرًا، ومن جهله كان ضالاً ، ومن نصب معه شيئًا كان مشركًا، ومن جاء بولايته دخل الجنة"[2] وزعموا أن "من أقر بالولاية ثم مات عليها، قبلت منه صلاته وصومه وزكاته وحجه"[3]، فبالغوا في الولاية مبالغة كبيرة، وجعلوا الأعمال لا تقبل إلا بالولاية التي هي مقدمة على الشهادة، وهي أساس قبول الشهادة أيضًا، ولا تقبل الشهادة إلا من شيعة علي، فجاء في أخبارهم أن الرسول ﷺ كما -يزعمون- قال "إنما تقبل شهادة أن لا إله إلا الله من هذا وشيعته، ووضع رسول الله يده على رأس علي"[4].

إن هذه التأويلات الباطنية باطلة، فالقرآن الكريم ذكر أن أصل قبول الأعمال هو التوحيد الخالص لله والشرك هو سبب بطلانها، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48].

استمر الغلو والتطرف الذي أدى بهم إلى أن يشركوا بألوهية الله، فاعتقدوا أن الأئمة هم الواسطة بين الله والخلق "وأنهم حجب الرب والوسائط بينه وبين الخلق"[5]، وأنهم يتلقون من الله مباشرة، ولهم خصائص كخصائص ألوهية الله، مثل أن الدعاء لا يقبل إلا بأسمائهم وأن لا يستغاث إلا بهم، ويحج إلى مشاهدهم وتزار أضرحتهم، بل حتى هداية الخلق تكون بأمرهم، والحق أن هذا كله باطل وشرك بالله، فالهداية التي بمعنى التوفيق إلى

---

[1] ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: مشهور بن حسن (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ)، ج1، ص70.

[2] الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص437.

[3] الصدوق، **الأمالي**، (قم: مؤسسة البعثة، ط2، 1417هـ)، ص54-55.

[4] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج27، ص167.

[5] المجلسي، محمد باقر، **بحار الانوار**، ج23، ص97.

الحق لا يملكها إلا الله عزوجل، قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: 178]، والهداية التي بمعنى الدلالة فهي وظيفة الرسل، قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيۖ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: 108]، وأما قولهم بالوساطة فقد أجاب ابن تيمية عمن قال لابد لنا من واسطة بيننا وبين الله، فقال "إنْ أَرَادَ بِذَلِكَ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ وَاسِطَةٍ تُبْلِغُنَا أَمْرَ اللَّهِ: فَهَذَا حَقٌّ، فَإِنَّ الْخَلْقَ لَا يَعْلَمُونَ مَا يُحِبُّهُ اللَّهُ وَيَرْضَاهُ وَمَا أَمَرَ بِهِ وَمَا نَهَى عَنْهُ إلَّا بِالرُّسُلِ، وَهَذَا مِمَّا أَجْمَعَ عَلَيْهِ جَمِيعُ أَهْلِ الْمِلَلِ...وَمَنْ أَنْكَرَ هَذِهِ الْوَسَائِطَ فَهُوَ كَافِرٌ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ الْمِلَلِ، وَإِنْ أَرَادَ بِالْوَاسِطَةِ: أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ وَاسِطَةٍ فِي جَلْبِ الْمَنَافِعِ وَدَفْعِ الْمَضَارِّ مِثْلَ: أَنْ يَكُونَ وَاسِطَةً فِي رِزْقِ الْعِبَادِ وَنَصْرِهِمْ وَهُدَاهُمْ؛ يَسْأَلُونَهُ ذَلِكَ وَيَرْجُونَ إلَيْهِ فِيهِ: فَهَذَا مِنْ أَعْظَمِ الشِّرْكِ الَّذِي كَفَّرَ اللَّهُ بِهِ الْمُشْرِكِينَ؛ حَيْثُ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ وَشُفَعَاءَ؛ يَجْتَلِبُونَ بِهِمْ الْمَنَافِعَ وَيَجْتَنِبُونَ الْمَضَارَّ"[1]، وقولهم بأن لا يقبل الدعاء إلا بأسماء الأئمة، فيه تأليه للأئمة والشرك بالله، فبعض الشيعة يشركون بالله في الرخاء والشدة، حالهم أشد من حال المشركين الذي يخلصون الدعاء لله في الشدائد قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: 65] ولو كان أساس قبول الدعاء ذكر أسماء الأئمة لجاء ذلك بالقرآن، لكنهم غلوا في توحيد الألوهية غلوا كبيرًا.

أما بالنسبة لتطاولهم في توحيد الربوبية، فقد أعطوا عليًا خصائص الربوبية من الملك والتدبير وحتى عذاب الآخرة يكون بيده، فقالوا زعمًا أن عليًا قال "أنا رب الأرض الذي يسكن الأرض به"[2]، وقالوا في قوله تعالى: ﴿أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا﴾ [الكهف: 87]، أن يرد الظالم إلى علي فيعذبه عذابًا نكرًا، والآية

[1] ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، ج1، ص121.

[2] الشريف، أبو الحسن بن محمد، **مرآة الأنوار**، ص59.

خلاف ما فسروه فهي واضحة المعنى.

ومن صور غلوهم أيضًا أنهم يعتقدون أن الدنيا والآخرة كلها للإمام، يتصرف بها كيف شاء ومتى شاء، وجاء ذلك في كتاب الكافي "أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث شاء، ويدفعها إلى من يشاء، جائز له ذلك من الله"[1]، فالشيعة تعطي للأئمة مقتضيات ربوبية الله عزوجل، أليس في هذا شرك بربوبية الله عزوجل، والله قال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: 107]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ربوبية الله ومحذره من خطورة الشرك به عزوجل.

أما بالنسبة لعقيدتهم في توحيد الأسماء والصفات، فلشيعة ضلالات في ذلك منها ضلالتهم وغلوهم في الإثبات، ومعلوم أن أول من ابتدع هذه البدعة والضلالة هم الرافضة، قال الرازي "اليهود أكثرهم مشبهة وكان بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض مثل هشام بن الحكم"[2]، وقال مثل ذلك ابن تيمية وابن حزم[3] ومعلوم أن هشام بن الحكم من الرجال والشيوخ الثقات عند الشيعة، فضلالة التجسيم اشتهرت بين اليهود، ولكنها تسربت إلى التشيع وأول من تولاها ورحب بها الشيعي هشام، وجاء غلوهم فيها أنهم اختلفوا في الاثبات منهم من قال أنه جسم، ومنهم من يقول هو صورة، فكبار متكلميهم غلوا في ذلك حتى شبهوا الله بخلقه.

خاتمة

---

[1] الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص409.

2الرازي، محمد بن عمر، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق: علي سامي النشار (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص63.

3 انظر ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ)، ص20. ابن حزم، علي بن محمد، الفصل في الملل والأهواء والملل، ج5، ص40.

وفيها أهم النتائج:

1. التشيع في مدلوله الاصطلاحي يعني الجماعة التي ناصرت عليًا وشايعته وجعلته إمامًا يقتدى به.
2. أن التشيع ظهر نتيجة مؤامرة أعداء الإسلام الحاقدين وعلى رأسهم البذرة الأولى عبد الله بن سبأ.
3. أساس الغلو يرجع إلى أصحاب الأهواء والنفاق والزندقة وهذا واضح في الشيعة الذي كان غلوهم ردة فعل على تفريط واستهانة الخوارج بآل البيت.
4. من أسباب الغلو في الفكر الشيعي ظهور نزعات الأهواء والعصبيات والتحزبات والصراع والجهل بأحكام الشريعة وعدم الفقه في الدين والتمسك بأوامره، وتلقي الدين من غير أهله واعتمدوا على مصادر غير شرعية فقد اعتمدوا على عقولهم المجردة وفلسفاتهم الفاسدة.
5. التقية عن الشيعة حاله مستمرة دائمة ليست مستثناة في حاله الاضطرار فهي ملازمة للشيعي في كل مكان وكل وقت لأنها واجبة فريضة من تركها كمن خرج عن دين الله.
6. المفهوم العام للرجعة عند الشيعة يشمل الأئمة الاثنا عشر ورجوعهم للدنيا بعد موتهم وولاة المسلمين أبو بكر وعمر للاقتصاص والانتقام منهم.
7. اعتقادهم في القرآن وغلوهم فيه أن له معاني باطنة تخالف الظاهر أي تحول كتاب الله عندهم إلى كتاب آخر له تأويلات باطنية.
8. من صور غلوهم في توحيد الألوهية أنهم جعلوا الولاية أصل قبول الأعمال لا توحيد الله تبارك وتعالى.

المراجع:

References:

ʿAbd al-Ḥakīm Ṭīby, "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa-tarjamatuhu", *al-Nadwah al-ʿĀlamīyah ḥawla Tarjamāt maʿānī al-Qur'ān al-Karīm*, Isṭanbūl, 2001.

ʻAbd alshshakwr mʻllim ʻAbd Fāriḥ, al-Balāghah Almuaʼsirah, (al-Qāhirah: Dār al-ʻIlm, Ṭ1, 2019).

Aḥmad ibn Muḥammad al-Thaʻālibī, al-kashf wa-al-bayān ʻan tafsīr al-Qurʼān, murājaʻat: Naẓīr al-Sāʻidī, (Bayrūt: Dār Iḥyāʼ al-Turāth al-ʻArabī, Ṭ1, 2002).

Akmal

Zubaidah.m Kheir Hasan Ereksoussi, "The Translation of Qur'an Metaphors: Procedures and Examples", Journal of Language and Literatures, (Makka: Ummu Al-Qura University), 13 (13), June 2014.

.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
محرم 1445هـ / يوليو 2023م، ص 263-302
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

القيم الإسلامية لدى المعلم: معرفة واتجاه وسلوك في المدارس الخاصة في محافظة العاصمة في المملكة الأردنية الهاشمية: قيم المسؤولية الفردية والإحسان والوقت أنموذجًا

Islamic Values among Teachers: Knowledge, Attitude and Behaviour in Private Schools in The Capital Governorate in the Hashemite Kingdom of Jordan (The Values of Individual Responsibility, Benevolence, and Time as a Model)

سيرين فاروق بدران *

[قُدّم للنشر 2022/7/5 – أُرسل للتحكيم 2023/7/15م – قُدّم بعد التعديل 2023/7/23م - قُبل للنشر 2023/7/27م]

ملخص البحث

يهدف المعلم واتجاهه وسلوكه، وأن هناك علاقة ارتباطية إيجابية طردية بين المعرفة والاتجاه والسلوك.

الكلمات المفتاحية: الثقافة الإسلامية، القيم، المعلم، الطالب، المدرسة.

Abstract

This study aimed to evaluate the teacher's role in teaching Islamic values by measuring the teacher's knowledge, attitudes and behaviors in the following issues: (values of individual responsibility, time and Ihsan - his educational, attitudes and behavior.

Keywords: Islamic culture, values, teacher, student, school.

.

* ماجستير في الدراسات الإسلامية، البريد الإلكتروني: sfbadran@gmail.com

مُقدِّمة

يعاني المجتمع الإسلامي أزمات عدة، منها ذلك الانحدار المتسارع لفاعلية القيم الإسلامية في حياة الناس، [1] واتساع المسافة الفاصلة بين القيم الإسلامية وتطبيقاتها في الحياة، [2] ويبنوا عليها، وهنا تبرز الحاجة إلى دراسة واقع الطالب في اعتماد القيم، ونظرته إلى المعلم ودوره التربوي وموقعه قدوةً.

References: المراجع:

‘Isā, Maḥmūd, "Al- Qiyam Da’wah li Gharsihā min Khilāl al- Ta’līm", Majallah al- Wa’yu al- Islāmy, (Kuwait: Wizārah al- Awqāf wa al- Shu’ūn al- Islāmiyah), Vol., 55, No. 630, Tishrīn Awwal- Tishrīn Thāny 2017.

“Al- Taqrīr al- Iḥṣāiy li al-ʿām al-Dirāsy 2018-2019", Wizārah al-Tarbiyyah wa al-Ta’līm,

Yatīm, Muḥammad, Fī Naẓariyyah al- Iṣlāḥ al- Thaqāfy Madkhal li Dirāsah ‘Awāmil al- Inḥiṭāṭ wa Bawā’ith al- Nahḍhah, (Qahera: Dār al- Kalimah, 1st Ed., 2012).

1 عبد الكريم بكّار، **من أجل انطلاقة حضارية شاملة**، (دمشق: دار القلم، ط5، 2015م)، ص16.

2 Rehman, Scheherazade and Askari, Hossein, “How Islamic are Islamic Countries?” (Global Economy Journal), 10 (2), May 2010, p 20.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
محرم 1445هـ / يوليو 2023م، ص303 -332
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

التوجه الدلالي في مبادئ المحادثة: مقاربة لسانية للنهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" في تويتر

Semantic Orientation in Conversation Principles: A Linguistic Approach to the Computational method of "Sentiment Analysis" on Twitter

ميعاد محمد الظاهري*

[قُدّم للنشر 2023/7/20 – أُرسل للتحكيم 2023/7/21م – قُدّم بعد التعديل 2023/7/26م - قُبل للنشر 2023/7/27م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى عرض مفهوم التوجّه الدلالي في النهج الحاسوبي "تحليل أهم مظاهر مخالفة الكيفية التبليغية التي تكشف عن الطريقة الضمنية لإخفاء الأحكام والآراء، مما يستدعي تحليل ردود تويتر وفق هيكل المحادثة حتى تظهر معطيات النص كاملة.

الكلمات المفتاحية: التوجه الدلالي، مبادئ المحادثة، تحليل المشاعر، مقاربة لسانية للنهج الحاسوبي.

.

Abstract

The study aims to present the concept of semantic orientation in the computational approach "sentiment analysis", and its implementation in the linguistic field represented in the theory of principles of conversation; Being es According to the structure of the conversation to appears the text data completely.

Keywords: Semantic Orientation - Principles of Conversation - Sentiment Analysis - A linguistic approach to the computational approach.

* محاضر، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة جدة، جدة، وباحثة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة، العربية السعودية، البريد الإلكتروني: mmal-dhahery@uj.edu.sa

مُقدِّمة

إن واقع اهتمام الدراسات بالنشاط اللغوي في وسائل التواصل الاجتماعي يشهد تزايدًا؛ غية التي تكشف عن الطريقة الضمنية لإخفاء الأحكام والآراء، مما يستدعي تحليل ردود تويتر وفق هيكل المحادثة حتى تظهر معطيات النص كاملة.

References: المراجع:

Abd al-Hadi al-Shahri, *Istiratijiyat al-khiṭab: muqarabah lughawiyah tadawuliyah*, (Lebanon: al-Kitab al-jadid, 1st Edition, 2004)

Abd Allah al-Ghadhdhami, *Thaqafat tuwitar: Ḥurriyat al-ta'bir aw Mas'uliyat al-taghyir*, (Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-ʿArabi, 1st Edition, 2016).

to conventional linguistic and typographic communication, (South Africa: Ph.D. Thesis, Cape Peninsula University of Technology Faculty of Information and Design, 2019).

Suko Winarsih, "The Cooperative and Politeness Principles Radio Broadcasting Conversations", *Bahasa dan Seni*, Faculty of Letters, State University of Malang, Indonesia, (1), 2009.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
محرم 1445هـ / يوليو 2023م، ص 333-351
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

الفقه والمقاصد والأخلاق: قراءة في التراث الإسلامي والحوار المعاصر

Fiqh, Maqasid and Ethics: A Reading in Islamic Heritage and Contemporary Dialogue

كمال وينز *، وليد فكري فارس **

ملخص البحث

يتناول هذا البحث المنظومة الأخلاقية في الدرس التراثي الفقهي والمقاصدي بإبراز مركزيتها، وبيان الترابط والتداخل بين الأخلاق وعلمي الفقه والمقاصد، والهدف من الرحمن والاقتداء بأفعاله.

الكلمات المفتاحية: أهمية الأخلاق، تفعيل الأخلاق، روح الفقه، غاية المقاصد.

Abstract

This research deals with the ethical system in the traditional study of jurisprudence and Maqasid by highlighting its centrality and clarifying the ess, and to achieve that is to be acting in accordance of the morality of the Most Gracious attributes and follow his actions.

Keywords: The importance of Ethics, Activating Ethics, The Spirit of Jurisprudence, The Purpose of Maqasid.

مقدّمَة

* زميل في مرحلة ما بعد الدكتوراه، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: kamel.ouinez8@gmail.com

** أستاذ في كلية الهندسة، ونائب العميد للدراسات العليا والبحوث، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: waleed@iium.edu.my

جاءت الشريعة الإسلامية بتقرير الأخلاق وتتميمها، والأمر بتزكية النفوس وتهذيبها،

5. إن الغاية من تأصيل المقاصد هي ربط القيم الأخلاقية بالمقاصد، وتهذيب الأخلاق مما جاءت به الشريعة من المصالح، وكلاهما جاء لتقويم فكر الإنسان وسلوكه وإخراجه عن داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبد لله اضطرارًا.
6. الاهتمام بالأخلاق في هذا العصر هو الذي يعيد الوسطية إلى الفقه، ويحكم الصلة بينه وبين الأخلاق، والذي يورث سلوكًا متوازنًا مرغوبًا فيه اجتماعيًّا وإنسانيًّا.

References: المراجع:

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā, Mashrūʿ Tajdīd ʿIlmī Limabḥaṯ Mqāṣid al-Sharīʿah, Baḥth Manshūr fī Majala al-Muslim al-Muʿāṣir, Issue 3, 2002.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā, Tajdīd al-Manhaj Fī Taqwīm al-Turāth, Bīrūt: al-Markaz al-Ṯaqāfī al-ʿArabī, 2nd edition, n.d.

Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ʿAlī al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrá, Taḥqīq: Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā., Makkah: Maktabat Dār al-Bāz, n. ed, 1994.

, 2007.

ʿUlwān, Fahmī Muḥammad, al-Qiyam al-ḍarūrīyah wa-maqāṣid al-tashrīʿ al-Islāmī, Cairo, al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1989.

Walī Allāh al-Dihlawī, Ḥujjat Allāh al-Bālighah, Taḥqīq: Sayyid Sābiq, (Cairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth – Baghdād: Maktabah al-Muthanā), n. ed, n.d.

,

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journal published twice a year (June and December) by the International Islamic University Malaysia (IIUM). Articles are published based on recommendation by at least two specialized peer reviewers. Submissions must strictly abide by the following rules and terms:

- Be the author's original work. Simultaneous submissions to other journals as well as previous publication thereof in any format (as journal articles or book chapters) are not accepted. (Should this happen, the author is duty bound to refund the honorarium paid to the reviewers.)
- Be between 5000 and 7000 words including the footnotes (articles); book reviews between 1500 and 4000 words; conference reports between 1000 and 2500 words.
- Include a 200-250 abstract both in Arabic and English.
- Cite all biographical information in footnotes when the source is mentioned for the first time (e.g., full name[s] of the author[s], complete title of the source, place of publication, publisher, date of publication, and the specific page[s] being cited). For subsequent citations of the source, list the author's last name, abbreviate the title, and give the relevant page number (s).
- Provide a separate full bibliographical list of all sources cited at the end of the article.
- Qur'anic references (e.g., name of *surah* and number of verse[s]) must be given in the main text immediately after the verse[s] cited as follows: Al-Baqarah: 25).
- Hadith citations must be according to the following format: Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1404/1988), "Kitāb al-Zakāh", ḥadīth no. x, vol. y, p. z.
- Titles of Arabic books and encyclopedias as well as names of Arabic journals cited must be in **bold characters**. Counterparts of all these in English and other non-Arabic languages using Latin script must be *italicized*. Titles of journal articles, encyclopedia entries, and chapters in collective books in any language must be put between inverted commas ("….").
- Traditional Arabic should be used for main text (16 points) and footnotes (12 points) of articles/book reviews and conference reports. Simplified Arabic must be used for main title (20 points) and subtitles (18 points).
- Include a cover sheet with author's full name, current university or professional affiliation, mailing address, phone/fax number (s), and current e-mail address. Provide a two-sentence biography.
- The editor and editorial Board retain the right to return material accepted for publication to the author for any changes, stylistic and otherwise, deemed necessary to preserve the quality standard of the journal.
- Submissions should be saved in Rich Text Format (RTF) and sent to https: //journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd:

At-Tajdid

A Biannual Refereed Intellectual Journal
Published by International Islamic University Malaysia

Volume 28 **January 2024 /Rajab 1445** **Issue No. 55**

Editor-in-Chief
Prof. Dr. Rahmah Ahmad H. Osman

Editor
Dr. Muntaha Artalim Zaim

Technical Editor
Assoc. Prof. Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

Associate Editors
Dr. Nursafira Binti Ahmad Safian
Dr. Muhammad Anwar Bin Ahmad

Editorial Board

Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk
Prof. Datin Dr. Rusni Hassan
Prof. Dr. Mohamad Akram Laldin
Prof. Dr. Yumna Tarif Khuli
Prof. Dr. Asem Shehadah Ali
Prof. Dr. Fuad Abdul Muttalib
Prof. Dr. Mehmet Ozsenel
Prof. Dr. Ali S. Shayea
Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman
Prof. Dr. Ahmed Ragheb Ahmed Mahmoud
Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali
Dr. Abdulrahman Alhaj
Dr. Marwa Fikry
Dr. Homam Altabaa

Volume 28, Issue 55, Rajab 1445 / January 2024

At-Tajdid

A Refereed Arabic Biannual

Articles

- Al-Farrā's Perspective on al-Qurrā' from the Era of The Rightly Guided Caliphs to his Time as Presented through his Book "Ma'ānī al-Qur'ān" — Fatimah Mohammad Taher Hamd
- The Situations of Muslim Minorities in Western Countries and the Contributions of Al-Qaradawi in Addressing Their Existing and Contemporary Challenges: Identity and Integration Issues and the Prevalent Attitudes — Tarig Ahmed Osman Mohamed
- The Study of Christianity according to Al-Bāqillānī through his book 'Al-Tamhīd': A Discussion on Essence (al-Jawhar), Hypostases (al-Aqānīm), and Unity (al-Ittiḥād) — Badrane Benlahcene, Ibrahim Mohamed Zain
- Criticisms of Al-Tabrīzī's on Al-Zamakhsharī in Matters of Aqidah through his Book "Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd" — Sahabettin Ertan Altunrende, Yahya Ahmad Jalal
- Can the Intellect Autonomously Make Ethical Judgments? An Analytical Study of the Perspectives of al-Jāḥiẓ, al-Shāṭibī, and Taha Abdurrahman — Bachar Bakour
- Al-Imām Jābir Bin Zaid and the Project of Unity and Reform of The Ummah — Ahmed bin Yahya Al Kindi, Saif bin Salim Al Hadi
- The Father's Guardianship in Marriage in Islamic Jurisprudence and the Personal Status System in the Kingdom of Saudi Arabia — Haya Mohammad Fahad bin Sultan AlAydan
- Shi'ism and Extremism in it: An Analytical Critical Study — Rawan Alrashidi, Atallah Al-Maaytah
- The Specific Maqasid of the Concept of the Muslim Family and The Challenges of Modernist Deconstruction: An Analytical and Critical Study — Ghalia Bouhedda, Zahia Haouichi

ISSN 1823-1926

9 771823 192005

International Islamic University Malaysia