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 ماليزيا	عبد الرحمن بودرع المغرب
فتحي ملكاوي الأردن	حسن أحمد إبراهيم السودان
عبد المجيد النجار تونس	علي القرة داغي العراق
محمد بن نصر فرنسا	عبد الخالق قاضي أستراليا
محمود السيد سوريا	داود الحدابي اليمن
محمد الطاهر الميساوي تونس	نصر محمد عارف مصر
مجدي حاج إبراهيم – ماليزيا	وليد فكري فارس – مصر

Advisory Board

Mohd Daud Bakar, Malaysia	Abderrahmane Boudra, Morocco
Fathi Malkawi, Jordan	Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Abdelmajid Najjar, Tunisia	Ali al-Qaradaghi, Iraq
Mohamed Ben Nasr, **France**	Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Mahmoud al-Sayyed, Syria	Dawood al-Hidabi, Yemen
Mohamed El-Tahir El-Mesawi, Tunis	Nasr Mohammad Arif, Egypt
Majdi Haji Ibrahim, Malaysia	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

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

▪ موقف الفراء من القراء من عصر الخلفاء الراشدين إلى عصره من خلال كتابه "معاني القرآن"	فاطمة محمد طاهر حامد	36-9
▪ واقع الأقليات المسلمة في الغرب واسهامات الشيخ القرضاوي في معالجة التحديات المعاصرة التي تواجهها: قضايا الهُوية والاندماج والمواقف حولهما	طارق أحمد عثمان محمد	71-37
▪ درس النصرانية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد": مناقشة لمسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد	بدران بن لحسن إبراهيم محمد زين	103-73
▪ تعقبات التبريزي على الزمخشري في مسائل العقيدة من خلال كتابه: "تفسير القرآن المجيد"	شهاب الدين ارتان آلتون رنده يحيى أحمد جلال	125-105
▪ هل يصحّ أن يستقلّ العقلُ بإصدار الأحكام الأخلاقية؟ دراسة تحليلية لآراء الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن	بشار بكور	168-127
▪ الإمام جابر بن زيد ومشروع وحدة الأمة وإصلاحها	أحمد بن يحيى الكندي سيف بن سالم الهادي	190-169
▪ ولاية الأب في التزويج في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية	هياء بنت محمد بن فهد بن سلطان العيدان	221-191
▪ التشيّع والغلو فيه: دراسة تحليلة نقدية	روان يوسف حامد الرشيدي عطاالله بخيت المعايطة	249-223
▪ مقاصد محددات مفهوم الأسرة المسلمة وتحديات التفكيك الحداثي: دراسة تحليلية نقدية	غالية بوهدة زهية حويشي	281-251

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

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 (Traditional Arabic 16) للمتن و(12) للحواشي، وتُكتب الكلمات اللاتينية والمراجع الأجنبية بخط (Times New Roman 12) 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 اللَّهِ 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 ل IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

كلمة التحرير

تحتفل الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا هذا العام 2023 بمرور أربعين عامًا على تأسيسها، هي أربعون عامًا من الإبداع في صنوف المعرفة والعلم، والتميز في قيم الفضيلة والنزاهة، وقد كان الهدف منذ البداية أن تكون هذه الجامعة صرحًا يزدهر فيه العلم خدمةً للإنسان – حيث كان – وتلبيةً لحاجاته، وذلك بتحقيق رسالتها ورؤيتها في تكامل العلوم وإسلامية المعرفة وفق المنظور التوحيدي والرؤية الكونية الإسلامية، وهو ما نجحت الجامعة في تحقيقه وضمان استمراره، وأثبتت قدرتها على ابتداع الطرق المناسبة للحفاظ على المعرفة والفضيلة، فكان ذلك دليلًا على تماسكها بفضل فلسفتها وإدارتها ومجتمعها العلمي.

ومنذ تأسيسها، حظيت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا باهتمام كبير بالبحث العلمي صارت معه عنوانًا للباحثين المسلمين، وبوتقة تُصهر فيها أفكارهم وتتعاضد رؤاهم وتُدمج ثقافاتهم؛ "استواءً على قاعدة التسخير، وقيامًا بحق الشهادة، ونهوضًا بواجب الأمانة"، [1] وانظر إلى خرّيجيها وما تبوَّؤوه من مناصب، أو حصَّلوه من تفوُّق ونبوغ، يحدوهم في هذا الفكرُ المقاصديُّ الذي يربط بين النص والإنسان والواقع، وهو الفكر الذي تأتَّى إليهم من خلال رحلتهم في رحاب هذه الجامعة، ويمكن تلخيصه بأن النص يمثل المنطلق والمرجعية التي تضبط حركة الإنسان (المسلم)، ويتكئ عليها في ممارسة الاستخلاف والعمران في هذا الكون "المسخَّر له"، والإنسان يُفعِّل النص في الواقع باستيعاب ثقافة

1 هذه العبارة مقتبسة من كلمة التحرير للعدد الرابع والثلاثين من **مجلة التجديد**، وقد صدر في العام 2013، أي قبل عشرة أعوام، في احتفالية الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بمرور ثلاثين عامًا على تأسيسها. (ص5-9).

المجتمع، وتحديثها وفق النص الذي "يشهد لصاحبه بالوحدانية ولنبيّه بالرسالة"، فهو يعمل على التعبير عن ضمير المجتمع، وتقريب المسافة بين المنشود والموجود، فيكون خليفة الله سبحانه على الأرض، و"يؤدي ما ائتمنه عليه".

ومن ثم كانت الدراسات البينيَّة التي تنطلق من ذلك الفكر المقاصدي، ويعاينها طلبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (وغيرهم)؛ كانت تسهم في تحقيق توازن بين البنية المعرفية الإسلامية الممثلة في الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية) والتراث الحضاري من جهة، وبين علوم العصر من جهة أُخرى، فلتلك الدراسات مكانتها المهمة في النظر إلى العلوم نظرة كلية شاملة، وبخاصة بعد تجزيء العلوم بداعي التخصصية؛ إذ برزت الحاجة إلى تعاون العلوم لتفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية.[1]

ومجلة التجديد منذ إطلاقها تستقطب تلك الدراسات البينيَّة؛ لأنها دراسات "تجديدية"، وهي تطبيق عملي لرسالة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ورؤيتها، وانظر ذلك في بحوث هذا العدد الرابع والخمسين من المجلة، فإن **جميلة الهذلي** سعت إلى إبراز الإسهامات العلمية والسياسية لأسرة بني هوزن العربية التي استقرَّت بإشبيلية في الأندلس، فكان منهم علماء مبرزون جمعوا علوم الملة الإسلامية، ورجال سياسة رفضوا النزاعات والصراعات الداخلية بين ملوك الطوائف، وحرصوا على وحدة المسلمين وحماية البلاد الإسلامية من الخطر الإسباني المسيحي.

و**عبير الغامدي** درست ملف المستقبل في روايات الخيال العلمي، فإنه يحفل بتمثيلات عدة لمستقبل قضايا الإنسان العربي، تعتمد على تصوير تطورات العلم والتقانة التي تعكس فلسفة ما بعد الإنسانوية، وتفسر إنسان القرن الحادي والعشرين في ضوء علاقته بنفسه وعلاقته بالآخر.

---

1 مقتبس بتصرُّف من كلام رائد جميل عكاشة في بحثه الموسوم "أهمية الدراسات البينيَّة بالنهوض الأكاديمي في دراسة الغن وفق التفكير المقاصدي"، وقد تضمَّنه العدد السادس والتسعين من **إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**، وصدر في العام 2019. (ص97-125).

وركَّز **بدران بن لحسن** مع **إبراهيم زين** على إسهام الباقلاني في كتابه "تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل" بدراسة الظاهرة الدينية بعامة، ودراسة الأديان غير الكتابية بخاصة، فقد أبدع الباقلاني طريقة جديدة في مناقشة الاعتقادات المختلفة من حيث آراؤها المنتشرة في زمانه لا من حيث نصوصها المدوَّنة.

و**بشار بكور** شرح مشروع الغزالي في التكامل المعرفي بين علمي المنطق والكلام، وما تضمَّنه هذا المشروع من إدخاله تعديلات منتزعة من الثقافة العربية الإسلامية؛ على المبادئ المنطقية والقواعد العقلية التي لا يُستغنى عنها في الحجاج العقدي والدراسات الفقهية والأصولية.

وتحرَّت **أثيرة ثائر عبد الحفيظ** مع **رضوان جمال الأطرش** اختلاف القراءات القرآنية ومكانتها في إثراء معاني القصص القرآني في تفسير الكواشي الموسوم "التلخيص في تفسير القرآن العزيز"، فقد اهتمَّ الكواشي بالقراءات اهتمامًا بالغًا، وكان من مقاصد هذا الاهتمام لديه إظهار وجوه الإعجاز القرآني.

و**حنان الحسيني** أبرزت معالم الفلسفة الأخلاقية التي صاغها محمد عبد الله درَّاز من خلال القرآن الكريم، وذلك في مقاربة تؤصِّل للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي؛ أنها أخلاق شاملة ضرورية، تنبثق من العقل، ويؤيدها الوحي، ومصدرها الخالق، وغايتها الوصول في الإنسان إلى الكمال.

وناقش **محمد إسماعيلي علوي** مع **مجدي حاج إبراهيم** و**سعيد علي آل الأصلع** ما أحدثته وسائل التواصل الاجتماعي من تحولات كبرى على مستوى الأفراد والمجتمعات، وما تبع ذلك من تحديات للأسر والهيئات الاجتماعية ومؤسسات الدولة وأصحاب القرار في تعاملها مع قضايا الهوية الفردية والمجتمعية.

وتقصَّى **محمد معصوم عبد الرؤوف** مع **أكمل خضيري عبد الرحمن** و**محمد ثابت محمد بخاري** الأساليب التي اتخذها المترجمون المسلمون في ترجمة الاستعارات القرآنية

إلى التاميلية في ضوء نظرية لارسون في ترجمة التعبيرات المجازية، مع عناية خاصة بتحرّي مستويات القراء في فهم المجازات القرآنية المترجمة إليها، وذلك في محاولة لإفهام المسلمين الناطقين بغير العربية المدلول الصحيح للآيات القرآنية.

و**سيرين فاروق بدران** قيَّمت دور المعلم في تعليم القيم الإسلامية من خلال قياس معرفته واتجاهه وسلوكه نحو قيم المسؤولية الفردية والوقت والإحسان، ودوره التربوي، ودوره قدوة لطلبته، مستهدفة معلمي المدارس الخاصة في محافظة عمَّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية.

و**ميعاد محمد الظاهري** قدَّم مقاربة لسانية للنهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" في تطبيق نظرية مبادئ المحادثة على المحادثات المكتوبة بالعامية السعودية في منصة تويتر؛ ليتوصَّل إلى موارد تقييم منبثقة من المبادئ الاجتماعية التي تكشف عن معجم واقعي لتحليل مشاعر المتحادثين.

وبيَّن **كمال وينز** مع **وليد فكري فارس** الترابط بين الأخلاق وعلمي الفقه والمقاصد، وذلك في سبيل إثبات مركزية المنظومة الأخلاقية في الدرس التراثي الفقهي والمقاصدي، متمثلة في روح الدين وثمرة التدين، فالفقه وأحكامه تتحدد قيمتها بقيمة الأخلاق التي تنطوي عليها، وتزول بزوالها، والغاية الخلقية هي المقصد الشرعي من التكاليف الشرعية، ووسيلة السعادة الأبدية.

وعلى هذا النهج تتتابع أعداد مجلة التجديد بإذن الله سبحانه، وعليه قصدُ السبيل، وهو المستعان، ونعم الوكيل.

أ. د. رحمة أحمد حاج عثمان

رئيس تحرير مجلة التجديد

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 9-36
حقوق الطبع محفوظة ل 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 2023/07/02م – أُرسل للتحكيم 2023/08/01م – قُدّم بعد التعديل 2023/11/24م - قُبل للنشر 2023/11/29م]

ملخص البحث

يتناول 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 ثم يتحرَّى هذا البحث موقف الفراء من قراءة الصحابة والتابعين، وموقفه من القراء المشهورين، وما كان جائزًا في اللغة ولم يقرأ به القراء، ومن أبرز نتائج 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.

الكلمات المفتاحية: الفراء، القراءات، القراء السبعة، القراءات الشاذة.

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

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

مقدمة

لا شكَّ في أن الاهتمام بالقراءات القرآنية اهتمام بكتاب الله عز وجل حفظًا وقراءة وصيانة، وقد اهتم العلماء الأوائل بعلم القراءات، وكرسوا له الجهد والعناية، وظهر هذا الاهتمام في مؤلفاتهم.

والقراءات في اللغة جمع القراءة، وهي مصدر: قرأ يقرأ، إذا ضمَّ وجمع، قال ابن منظور: "وقرأت الشيء قرآنًا، جمعته وضممت بعضه إلى بعض"،[1] والقراءة اصطلاحًا علمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوًّا إلى ناقله،[2] ومن شروط صحة القراءة

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: أمين عبد الوهاب وآخرين (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1417هـ)، مادة (قرأ).

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

صحة سندها إلى رسول الله ﷺ، وموافقتها أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالًا، وموافقة العربية ولو بوجه.[1]

والحكمة من تعدد الأحرف التيسير على الأمة، قال الرسول ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»،[2] قال السيوطي: "أما القرآن فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواترًا أم آحادًا أم شاذًا".[3]

ومن أبرز الكتب التي زخرت بالقراءات القرآنية كتاب "معاني القرآن" للفراء،[4] فقد تناول فيه القراءات القرآنية، واهتم بقراءات بعض الصحابة والتابعين وغيرهم، وكان له موقف من قراءات القراء المشهورين، فتارة يجيز القراءة، وتارة يطعن فيها، وتارة يرفضها، ومن ثم يتحرَّى هذا البحث بيان تلك المواقف.

والبحث مسبوق بجملة من الدراسات السابقة التي تقاربه موضوعه، منها دراسة محسن هاشم درويش،[5] وفيها تركيز على موقف الفراء من القراءات المتواترة، ودراسة أنور الشعواطي،[6] تناول فيها المسائل النحوية الواردة في القراءات، وبموجبها كان الفراء

---

[1] ابن الجزري **النشر في القراءات العشر**، قدم له: عليّ الضباع، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ)، ج1، ص15.

[2] السيوطي، **الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج**، تحقيق: محمد عثمان درويش (بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1438هـ)، ج1، ص347؛ ابن حنبل، **المسند**، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة، دار الحديث، ط1، 1416هـ)، ج4، ص191.

[3] السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو**، تحقيق: أحمد الحمصي، محمد أحمد قاسم (مكة المكرمة، مكتبة الفيصلية، ط1، 1419هـ)، ص36.

[4] يحيى بن زياد، مولى بني أسد، المعروف بالفرَّاء، وُلد في الكوفة سنة (144هـ)، ثم انتقل إلى بغداد، وجعل أكثر مقامه فيها، تلقى العلم عن الكسائي وغيره، وكان يُلقب "أمير المؤمنين" في النحو، توفي سنة (207هـ).

يُنظر: البغدادي، **تاريخ بغداد**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج14، ص149.

[5] محسن هاشم درويش، "موقف الفراء من القراءات المتواترة في كتابه معاني القرآن"، **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية**، العدد 27، ربيع الآخر 1425-2004.

[6] أنور الشعواطي، "القراءات القرآنية في كتاب معاني القرآن: بين طعن الفراء ودفاع النحويين"، **حولية اللغة العربية بالمنوفية**، العدد 32، 2017.

إما طاعنًا في القراءة أو مدافعًا عنها، وهناك دراسة محمود حسن عمر،[1] التي حدَّدت للفراء ثلاثة مواقف من القراءات، إما قبولها، وإما ترجيح قراءة على أخرى، وإما رد القراءة بسبب شذوذها، وأيضًا دراسة عبد المجيد بن صالح الجار الله،[2] وكان فيها بيان موقف الفراء من قراء الأمصار؛ الكوفة، والبصرة، والحجاز، والشام، في حين أن هذا البحث يتناول موقف الفراء من القراء قبولاً أو رفضًا، سواء أكانوا من الصحابة أم التابعين أم القراء المشهورين.

أولًا: موقف الفراء من قراءة الصحابة

للفراء عناية كبيرة بالقراءات القرآنية التي تلقاها صحابة رسول الله ﷺ منه، فهم أول من تلقى القرآن الكريم، وكانوا أعلم به من غيرهم، فبلغتهم نزل، وكان رسول الله بين ظهرانَيهم يسألونه ويجيبهم، ومن ثم كان الفراء يعتمد قراءة الصحابة، ويحتج لها، ويعتد بها، وكان من شأنه في قراءة الصحابة الإجلال والإقرار، أما في قراءة التابعين فقد يطعن فيها ويرفضها، ومن القراء الصحابة والتابعين الذين ذكرهم في كتابه:

1. عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

الصحابي الجليل وثاني الخلفاء الراشدين، توفي سنة (23هـ).

وقد ذكر الفراء قراءة الفاروق: ﴿ولا يُضَارَرْ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ﴾ (البقرة: 282)،[3] من دون أن يعلق عليها،[4] مما يدل على أنه يقرُّها ويستشهد بها، وشاهدها بناء

---

[1] محمود حسن عمر، "الاحتجاج بالقراءات القرآنية وموقف النحاة منه"، **شبكة الألوكة**.

[2] عبد المجيد بن صالح الجار الله، **توجيهات الفراء النحوية للقراءات**، (رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، 2006).

[3] يُنظر: أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1431هـ)، ج2، ص225.

[4] الفراء، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد النجار، (بيروت: دار السرور، د.ت)، ج1، ص150.

الفعل (يضارر) بالبناء للمفعول، ويقول في موضع آخر: "وقوله: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾، أي لا يُدعَ كاتب وهو مشغول ولا شهيد"،[1] ويفهم من ترك تعليقه في الموضوع الأول، واستدلاله في الموضوع الثاني؛ أن القراءتين متفقتان تقوي إحداهما الأخرى.

وروى الفراء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قراءته: ﴿جِمَالاتٌ﴾ (المرسلات: 33)، وقال: "وهو أحب الوجهين إليّ؛ لأن الجمال أكثر من الجمالة في لغة العرب"،[2] فهو يفضل قراءة الفاروق، ويرجع تفضيله إلى كثرة الاستعمال عند العرب، فـ(جمالات) جمع (جِمال)، وقد يجوز أن يكون أريد بها جمع (جِمالة)، و(الجمالة) جمع (الجَمَل) كما (الحجارة) جمع (الحَجَر)، والقراءة المشهورة: ﴿كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿أئذا كُنَّا عِظامًا نَخِرَة﴾ (النازعات: 11)،[3] قرأ الخليفة العدل: ﴿نَاخِرَةً﴾، فقال الفراء: "و(ناخرة) أجود الوجهين في القراءة؛ لأن الآيات بالألف"،[4] وهذا تفضيل آخر لقراءة عمر رضي الله عنه، ويعلل الفراء ذلك بأن الآيات الأخرى فاصلتها بالألف، أي الحافرة والساهرة، فيرجح (الناخرة) لتوافقها، وذلك كثير في القرآن الكريم، أما القراءة المشهورة فقراءة عاصم وحمزة، قال الأزهري: "من قرأ (نخرةً) فهو من نخر العظم ينخر فهو نخرٌ، إذا رمّ وبلي، مثل: عفن فهو عفنٌ، ومن قرأ (ناخرةً) فمعناها العظام الفارغة، تقع فيها الرياح إذا هبت، فتسمع لهبوب الريح فيها كالنخير، وقد يجوز أن يكون (ناخرة) و(نخرة) بمعنى واحد".[5]

---

[1] المصدر السابق، ج1، ص187.

[2] المصدر السابق، ج3، ص225.

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

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

[5] الأزهري، محمد بن أحمد، **معاني القراءات**، (الرياض: جامعة الملك سعود، مركز الأبحاث، 1412هـ)، ج3، ص119.

2. علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

رابع الخلفاء الراشدين، وابن عم رسول الله ﷺ، توفي سنة (40هـ).

ذكر الفراء أن عليًّا رضي الله عنه قرأ: ﴿هَلْ تَسْتَطِيعُ ربَّكَ﴾ (المائدة: 112)،[1] بالتاء، وقال إن ذلك وجهٌ حسنٌ، أي هل تقدر على أن تسأل ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء؟[2] فهو يقر هذه القراءة، ويجد لها تخريجًا حسنًا، أنها على معنى الاستفهام، وفي الكلام حذفٌ تقديره: "أن تسأل"، والقراءة المشهورة: ﴿هل يستطيع ربك﴾، أي أن ينزل علينا ربُّك، وهي قراءة عامة قراء المدينة والعراق.

وقرأ عليّ رضي الله عنه: ﴿لا تَرَى إلا مساكِنَهم﴾ (الأحقاف: 25)،[3] فاستدل بها الفراء من دون أن يعلق عليها، كأنه يقرها ويعتمدها، ومعناها: لا ترى يا محمد إلا مساكنهم، وهي قراءة عامة قراء المدينة والبصرة، وقراءة عامة قراء الكوفة: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾، بالبناء للمفعول.

ونقل الفراء عن علي بن أبي طالب أنه قرأ: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا﴾ (القمر: 26)،[4] بالياء،[5] ولم يعلق عليها كذلك، مما يدل على ترجيحه إياها واعتمادها، وقراءة العامة: ﴿ستعلمون غدا﴾، وهما قراءتان معروفتان، "فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب، لتقارب معنييهما وصحتهما في الإعراب والتأويل".[6]

---

[1] القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج3، ص226.

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

[3] يُنظر: أبو علي الفارسي، **الحجة في علل القراءات السبع**، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ)، ج4، 347؛ الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص55.

[4] ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، ج2، ص284.

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

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

وذكر الفراء أن القراء مجتمعون على تشديد ﴿قدَّر﴾ (الأعلى: 3)، وأن عليًّا رضي الله عنه يقرؤها (قَدَرَ)،[1] مخففة، ثم قال: "والتشديد أحب إليَّ لاجتماع القراء عليه".[2] فهو يفضل ما اجتمع عليه القراء من التشديد، وإن كان التخفيف قراءة عليّ رضي الله عنه، ولكنه لم يعلق عليها، مما يدل على تقديره إياها، علمًا أنها أيضًا قراءة أستاذه الكسائي.

وقرأ عليّ رضي الله عنه: ﴿فَكَّ رَقَبَةً أَوْ أَطْعَمَ﴾،[3] فقال الفراء إنه أشبه الوجهين بصحيح العربية،[4] ويوجه القراءة بعطف (أطعم) على (فك) فعلين، وقراءة العامة أنهما مصدران، قال الأزهري: "ومن قرأ: ﴿فكَّ رقبة﴾، فهو محمول على المعنى، كأنه لما قال: ﴿فلا اقتحم العقبة﴾، قال: ﴿فلا فك رقبة، ولا أطعم في يوم ذي مسغبة﴾".[5]

3. سالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهما:

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»، وقد توفي سالم رضي الله عنه سنة (12هـ).[6]

وفي قوله تعالى: ﴿أو نُنْسِهَا﴾ (البقرة: 106)، قال الفراء: "في قراءة سالم مولى أبي حذيفة: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِكَهَا﴾، فهذا يقوي النسيان"،[7] فهو يقر هذه القراءة، ويستدل

---

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

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

[3] يُنظر: **تفسير القرطبي**، ج10، ص49.

[4] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص265.

[5] الأزهري، **معاني القراءات**، ص546.

[6] العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد العزيز بن باز، محمد عبد الباقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1438هـ)، كتاب فضائل أصحاب النبي، ج7، ص78.

[7] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص64، ويُنظر: ابن جني، **المحتسب في تبيين شواذ القراءات**، تحقيق: علي النجدي، عبد الفتاح شلبي، (القاهرة: د.ن، 1386هـ)، ج1، ص103؛ العكبري، **إعراب القراءات الشواذ**، تحقيق: عبد الحميد السيد، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 1424هـ)، ج1، ص100.

بها على قراءة أخرى في معناها، هي: ﴿ننسها﴾ التي وردت في مقابل قراءة ثالثة هي: ﴿ننسئها﴾، غير أن المفعول في (ننسكها) ظاهر، وفي (ننسها) محذوف، ونقل الفارسي عن الكسائي قوله: "رأيت في مصاحف على قراءة سالم مولى أبي حذيفة: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِكَهَا﴾، النون الأولى مضمومة، والثانية ساكنة".[1]

4. معاذ بن جبل رضي الله عنه:

صحابي وفقيه وقارئ للقرآن، وهو رابع أربعة أوصى رسول الله باستقرائهم لكتاب الله، كما ذُكر في الحديث، وتوفي رضي الله عنه سنة (18هـ).

وقد روى الفراء عن معاذ رضي الله عنه أن الرسول ﷺ أقرأه: ﴿هَلْ تستطيعُ ربَّكَ﴾ (المائدة: 112)، فقال الفراء: "وهو وجهٌ حسنٌ"،[2] فهو ما زال يؤيد هذه القراءة التي قرأ بها كذلك عليّ رضي الله عنه.

5. أبيُّ بن كعبٍ رضي الله عنه:

من كبار قراء الصحابة، ومن كتاب الوحي، وقراءته متواترة عن الرسول ﷺ، توفي سنة (30هـ).

وفي قراءة أبيّ: ﴿والمقيمين﴾ (النساء: 162)،[3] قال الفراء: "ولم يجتمع في قراءتنا وقراءة أبي إلا على صواب"،[4] وقوله هذا يدل على تقديره الشديد لأبيّ رضي الله عنه، وإقراره الكبير لقراءته.

وقال: "وهي في قراءة أبيّ: ﴿إلا أن يظنا ألا يقيما حدود اللَّه﴾ (البقرة: 229)،[5] والخوف والظن متقاربان في كلام العرب"،[6] فالفراء يؤيد قراءة أبيّ رضي الله عنه ويحتج لها بكلام

---

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

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

[3] يُنظر: أبو حيان **البحر المحيط**، ج3، ص411.

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

[5] قراءة العامة: ﴿إِلَّا أن يَخَافَا﴾، يُنظر: **تفسير الطبري**، ج2، ص474.

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

العرب، أن الظن يأتي بمعنى الخوف، وقال في موضع آخر: "فلذلك ضارع الخوف الظن والعلم".[1]

ويعلق الفراء على قراءة أبي رضي الله عنه: ﴿وضربَ مَثَلًا كَلِمَةً خَبِيثَةً﴾ (إبراهيم: 26)،[2] بأنها غير مسموعة، لأنها جاءت بالنصب، وقراءة العوام بالرفع: ﴿ومثل كلمة خبيثة﴾، فأبيّ زاد الفعل الماضي (ضرب)، ولكن الفراء يؤيد قراءة العامة، ويصف قراءة أبي بغير المسموعة من دون أن ينتقص قدرها تعظيمًا وإجلالًا.[3]

وقال: "وقوله: ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ (المدثر: 36)، كان بعض النحويين يقول: إن نصبت قوله ﴿نذيرًا﴾ من أول السورة: يا محمد قم نذيرًا للبشر، وليس ذَلِكَ بشيء، وَالله أعلم؛ لأنّ الكلام قَدْ حدث بَيْنَهُما شيء مِنْهُ كَثِير، ورفعه في قراءة أبيّ ينفي هذا المعنى"،[4] فهو يوجه المعنى بقراءة الرفع لدى أبي، وينفي النصب، وقد قال في موضع آخر: "وفي قراءة أبيّ: ﴿نذِيرٌ لِلْبشَرِ﴾، وكل صواب"،[5] أي النصب والرفع كلاهما صواب، ولكل توجيه يختلف عن الآخر، ويؤيد ذلك بقوله في موضع ثالث، فيقول: "وفي قراءة أبيّ: ﴿إِنَّها لإحدى الكُبَرِ * نَذِير لِلبشرِ﴾، بغير ألف، فما أتاكَ من مثل هذا في الكلام نصبته ورفعته، ونصبه على القطع وعلى الحال، وإذا حسن فيه المدح أو الذم فهو وجهٌ ثالث".[6]

---

[1] المصدر **السابق**، ج1، ص265، ويُنظر: ج1، ص146؛ عبد القادر البغدادي، **خزانة الأدب**، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، ج3، ص550.

[2] قراءة العامة: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ﴾.

[3] الفراء، **معاني القرآن**، ج2، ص107.

[4] المصدر السابق، ج3، ص205.

[5] المصدر السابق، ج3، ص203.

[6] المصدر السابق، ج1، ص309، ويُنظر: ج2، ص211.

6. عبد الله بن مسعود رضي الله عنه:

قال فيه الرسول ﷺ: «من أحب أن يقرأ القرآن غضًّا كما أُنزل، فليقرأ قراءة ابن أم عبد»، وقد توفي رضي الله عنه سنة (32هـ).[1]

ونرى اعتداد الفراء بقراءته وتقديمها على غيرها في كثير من المواضع، كقوله: "وفي حرف عبد الله: ﴿ادَّكِروا﴾ (البقرة: 40)،[2] وفي موضع آخر: ﴿وتذكَّروا ما فيه﴾ (البقرة: 63)،[3] ومثله في الكلام أن تقول: اذكر مكاني من أبيك"،[4] فهو يقر القراءة، ويستدل بها، ويمثل لها بكلام العرب، ويدل على اعتمادها أنه لم ينكرها أو يردها.

وقال: "وقوله: ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا﴾ (البقرة: 61)، كتبت بالألف... وإن شئت جعلت الألف التي في (مصرًا) ألفًا يوقف عليها، فإذا وصلتَ لم تنون فيها..."،[5] ويرجح الفراء الوجه الأول؛ لأنه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه، بغير ألف، ويعضد ذلك بقراءة أبيّ، وهو ما يزيد من ترجيح الوجه الأول، وقراءة أبيّ المذكورة لم يقف عليها محقق "معاني القرآن" في غيره، مما يدل على قيمة هذا الكتاب وانفراده بهذه الرواية.

وقال الفراء: "وفي قراءة عبد الله: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ وَجَعَلَ السِّقَايَةَ﴾ (يوسف: 70)، بالواو وفي قراءة العامة بغير واو، وكل عربي حسن"،[6] فهو يصف قراءة العامة وقراءة ابن مسعود بالوجه الحسن من دون ترجيح بينهما.

وقال أيضًا: "وهي في قراءة عَبْد اللَّه: ﴿وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ وَدَّت﴾ (آل عمران: 30)،[7] فهذا دليل على الجزم، ولم أسمع أحدًا من القراء قرأها جزمًا"،[8] وهنا يوجه الجزم؛ لأن قراءة

---

[1] **مسند ابن حنبل**، ج4، ص283؛ **سنن ابن ماجة**، ص54.

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

[3] يشير إلى قراءة ابن مسعود: ﴿واذكروا ما فيه لعلكم تتقون﴾.

[4] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص28.

[5] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص43.

[6] المصدر السابق، ج1، ص108.

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

[8] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص206.

ابن مسعود تدل عليه، وأن (ما) شرطية جازمة، ولو كان الفعل ماضيًا كما في قراءة ابن مسعود لجاز أن يكون جزاء، وكان معنى الكلام: وما عملت من سوء ودت لو أن بينها وبينه أمدًا بعيدًا، وهو يصرح هنا بأنه لم يسمع هذه القراءة إلا منه.

وقال الفراء: "﴿قَالُوا لَئِن لَّمْ تَرْحَمْنَا رَبَنَا﴾ (الأعراف: 149)،[1] 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] وقراءة بعض أهل المدينة ومكة والكوفة والبصرة: ﴿لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا﴾ بالرفع على 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 اعتمادًا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه.

وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شَقَاوتُنَا﴾ (المؤمنون: 106) إن عبد الله بن مسعود قرأها: ﴿شَقَاوَتَنا﴾، وعقَّب: "لولا عبد الله ما قرأتُها إلا ﴿شِقْوَتُنا﴾"،[3] ويظهر هنا إقرار الفراء بقراءة ابن مسعود، واعتداده بها، واعتماده عليها، وأنها كثيرة في لسان العرب، فهاتان القراءتان مشهورتان، فبأيهما قرأ القارئ فهو مصيب.

وقال الفراء: "في قراءة عبد اللَّه: ﴿ولسيعطيك رَبُّكَ فَتَرْضى﴾ (الضحى: 5)، [4]والمعنى واحد"،[5] ويوجهها بأن (سوف) اختُصرت واقتصرت على حرف واحد هو السين، وحُذف منها الواو والفاء؛ لأن (سوف) تنفرد عن السين بدخول لام التوكيد عليها.

---

[1] يُنظر: **تفسير الطبري**، ج6، ص64.

[2] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص393.

[3] المصدر 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:

صحابي جليل قال عنه رسول الله ﷺ: «لقد أوتيت مزمارًا من مزامير آل داود»،[1] وقد توفي سنة (42هـ).

قال الفراء: "وقوله: ﴿وَجاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ﴾ (الحاقة: 9)،[2] وفي قراءة أبي موسى الأشعري: ﴿ومن تِلْقَاءه﴾، وهما شاهدان لمن كسر القاف، لأنهما كقولك: جاء فرعون وأصحابه"،[3] وهما قراءتان مختلفتان، وفي قراءة أبيّ: ﴿ومن معه﴾، فقراءة: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ﴾ بفتح القاف وسكون الباء، أي جاء من قبل فرعون من الأمم المكذّبة بآيات الله، وقراءة: ﴿وَمَنْ قِبَلَهِ﴾ بكسر القاف وفتح الباء، وهما قراءتان معروفتان صحيحتا المعنى، ويؤيد قراءة الكسر قراءة أبي موسى الأشعري وأبيّ رضي الله عنهما.

8. زيد بن ثابت رضي الله عنه:

صحابي جليل، وكاتب للوحي، شيخ المقرئين، روى الحديث عن النبي، وقرأ عليه القرآن بعضه أو كله،[4] توفي سنة (45هـ).

قال الفراء: "وقوله: ﴿نُنْشِزُها﴾ (البقرة: 259)،[5] قرأها زيد بن ثابت كذلك"،[6] 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،[7] ولهذه الكلمة قراءة أخرى لابن عباس رضي الله عنه نستعرضها فيما يأتي.

---

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

[2] يُنظر: **تفسير الطبري**، ج12، ص210.

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

[4] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت)، ج3، ص438.

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

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

[7] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (نشز).

9. عبد الله بن عباس رضي الله عنه:

حبر الأمة، وترجمان القرآن، وابن عم رسول الله ﷺ، توفي سنة (68هـ).

قال الفراء: "وقرأها ابن عَبَّاس: ﴿نُنْشِرُهَا﴾، إنشارها إحياؤها، واحتج بقوله: ﴿ثُمَّ إِذا شاءَ أَنْشَرَهُ﴾ (عبس: 22)"،[1] فهو يقوي هذا الوجه ويرجحه، والقراءتان مستفيضتان.

وقال الفراء: "... وهي في قراءة عبد الله: ﴿خاشِعةً أبصارُهُم﴾ (القمر: 7)"،[2] فيؤيدها، وذلك أنه يجوز في أسماء الفاعلين إذا تقدمت على الجماعة التوحيد والجمع والتذكير والتأنيث، تقول: مررت برجال حسنٍ أوجههم، وحسنةٍ أوجههم، وحسانٍ أوجههم.[3]

وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ (المدثر: 33) إن ابن عباس قرأها: ﴿والليل إذا دبر﴾،[4] وقال: "إنما أدبر ظهر البعير... ولا أراهما إلا لغتين"،[5] فهو لا يفرق بين القراءتين، علمًا أن قراءة الفعل مجردًا لغة قريش.

إذن، يقر الفراء بقراءات الصحابة رضوان الله عليهم، ويعتمدها، ويستدل بها في لغة العرب، ولا سيما قراءة ابن مسعود رضي الله عنه، فهو يوليها اهتمامًا خاصًّا، لذلك نجده يقدم قراءته ويعتمدها أكثر من غيرها، وقد يرجح الفراء قراءة على أخرى، وإن كانت القراءة المرجوحة متواترة.

---

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

[2] المصدر السابق، ج3، ص105.

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

[4] **تفسير الطبري**، ج16، ص315.

[5] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص204.

ثانيًا: موقف الفراء من قراءة التابعين

1. يحيى بن وثاب رحمه الله:

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

قال الفراء: "وقوله: ﴿تُظاهِرُونَ﴾ (الأحزاب: 4)،[2] خفيفة، قرأها يَحْيَى بن وثاب... وكلّ صَوَاب معناه متقارب"،[3] فيصف 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 كبائر الإثم﴾ (الشورى: 37)، قرأه يحيى بن وثاب: ﴿كبير﴾،[4] وتفسير ابن عباس أن كبير الإثم هو الشرك، وهو موافق لقراءة: ﴿كبير الإثم﴾ بالتوحيد"،[5] فيستدل بقراءة يحيى بالإفراد والتوحيد دلالة على الشرك، ويعتمد عليها لتفسير ابن عباس إياها بذلك، ولا يعترض على قراءته في هذا الموضع.

وفي قوله تعالى: ﴿بِمُصْرِخِيِّ﴾ (إبراهيم: 22)، قال الفراء: "لعلها من وهم القراء طبقة يحيى، فإنه قلَّ من سلم منهم من الوهم"، وعلل الفراء هذه القراءة بأن يحيى ظن أن الباء خافضة للحرف كله، والياء من المتكلم خارجة من ذلك،[6] فيصف يحيى وطبقته بالوهم واللحن في هذا الموضع، ثم يخرجها بأن الياء مخفوضة.

---

[1] الذهبي، محمد بن أحمد، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، (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**، ج2، ص334.

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

[5] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص25.

[6] المصدر السابق، ج2، ص75.

2. مجاهد رحمه الله:

مُجاهِد بْن جَبْر، إمامٌ وفقيه وعالمٌ ثقة، كان بارعًا في التفسير والقراءة، توفي سنة (104هـ).[1]

قال الفراء: "وقوله تعالى: ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ﴾ (الأعراف: 150)، من أشمت... عن رجل أظنه الأعرج عَن مجاهد أَنَّهُ قرأ: ﴿فلا تَشْمِت بيَ﴾،[2] ولم يسمعها من العرب، فقال الكسائي: ما أدري لعلهم أرادوا: ﴿فلا تَشْمَت بِي الأعداءُ﴾، فإن تكن صحيحة فلها نظائر... و﴿الأعداء﴾ رفع؛ لأن الفعل لهم، لمن قال: ﴿تَشْمَت﴾ أو ﴿تَشْمِت﴾"،[3] يتردد الفراء في قبول قراءة مجاهد، ويعلل لذلك بأنها غير مسموعة عن العرب، فقوله: ﴿فلا تُشمِت﴾ 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: أشمتُّ به عدوه أشمته به، ونصب (الأعداء)، لإجماع الحجة من قرأة الأمصار عليها، وشذوذ ما خالفها من القراءة، وكفى بذلك شاهدًا على ما خالفها".[7]

3. الحسن البصري رحمه الله:

إمام وقاض ومحدّث من علماء التابعين، ومن أبرز الشخصيات في صدر الإسلام، توفي سنة (110هـ).[4]

قال الفراء: "وقد قرأ بعض القراء وهو الحسن البصري: ﴿حَصِرَةٌ صُدُورُهُمْ﴾ (النساء: 90)، وذكر أنه لم يعرف الوجه في: أصبح عبد الله قام، أي قد قام"،[5] فهو يضعف قراءة

---

[1] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص573.

[2] **تفسير الطبري**، ج6، ص69.

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

[7] **تفسير الطبري**، ص6، ص70.

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

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

الحسن بالرفع على أنه خبر مقدم، و(صدوُرهم) مبتدأ، والجملة حال، ويعلل بعدم معرفته وجهها 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 في العربية وإن كان مخالفًا للكتاب"،[1] أي يخالف رسم المصحف، قال 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".[2]

وعن قراءة الحسن: ﴿وَلَأَدْرَأتكم بِهِ﴾ (يونس: 16)، قال الفراء إنه مما يُرفض من القراءة،[3] فهو يرميه بالغلط واللحن، وهذا الحرف في قراءة العامة: ﴿وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾، من دون همز، قال الفراء: "فهو من غلط قد تغلطه العرب، فتقول: حَلأت السَّوِيق، ولبَّأت بالحجّ، ورثأت الميّت".[4]

وقال الفراء: "وجاء عن الحسن: ﴿الشياطون﴾ (الشعراء: 210)،[5] وكأنه من غلط الشيخ"،[6] أي جمعه جمع السلامة لا جمع التكسير.

وقال الفراء عن قراءة الحسن وأهل المدينة: ﴿فَواق﴾ (ص: 15)، بالفتح، إنها لغة جَيّدة عالية.[7]

---

[1] المصدر السابق، ج1، ص96.

[2] **تفسير الطبري**، ج2، ص63.

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

[4] المصدر السابق، ج2، ص216.

[5] يُنظر، ابن جني، **المحتسب**، ج2، ص133، وقراءة العامة: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ﴾.

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

[7] المصدر السابق، ج2، ص400.

وقرأ الحسنُ: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا تُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾ (الأحقاف: 25)،[1] فقال الفراء: "وفيه قبح في العربية"،[2] فهو يقبح قراءة الحسن ويطعن فيها؛ لأنها لا توافق مذهب العربية، ويجيزها على استكراه.

إذن، نرى الفراء يشكك في قراءة بعض التابعين، من مثل يحيى بن وثاب، وابن مجاهد، والحسن البصري، ومن هم في طبقتهم، بل نجده يرفض قراءة الحسن البصري أحيانًا، ويطعن فيها، ويصفها باللحن والخطأ والوهم والغلط، وهو في هذا الموقف دأبه دأب أكثر النحاة.

ثالثًا: موقف الفراء من القراء المشهورين

عني الفراء عناية تامة بالقراءات القرآنية في كتابه "معاني القرآن"، فهي كثيرة فيه، بل إنه قد يورد قراءة من دون أن يسمي قارئها، كقوله: "وقد قرأ بعض القراء: ﴿أَنْ لَنْ تَقَوَّلَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ (الجن: 5)،[3] ولست أسميه"،[4] وأما القراء الذين صرح بأسمائهم، فمنهم من كان من السبعة، ومنهم من كان من العشرة، وللفراء مواقف مختلفة منهم.

1. عبد الله بن عامر اليحصبي الدمشقي رحمه الله:

يُكنى بأبي عِمْران الشامي، وُلد سنة (21هـ)، ويعد في التابعين، وتوفي سنة (118هـ).[5]

قال الفراء: "وفي بعض مصاحف أهل الشام: ﴿شركايهم﴾ (الأنعام: 137)،[6] بالياء، فإن تكن مثبتة عَن الأوّلين فينبغي أن يقرأ: ﴿زُيِّنَ﴾، وتكون الشركاء هم الأولاد...

---

[1] الفارسي، **الحجة في علل القراءات السبع**، ج4، ص347.

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

[3] يُنظر: ابن جني، **المحتسب**، ج2 ، ص333، وقراءة العامة: ﴿أَن لَّن تَقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ﴾.

[4] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص193.

[5] الذهبي، **معرفة القراء الكبار**، ص46.

[6] ابن أبي مريم، **الموضح في وجوه القراءات**، تحقيق: عمر الكبيسي، (جدة: الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن، ط1، 1414هـ)، ج1، ص318.

فإن كانوا يقرؤون: ﴿زيّن﴾ فلست أعرف جهتها... وليس قول من قال: إنما أرادوا مثل قول الشاعر:[1]

فَزَجَجتُها مُتَمكِّنًا ... زَجَّ الْقَلوصَ أبي مزادَه

بشيء، وهذا مما كان يقوله نحويو أهل الحجاز، ولم نجد مثله في العربية"،[2] وقال في موضع آخر: "وليس قول من قال... ولا: ﴿زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ﴾ بشيء"،[3] 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 في طعنه على هَذِه الْقِرَاءَة مسبوقٌ أيضًا بالفرّاء، فَكَانَ يَنْبَغِي الردّ على الفرّاء، فإنّه هُوَ الَّذِي فتح ابْتِدَاء بَاب الْقدح على قِرَاءَة ابْن عَامر"،[4] وقراءة العامة: "شُرَكَاؤُهُمْ".

2. عاصم بن أبي النجود الكوفي رحمه الله:

من القراء العشرة، وأهل الكوفة، وكان شيخ الإقراء فيها، توفي سنة (129هـ).[5]

في قوله تعالى: ﴿وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنبياء: 88)،[6] قال الفراء: "وقد قرأ عَاصِم فيما أعلم: ﴿نُجّي﴾، بنون واحدة، ونصب (المؤمنين)، كأنه احتمل اللحن، ولا نعلم لها جهة إلا تلك، لأن ما لم يسم فاعله إذا خلا باسم رفعه، إلا أن يكون أضمر المصدرِ ي (نُجّي)، فنوى به الرفع ونصب (المؤمنين)، فيكون كقولك: ضُرب الضربُ زيدًا، ثُمَّ تُكنى

---

[1] يُنظر: سيبويه، عمر بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت)، ج1، ص176.

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

[3] المصدر السابق، ج2، ص81.

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

[5] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج5، ص159.

[6] يُنظر: أبو زرعة، **حجة القراءات**، ص469.

عَن الضرب فتقول: ضُرِبَ زيدًا، وكذلك: نُجِّيَ النجاءُ المؤمنين"،[1] فيصف قراءة عاصم باللحن ويطعن فيها، ويخرجها على إضمار المصدر (النجاء) في الفعل ونصب الاسم بعده؛ لأن الاسم لا يكون منصوبًا بعد الفعل المبني للمفعول، والقراءة بنونين وإن كانت كتابتها بنون واحدة، وقراءة سائر القراء: ﴿ننجي﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ﴾ (النور: 58)،[2] قال الفراء إن عاصمًا والأعمش نصباها، ورفعها غيرهما، والرفع في العربية أحب إليه وكذلك يقرأ،[3] فالرفع خبرًا لمبتدأ محذوف تقديره: هذه الأوقات المذكورة ثلاث عورات، والنصب بدلاً من قوله تعالى: ﴿ثلاث مرات﴾، والقراءتان مستفيضتان.

3. أبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني رحمه الله:

من أئمة التابعين، وعلم في القراءات، شيخ القراءات في المسجد النبوي الشريف، توفي سنة (130هـ).[4]

قال الفراء: "وقوله: ﴿سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنبَغِي لَنَا أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ﴾ (الفرقان: 18)،[5] والقراء مجتمعة على نصب النون في: (نَتَّخِذَ)، إلا أبا جعفر المدني فإنه قرأ: ﴿أن نُتَّخَذَ﴾ بضم النون ﴿من دُونِكَ﴾، فلو لم تكن في الأولياء (مِنْ) كان وجهًا جيدًا، وهو على شذوذه وقلّة من قرأ به قد يجوز على أن يجعل الاسم في ﴿من أولياء﴾، وإن كانت قد وقعت في موقع الفعل، وإنَّما آثرت قول الجماعة؛ لأن العرب إنما تُدخل (من) في الأسماء لا في الأخبار"،[6] فهو

---

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

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

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

[4] الذهبي، **معرفة القراء الكبار**، ص40.

[5] يُنظر: ابن جني، **المحتسب**، ج2، ص120؛ ابن عادل، **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1432هـ)، ج14، ص497.

[6] الفراء، **معاني القرآن**، ج2، ص264.

يرى قراءة أبي جعفر قليلة شاذة، فالفعل مبني على ما لم يسم فاعله، والمفعول الأول مضمر، و(من أولياء) المفعول الثاني، وهذا لا يجوز عنده وعند أكثر النحاة؛ لأن (من) لا تزاد في المفعول الثاني، وإنما تزاد في الأول، كقولك: ما اتخذت من أحد وليًّا، ولا يجوز أن يقال: ما اتخذت أحدًا من ولي، وقد تجوز في العربية على قلة، لذلك يفضل قراءة العامة لموافقتها مذهب العربية.

وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّه﴾ (الطور: 28)، إن أبا جعفر المدني ونافعًا قرأا: ﴿أَنَّهُ﴾[1]، فمن كسر استأنف، ومن نصب أراد: كُنَّا ندعوه بأنه بَرٌّ رحِيمٌ، وهو وجه حسنٌ.[2]

وقال الفراء عن أبي جعفر إنه قرأ: ﴿ورَبَأت﴾،[1] مهموزة، وعلق بأنه مما يُرفض من القراءة،[2] قال الفراء: "فهو من غلط قد تغلطه العرب، فتقول: حَلأت السَّوِيق، ولبَّأت بالحجّ، ورثأت الميّت".[3]

4. أبو عمرو بن العلاء البصري رحمه الله:

شيخ القراء والعربية، ومن القراء السبعة، توفي سنة (154هـ).[3]

قال الفراء: "وقرأ أبو عمرو: ﴿إِنَّ هَذَيْنِ لسَاحران﴾ (طه: 63)،[4] واحتج أنه بلغه عن بعض أصحاب محمد ﷺ أنه قال إن في المصحف لحنًا وستقيمه العرب... ولست أشتهي على أن أخالف الكتاب"،[5] فهو يرفض هذه القراءة لمخالفتها رسم المصحف، وهي قراءة

---

[1] يُنظر: ابن زرعة، **حجة القراءات**، ص683.

[2] الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص93.

[1] يُنظر: **تفسير الطبري**، ج9، ص113.

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

[3] المصدر السابق، ج2، ص216.

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

[4] قراءة العامة: ﴿ إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ))، يُنظر: الفارسي، **الحجة في علل القراءات السبع**، ج3، ص523.

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

أبي عمرو وحده، وجارية على سنن العربية من نصب الاسم بعد (إن) ورفع الخبر، وهي اللغة العالية.

وفي قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً﴾ (محمد: 18)، قال الفراء إن (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: "إنها جواب الجزاء"، فقال الرؤاسي: "إنها مفتوحة (أنْ تأتيَهم)"، فقال أبو عمرو: "معاذ الله، إنما هي ﴿إِنْ تَأْتِهِمْ﴾"، قال الفراء: "فظننت أنه أخذها عن أهل مكة؛ لأنه قرأ عليهم، وهي أيضًا في بعض مصاحف الكوفيين: ﴿تأتهم﴾، بسنة واحدة، ولم يقرأ بها أحد منهم"،[6] فالفعل مجزوم بالشرط، وجوابه جملة [فقد جاء أشراطها].

5. حمزة بن حبيب الزيات الكوفي رحمه الله:

وُلد سنة (80هـ)، وأدرك عددًا من الصحابة كبار السن، وهو من القراء السبعة، توفي سنة (156هـ).[1]

في قوله تعالى: ﴿سَلْ بَنِي إِسْرائِيلَ﴾ (البقرة: 211)، قال الفراء: "وقد تهمزه العرب، فأما فِي القرآن فقد جاء بترك الهمز، وكان حمزة الزيات يهمز الأمر إذا كانت فيه الفاء أو الواو، مثل قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها﴾ (يوسف: 82)... ولست أشتهي ذلك؛ لأنها لو كانت مهموزة لكُتبت فيها الألف كما كتبوها في قوله: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا﴾ (طه: 77)... بالألف".[2]

وفي قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَخافا أَلَّا يُقِيما حُدُودَ اللَّهِ﴾ (البقرة: 229)، قال الفراء إنها في قراءة عبد الله: ﴿إلا أن تخافوا﴾،[3] وإن حمزة قرأها على هذا المعنى: ﴿إِلَّا أَنْ يُخافا﴾،

---

[6] المصدر السابق، ج3، ص61.

[1] الذهبي، **معرفة القراء الكبار**، ص66.

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

[3] يُنظر: **تفسير الطبري**، ج2، ص474.

وعقَّب: "ولا يعجبني ذلك"،[4] فهو يرفض قراءة حمزة ببناء الفعل للمفعول، وتعدية (خاف) إلى مفعولين أحدهما أُسند الفعل إليه، والآخر المصدر المؤول.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ (البقرة: 158)، قال الفراء إن أصحاب عبد الله وحمزة يقرؤونها: ﴿ومن يطوَّع﴾،[5] لأنها في مصحف عبد الله: ﴿يتطوع﴾، بالتاء،[6] ويؤيد الفراء هنا قراءة حمزة، لأن في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه ما يؤيدها، فتقرأ بجزم العين، والتقدير (يتطوع)، أدغمت التاء في الطاء لتقاربهما؛ لأن المعنى على الاستقبال والشرط.

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

الإمام حبر القرآن، من القراء العشرة، وإمام قراء المدينة النبوية، توفي سنة (169هـ).[7]

في قوله تعالى: ﴿فهل عَسِيتُم﴾ (محمد: 22)،[8] قال الفراء إن العوام قرؤها بفتح السين، وقرأها نافع بكسر السين، ولو كانت كذلك لقيل (عَسِيَ) في موضع (عسَى)، ولعلها تكون لغة نادرة،[1] إذ لم يسمع في الكلام: عَسِيَ أخوك يقوم، بكسر السين وفتح الياء، ولو كان صوابًا كسرها إذا اتصل بها ضمير، جاءت بالكسر مع غير الضمير، والفراء يتردد فيها، ويصفها بأنها قد تكون لغة نادرة.

7. علي بن حمزة الكسائي الكوفي رحمه الله:

علي بن حمزة، من القراء السبعة، وهو شيخ الفراء في النحو، توفي سنة (189هـ).[2]

---

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

[5] يُنظر: **تفسير الطبري**، ج2، ص55.

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

[7] الذهبي، **معرفة القراء الكبار**، ص64.

[8] يُنظر: **تفسير القرطبي**، ج8، ص176.

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

[2] الذهبي، **معرفة القراء الكبار**، ص72.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ﴾ (آل عمران: 21)، ذكر الفراء أن الكسائي قرأ دهرًا: ﴿يقاتلون﴾،[3] بالألف ثم رجع، وقال: "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 إن الكسائي كان يعيب قولهم: ﴿فلتفرحوا﴾ (يونس: 53)،[5] لأنه وجده قليلًا، فجعله عيبًا، وهو الأصل، وذكر الفراء أنه سمع عَن النَّبِيّ ﷺ قوله في بعض المشاهد: «لتأخذوا مصافكم»،[6] يريد: خذوا مصافكم، فذكر أن الكسائي يعيب هذه القراءة، وهي الأصل.

وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ﴾ (الرحمن: 56، 78)،[7] إن القراء كلهم على كسر ميم (يطمثهن)، والكسائي يضمها في الأولي، ويكسرها في الثانية،[8] والفراء يؤيده، فهما لغتان.

يظهر مما سبق اختلاف موقف الفراء من القراء المشهورين بالضبط والإتقان، فمرة يؤيد قراءاتهم، ومرة يرفضها ويطعن فيها ويصفها باللحن والغلط والوهم، أو بالقلة والشذوذ أو القبح، ومرة يقول: "لا أشتهي ذلك"، و"لا يعجبني ذلك"، وغير ذلك من الألفاظ التي تدل على رفضه القراءة، وإن كانت القراءة متواترة صحيحة، فهو لا يرى بأسًا في

---

[3] يُنظر البغدادي، عبد الله بن علي، **المبهج في القراءات السبع**، تحقيق: سيد كسروي حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ) ج2، ص144.

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

[5] يُنظر: ابن جني، **المحتسب**، ج2، ص95؛ ابن زرعة، **حجة القراءات**، ص333.

[6] لم أجده بهذا اللفظ، وفي **مسند أحمد**: "لتأخذوا مناسككم"، ج11، ص497، ويُنظر: الفراء، **معاني القران**، ج1، ص469.

[7] **تفسير الخازن والبغوي**، ج6، ص87.

[8] الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص118.

توهينها والاعتراض عليها، وذلك ديدنه في أكثر القراءات، غير أنه يؤيد قراءة الكسائي رحمه الله، ويصفها بالحسنة، ولا يعترض عليها كثيرًا كما كان يفعل في قراءة حمزة وعبد الله بن عامر وغيرهما.

رابعًا: ما كان جائزا في اللغة ولم يقرأ به القراء

يأتي الفراء ببعض الوجوه اللغوية التي يمكن أن تُستعمل في اللغة، ولكنها لم ترد في القراءات القرآنية، فيقول إنها جائزة في اللغة، ولكنا لم نسمع بها في القراءة، أو يقول: "لو قرئ بها لكان جائزًا"، أو "كان صوابًا"، أو "هو وجه لم يقرأ به أحد"، أو غير ذلك من العبارات التي تدل على أن لا قراءة بهذه الوجوه، ولكنها عبارات لا قيمة لها في ميزان الصحيح المشهور أو المتواتر من القراءات؛ لأن القراءة لا مجال فيها للافتراض والتخمين والقياس والآراء، وإنما هي سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول، كما هو مقرر عند العلماء، وبناء على ذلك لا يجوز العمل بمثل هذه الآراء من الناحية الإقرائية، اللهم إلا الإفادة منها من حيث اللغة وحسب، ولا إخال الفراء أراد من تلك الافتراضات إلا ذلك، والله أعلم.[1]

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"،[2] فمثل تلك الافتراضات تثري اللغة ثراء واسعًا وتنميها وتزيدها إشراقًا ووضوحا وبهاء، ولا أظن الفراء ابتدعها أو اتبعها، وإنما وجد لها وجهًا في اللغة قائمًا على القياس على ما جاء في كتاب الله عز وجل، فهو يقول: "والقراء لا تقرأ بكل ما يجوز في العربية، فلا يقبحن عندك تشنيع مشنع مما لم يقرأه القراء مما يجوز".[3]

---

[1] درويش، **موقف الفراء من القراءات المتواترة**، ص33.

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

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

ومن تلك الافتراضات ما وردت في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِها قِنْوانٌ دانِيَةٌ﴾ (الأنعام: 99)، قال الفراء: "الوجه الرفع في قنوان، ولو نصب، وأخرج من النخل من طلعها قنوانًا دانية، لجَازَ في الكلام، ولا يقرأ بها لمكان الكتاب".[1]

وفي قوله تعالى: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا﴾ (البقرة: 69)؛ قال الفراء: "اللون مرفوع، لأنك لم ترد أن تجعل (ما) صلة، فتقول: بين لنا ما لونها، ولو قرأ به قارئ كان صوابًا"،[2] والمواضع كثيرة.

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 قراءة، ولكن يلوم على بعض القراء الخطأ أو اللحن أو التضعيف في القراءة.

إذن، شأن الفراء مع مشهوري القراء شأنه مع التابعين، فهو يطعن في قراءتهم، ويرفضها، ويرد عليها، كما هو ديدن أكثر النحاة، غير أننا وجدناه يقر ويجل قراءة الكسائي، ولا يطعن فيها.

خاتمة

فيما يأتي أبرز النتائج التي توصَّل إليها هذا البحث:

1. من أبرز الكتب التي زخرت بالقراءات القرآنية كتاب "معاني القرآن" للفراء، فقد تناول فيه القراءات القرآنية، واهتم بقراءات بعض الصحابة والتابعين ومشهوري القراء.
2. للفراء عناية كبيرة بالقراءات القرآنية التي تلقاها صحابة رسول الله ﷺ منه، فهم أول من تلقى القرآن الكريم، وكانوا أعلم به من غيرهم، فبلغتهم نزل، وكان رسول الله بين ظهرانَيهم يسألونه ويجيبهم، ومن ثم كان الفراء يعتمد قراءة الصحابة، ويحتج لها، ويعتد

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

[2] المصدر السابق، ج1، ص46.

بها، وكان من شأنه في قراءة الصحابة الإجلال والإقرار، وهو يفضل قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

3. يشكك الفراء في قراءة بعض التابعين، من مثل يحيى بن وثاب، وابن مجاهد، والحسن البصري، ومن هم في طبقتهم، بل نجده يرفض قراءة الحسن البصري أحياناً، ويطعن فيها، ويصفها باللحن والخطأ والوهم والغلط، وهو في هذا الموقف دأبه دأب أكثر النحاة.
4. يختلف موقف الفراء من القراء المشهورين بالضبط والإتقان، فمرة يؤيد قراءاتهم، ومرة يرفضها ويطعن فيها ويصفها باللحن والغلط والوهم، أو بالقلة والشذوذ أو القبح، ومرة يقول: "لا أشتهي ذلك"، و"لا يعجبني ذلك"، وغير ذلك من الألفاظ التي تدل على رفضه القراءة، وإن كانت القراءة متواترة صحيحة، فهو لا يرى بأسًا في توهينها والاعتراض عليها، وذلك ديدنه في أكثر القراءات، غير أنه يؤيد قراءة الكسائي رحمه الله، ويصفها بالحسنة، ولا يعترض عليها كثيرًا كما كان يفعل في قراءة حمزة وعبد الله بن عامر وغيرهما.
5. يأتي الفراء ببعض الوجوه اللغوية التي يمكن أن تُستعمل في اللغة، ولكنها لم ترد في القراءات القرآنية، وذلك يدل على سعة اطلاعه ووسع أفقه وامتلاكه لناصية البيان.
6. موقف الفراء من القراءات القرآنية لا يختلف عن مواقف النحاة بعامة ممن حملوا لواء الرد على بعض القراء، وتضعيف قراءاتهم والطعن فيها من البصريين والكوفيين، وربما كان من الأولى والأجدى تقديم القراءات القرآنية على القواعد النحوية، 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، فإنما أخذوها بسند متصل إلى رسول الله ﷺ.

References:

المراجع:

Abu Zur'ah, Abdul Rahman bin Muhammad, *Hujjat Al-Qira'at*, Edited by Saeed Al-Afghani, (Beirut: Al-Risalah Foundation, 5th edition, 1418 H).

Al-Andalusi, Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf, *Tafsir Al-Baḥr Al-Muhit*, Edited by Adel Abdul Mawjoud and others (Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1431 H).

Al-'Asqalani, Ahmad bin Ali, *Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari*, Edited by Abdul Aziz bin Baz, Muhammad Abdul Baqi (Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1438 H).

Al-Azharī, Muhammad bin Ahmed, *Ma'ānī Al-Qira'at*, King Saud University, Research Center, 1412 H.

Al-Baghdadi, Abdul Qadir bin Umar, *Khazanat Al-Adab*, Edited by Abdul Salam Harun (Cairo, Matba'at Al-Madani, Maktabat Al-Khanji).

Al-Baghdadi, Abdullah bin Ali. A*l-Mubhaj fi al-Qira'at al-Sab' al-Mutammamah bi Qira'ah Ibn Muḥīṣin al-A'mash wa-Ya'qub wa-Khalf*, Edited by Sayyid Kasrawi Hasan, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1426 H).

Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmed, *Ma'arifat Al-Qurra Al-Kibar Ala Al-Tabaqat wa Al-Asar*, Edited by Bashar Awad Marouf, Shuaib Al-Arnaout and Saleh Mahdi Abbas, (Beirut: Al-Risalah Foundation, 1st edition, 1404 H).

Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmed, *Siyar A'lam Al-Nubala*, Edited by Abdul Qadir Ata, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1431 H).

Al-Dimashqi, Omar bin Ali, *Al-Lubab fi Ulum Al-Kitab*, Edited by Adel Abdul Mawjoud and others, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1432 H).

Al-Farisi, Abu Ali Al-Hasan, *Al-Hujjah fi Illal Al-Qira'at Al-Sab'ah*, Edited by Adel Abdul Mawjoud and others, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1427 H.

Al-Farra', Abu Zakariya Yahya bin Ziyad, *Ma'ani Al-Quran*, Edited by Muhammad Al-Najjar, (Beirut: Dar Al-Surur, n.d.).

Al-Mukhtar Dirah, A Study in Kufic Grammar through Ma'ani Al-Quran by Al-Farra', (2nd ed., Dar Qutaibah, 1424 H).

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, *Al-Jami' li Ahkam Al-Quran*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1440 H).

Al-Suyuti, Jalal al-Din Abdul Rahman, *Al-Iqtirah fi Ilm Usul Al-Nahw*, Edited by Ahmed Al-Hamsi and Muhammad Ahmed Qasim (Mecca, Maktabat Al-Faisal, 1419 H, 1st edition).

Al-Suyuti, Jalal al-Din Abdul Rahman, *Al-Dibaj Ala Sahih Muslim bin Al-Hajjaj*, Edited by Muhammad Othman Darwish (Beirut: Sharikat Dar Al-Arqam bin Abi Al-Arqam, 1438 H).

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, *Jami' Al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1434 H).

Al-'Ukbari, Abu Al-Baqaa Abdullah, *I'rab Al-Qira'at Al-Shawadh*, Edited by Abdul Hamid Al-Sayyid, 1st edition, Al-Azhar Library for Heritage (1424 H).

Ibn Abi Maryam, Nasr bin Ali, *Al-Mawḍih fi Wujūh al-Qirā'āt*, Edited by Omar Al-Kubaisi, 1st edition, 1414 H.

Ibn Al-Jazari, *Al-Nashr fi al-Qirā'āt al-'Ashr*, introduced by Ali Al-Dib', (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1418 H).

Ibn Al-Jazari, *Munjid Al-Muqri'in wa Murshid Al-Ṭalibin*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1400 H).

Ibn Hanbal, Ahmed bin Muhammad, *Al-Musnad*, Edited by Ahmed Shaker, (Cairo, Dar Al-Hadith, 1416 H, 1st edition).

Ibn Jinni, Abu Al-Fath, *Al-Muhtasib*, Edited by Ali Al-Najdi and Abdul Fattah Shalabi, (Cairo, 1386 H).

Ibn Jinni, Abu Al-Fath, *Al-Muhtasib*, Edited by Muhammad Abdul Qadir Ata, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1431 H).

Ibn Khallawayh, Muhammad bin Ahmed, *I'rab Thalāthin Sura min al-Qur'an Al-Kareem*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1431 H).

Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad, *Sharḥ Sunan Ibn Majah*, Abdul Aziz Al-Rajhi, Islamic Network website.

Ibn Manzur, Muhammad bin Mukram, *Lisan Al-Arab*, Edited by Amin Abdul Wahhab and others, (Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 1417 H, 2nd edition).

Muhsin Darwish, The Position of Al-Farra' from the Mutawatir Qira'at in his Book Ma'ani Al-Quran, Journal of the College of Islamic and Arabic Studies, 17-43, (1435 H).

Sibawayh, Amr bin Uthman, *Al-Kitab*, Edited by Abdul Salam Harun, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, no date).

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 37-71
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

واقع الأقليات المُسلمة في الغرب وإسهامات 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 2023/09/23م – أُرسل للتحكيم 2023/10/02م – قُدّم بعد التعديل 2023/11/13م - قُبل للنشر 2023/11/15م]

ملخص البحث

يهدف البحث 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، ويعتمد البحث 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، وقد أوضح البحث ضعف المشاركة بين أبناء المسلمين في بلدان الغرب وتشرذمهم أفرادًا وأن بعضهم يفتقد إلى الوعي بهويته أو غير مؤمن بتأثيرها نتيجة عوامل متعددة، مع وجود اختلافات بين استجابة المسلمين لفهم وتصور وإدراك معنى

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

الهُوية ومعنى الحفاظ عليها من نواح متعددة، وأشار البحث كذلك إلى تعاظم الجهود الرامية للحفاظ على هوية الجاليات المسلمة ولا سيما مجهودات الشيخ القرضاوي في هذا الصدد، وبذا يأتي البحث ضمن محاولة للتعريف بما قدمه القرضاوي من مجهودات رامية إلى تفعيل مفاهيم المشاركة الحضارية والاستجابة لحاجات المجتمعات المسلمة في الغرب من دون تضييع معالم الدين ومقاصده أو تمييع أصوله ومبادئه، وقد ركز البحث على موضوعات الانتماء ومسائل الاندماج لأنها 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 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.

مقدِّمَة

إن مسائل الذوبان أو التبعية لثقافات غير متجانسة ثقافيًا أو دينيًا مع الإسلام، ظهرت

بوصفها معضلة شائكة تواجه أبناء المسلمين في الغرب، ولا سيما أولئك الذين هاجروا إلى تلك البلدان بحثًا عن أسباب الرزق أو سعيًا من أجل العيش اللائق وكرامة الإنسان، أو هربًا من آتون الحروب وبحثًا عن الحريات المفقودة في بلدانهم، إن هذه الصلات الأكثر تعقيدًا صادفت توجهًا لدى أجيال من المسلمين في تلك الديار في حرصهم على هوياتهم، وبرزت بينهم فيما يخص هذا الجانب تساؤلات محورية حول التعارض والتجانس بين أنهم مسلمون أوربيون أو أمريكيون 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 مؤمنًا إيمانًا قطعيًا 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.

ومن أبرز غايات هذا البحث محاولة الربط الموضوعي 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، وقد مثلت مدرسته الفقهية والعملية نمطا جوهريًا في فكر العمل الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن العشرين وبلغ ذروته في العقد الأول من هذا القرن.

وسعى البحث 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 التي استوعبت الخصوصية والاستثنائية البينة لمسالك

ومسارب الحياة الخاصة بالمسلمين في الغرب.

عمل البحث أيضًا 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.

يلحظ البحث كذلك أبعاد الأزمة في مفاهيم الذوبان والاندماج والمشاركة الحضارية، وهي مصفوفة اتجه الشيخ القرضاوي إلى تحديد تصور بنائي وأصولي حولها.

من أهداف البحث الأساس أيضًا ضرورة التعرف إلى واقع الأقليات المسلمة في المجتمعات الغربية وطبيعة وجودها، وجوانب من ظروفها وإمكاناتها وتحدياتها، لكن الأهم من ذلك توصيف وتحليل الظرف التاريخي والحضاري لتلك الأقليات في ظل مهددات الذوبان وتمييع الذاتية الثقافية والهُوية الحضارية لتلك الأقليات نظرًا إلى العقبات الكبرى التي تقف أمامهم، ونتيجة وجودهم في مجتمعات غربية عن بيئاتهم الأولى، وبعيدة أو مختلفة عما يعتقدونه ويؤمنون به، ثم إن أبرز ما قدمه الشيخ القرضاوي – في ظل موجات زمانية متنوعة – في بناء فكر ورؤى وتصورات، أدى 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 اكتمالًا وتأثيرًا وفاعليةً وإجدادًا، ولكن من الضروري جدًا 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 هذا البحث على المنهجين الوصفي التاريخي والتحليلي، وفيما يتصل بالدراسات السابقة يمكننا أن نقرر أن لا دراسة تختص بجهود القرضاوي وآرائه وفكره المتعلق بمفهوم الاندماج والمشاركة الحضارية، ولكن هناك كتابات تتناول مجهوداته

في فقه الأقليات بعامة، من ذلك ما كتبه الداعية الإسلامي حسين حلاوة في دراسة بعنوان "فقه الأقليات عند الشيخ القرضاوي"، فقد انصب جهده على التعريف بفقه الأقليات وموقف القرضاوي منه مع ذكر أمثلة ومسائل كان الشيخ القرضاوي قد تعرض لها وأجاب عنها إجابات فقهية لبيانها، ولم تلتفت هذه الدراسة إلى قضايا الذوبان ومهددات الهوية لدي مسلمي الغرب أو التعمق في تفصيلها ووصفها. [1]

وسائر الدراسات السابقة تعكف على دراسة تاريخ الشيخ القرضاوي وسيرته في الدعوة والعمل الإسلامي وجزء منها يتناول إسهاماته في الحياة والواقع واجتهاداته ومنهجه في الفقه مع مناقشة أبرز الأفكار التي نادي بها، وربما ليس من بين ذلك دراسة اختصت بمناقشة مستفيضة للمسألة التي نحن في صددها، ومن أمثلة تلك الدراسات التي تناولت حياة الشيخ القرضاوي بعامة مصنف معتز الخطيب وعنوانه "يوسف القرضاوي: فقيه الصحوة الإسلامية". [2]

وهناك كتابات نحت نحو التأكيد على وصف آراء القرضاوي وتصوراته وبيان أثره الفكري والفقهي والديني بعامة، ومن أمثلة ذلك بحث أسماء غالب القرشي الموسوم "ملامح التجديد الفقهي عند الشيخ القرضاوي". [3]

وهناك دراسات عامة في فقه الأقليات وتطوره، وهي محدودة جدًا، ومن بينها دراسة خالد محمد عبد القادر، الموسومة "من فقه الأقليات"، وهي تتناول معنى فقه الأقليات وتعريفاته وحدوده وتطوره. [4]

---

1 حسين حلاوة، "فقه الأقليات عند الشيخ القرضاوي"، **ملتقى الإمام القرضاوي**، الدوحة، 1428هـ/2007م.

2 معتز الخطيب، **يوسف القرضاوي فقيه الصحو الإسلامية: سيرة فكرية تحليلية**، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2009).

3 أسماء غالب القرشي، "ملامح التجديد الفقهي عند الشيخ القرضاوي: دراسة فقهية"، **مجلة الدراسات الاجتماعية**، جامعة العلوم والتكنولوجيا، السودان، العدد 47، مارس 2016.

4 خالد محمد عبد القادر، **من فقه الأقليات**، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997).

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

يتناول هذا الجانب استعراضًا وتوصيفًا لطبيعة وحقيقة أوضاع ومشكلات الجاليات المسلمة في الغرب استنادًا إلى تقارير مهمة برزت في مدى العقدين الأخيرين على أقل تقدير، إلى جانب الأدبيات السابقة التي تؤسس مبدئيًا لظرفية الشأن الإسلامي في الغرب، وتوضح أنماط الصعوبات والتحديات التي تكتنف مسيرة الجماعات والأفراد من المسلمين الذين يحيون في المجتمعات الغربية بصفة الاستقرار والعيش المتصل، فأكثر تلك المصادر تشير إلى الحقائق المتأزمة المتشكلة وفق التحديات التي تجابه الجاليات المسلمة.

ويقودنا عرض هذه الوقائع والتوصيفات في جزء لاحق من تضاعيف هذا البحث إلى المجهودات التي ظهرت ضمن محاولة استيعابية تسعى إلى إيجاد حلول أساس لأحوال المسلمين في تلك البقاع، ونركز من خلالها – بحول الله تعالى – على موضوع البحث الجوهري، وهو إسهامات العلامة القرضاوي في تلك الشؤون مُجتمعة.

1. الأقليات المسلمة: التعريف والمفهوم

ينقل علي كتاني في كتابه المهم عن الأقليات المسلمة تعريف مفهوم الأقلية وفق وروده في قاموس ويبستر الجامعي السابع الجديد Webster's Seventh New Collegiate Dictionary، وفيه أن الأقلية جزء من مجموعة سكانية تختلف في بعض الخصائص وغالبًا ما تخضع لمعاملة تفاضلية differential treatment ومع ذلك، لا يكفي هذا التعريف لشرح معنى ظهور أقلية جديدة، ومن الواضح أن العامل الذي يؤدي إلى تكوين أقلية هو وجود مجموعة من الناس من **خصائص مختلفة**، ولكن 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"، ولكن 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 ب"الخصائص المتباينة" التي يمتلكونها، مما يؤدي إلى ظهور الأقلية.[1]

تشير بعض المعاجم إلى أن معنى مفهوم الأقلية يتنازعه مساران أساس، 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، والاتجاه الآخر يهتم بتعرض الجماعة للتمييز السياسي أو الاقتصادي والاجتماعي أو الثقافي ضدها جراء اختلافها معه، ويعدُّ التمييز شرط تكوين وعي الانتماء إلى الأقلية.[2]

وتذهب بعض الكتابات إلى توضيح مفهوم الأقلية ضمن عدة عوامل مرتبطة بطبيعة جماعات الأقلية ذاتها، ومن ضمن تلك المعايير المحددة للمفهوم أن الأقلية في الأساس ظاهرة ثقافية، فقد يشترك أعضاؤها في واحد أو أكثر من مقومات التاريخ واللغة والدين والعرق، فنكون في صدد أقلية لغوية أو دينية أو عرقية، وقد يشتركون في هذه العوامل كلها فنكون إزاء أقلية متعددة العناصر، وبذلك تكون الأقلية نتاج عمليتين متكاملتين، الأولى استقطاب كل من يشترك معها في تلك المقومات، والثانية استبعاد كل من يختلف معها فيها، لذا تعد الأقلية كالعملة ذات وجهين، أحدهما الإحساس بالانتماء، والآخر الشعور بالتمايز، فالأقلية جزء مما يعرف باسم "الجماعات المهمشة"، وهي الجماعات التي لا تحظى بمعاملة متساوية لأسباب متعددة.[3]

يتجه سالم بن عبد السلام الشيخي إلى استخدام التعريفات التي وضعها يُوسف

---

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، الاطلاع في 2023/6/5.

https://www.bipd.org/publications/InstituteBooks/MediaHandler/GenericHandler/documents/Books/decvocpol.pdf

3 صقر الجبالي (وآخرون)، "معجم المصطلحات السياسية"، **مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية (شمس)**، 2014، الاطلاع في 2023/6/5.

https://www.shams-pal.org/wp-content/uploads/2016/books/book_2.pdf

القرضاوي وجمال الدين عطية عندما يأتي إلى تعريف مصطلح "الأقلية المسلمة"، وهو تعريف مُبسط يعتمد على التوصيف التاريخي للوجود الإسلامي في الغرب، حيث يتجه هؤلاء العلماء إلى تعريف تلك الجماعة بأنها مجموعة مسلمة تعيش بين أكثرية غير مسلمة، تسعى إلى أن تحافظ على خصوصيتها الدينية وفق برنامج سياسي محدد، ويوضح في الحالة الأوروبية أن الجماعة المسلمة القائمة بها تنقسم إلى قسمين، أولهما من أهل البلد الأصليين، وثانيهما من المهاجرين في القرون الأخيرة إلى أوروبا، بالإضافة إلى مجموعات من الأُوربيين أسلموا حديثًا.[1]

2. مسألة الاندماج الاجتماعي للأقليات المسلمة في الغرب (أوروبا والولايات المتحدة): الواقع والمواقف

أ. الوجود الإسلامي في أووربا وردود الأفعال تجاهه:

أخذت قضية الأقليات المسلمة في مختلف البلدان الأوروبية مكانة مركزية في جدول الأعمال الأوروبي في السنوات الأخيرة، فقد هاجر ملايين المسلمين إلى أوروبا في العقود التي وليت الحرب العالمية الثانية، قانونيًا وغير قانوني، من آسيا والشرق الأوسط وشمالي إفريقيا، وقد أدت هذه الهجرة الجماعية إلى واقع جديد اضطر فيه عالمان – أحيانًا مختلفان تمامًا – إلى العيش معًا، وقد أحدث حضور المسلمين في أوروبا تغييرات وتحولات اجتماعية وثقافية في المشهد الحضري، برزت ببطء في صورة مساجد ومقاهٍ ونساء محجبات وما إلى ذلك، وفي الأماكن العامة الأوروبية يُنظر إلى الإسلام على أنه مختلف، ولأن الإسلام "مرئي" جدًا، أثار هذا الظهور البارز نقاشات وتوترات في القضايا التاريخية والثقافية والدينية والسياسية والاجتماعية.[2]

---

1 سالم بن عبد السلام الشيخي، "الأقليات المسلمة وتغير الفتوى: أوربا نموذجًا"، **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد 22، محرم 1438هـ / أكتوبر 2016، ص102.

2 Shiri Relevy, Perspectives of Otherness: "Muslims in Europe between Assimilation and Polarization", European Forum at the Hebrew University, Jerusalem,

إن هذا التوتر يرتبط بحقيقة أن بعض مجتمعات المهاجرين تختار الحفاظ على الخصائص الثقافية والاجتماعية لبلدانهم الأصلية، وهو عنصر يشكل تحديًا لنمط الحياة الأوروبية، ويسهم هذا التوتر في أعمال عنف مختلفة في أوروبا وأجزاء أخرى من العالم في السنوات الأخيرة، وتنظر أغلبية من الغربيين إلى أن المسلمين من قاموا بها، من 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 7 يوليو 2005، وغيرها من الأحداث التي قادت المسلمين ليكونوا على وجه قائمة الاتهام، وإلى تعجيل القولبة النمطية لهم بوصفهم مجموعة سكانية تمثل تهديدًا لأمن السكان غير المسلمين في القارة.[1]

أعدَّ المركز الأوروبي لمراقبة العنصرية وكراهية الأجانب تقريرًا يتناول وضع المسلمين في الدول الأعضاء بالاتحاد الأوروبي، ويبحث التقرير المعلومات عن درجة وطبيعة التمييز العنصري ضد المسلمين، إلى جانب الحوادث المتعلقة بالتخوف من الإسلام في الاتحاد الأوروبي، ويقدم التقرير أمثلة جيدة لممارسات إيجابية في الدول الأعضاء، ويتقدم باقتراحات لإجراءات لمناهضة العنصرية والتمييز العنصري ودعم الاندماج الاجتماعي[2].

توصل هذا التقرير إلى نتائج أساس مثيرة للانتباه إلى جانب أنها تؤكد حقيقة التحديات التي تعترض مسارات المجتمعات المسلمة في الغرب، لعل من أبرزها ما يعانيه كثير من المسلمين الأوروبيين من العنصرية في العمل والتعليم والإسكان بصرف النظر عن أصلهم العرقي أو موقفهم الديني، وذلك بسبب مواقف التخوف من الإسلام إلى جانب

---

https://ef.huji.ac.il/sites/default/files/europe/files/shiri_relevy_for_web.pdf. Retrieved on May 1/2023.

1 السابق نفسه.

2 المركز الأوروبي لمراقبة العنصرية وكراهية الأجانب EUMC، "أهم نقاط تقرير المركز الأوروبي لمراقبة العنصرية وكراهية الأجانب المسلمين في الاتحاد الأوروبي: التمييز العنصري والتخوف من الإسلام"، https://fra.europa.eu، الاطلاع في 2021/4/29.

https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/1936-EUMC-highlights-AR.pdf

الكراهية العرقية، وبعامة تبلغ نسبة المسلمين العاملين بقطاعات الأجور المنخفضة أكثر من غيرهم في المجتمع، ويقابل كثير من المسلمين الأوروبيين – ولا سيما الشباب منهم – عوائق كثيرة عند محاولتهم للنهوض اجتماعيًا، وهذا يمكن أن يؤدي إلى إحساس بفقدان الأمل والاستبعاد من المجتمع، وتعدُّ العنصرية والتمييز العنصري والتهميش الاجتماعي تهديدات خطرة لعملية الاندماج والترابط الاجتماعي.[1]

ب. سياسات الإدماج وواقع الجاليات المُسلمة:

نتيجة مباشرة لما جاء به التقرير المشار إليه أعلاه، دعت الجهة التي صدر عنها التقرير إلى إجراءات تشريعية وسياسية كان من بينها تنفيذ الاندماج الاجتماعي وسياسات الإدماج بالنسبة للمهاجرين والأقليات، وذلك بتشجيع الدول الأعضاء على تنفيذ إجراءات الدعم للمهاجرين والأقليات بمن فيهم المسلمين بهدف تزويدهم بالفرص المتساوية وتفادي تهميشهم، مع استشارة الأقليات في عملية تشكيل السياسات الهادفة إلى الإدماج الاجتماعي، للجميع بحسب ما يظن المركز الأوروبي.[2]

ويمكن لتقرير الخبيرة المستقلة المعنية بقضايا الأقليات – الذي نُشر في العقد الماضي – أن يصف محاور مهمة تعكس وضعية الأقليات المسلمة في الغرب، على الرغم من تركيزه على الوضع العالمي للأقليات المتنوعة سواء أكانت عرقية أم لغوية أم دينية.

وقد 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 عرقية ودينية ولغوية، من خلال استشارة الحكومات، وقد أشار التقرير بوضوح إلى "أن الأقليات في العالم لا

1 المرجع السابق، ص1.

2 المرجع السابق، ص3-4.

تزال من بين أفقر المجتمعات المحلية، وأكثرها تعرُّضًا للإقصاء والتهميش الاجتماعي والاقتصادي".[1]

ج. حقائق أساس عن الوجود الإسلامي في أوروبا في ضوء عقبة الاندماج:

يتضمن تقرير الدوحة الصادر في فبراير 2006، عن الهجرة والاتجاهات السكانية للوجود الإسلامي في أوروبا، يتضمن حقائق أساس من أبرزها انتقال كثير من المهاجرين المسلمين إلى أوروبا بموجب "مشروع العمال الضيوف" الذي نفذته معظم بلدان أوروبا الغربية (حتى منتصف سبعينيات القرن العشرين)، ومذاك دخل مزيد من المهاجرين المسلمين إلى أوربا أفرادًا لأسر العمال الضيوف، ومن الحقائق أيضًا أن الإسلام أسرع الديانات انتشارًا في أوروبا اليوم، فقد تضاعف عدد المسلمين في نهاية القرن العشرين ليصل إلى 23 مليون نسمة (5٪ من مجموع سكان الاتحاد الأوروبي)، مقارنة بثماني مئة ألف عام 1950، وقد أخذت بلدان أوروبا الغربية طرائق مختلفة في تعاملها مع الأقليات المسلمة (نظرًا إلى اختلاف تاريخ الدول الأعضاء في الاتحاد وإطارها القانوني) وتتفاوت سياساتها من قبول "التعدد الثقافي"، إلى اقتضاء الانصهار التام، وما بينهما، ويقول الخبراء إنه لم يصل أي بلد أوروبي حتى اليوم إلى النهج المثالي.[2]

وأوضح التقرير أن ثمة ثلاثة نماذج رئيسة للاندماج في أوروبا، هي نموذج **الانصهار** في فرنسا، حيث ترتكز السياسة تجاه الهجرة على مبدأين رئيسين، هما المساواة بين جميع

---

1 ريتا إسحق، "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**، الاطلاع في 2023/4/29، ص3، 11، 18.
https://digitallibrary.un.org/record/745856?ln=ar.

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

الخلفيات والتوقُّع أن يندمج المهاجرون اندماجًا تامًا في المجتمع الفرنسي، ثم النموذج **المتعدد الثقافات** في المملكة المتحدة، حيث يشجع على التسامح والتنوع والاندماج، ويسمح للمهاجرين والمجموعات العرقية بأن يحتفظوا بهوياتهم الثقافية وعاداتهم، ثم نموذج **ألمانيا وإسبانيا**، حيث يعدُّ المهاجرون مقيمين مؤقتين لديهم تراثهم الثقافي وهويتهم الثقافية، وسيعودون في نهاية المطاف إلى أوطانهم، لذا لم تُبذَل – حتى وقت قريب – محاولات تُذكر لدمج تلك الأقليات المسلمة في المجتمع.[1]

ونظر التقرير أيضًا إلى تقييم نماذج الاندماج في أوروبا، إذ وُصفت بأنها نماذج تاريخية هدفها الاندماج، وقد أثبتت أنها غير مؤثرة، وليست ضمانًا لاندماج ناجح، ويُظهر كثير من أبناء الجيلين الثاني والثالث من المهاجرين مستوى محبطًا من التفاعل الاجتماعي مع غير المسلمين، وضعف أُلفةٍ ومعرفة بأصول المجتمعات المضيفة وقيمها، ورداءة أداء في التعليم أو سوق العمل، ويبدو أن عجزهم عن الاندماج مرتبط بحقيقة أن معتقدات المسلمين وممارساتهم قد جرى عزلها وإبعادها (منذ تسعينيات القرن العشرين) بحجة أنها لا تتفق 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 أصولية وعنفٍ، وذلك بحسب ما ذهب إليه التقرير.[2]

د. بريطانيا نموذجًا لتوصيف واقع المشاركة الإسلامية في أوروبا:

منذ العقد الأول من هذا القرن، وفي أعقاب أحداث 11 سبتمبر 2001، بدأ في الغرب ظهور اهتمام كبير تجاه الوجود الإسلامي رسميًا وشعبيًا في آن معًا، غير أن هذا التركيز على المسلمين – ومرده إلى أفعال قد تكون مسوغة إزاء المخاوف من تيارات الأصولية التي وُجدت عند طائفة من المسلمين – وجَّه الأنظار إلى واقع حياة المسلمين الذي تتخلله

1 المرجع السابق، ص3.

2 المرجع السابق، ص4.

مشاهد الضعف والانحسار عن المشاركة المؤثرة في الحياة العامة.

وإذا اتخذنا بريطانيا مثالًا فإنه يمكننا الوقوف على عدة حقائق آنذاك، من أبرزها ضعف المشاركة العامة بين المسلمين في الممارسات العامة، وتشمل التمثيل السياسي والخدمي، وتنوع أنماط التهميش السياسي والاجتماعي تجاه الفئة المسلمة، إذ يشير تقرير ما قبل عام 2004 إلى ضعف تأثير المسلمين في المجالات السياسية والإعلامية، وهي الأكثر تأثيرًا في مؤسسات صنع القرار، مما يعني ضعف تأثير الجالية الإسلامية في بريطانيا على صانعي القرار، ومن ثم عجزهم عن حماية حقوقهم، إذ تظهر الإحصاءات تواضع أعداد المسلمين الممثلين في مجلس العموم البريطاني، فعلى الرغم من أن المسلمين يمثلون 3٪ من سكان بريطانيا، لهم عضوان فقط في المجلس الذي يضم 659 عضوًا.[1]

ويلمح التقرير إلى الإشكالات التي تكتنف بعض الدعاة أو الوعاظ وأئمة المساجد الذين ظهر من بينهم قلة لا تكاد تُمثل حقيقة المسلمين، وإنما تعبر عن أفكار غريبة عن التصور الإسلامي السديد الذي يقول به جمهور علماء المسلمين، فقد جرى الإلماح إلى ما أوضحه زكي بدوي – رئيس الكلية الإسلامية في بريطانيا ومؤسسها – من أمله في التحقق من شهادات دراسية ملائمة للأئمة قبل السماح لهم بالوعظ، وفي ذلك أيضًا حمَّل **يوسف** القرضاوي – في أثناء زيارته بريطانيا – الإعلام الغربي مسؤولية إبراز بعض الشخصيات – من مثل أبي قتادة وأبي حمزة المصري – بوصفهم مراجع إسلامية، وهم غير مؤهلين لذلك، وطالب من يهاجمون الإسلام باستيفاء معلوماتهم من المصادر الشرعية الموثوقة، وألاَّ يلقوا التهم جزافًا على الإسلام وعلمائه.[2]

هـ. التشرذم الإسلامي أبرز عقبات المشاركة المؤثرة:

أبرز العقبات في إطار الاندماج والمشاركة في الغرب ترجع إلى أن الجاليات الإسلامية في

---

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

2 المرجع السابق، ص76.

الغرب لا تمثل وحدة واحدة، ولا تنسيق مشتركًا بينها، بل يمكن القول إنها متصارعة متناقضة في توجهاتها وأفكارها، ويؤدي ذلك إلى مزيد من تشويه صورة المسلمين، فما حدث من صراع بين مسلمي فرنسا مثلاً كان سببًا وراء تأخر تشكيل مجلس تمثيلي لمسلمي فرنسا، مما أدى إلى ممارسة مزيد من الضغوط من وزير الداخلية الفرنسي وتدخله المباشر لتشكيل المجلس الجديد، وكذا على الرغم من 80 مركزًا إسلاميًا في إيطاليا وكثير من المنظمات الإسلامية، تسود الصلات بين هذه المنظمات الصراعات والخلافات، وبخاصة فيما يتعلق بتمثيل الجالية المسلمة بها.[1]

و. الولايات المتحدة الأمريكية:

بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، نبَّه الشيخ **القرضاوي** ضمن إشارات عدة 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 لحظه أن الولايات المتحدة دولة ذات تقاليد يهودية مسيحية عريقة، ولديها في آن معًا سكان مسلمون وأمريكيون من أصل إفريقي منذ مدة طويلة، ولدى هؤلاء مفاهيم وممارسات مختلفة للإسلام، ويعمل المهاجرون جديًا لتحديد الهُوية الدينية لأحفادهم، وبخاصة عندما يُنظر إلى الدين على أنه من أشكال الاختلاف الثقافي، فالتوترات بين الأشكال القومية والعرقية و"الأصيلة" و"الجديدة" للهوية الإسلامية – التي تشكلت من خلال مكون تجريبي أمريكي قوي – تبدو واضحة تمامًا، وغالبًا ما تحتوي سياسة الهوية على مكونات قوية عابرة للحدود الوطنية transnational components، ولكن ليس لديها مفهوم "جماعات الشتات" diaspora orientation، إذ إن عدد السكان الأصليين كبير جدًا (على الأقل ثلث العدد الإجمالي)، وتختلف المجموعات ذات الأصل القومي اختلافًا كبيرًا.[2]

---

1 المرجع السابق، ص30.

2 Karen Isaksen Leonard, "Introduction: Young American Muslim Identities", *The Muslim World*, 95 (4), https://escholarship.org, https://escholarship.org/uc/item/5fq3j1tj,

ز. تنوع الوجود الإسلامي في الولايات المتحدة: لمحة موجزة

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

والمجموعات الرئيسة الثلاث من المسلمين في الولايات المتحدة هم الأمريكيون من أصل إفريقي، والعرب، ومن جنوبي آسيا، والشباب المسلمون الأمريكيون، مع إدراكهم التام للاختلافات الموروثة من الماضي، يحاولون في كثير من الأحيان تجسير هذه التواريخ المنفصلة، وإن أوائل المسلمين "المهاجرين" قد كانوا من المسلمين من الرقيق الأفارقة، وقد كان المسلمون الأوائل الذين نظموا أنفسهم في الولايات المتحدة من الأمريكيين الأفارقة أيضًا في أوائل القرن العشرين، وتتجذر المجتمعات المسلمة من أصول إفريقية بقوة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والديني للولايات المتحدة، وأكبر مجموعتين من المهاجرين، هما العرب ومسلمو جنوبي آسيا، وتتناقضان فيما بينهما ومع المسلمين الأمريكيين من أصل إفريقي، وقد تزايد عدد المسلمين من أصحاب اللسان العربي منذ قانون الهجرة والتجنيس لعام 1965، وهم اليوم متنوعون من حيث التواريخ الوطنية والماضي الاستعماري، وقد جاء مسلمو جنوبي آسيا بأعداد كبيرة بعد عام 1965.[2]

أتى المزيد من المهاجرين المسلمين من جميع أنحاء العالم إلى أمريكا، وأصبح مسلمو جنوبي آسيا مهمين لبناء تحالفات إسلامية دينية وسياسية وطنية في الولايات المتحدة، وهذا على الرغم من أن للمهاجرين الناطقين بالعربية دورًا رئيسًا في المساجد والأوساط

2005-10-01, retrieved on May 1/2023. DOI 10.1111/j.1478-1913.2005.00106.x, ISSN 0027-4909.

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".

التعليمية الإسلامية بسبب إتقانهم اللغة العربية.[1]

ينعكس الدفع من أجل دور أوسع وجمهور سائد للإسلام في أمريكا في تنشيط الخطاب الإسلامي من قِبل أنواع جديدة من المتحدثين الرسميين ووسائل الإعلام الجديدة، بما في ذلك المطبوعات والإذاعة والتلفاز والأقراص الرقمية والشابكة، ولا يتصور كثير من المتحدثين الرسميين والعلماء المسلمين الجدد إعادة التفكير في الإسلام فحسب، وإنما إعادة التفكير فيما يمكن تحقيقه في الغرب كذلك.[2]

يتشارك المسلمون الأمريكيون الشباب تجربة التنشئة الاجتماعية والتعليم في الولايات المتحدة، ويدرَّس الدين للشباب في أمريكا الشمالية في المقام الأول من خلال النصوص لا الانغماس اليومي في سياقات الوطن العربي أو الجنوب آسيوي أو غيرهما من السياقات 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، وفق سياسة العولمة المعاصرة، وكذا 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 منافسة أحيانًا لبناء التحالفات بين الشباب المسلمين.[3]

ح. النمو والتنظيم في المجتمع الأمريكي المُسلم وأسئلة الهُوية:

كان ملحوظًا أن النمو المؤسسي للمجتمع المسلم الأمريكي في حالة تزايد وتطور نحو الازدهار، فالمسلمون انتقلوا من حالة الجماعة الواحدة في منتصف عشرينيات القرن

1 السابق نفسه.

2 السابق نفسه.

3 السابق نفسه.

الماضي، إلى أكثر من ألفي منظمة من جميع الأنواع الوظيفية بحلول نهاية القرن العشرين، ويعيش المسلمون الأمريكيون بوصفهم جزءًا من الوضع العام، وفي إطار التواصل العالمي وأنظمة الاقتصاد التي تُقاد بوساطة الولايات المتحدة، وتوضح جميع المؤشرات – وفق ما يرى محمد نمر في ورقته عن منظمات المسلمين الأمريكية قبل 11 سبتمبر 2001 وبعده – حراكًا متزايدًا بين المسلمين لصالح الاندماج في الحياة المدنية والسياسية لأمريكا،[1] ويعتقد كذلك أن بعض المسلمين يحتفظون بموقف انعزالي تجاه المجتمع الأمريكي، فهؤلاء ربما يرون أن المجتمع الأمريكي غارق في الملذات hedonistic وفاسد أخلاقيًا، وهم فخورون بأن المسلمين يعانون أقل بكثير من غيرهم من مشاكل الحياة المعاصرة من نحو إدمان الكحول والمخدرات، والإيدز، والانتحار، والطلاق، والولادة خارج إطار الزواج، والإجهاض، والجريمة، والعنصرية، ويعتقد بعض المسلمين أنه بدلًا من الانتظام في الحياة العامة والتداخل، يمكن التركيز فقط على الدعوة (الدعوة إلى الإسلام) للأميركيين، ويرى بعض هؤلاء الانعزاليين أن حضور المسلمين في الغرب 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 أيضًا أن جميع المجتمعات تعاني أمراضًا اجتماعية، ولا يختلف النظر إلى المجتمع الأمريكي على أنه منحط تمامًا عن تصوير المسلمين على أنهم متعصبون، علاوة عن أن التيار السائد لدى مسلمي أمريكا يرى أن من القيم الأمريكية ما يتمشى مع التعاليم الأخلاقية الإسلامية، ويعدونها

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

أكثر حضورًا في الغرب منها في معظم البلدان الإسلامية، ومن أهم هذه المعايير ثقافة العمل بجد، والحرية، والسيطرة المدنية على الجيش، وإضفاء الطابع المؤسسي الواضح على السلطة السياسية، والمجتمع المدني النشط، ويمثل النشطاء المسلمون وجهات نظر تستند إلى مصالحهم الإستراتيجية الخاصة بوصفهم مواطنين أمريكيين يكسبون رزقهم في الولايات المتحدة حيث ينشأ أطفالهم في هذا البلد، ويجري تكوينهم اجتماعيًا من خلال أنظمتها التعليمية، وقد يسألون الأسئلة نفسها التي يسألها الآخرون عندما يشرعون في العمل الجماعي: من نحن؟ وماذا نحتاج؟[1]

ط. المسلمون الأكثر تفاؤلًا ورجوعًا إلى قادتهم الدينيين في المجتمع الأمريكي:

المشاركة السياسية: في استطلاع للرأي صادر عن معهد السياسات الاجتماعية والتفاهم ISPU في الولايات المتحدة، في العام 2017، جاء بعنوان "المسلمون في مفترق طرق"، يضح تحليل للبيانات الواردة في ذلك الاستطلاع، ومن ضمن ما ظهر من نتائج الاستطلاع أن المسلمين راضون عن مسار البلاد، على الرغم من أن الغالبية العظمى منهم غير راضين عن نتيجة الانتخابات الرئاسية، فقد أفاد 41٪ 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 الواقع لم يؤيد جزء كبير من المشاركين المسلمين (حوالي 30٪) أيًا من مرشحي الحزبين، مع أغلبية ضئيلة (54٪) تؤيد رئاسة هيلاري كلينتون، وبسبب السخط الواسع من الخيارات المقدمة لهم، كان المسلمون الأمريكيون هم المجموعة الأقل احتمالية في الاستطلاع للتصويت (61٪) أو التسجيل للتصويت (68٪)، وهذا النقص في المشاركة السياسية الرسمية لا يعني أن المسلمين بعامة غير مشاركين في الاهتمامات المحلية، فقد أفاد 44٪ مثلاً أنهم يعملون مع جيرانهم لحل مشكلة مجتمعية، فإن من أهم اهتمامات المسلمين مسألة التمييز داخل الوطن، ويُترجم هذا الشعور أن 35٪ ممن يتبرعون لقضية إسلامية

1 السابق نفسه.

يتبرعون لمنظمات الحقوق المدنية، وكذلك نسبة واضحة منهم (66٪) يدعمون حركة "حياة السود مهمة" the Black Lives Matter movement.[1]

ووفق ما جاء في نتائج الاستطلاع، كان المسلمون الأمريكيون هم الأصغر، وأكثر من ثلثهم تقل أعمارهم عن ثلاثين عامًا، والمسلمون الأمريكيون هم أكثر الجماعات الدينية تنوعًا عرقيًا، ونصف المسلمين قد ولدوا في الولايات المتحدة، ومن ثم لا تزال الهجرة تمثل جزءًا مهمًا من قصة المسلم الأمريكي.[2]

ي. اللجوء إلى القادة والأئمة الدينين لحل المشكلات الاجتماعية:

يحدث العنف المنزلي في المجتمع المسلم في كثير من الأحيان كما في المجتمعات المسيحية وغير المنتمية دينيًا، ولكن الضحايا المسلمين أكثر عرضة لإشراك القادة الدينيين، وقد أفاد المشاركون من المسلمين الأمريكيين أن زعيمًا دينيًا أبلغ عن العنف المنزلي بدرجة تصل إلى النصف تقريبًا من بين الحالات المتعددة، وهو معدل أعلى بكثير من أي مجموعة دينية أخرى.[3]

ك. الالتزام الإسلامي والتمسك بالهوية الإسلامية في الولايات المتحدة:

يشير تقرير مركز بيو إلى أن معظم المسلمين الأمريكيين يرون أن الدين مهم جدًا في حياتهم، إذ يصلّي الثلث منهم يوميًا (بما في ذلك 48٪ يؤدون الصلوات الخمس كل 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 جدًا – أي شديدة التمسك والالتزام – فنحو 92٪ مثلاً يؤمنون

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 السابق نفسه.

3 السابق نفسه.

بيوم القيامة، و90٪ يؤمنون بالملائكة، وكلاهما من أركان للإسلام، ومع ذلك يمكن أن تلحظ روح تسامحية، إذ يقول معظم المسلمين الأمريكيين أيضًا إن هناك أكثر من طريقة حقيقية لتفسير تعاليم الإسلام، وأن بعض الأديان – لا الإسلام فقط – يمكن أن تؤدي إلى الخلاص الأبدي.[1]

ل. الانتماء الإسلامي والتحول إلى الإسلام:

المسلمون الذين ليس لديهم انتماء مذهبي محدد يمثلون نسبة أكبر بكثير من بين السكان المسلمين المولودين في الولايات المتحدة، وليس من بين السكان المهاجرين، وحوالي واحد من كل أربعة مسلمين ولدوا في البلاد (24٪) ليس لديهم انتماء محدد، مقارنة بنحو 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]

ثانيًا: الشيخ القرضاوي وأثره في تطوير واقع الأقليات فقهًا وممارسةً بالتركيز على مسألتي الهوية والمشاركة

في ضوء ما ذكرنا في القسم الأول عن توصيف التطورات التي تخللت أحوال الجاليات المسلمة، يضح لنا الوعي والعناية اللتين ظهرتا لدى الشيخ القرضاوي بمسألة الأقليات المسلمة نتيجة تصورات الواقع المحيط بتلك الجاليات والظروف التي يعيشون فيها والحياة التي يحيونها، وقد أدرك الشيخ القرضاوي نواحي عدة فيما جئنا على ذكره وما أشرنا إليه، ونلحظ أن منطلقاته لم تغادر توصيف هذا الواقع ولم تخالفه أو تتجاوزه أو تكون بعيدة عنه

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 السابق نفسه.

البتة، فقد جاءت مؤثرات عدة دعت الشيخ القرضاوي إلى العناية بهذا الباب العريض، فأسهم في فكرة أو عمل حقق المزيد من المكتسبات للجاليات المسلمة في الغرب.

لدى الشيخ القرضاوي تصور قديم عن أهمية ومكانة ورمزية الأقليات المسلمة حول العالم، وقد اعتقد منذ عهد مبكر بالحاجة الأساس لتيارات العمل الإسلامي للعناية بالأقليات المسلمة لأسباب عملية 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 تمثل نحو ربع المسلمين كما تدل الدراسات الصادرة عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية منذ بضعة عشر عامًا، وإن بعض تلك الأقليات – بما تمثله من الناحية العددية – التجمع الثاني للمسلمين في العالم، وتلك هي الأقلية الهندية التي تمتلك تاريخًا وإرثًا لا يمكن تجاوزهما، وأشار الشيخ إلى الأهمية المرتفعة لما كان عليه الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي السابق.[1]

قدم الشيخ القرضاوي توصيفًا للوجود الإسلامي في الغرب حين تكلم على أطياف من المهاجرين المسلمين إلى ديار الغرب في رحلات البحث عن الرزق والحرية والأمان، ولم يعدَّ هذا الوجود حاجة طارئة فقط، وإنما ضرورة لخدمة الإسلام وتبليغ رسالته ودعوة غير المسلمين إليه بالكلمة والحوار والأسوة، ورعاية المؤلفة قلوبهم من حديثي العهد بالإسلام، والدفاع عن الإسلام في مواجهة التيارات والقوى المعادية، وهذا في ظنه وتقديره ما يجب أن يكون في بلاد الجاليات المسلمة.[2]

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 مبيعًا واسعًا

---

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

2 المرجع السابق، ص170.

بين جمهور القراء في نسخته العربية، فقد وضع مصنفه ذلك ضمن استجابة لنداء الأزهر الشريف للتعريف بالإسلام والتبصرة بتعاليمه، في أوروبا وأمريكا، واحتوى على فكرة الدعوة لغير المسلمين، وقد حثه على القيام بتلك المسؤولية ما تناهى إلى مسمعه عما تعيشه بعض الجاليات المسلمة في ولاية من الولايات الأمريكية المتحدة حيث "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، فضلًا عن غير المسلمين الذين لا يعرفون عن الإسلام إلا تلك الصورة التي تبثها آلة الإعلام الغربية.[1]

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

أشار القرضاوي إلى أهمية المؤسسات الإسلامية في مجتمعات الأقليات المسلمة، ولا سيما التعليمية التي تحافظ على بقاء الشخصية الإسلامية، ضمانًا ووقاية ضد الحملات التي تريد أن تقتلع الوجود الإسلامي من جذوره.[2]

وما ذكره الشيخ القرضاوي عن ضياع مفهوم (الخليفة المسلم) الذي يقود الأمة الإسلامية ويعصمها من دواع الخلاف والتشرذم، وغياب ما كان يُطلق عليه في السابق (شيخ الإسلام)، واهتزاز ثقة العامة من المسلمين في كبار شيوخ المسلمين الذين سكتوا عن الحق ونطقوا بالباطل، فقد المسلمون نتيجة ذلك 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 إسلام،[3] وهذا يوضح إيمانه بفكرة المؤسسية التي تنظم شؤون المسلمين وترعى مصالحهم وتوحد كلمتهم وتحفظهم من التعدي عليهم.

---

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

2 القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية**، ص163.

3 المرجع السابق، ص167.

وربما يكون المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث من بين أوضح المؤسسات الإسلامية النشطة في أوروبا، 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 إسلامية متخصصة مستقلة تتألف من مجموعة من العلماء، ومقره الحالي في جمهورية إيرلندا، وقد عقد لقاءه التأسيسي في مدينة لندن بين 21-22 ذي القعدة 1417هـ الموافق 29-30 آذار (مارس) 1997م، بحضور ما يزيد عن خمسة عشر عالمًا، وكان ذلك تلبية لدعوة من اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا.[1]

ولعل معظم أهداف هذا المجلس تأتي لتحقيق قيمة المحافظة على الهُوية وتحقيق التفاعل بين الأقليات المسلمة ومجتمعاتهم في أوروبا، وتدارك مهددات الذوبان والتخلي عن الذاتية الإسلامية، ويبرز ذلك ضمن الغايات الثلاث الأولى للمجلس، التي هي إصدار فتاوى جماعية تسد حاجة المسلمين في أوروبا وتحلُّ مشكلاتهم وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوروبية في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها، وإصدار البحوث والدراسات الشرعية التي تعالج الأمور المستجدة على الساحة الأوروبية بما يحقق مقاصد الشرع ومصالح الخلق، وترشيد المسلمين في أوروبا بعامة وشباب الصحوة بخاصة، وذلك عن طريق نشر المفاهيم الإسلامية الأصلية والفتاوى الشرعية القويمة.[2]

والناظر في مجهودات المجلس وحركته العلمية يلحظ الجهد الكبير الذي ينهض به في ربط الجالية المسلمة بعقيدتها الإسلامية، فقد اتجه السواد الأعظم من إصدارات المجلس العلمية وبحوثه ونشره وفتاواه الدائمة والمستمرة إلى توصيف أحوال الجاليات المسلمة، والإجابة عما يرد في أحوالهم والنوازل الفقهية التي تأتي في واقعهم، فقد عقد المجلس عشرات الدورات

---

1 المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، "من نحن؟ التعريف بالمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث"، **الموقع الرسمي للمجلس الأوربي للإفتاء**، الاطلاع في 2023/10/5.

https://www.e-cfr.org/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86/

2 السابق نفسه.

واللقاءات والمنتديات، وأصدر عشرات المؤلفات والمجلات والنشرات والبيانات بألسنة مُختلفة، وشارك في دورات للأئمة والدعاة في عدد من الدول الأوروبية، في فرنسا وبريطانيا وألمانيا والسويد والنمسا وهولندا وبلجيكا وإيطاليا وإيرلندا وروسيا.[1]

وقد تزايد إعجاب القرضاوي بجميع المؤسسات العاملة لخدمة الإسلام والمسلمين في الغرب، من مثل اتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا الشمالية، ورابطة علماء الاجتماع الإسلاميين، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين، والجمعية الطبية الإسلامية، وغيرها.[2]

ويؤكد القرضاوي حتمية العمل الجماعي الذي لا يتحقق إلا بالعمل المؤسسي المنظم، حيث تكون الجماعة قوية متماسكة قادرة على أن تؤدي دورها، وتتمسك بدينها، وتحافظ على هويتها، وتنشئ أبناءها تنشئة إسلامية فعلية، وتبلغ رسالتها إلى من حولها بلسان عصرها.[3]

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

يبدو أن المشكلات الفقهية التي طرأت على المجتمعات المسلمة في الغرب قد أسهمت فيما يمكن تسميته "مأسسة الإسلام"، والمقصود بهذا المصطلح في هذا المقام تنظيم المؤسسات الرسمية وشبهها في الغرب لترعى تنسيق المجهودات الرامية لخدمة الوجود الإسلامي، التي تسعى إلى توفيق أوضاع الجماعة المسلمة هناك، ويضح ذلك عندما يتحدث الشيخ القرضاوي في مقدمة مصنفه عن الأقليات المسلمة، إذ يشير إلى ندوتين عُقدتا في فرنسا تحت إشراف اتحاد المنظمات الإسلامية، حيث جرى التركيز في تلك الندوتين عن المشكلات التي تواجه الأقليات المسلمة في الغرب بعامة وفرنسا بخاصة، وألمح إلى طبيعة تلك المشكلات وأمثلتها، وهي كثيرة، ولكنها في مجملها تعبر عن طبيعة فقهية،

---

1 السابق نفسه.

2 القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية**، ص173.

3 يوسف القرضاوي، **في فقه الأقليات**، (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص48.

من مثل الإقامة في بلاد الغرب، والزواج من غير المسلمة لحاجة الحصول على الإقامة، والزواج بسيدة ثانية عرفًا على خلاف قوانين تلك الديار، وتطليق المرأة قانونًا للحصول على معونة المُطلقة، وأخذ معونة البطالة، مع أن هذا الفرد يُمكنه العمل أو هو يعمل ولا يبلغ عن عمله، وغير هذه الأشياء، ويشير القرضاوي إلى أن هذا مما يحض بعض المهتمين بالشؤون الإسلامية على إنشاء "المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث"، الذي يهتم بالبحث 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 والبحوث قد عقد عدة لقاءات إلى التاريخ الذي نُشرت فيه رسالته في فقه الأقليات، وقد قدم أبحاثًا ودراسات وفتاوى وقرارات بعد نقاش، وجاء بعض تلك الفتاوى في اتفاق وإجماع، وبعضها جرى الاتفاق عليه بالأغلبية، أي بالتصويت من دون اتفاق مطلق، وقد ألمح الشيخ القرضاوي إلى أن المهمة التي اضطلع بها هذا المجلس تشبه عمل المجامع العلمية، وأن بعض الاختلاف في التصورات مسألة قائمة حدثت منذ فجر الإسلام، وفي عهد أصحاب النبي ﷺ، ولكن وكما يقول: "ولكنهم اختلفت آراؤهم، ولم تختلف قلوبهم، ووسع بعضهم بعضًا، وصلى بعضهم وراء بعض".[2]

3. فقه الأقليات عند القرضاوي لتحقيق معنى المشاركة الحضارية:

يشرح الشيخ القرضاوي مفهوم فقه الأقليات، ويعده جزءًا من الفقه العام للأمة، ولكنه فقه يتسم بخصوصيته وإشكالاته المميزة، وأكثرها مشكلات لم يأت فيها جهد وافر لدى علماء الأمة السابقين، لأن العالم القديم لم يعرف اختلاط الأمم بعضها ببعض، وهجرة بعضها إلى بعض كما هو ماثل اليوم، وفقه الأقليات لدى القرضاوي من أنماط الفقه

1 المرجع السابق، ص6.

2 المرجع السابق، ص6.

السائرة في عالمنا المعاصر، على شاكلة "الفقه السياسي" و"الفقه الطبي" و"الفقه الاقتصادي"، وكلها من المستجدات، ففقه الأقليات يأتي ضمن سلسة من أنواع وتجارب فقهية طبيعته علاج قضايا معاصرة وحديثة لمجتمع يحيا في ظرف مغاير.[1]

ومن بين أبرز الدعوات التي عمل على ترسيخها الشيخ القرضاوي بين الأقليات ما يأتي:

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

ب. محاذير النزعات العنصرية والإقليمية.

ج. التشدد والخلاف على الجزئيات.[2]

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 لدى أبناء المسلمين في الغرب مع مسلمي المشرق من جهة، ومن جهة أخرى يرسم لبناء علاقة تشاركية لدى هؤلاء المسلمين في الغرب مع مجتمعاتهم الحالية التي يعيشون فيها، فالعيش في مجتمع مختلف اقتضى استحداث فقه إسلامي تجديدي معاصر، وبناء مفاهيم مرتبطة بمصطلحات أرضية مختلفة أبقت على أصل مقاصدية الدين، في حين اقتضت التفاعلية والتشاركية إمكانية العيش المشترك والتواصل الإنساني وغيرها من القيم المرجوة والمتحققة في هذا الباب.

لذا نلحظ أن ما قرره الشيخ القرضاوي في وضع محددات للعمل الإسلامي في الغرب وللوجود الإسلامي في الغرب، قد التقى مع المقاربة التي اصطنعها ودعا إليها المفكر

---

1 القرضاوي، **في فقه الأقليات**، ص32.

2 القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية**، ص173-176.

الإسلامي عبد المجيد النجار، وتتجه إلى "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 والإسهام 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، حيث تواجه الذاتية الإسلامية مهددات طمس معالمها نتيجة الاندماج في المجتمعات المحلية، وينقل أحمد ضياء حسين بعضًا من التعريفات الاصطلاحية لمعنى الهُوية الوارد في بعض الكتابات – على نحو ما نجد عند ربيع محمد عبد العزيز أو عبد الغني محمود وغيرهم – ومن بينها أن الهوية إحساس أحد الناس بنفسه وفرديته وحفاظه على تكامله وقيمته وسلوكياته في مختلف المواقف، وهي كذلك مجموعة السمات والخصائص والمميزات التي تميز أمة من أخرى، أو هي إطار معنوي للأفراد والجماعات يحدد ملامح شخصياتهم الحضارية.[2]

ويرى القرضاوي أن أوضح مظاهر شعور الأقلية بذاتيتها هو اتجاهها نحو الحفاظ على كيانها عبر المؤسسات المختلفة من نحو المساجد والمؤسسات العلمية وغيرها، ففي أوروبا ظهرت المؤسسة الإسلامية ودار الرعاية الإسلامية في بريطانيا والمركز الإسلامي في لندن،

---

1 عبد المجيد النجار، "الدور الحضاري للوقف الإسلامي في الغرب"، **المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث**، العدد 18، يوليو 2011، ص156.

2 أحمد ضياء حسين، "الهوية الإسلامية في المجتمعات غير الإسلامية: التحديات والحلول"، **مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات**، العدد 40، 2016، ص186-191.

وفي سائر أنحاء أوروبا قامت منذ أوقات مبكرة المراكز الإسلامية في باريس وروما وميونخ وكولن وجنيف وغيرها من البلدان الأوروبية.[1]

ويعقد الشيخ القرضاوي صلة لصيقة كذلك بين مبدأ الهوية 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 أيضًا كانت قضاياهم متشابهة نظرًا إلى تشابه البيئات وتقارب التحديات.[2]

إن نداء الشيخ القرضاوي لاعتماد 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 على خلاف ما أمر به الشارع، فلماذا أباح لنا الإسلام العظيم مؤاكلة أهل الكتاب ومصاهرتهم؟ وكيف أجاز الدين للمسلم أن تكون زوجته وربة بيته وأم أولاده كتابية، فتدخل هي وجميع أهلها في دائرة حقوق ذوي الرحم وأولي القربى؟[3]

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

يقول الشيخ القرضاوي إنه 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"، ويقدم القرضاوي نموذجًا حيًا لمجتمع ظل

1 القرضاوي، **في فقه الأقليات**، ص18.

2 المرجع السابق، ص24.

3 المرجع السابق، ص68.

يحافظ على قيمه وروحانيته وعاداته على الرغم من صغر حجمه من الناحية العددية، وهو المجتمع اليهودي في أرض الشتات، حيث ظلت الشخصية اليهودية ترتبط بكل ما لديها من تراث وعقيدة، فإن كان 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 انفتاح من دون ذوبان، والغاية أيضًا ألا يكون أصحاب العقول من المهاجرين ماديين نفعيين كسائر التيار السائد في الغرب، وأن يذكروا أن لهم أصولًا يرجعون إليها.[1]

تظهر لنا جليًا 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، ويمكن التماس كل ذلك من خلال عدة نقاط نذكرها هنا أخذًا من فكره المتسق على أسس فقه الأقليات، وهي في مقصدها تمضي باتجاه فكرة التواصل والمشاركة، وهي كما يأتي:

أ. اجتهادات فقهية معاصرة في بناء هذا الفقه الحديث في بناء يقوم على الترجيح والانتقاء من تراث الأمة الفقهي، أو يأتي الاجتهاد إنشائيًا إبداعيًا يتصل بالنوازل والمستجدات.

ب. استصحاب القواعد الفقهية الكلية التي وضعها الفقهاء استمدادًا من القرآن والسنَّة.

ج. استصحاب فقه الواقع المعيش، فالاجتهاد في هذا الفقه لا مفر فيه من العناية بما يجري على أرض الواقع، والنظر إلى ما فيه من أحوال وشؤون ومنافع وحاجات وأدلة وشواهد.

1 القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية**، ص171-172.

د. التركيز على فقه الجماعة لا الأفراد فقط، فضرورات الجماعة وحاجاتها وقوتها وتماسكها وهويتها الايمانية غاية جوهرية في ظل مجتمع متنوع ومختلف.

هـ. اعتماد منهج التيسير ما وجد إلى ذلك سبيلًا، والتيسير والتخفيف منهج القرآن ومنهج الدين الذي شرع الرخص عند الضرورات، وهو الدين الذي يحارب التنطع والغلو.

و. مراعاة قاعدة تغير الفتوى بتغير موجباتها، فالفتوى تتغير في أحوال متغيرة، كحال التخفيف عن المريض أو المسافر او المضطر، لذا كان المسلم في المجتمع غير المسلم أضعف من المسلم في داخل المجتمع المسلم، فهو بحاجة إلى التخفيف والتيسير.

ز. يقوم فقه الأقليات على التدرج، وهو سنة كونية وسنة شرعية.

ح. النظرة الواقعية إلى المشكلات القائمة لدى الجاليات المسلمة.

ط. التحرر من الالتزام المذهبي، فلا يكون هناك مذهب معين لا يُخرج عنه.[1]

خاتمة

وخلاصة هذا الجهد المحدود يمكننا إجمالها في النقاط الآتية:

1. إن ما قدمه القرضاوي من عناية بموضوعات الأقليات المسلمة كان لبنة أساسًا في بناء مهم ابتدره علماء مسلمون أجلاء سعوا منذ أمد في توفيق أحوال الجاليات المسلمة في الغرب، وعملوا على تأكيد مفهوم الهُوية الإسلامية لأبناء المسلمين في تلك الديار.[2]

---

1 القرضاوي، **في فقه الأقليات**، ص40-60.

2 لمراجعة ما أوردناه عما أشار إليه النجار والعلواني من مقاربات عن الأقليات المسلمة ومدى اتساقها مع ما جاء به القرضاوي، يُنظر: النجار، **الدور الحضاري للوقف الإسلامي في الغرب**؛ عبد المجيد النجار، "منهج الإمام القرضاوي في فقه الأقليات"، quranicthought.com، الاطلاع في 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-

2. عمل الشيخ القرضاوي على النداء والدعوة إلى وحدة المسلمين في المشرق والمغرب، والتأكيد على الفكرة الرائدة بأزلية مفهوم الأمة الإسلامية، وبناء 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 يتجاوز تلك المساحة ليكون روحانية دافقة وحركية متصلة تربط الفكر بالعمل، والقيم بالممارسة، والنظر بالحقيقة الماثلة.
4. تنبَّه الشيخ القرضاوي ونبَّه إلى الزيادة المتعاظمة لتأثير الأقلية المسلمة في الغرب، وضرورة ربطها بأصولها مع استصحاب واقعها وظرفها التاريخي والحضاري والإنساني.
5. أكدت مجهودات الشيخ القرضاوي على حتمية العمل المشترك وتأثير فكرة المشاركة الحضارية والتكامل الحضاري ونظريتها، وهو مما بشر به رواد أوائل من مفكري العالم الإسلامي من الذي يقطنون في الديار الغربية من العالم.
6. أكد الشيخ القرضاوي واعتمد – من خلال اتجاهات العمل والتفكير لديه في ميدان الوجود الإسلامي في الغرب – 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 الولايات المتحدة الأمريكية بخاصة، في تحقيق تأثير المشاركة والاندماج الحضاري بوضوح، وذلك من خلال مؤسسات وأفراد في نواح حياتية متعددة اجتماعيًا وسياسيًا ودعويًا، وربما كان المؤثر البارز في هذا الشأن يعود إلى طبيعة البلاد الأمريكية التي تقوم على الهجرات وتكفل الحريات

%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%82%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA/

المطلقة ولا تخضع المنظمات الإسلامية للرقابة اللصيقة أو المؤسسات الرسمية، وقد ألمح الشيخ القرضاوي إلى أهمية الاستفادة من ميزة التنوع في المجتمع الأمريكي لفاعلية الجسم الإسلامي.

8. يقوم منهج الشيخ القرضاوي على بناء مقاربة معرفية وإنسانية عبر اعتماده فكرة **الاندماج في قوام المحافظة على الهوية**، ومقاومة تيارات التذويب المهددة للكيان المسلم في الغرب، وتتفق 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 **صناعة الفرص** للتأثير وإيجاد البديل والحلول، وقد استحوذ منهجه هذا على رضًا واتفاق وتطبيق على أرض الواقع من خلال الجسم العظيم للإسلام في إيرلندا "المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث".

10. استفاد الشيخ القرضاوي في إطار تعريفه "فقه الأقليات" من **أصول التراث الإسلامي**، واستخدم 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 الأساس عن الشيخ القرضاوي بوصفه من الكوكبة الأولى من علماء الإسلام في التاريخ الحديث والمعاصر.

11. تبدو الدول الغربية ومجتمعاتها متباينة من حيث ردود أفعالها تجاه الوجود الإسلامي بها، إذ تتجه فرنسا إلى المأسسة الحكومية للإسلام، وقد أثر ذلك سلبيًا على تنامي الوجود الإسلامي من الناحية الرأسية كما توضح المؤشرات، وتحولت أيضًا مظاهر

التشرذم داخل المجتمعات المسلمة خاصة في دول أوروبا إلى إضعاف **حركة الاندماج** والشراكة والتأثير الإسلامي بعامة.

12. ربما يكون من أهم محددات الحفاظ على الهُوية ربطها بمعنى **الصحوة الإسلامية** أو الرجوع إلى مظان الانتماء المتمثل في أصول الأمة وتراثها، ولذلك كان الذوبان في المجتمعات الغربية تيارًا حاضرًا بقوة كبيرة لدى طائفة من أبناء الجاليات المسلمة، وهم قومٌ كُثر من بين الجماعة المسلمة في الغرب، وقد تنبَّه القرضاوي إلى هذه الظاهرة التي أدركها مفكرون آخرون من أبناء الصحوة الإسلامية في أوروبا وأمريكا، وجرى تعريفها وتسميتها "**غياب الوعي بالهُوية**".

13. تشير التقارير والدراسات إلى ضعف كبير في الاندماج والمشاركة المجتمعية للمسلمين، وبخاصة في أوروباو وترى بعض المؤسسات الغربية أن عوامل هذا الضعف مردها إلى جملة عناصر من أبرزها التمييز العنصري والتهميش والأوضاع المتدنية من الناحية الاقتصادية والاجتماعية مقارنة بالغالبية من السكان الأصليين.

References:

المراجع:

ʿAbd al-Qādir, Khālid Muḥammad. "Min Fiqh al-Aqallīyāt" [From the Jurisprudence of Minorities]. *Kitab al-Ummah*. (Doha: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1997)

Al-Jabalī, Ṣaqr, et al. *Muʿjam al-Muṣṭalaḥāt al-Siyāsīyah* [Political Terminology Dictionary]. Shams Center for Human Rights and Democracy Media, 2014. https://www.shams-pal.org/wp-content/uploads/2016/books/book_2.pdf. Accessed June 5, 2023.

Al-Khatib, Mu'taz, *Yusuf al-Qaradawi: Faqih al-Sahwah al-Islamiyyah – Siyarah Fikriyyah Tahliliyyah*, (Beirut, Markaz al-Hadara li Tanmiyat al-Fikr al-Islami, 1st edition, 2009).

Al-Najjar, Abdul Majid, "Al-Dawr al-Hadari li al-Waqf al-Islami fi al-Gharb, " *Al-Majallah al-Ilmiyyah li al-Majlis al-Urubi li al-Ifta' wa al-Buhuth*, Issue 18, (July 2011).

Al-Qaradawi, Yusuf, *Al-Aqliaat al-Diniyya wa al-Hall al-Islami*, (Cairo: Maktabat Wahbah, 1996).

Al-Qaradawi, Yusuf, *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Cairo: Maktabat Wahbah, 2012).

Al-Qaradawi, Yusuf, *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 13th ed., 1980).

Al-Qaradawi, Yusuf, *Awlawiyat al-Harakah al-Islamiyyah fi al-Marhala al-Qadimah*, (Mu'assasat al-Risalah, T.12, 1991).

Al-Qaradawi, Yusuf, *Fi Fiqh al-Aqlliyyat*, (Cairo: Dar al-Shuruq, 2001).

Al-Shaykhi, Sālim bin ʿAbd al-Salām. *Al-Aqallīyāt al-Muslimah wa Taghyīr al-Fatwā – Urwabā Namūdhjan* [Muslim Minorities and the Change of Fatwas –Europe as a Model-]. Scientific Journal of the European Council for Fatwa and Research, no. 22, October 2016, Muharram 1438.

Asmaa Ghalib Al-Qurashi, "Malamih al-Tajdid al-Fiqhi 'Inda al-Sheikh al-Qaradawi – Dirasah Fiqhiyyah, " *Majallah al-Dirasat al-Ijtima'iyyah, Jamiat al-Ulum wa al-Tiknulujiya*, al-Sudan, al-Adad 47, March 2016, DOI: 10.20428/JSS.22.1.6.

European Council for Fatwa and Research. "Man Nahnu, Al-Taʿrīf bil Majlis al-Urubbī li al-Iftā' wal-Buḥūth" [Who Are We, Introduction to the European Council for Fatwa and Research]. https://www.e-cfr.org. Accessed October 5, 2023. https://www.e-cfr.org/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86/.

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC). "Aham Nuqāṭ Taqrīr al-Markaz al-Urubbī li Marāqib al-ʿUnṣuriyyah wa Karāhat al-Ajānib al-Muslimin fī al-Ittiḥād al-Urubbī: *Al-Tamīz al-ʿUnṣūrī wal-Takhawwuf min al-Islām*" [Key Points of the European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia Report on Racism and Hatred towards Muslim Foreigners in the European Union: Racial Discrimination and Fear of Islam]. https://fra.europa.eu. Accessed April 29, 2021. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/1936-EUMC-highlights-AR.pdf.

Ḥalāwah, Ḥusayn. "Fiqh al-Aqallīyāt ʿinda al-Shaykh al-Qarḍāwī" [Minorities Jurisprudence according to Sheikh al-Qarḍāwī]. Paper presented at the Imam Qarḍāwī Conference, Doha, Qatar, 1428 AH, 2007. https://elibrary.mediu.edu.my/books/MAL05212.pdf. Accessed June 5, 2023.

Ḥusayn, Aḥmad Dhiyā'. "Al-Huwiyyah al-Islāmīyah fī al-Mujtamaʿāt Ghayr al-Islāmīyah, al-Tahāddiyāt wal-Ḥulūl" [Islamic Identity in Non-Islamic Societies, Challenges and Solutions]. *Journal of Al-Quds Open University for Research and Studies*, no. 40, 2016.

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

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).

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/

Report. "Al-Muslimūn fī al-Gharb: Briṭāniyā Dirāsah Ḥālah" [Muslims in the West -Britain Case Study]. Abu Dhabi: Gulf Center for Strategic Studies, 2004.

Rita Isḥāq, "Taqrīr al-Khibirah al-Mustaqilah al-Muʿanisah bi Qaḍāyā al-Aqallīyāt, Majlis Ḥuqūq al-Insān al-Dawrah al-Khāmis wa al-ʿIshrūn, al-Bund 3 min Jadāl al-Aʿmāl Taʿzīm wa Ḥimāyah Jamīʿ Ḥuqūq al-Insān, al-Madanīyah al-Siyāsiyah wal-Iqtiṣādīyah wal-Ijtimāʿīyah wal-Thaqāfīyah, bi Ma fī dhālik al-Ḥuqūqīyah" [Report

of the Independent Expert on Minority Issues, Human Rights Council, Twenty-Fifth Session, Agenda Item 3 Promotion and Protection of All Human Rights, Civil, Political, Economic, Social, and Cultural Rights, Including the Right to Development]. United Nations Digital Library. Accessed April 29, 2023. Pages 3, 11, 18. https://digitallibrary.un.org/record/745856?ln=ar.

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.

United Nations Alliance of Civilizations. "Taqrīr ʿan al-Hijrah, al-Ijtimaʿ al-Thānī ʿAshar lil-ʿUfuq al-Muwātif" [Report on Migration, The High Impact Meeting]. Doha, Qatar: United Nations Alliance of Civilizations, February 2006. Accessed May 3, 2023. Page 2. https://www.unaoc.org/repository/4440Doha%20Immigration%20Report%20Arabic%20edited%2026%20June%202006.pdf.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 73-103
حقوق الطبع محفوظة ل IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

درس النصرانية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد": مناقشة مسائل 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 2023/12/27م – أُرسل للتحكيم 2023/12/28م – قُدّم بعد التعديل 2024/01/10م - قُبل للنشر 2024/01/12م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى تحليل نص كتاب "التمهيد" للباقلاني بالتركيز على تناوله العقائد النصرانية في إطار درس مسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد، لاستكشاف القواعد والمسائل والنتائج التي توصل إليها الباقلاني، ولا سيما أن اتجاهات درس تراث الباقلاني لم تركز على هذا الموضوع وتخصصه بالتحليل، وتوزعت على اتجاهات ثلاثة؛ تلخيصًا لكتاب "التمهيد"، أو تركيزًا على مناظراته، أو وضعه في سياق الجدل الكلامي الإسلامي المسيحي، وقد اعتمد البحث منهج تحليل المحتوى، وتوصل 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 رجوعًا غير مباشر، ويعدُّ ذلك تأسيسًا مبكرًا لقواعد درس الأديان في التراث العلمي الإسلامي بتوظيف المناهج العقلية والوثائق الدينية

* 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.

المعتمدة لدى أهل الدين المدروس.

الكلمات المفتاحية: الباقلاني، التمهيد، الجوهر، الأقانيم، الاتحاد.

Abstract

This research attempts to analyze al-Bāqillānī's book al-Tamhīd focusing on the Christian creeds on essence, hypostases, 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)*, Hypostases (*al-Aqānīm)*, and Unity (*al-Ittiḥād).*

مقدِّمَة

توسع دارسو تراث أبي بكر الباقلاني في تناول جوانب عدة من شخصيته العلمية وإسهاماته في درس مجالات مختلفة، كإعجاز القرآن والبلاغة والبيان وعلم الكلام والفقه وأصوله والسيرة، غير أن هناك جانبًا مهمًا من تراث الباقلاني العلمي متمثلاً في درسه الأديان لم يلق العناية الكافية، فبمراجعتنا الأدبيات المتعلقة بذلك وجدناها لا تكاد تساوي شيئًا بالمقارنة مع العناية التي تلقتها جوانب فكره الأخرى، لذا ما زال درس الأديان في تراث الباقلاني في حاجة إلى تناول ونقاش لاكتشاف إسهامه العلمي فيه، ولا نقول هذا نفيًا لما أنجزه الباحثون الآخرون في هذا السياق، ولكن المتمعن فيما كُتب يجد أن أكثره تناوُل عرضي لموضوعات درس الأديان، ولا سيما كتابه "التمهيد" الذي لم يحظ بالتحليل والمناقشة واستخراج قواعد درس الأديان، كما سعى الباقلاني إلى وضع لبناتها، ولا سيما

درسه الأديان الكتابية، فقد ركز كثير من الدارسين على مناظراته النصارى، على الرغم 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 جدًا، وهذا دفعنا إلى تناول درس الباقلاني للنصرانية، حيث إنه جاء في مرحلة من تاريخ المعرفة الإسلامية كانت تهيمن عليه كتب الجدل والردود سواء ضمن حقل علم الكلام أم ضمن الجدل الإسلامي المسيحي.

وتكمن أهمية درس الباقلاني للأديان في أنه على الرغم من انتمائه إلى سلسلة كبار المتكلمين في حقل الكلام السني، لم يتناول الأديان من منظور كلامي، وإنما أحدث طريقة جديدة في درس الأديان، فمع توظيفه الجهاز المفاهيمي الكلامي، يجد الناظر في كتاب "التمهيد" أن الباقلاني انطلق من قواعد عامة عقلية لدرس الأديان بعيدة عن فكرة الرد والدفاع عن العقائد الإيمانية، وأضاف إلى طريقته في درس الأديان رجوعه إلى النصوص الدينية الكتابية في العهدين القديم والجديد ووثائق المجامع المسكونية، مما جعل إسهامه في حقل دراسة الأديان بعامة ودراسة النصرانية واللاهوت النصراني بخاصة؛ في حاجة إلى تحليل لاستكشاف الأسس التي بنى عليها مقاربته في درسه لها، والمفاهيم التي استعملها، ومصادره فيها، والنتائج التي توصل إليها.

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

وفي هذا السياق يسعى هذا البحث إلى تناول كتاب "التمهيد" للباقلاني بمنهج تحليل المحتوى، بالتركيز على ما تناوله الباقلاني في موضوع درس النصرانية، متوسلين بنص "التمهيد" تحقيقين مهمين جدًا، أحدهما تحقيق الخضيري وأبو ريدة، لما فيه من مقدمة ضافية وتدقيق علمي لنص الكتاب، مع الرجوع أيضًا إلى تحقيق آخر قام به الأب مكارثي، استدراكًا منه على المحققين السابقين، لأنهما حسب رأيه لم يتمكنا من الرجوع إلى نسختين مخطوطتين في إسطنبول على الرغم من معرفتهما إياهما 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 تأكيداته ما ذكره الباقلاني من نصوص العهدين القديم والجديد التي تؤكد اطلاعه على نصوص النصارى بما 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 هذا البحث إلى نص الباقلاني أصالة لتحليله واستخراج القواعد والمسائل وطريقة الباقلاني في درس النصرانية، ولم تحتفل الورقة كثيرًا بما يسمى "مناظرة الباقلاني للنصارى"، لأنها لم تثبت نصًا صريحًا منسوبًا 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 درسًا مؤسسًا على قواعد واضحة يمكن الاستفادة منها، فما توفر من مادة علمية في "التمهيد" يمثل في رأينا نصًا كافيًا لفهم إسهام الباقلاني في درس النصرانية، ووضعه في سياق تطور درس الأديان في التراث العلمي الإسلامي.

ومن أجل تحقيق ذلك يقسم البحث بناء على المسائل الأساس التي تبدت عند قراءة نص "التمهيد" المتعلق بالنصرانية، وهي مسألة قول النصارى إن الله سبحانه جوهر، ومسألة الأقانيم، ومسألة الاتحاد.

وقبل تناول هذه المسائل واستخراج طريقة الباقلاني في مناقشتها، كانت مراجعة الدراسات السابقة التي تبين أنها 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 النصارى، وإما ناقشت وضعه في سياق الجدل الإسلامي المسيحي، مما جعل الحاجة المنهجية ماسَّة إلى تخصيص "التمهيد" بالتحليل في سياق درس النصرانية، وهو ما يمثل أطروحة هذا البحث.

وأما الدراسات السابقة التي تناولت دراسة الباقلاني للنصرانية، فنرى أنها إما ركزت

على تلخيص كلام الباقلاني في "التمهيد" وبيان منهجه في درس النصرانية، وإما على درس مناظراته في سفارته إلى بيزنطة، وقد جُمعت في كتب التاريخ والتراجم.

أما في الاتجاه الأول الذي لخص كلام الباقلاني في "التمهيد" وبيان منهجه، فنجد بحث ثريا عزوزي، الموسوم "نقد الباقلاني لمفهوم الجوهر عند نصارى عصره"،[1] وفيه درست مصطلح "الجوهر" في السياق النصراني، ونقد الباقلاني إياه، غير أنها ركزت على معاني المصطلح عند آباء الكنيسة أكثر مما ركزت على نقد الباقلاني، 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 المعنونة "منهج القاضي أبي بكر الباقلاني في الحوار مع النصارى: كتاب تمهيد الأوائل نموذجًا"،[2] فقد تناول قضية الجوهر عند الباقلاني في كتاب "التمهيد"، وطوّف حول قضايا كثيرة صلتها ضعيفة بموضوع أطروحته، وعلى الرغم من تناوله مسألة الجوهر، والتثليث، والتجسد، والصلب، غير أن الناظر في البحث يجد إيرادًا مكثفًا لنصوص الباقلاني، من دون تحليل يُظهر الأساس المنهجي والمفاهيم التي وظفها الباقلاني في درس الموضوع.

وأما في الاتجاه الثاني الذي درس سفارة الباقلاني إلى الروم، فنجد دراسة صلاح محمود الباجوري الذي تناول "مناظرة الإمام الباقلاني للنصارى: دراسة عقدية"،[3] وفي دراسته استعرض فن المناظرة وأهميته في الدعوة والرد على خصوم الإسلام، ثم أفرد بالتحليل النصوص التي حفظتها كتب التاريخ والتراجم عن مناظرة الباقلاني ملك الروم والبطاركة من

---

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

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

[3] صلاح محمود الباجوري، "مناظرة الإمام الباقلاني للنصارى: دراسة عقدية"، **حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة**، العدد 29، 31 ديسمبر 2017، ج1، ص177-272.

حوله، ولم يعول على نصوص الباقلاني في كتاب "التمهيد"، لأنها خارجة عن موضوع دراسته، على الرغم من صلتها الوثيقة بفهم أطروحة الباقلاني في الرد على النصارى، لذا افتقدت هذه الدراسة بعدها المنهجي، فكان أكثرها نقلاً لا يستوفي فهم درس الباقلاني للنصرانية.

وهناك اتجاه آخر لم يخصص الباقلاني بالدراسة وحده، وإنما درسه في سياق تاريخ الجدل الكلامي الإسلامي النصراني، وعلى الرغم من ذلك يمثل هذا الاتجاه إضافة مهمة، لأنه يعطينا السياق التاريخي الذي كتب فيه الباقلاني أطروحته، وكذلك صلتها بسائر الأطروحات الإسلامية والمسيحية في زمانه، وهنا يبدو أن عبد المجيد الشرفي في دراسته القيمة عن الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري، قد تقوّلَ على الباقلاني من دون وجه حق حينما ربط بينه وبين أبي عيسى الورَّاق، وادعى أنه مجرد ناقل لكلام الوراق من دون الإشارة إليه لأسباب تتعلق بأنه كان معتزليًا 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 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..."،[1] ثم يعلق الشرفي على نص الباقلاني مشككًا في أصالته، مدعيًا عليه أنه ينقل عن الورَّاق من دون نسبة قوله إليه، فيقول: "ولا شك عندنا أن صاحب التمهيد قد اعتمد في هذه المسألة على سلفه، مكتفيًا بتلخيص أهم حججه،

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

فلا ينبغي أن نغتر بصيغ من مثل: وقد زعم قوم منهم، وقال بعضهم، ونستنتج أن الباقلاني غير مطلع اطلاعًا مباشرًا على دقائق الموضوع الذي يطرقه، وإنما هو يغرف من بحر رجل لم يكن اعتزاله – بله خروجه عن المعتزلة واشتهاره بالإلحاد – يسمح له بذكره، فهو يعبر عن حجج أبي عيسى".[1]

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

ولو سرنا سيرة الشرفي في النظر إلى هذه العبارات، لأدى ذلك إلى اتهامنا للباقلاني بالكذب، أو على الأقل بالتدليس في بيان مصادره، ولكن للوصول إلى تصور موضوعي لدرس الباقلاني للنصرانية، ومدى أصالة أطروحته ومصادرها، وتميز جهازه المفهومي من غيره ممن سبقه في درسها، يسعى هذا البحث إلى سد هذه الفجوة، والخروج من الادعاء على الباقلاني من غير دليل، إلى تحليل مقاربته الموضوع تحليلاً يجليها ويبين الإسهام العلمي للباقلاني في درس الأديان بعامة، ودرس النصرانية بخاصة.

ونقول إننا لفهم أطروحة الباقلاني في درس النصرانية، تبدو الفكرة التي أشار إليها الشرفي – في وضع الباقلاني في سياق الجدل الإسلامي المسيحي – 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، وذلك أن يوحنا الدمشقي الذي كتب أولى الأطروحات

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

في الدفاع عن عقائد النصارى ضد العقائد الإسلامية إنما كتبها بغير العربية، وكان موجهًا 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 (ت246هـ) الذي كتب "الرد على النصارى"،[1] وابن ربّن الطبري (ت247هـ) الذي اهتدى من المسيحية إلى الإسلام، وكتب في الرد على فرق النصارى،[2] وفي الدفاع عن نبوة محمد ﷺ، وكذلك الجاحظ (ت255هـ) 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 (ت364هـ) الذي كتب "مقالة في التوحيد"،[4] دافع فيها عن عقائد النصارى في الجوهر والأقانيم والتثليث والاتحاد والتجسد وغيرها، مما نجد الباقلاني قد درسه في كتابه "التمهيد".

والفارق بين يحيى بن عدي والباقلاني 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 المفهومي الكلامي في نقد اللاهوت النصراني ونقض التثليث، باختراع لغة كلامية لاهوتية تُثَبِّتُ عرا التوحيد، وتنفي خروج التثليث نتيجة لاحقة للتوحيد، وهذا يبدو عكس ما توخى يحيى بن عدي إثباته، وكل ذلك قائم على النظر في

---

[1] القاسم بن إبراهيم 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).

العلاقة بين الذات الإلهية والصفات.

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

أما الأشاعرة فقد أثبتوا صفات المعاني وأنها زائدة على الذات، ومن ثم توهم علماء النصرانية – من مثل يحيى بن عدي – إمكانية إثبات التثليث من خلال النظر في الصلة بين الذات وصفات المعاني، ولكن الباقلاني انطلاقًا 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 أيضًا عن طريقة المتكلمين، على الرغم من توظيفه للجهاز المفهومي الكلامي، إذ نجد الباقلاني الأشعري المعتقد قد استعمل ذات المفاهيم التي استعملها الأشعري في "مقالات الإسلاميين"، وهو يشير إلى معتقدات النصارى في الجوهر والذات مثلاً 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 علماء عصر الباقلاني ومن سبقهم، يبين لنا أن هذه القضايا اللاهوتية النصرانية وكذلك فرقها التي كانت تمثل محور الجدل العقدي آنذاك، كانت معروفة عند من ذكرناهم آنفًا، ولكن ما يميز معرفة الباقلاني بالموضوع أن نقاشاته معتقدات النصارى، وفهمه الخلافات العقدية بين فرقها؛ كانت مطابقة تماما ما تثبته وثائق المجامع المسكونية التي حدثت في تاريخ النصرانية، ولا سيما مجمع خلقيدونية،[2]

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

[2] Council of Chalcedon – 451 A.D., Papal Encyclicals Online.

وبسببها ثار ذلك الجدل العقدي بين فرقها فيما يتعلق بطبيعة المسيح، ومن ثم نشأة الفرق واختلافاتها، وهذا ما يتبين من خلال تحليلنا نص "التمهيد" المتعلق بمناقشة معتقدات النصارى، والطريقة التي درسها بها الباقلاني.

أولاً: 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".[1]

وهذه المقدمة المنهجية تخرج الذات الإلهية من أنها جوهر أو جسم أو عرَض، باعتبار أن هذه الثلاثة محدثات لا قديمة بذاتها ولا بغيرها، ومن ثم يضح 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 الألوهية، وإلا كيف يمكن أن يكون الإله متعلقًا بالناسوت الذي 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 قول النصارى إن الله سبحانه جوهر

بنى النصارى قولهم إن الله سبحانه جوهر[2] – كما يذكر الباقلاني – على أربعة أدلة:

أولها قولهم: "أننا وجدنَا الْأَشْيَاء كلهَا فِي الشَّاهِد والوجود لَا تَخْلُو من أَن تكون جَوَاهِر

https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum04.htm (Retrived on, 1/12/2023)

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

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

وأعراضًا؛ وَقد اتفقنا على أَن الْقَدِيم لَيْسَ بِعرَض؛ فَوَجَبَ أَن يكون جوهرًا".[1]

وثانيها قولهم: "أَنا وجدنَا الْأَشْيَاء كلهَا لَا تخرج عَن قسمَيْنِ: إِمَّا قَائِم بِنَفسِهِ أَو قَائِم بِغَيْرِهِ؛ والقائم بِغَيْرِهِ هُوَ الْعرض والقائم بِنَفسِهِ هُوَ الْجَوْهَر".[2]

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 تَأتي مِنْهُ الْأَفْعَال ثَبت أَنه جَوْهَر".[3]

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".[4]

ينقض الباقلاني قولهم بالجوهر، وأقوى حججه في ذلك نفيه صحة هذا النوع من القياس؛ قياس الغائب على الشاهد، إذ يرد الباقلاني فكرة قياس الغيب على ما هو في عالم الشهادة، ويفند فكرة أن معرفة الغائب يكفي فيها القياس على الشاهد المألوف، وذلك أنه قياس ينطوي على الغلط والخطأ الفاحش، لاختلاف عالم الغيب عن عالم الحس والمشاهدة، وكأن الباقلاني – وقبل الدخول في تفاصيل مناقشة مسألة الجوهر، وأن الباري عز وجل جوهر – ينقض صحة نهج قياس الغائب على الشاهد، وما تسببه من غلط فاحش، لأن هناك فرقًا واختلافًا بين العالمين، فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر، وقد توسع الباقلاني في ذكر الأمثلة الناقضة لقول النصارى بقياس الغائب على الشاهد.[5]

بعد ذلك ينتقل الباقلاني إلى مناقشة مسألة الجوهر، وهنا يبدأ بنقض ما ذهب إليه

---

[1] الباقلاني، **التمهيد** (تحقيق الخضيري وأبو ريدة)، ص78–79.

[2] المصدر السابق، ص79.

[3] السابق نفسه.

[4] السابق نفسه.

[5] المصدر السابق، ص79-80.

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.[1]

وهذا الخلل من النصارى في قولهم بقياس الغائب على الشاهد، أوقعهم في خلل آخر يتعلق بالقدم والحدوث وارتباطهما بالعرض، وذلك أن ما رأوه في الشاهد – جوهرًا أو عرضًا – قاسوا عليه الغائب، وهذا يجعلهم في حرج في القول بتحيز الجوهر، فإن قبلوا أن الله سبحانه جوهر فإنه بالضرورة متحيز، وبذا يرى الباقلاني أنهم يتركون دينهم، ولا يستقيم حسب منطقهم إلا التسليم بأن الباري سبحانه ليس بجوهر ولا عرض ولا متحيز ولا كالموجودات في الشاهد.[2]

ثم يرد الباقلاني عليهم أيضًا ربط حجتي النصارى الثالثة والرابعة معًا بأن ما من شيء إلا وهو فاعل بنفسه، شريف حامل الأعراض، أو عرض خسيس ليس بفاعل، مع قولهم إن القديم شريف فاعل بنفسه، مما يقتضي قولهم إنه حامل الأعراض، ولكن إن قالوا إنه حامل الأعراض فإنهم سيخالفون دينهم ذاته، وإن رفضوه أبطلوا استدلالهم حسب رأي الباقلاني.[3]

ومما نجده في مصطلحات الباقلاني عند نقاشه للنصارى استعماله مصطلح "الجوهر" الذي لم يبين الباقلاني مصدره؛ أهو ذو أصل عربي، أم مترجم عن أصل أجنبي قد يكون سريانيًا أو يونانيًا؟ وكذلك المعنى الذي أعطاه الباقلاني لمصطلح "الجوهر"، فبالرجوع إلى ما استقر في المعرفة الكلامية الإسلامية – كما تضمنته كتب المعاجم والتعريفات – أن ما استقر عليه المصطلح ليس هو المعنى الذي استعمله الباقلاني.

---

[1] المصدر السابق، ص80.

[2] السابق نفسه.

[3] المصدر السابق، ص80-81.

وعلى الرغم من أن الباقلاني قد استعمل المصطلحات الكلامية كما سبق القول، جعل الجواهر ضمن المحدثات كالجسم والعرَض، وذلك جريًا 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، هيولى، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل...".[1]

وكعادة الباقلاني،[2] لم يذكر مصادره التي استقى منها مقولات النصارى وحججهم التي كان يناقشها في "التمهيد"، مما يجعلنا نخمن أن تلك المقولات والحجج التي رد عليها كان مما استقاه من مناظراته ومجالساته وسفارته إلى ملك الروم.[3]

وما يمكن قوله في شأن مناقشة الباقلاني ما 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 تجسيدًا للذات الإلهية، وهذا اقتضى منهم – اتباعًا لهذا المنطق – أن يضفوا على الذات صفات تجسيدية، ومن ثم نشأت فكرة الأقانيم؛ الأب والابن والروح القدس، التي وقع لهم فيها اضطراب، في أنها جواهر متعددة، أم ذات لها

---

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

[2] بدران بن لحسن، إبراهيم محمد زين، "الأديان غير الكتابية عند الباقلاني من خلال كتابه التمهيد"، **مجلة التجديد**، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 27(54)، 2023/7/31.

[3] القاضي عياض بن موسى اليحصبي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، (المحمدية: مطبعة فضالة، ط1، 1981–1983)، ج7، ص63-68؛ أبو بكر الباقلاني، **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.

جواهر، أم أن الذات (الأقنوم) ليس هو الجوهر، وهكذا تعددت فيها مفاهيمهم وعباراتهم، كما يتبين عند إيراد مناقشة الباقلاني فكرتي الأقانيم والاتحاد.

المسألة الثانية: نقض الباقلاني معتقد الأقانيم

يرد الباقلاني على فكرة النصارى بقولهم إن معتقد الأقانيم يقوم على أن الباري عز وجل جوهر موجود حي عالم، مما يجعل الأقانيم ثلاثة،[1] ولكن 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 أيضًا إلى صفة الحياة، ومنه يلزم جعل الأقانيم اثنين لا ثلاثة.

فإن اعترضوا بأن العلم يوجد ويفقد وينقص ويزيد والحياة باقية، مما يجعل العلم غير الحياة، يرد عليهم الباقلاني بأن القدرة أيضًا توجد وتعدم وتزيد وتنقص، مما يجعل القدرة غير الحياة، فما وجه قبول العلم ورفض القدرة أقنومًا؟

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".[2]

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

ثم يناقش الباقلاني فرق النصارى في موقفهم من الصلة بين الجوهر والأقانيم، إذ تذهب اليعقوبية والنسطورية إلى أن الجوهر ليس غير الأقانيم، في حين تذهب الملكية

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

[2] الباقلاني، **التمهيد** (تحقيق الخضيري وأبو ريدة)، ص81-82.

(الروم) إلى أن الجوهر غير الأقانيم، وكلا الموقفين يثير مشكلات في معتقد التثليث.

فبالنسبة إلى ما ذهبت إليه اليعقوبية والنسطورية أن "ليس الجوهر بغير الأقانيم"؛[1] يوقعهم ذلك في مشكلة التناقض مع قولهم إن نفس الجوهر غير متعدد ولا متباين ولا مختلف، ولكنهم يقولون إن الأقانيم متعددة مختلفة متباينة من حيث إن أقنوم "الابن منها تدرّع واتحد بجسد المسيح عليه السلام دون الروح"،[2] فلا يمكن الجمع بين تعدد الأقانيم وبين أن نفس الجوهر لا تتعدد في صلتها بهذه الأقانيم بوصفه جوهرًا جامعًا هذه الأقانيم المتعددة.

وهذا القول عن نفس الجوهر الذي صاروا إليه بسبب نفيهم أن "ليس الجوهر بغير الأقانيم"، يؤدي إلى قول في الجوهر لا يقبلونه، ولا يذهبون إليه.

أما الملكية الذي يقولون إن "الجوهر غير الأقانيم"،[3] فقد صارت عندهم مشكلة في إثبات التثليث، فإن قالوا إن الجوهر إله وإن الأقانيم الثلاثة إله؛ صارت الآلهة عندهم أربعة؛ "جوهر وثلاثة آلهة"، وهذا يؤدي إلى إبطال معتقدهم في التثليث، وإن قالوا إن هناك ثلاثة أقانيم وجوهرًا جامعًا لها، وأن الجوهر ليس بإله؛ صار وجوده كعدمه، ونفيه كإثباته، وهذا لا يذهب إليه عاقل، وإنما يفتح باب التساؤل في أن التثليث يمكن أن يختزل إلى اثنين أو واحد، وذلك أنه يمكننا القول "عن الروح والعلم مع الإله الموجود واحدًا فقط، وأن يكون أقنومًا واحدًا، ولا يكون الثاني والثالث شيئًا يزيد على الواحد، كما لم يكن الرابع شيئًا يزيد على الثالث"،[4] وبذا تكون الأقانيم الثلاثة "هي جوهر واحد، كما كانت الأربعة التي منها الجواهر ثلاثة"،[5] وإثبات أن الجوهر غير الأقانيم يفضي إلى زيادة الآلهة على الثلاثة أو

---

[1] المصدر السابق، ص82.

[2] المصدر السابق، ص83.

[3] السابق نفسه.

[4] السابق نفسه.

[5] السابق نفسه.

نقصانها، ويبطل عقيدة التثليث جملة وتفصيلاً.

ثم يدخل الباقلاني بعد ذلك في حجاج في 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 مدركًا أهمية 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 النصارى في كيفيات بناء لاهوتهم في عقيدة التثليث.

ففي تقديمه عقيدة الاتحاد يبيّن لنا الباقلاني أن فرق النصارى قد اختلفت في عباراتها في التعبير عن الاتحاد، من مثل قولهم إنه اختلاط وامتزاج، أو إن الكلمة انقلبت لحمًا ودمًا بالاتحاد، أو إنها اتخذته هيكلًا ومحلًا، ثم جاء بأمثلة تبين هذا الاتحاد، من مثل امتزاج الماء بالخمر أو اللبن، ثم تطور نقاشهم في ذلك إلى أن الاتحاد ليس امتزاجًا أو اختلاطًا، وإنما هو انعكاس صورة الإنسان في المرآة من غير حلول صورة الإنسان في المرآة، أو "كظهور نقش الخاتم وكل طابع في الشمع والطين وكل ذي لين قابل للطبع من الأجسام من غير حلول نقش الخاتم والرشم في الشمع والطين والتراب والدقيق".[1]

والباقلاني في هذه النقطة الخلافية بين فرق النصارى، بدأها بقضية عامة عن المعنى العام للاتحاد بين أنه اختلاط وامتزاج أو انعكاس وظهور كظهور نقش الخاتم والطابع، فكانت هذه المعاني المختلفة التي ذهبت إليها فرق النصارى مقدمة ينقض على أساسها الباقلاني أقوالهم في الاتحاد، وما يفضي إليه من صلة القديم بالمحدث.

---

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

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"،[1] أو: "العقل جوهر حالّ في النفس وهو مع ذلك غير مخالط للنفس ولا مماسٍّ لها".[2]

ومن ثم ينتقل الباقلاني إلى القضية الأساس في الخلاف بين فرق النصارى، قائلًا: "وزعمت الروم وهم الملكية، أن معنى اتحاد الكلمة بالجسد أن الاثنين صارا واحدًا، وصارت الكثرة قلة، وصارت الكلمة وما اتحدت به واحدا، وكان هذا الواحد بالاتحاد اثنين قبل ذلك"،[3] وهذا القول من الباقلاني تلخيص لتعريف الإيمان الذي وافق عليه مجمع خلقيدونية في جلسته الخامسة، وأُصدر 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.[4]

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"،[5] بسبب أن ما يحدث في المرآة ليس اتحادًا 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.[6]

ثم يستنتج الباقلاني من مثال نقش الطابع قائلاً: "فيجب على هذا – إن لم تكن

---

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

[2] السابق نفسه.

[3] السابق نفسه.

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

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

[6] السابق نفسه.

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 هيكلًا ومكانًا، والآخر حالّ في جسد المسيح"،[1] ثم يبيّن لهم خطل مقولتهم هذه بأنها تؤدي إلى القول "بأربعة أقانيم وترك القول بالتثليث".[2]

وينتقل الباقلاني إلى مناقشة مثال الاتحاد بالاختلاط والممازجة، قائلاً: "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 والمخالطة للمحدث والممازجة له، فلم لا يجوز عليه مقابلة المحدث ومحاذاته؟"،[3] وهذه مشكلة اتصال القديم بالحادث التي وقع فيها النصارى حال قولهم باتحاد الكلمة القديمة بالجسد المخلوق، ولن يجدوا سبيلًا مقنعًا 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، لحمًا ودمًا بالاتحاد، فلم لا يجوز أن تنقلب الكلمة التي تخالف المحدثات لنفسها وليست بمحدثة لنفسها محدثة بالاتحاد؟".[4]

ثم يستنتح الباقلاني من ذلك قائلًا: "فيصير القديم لنفسه محدثًا عند اتحاده بالمحدث كما صار لحمًا ودمًا عند اتحاده باللحم والدم".[5]

ثم يبين لهم مؤدى قولهم في شأن الطبيعتين، "فتصير الطبيعتان واحدة، ويصير ما ليس

---

[1] السابق نفسه.

[2] السابق نفسه.

[3] السابق نفسه.

[4] المصدر السابق، ص90.

[5] السابق نفسه.

بلحم ولا دم لحمًا ودمًا"، إن أرادوا الخروج من كيفية اتصال القديم بالمحدث، وتحول القديم إلى محدث، ويختم حجاجه قائلًا: "ولا يجدون إلى دفع ذلك سبيلًا".[1]

ثم يأتي الباقلاني إلى نقض مقالة حلول الكلمة في الناسوت من غير مماسة، حينما يشبِّهها بعضهم بحلول الباري سبحانه في السماء، وكحلوله على العرش من غير مماسة لهما، فيرد عليهم الباقلاني بأنه لا يمكن الفصل بين الحلول والمماسة، ولذلك لا يكون القول بالحلول من غير مماسة مسوّغًا في العقل، فكأن العبارة متناقضة في نفسها.[2]

ثم ينتقل إلى قضية أن العقل جوهر حالّ في النفس غير مماس لها، ويثبت بطلان ذلك، لأن الجوهر لا يحل في العرض، وإنما مكان حلوله هو الجسم على سبيل المماسة، ويشبه ذلك بحلول الماء بالجب والدهن في القارورة، ومن ثمّ لا يقع الحلول بالمماسة والملاصقة، ولما كانت المجاورة والاجتماع من صفات الاجسام، قرر الباقلاني أن كلمة الله ما دامت ليست جسمًا، لا يجوز عليها الاتحاد والحلول في الأماكن.[3]

وبما أن فرق النصارى تختلف في القول بالطبيعة الواحدة، وتتفق في القول بالاتحاد،[4] يرد الباقلاني على جميعهم باستحالة الاختلاط والامتزاج بين ما هو قديم وبين الجسم المحدث؛ لأن "هذه الأمور أجمع تختص بالأجسام ولا تجوز إلا عليها".[5]

ويقرر الباقلاني: "لم يصح الاتحاد على الكلمة القديمة، ولا أن يصير الاثنان واحدًا أبدًا؛ لأنه معلق بمحال لا يصح، وهو مماسة ما ليس بجسم ولا جوهر للأجسام والجواهر، وذلك ممتنع محال".[6]

---

[1] السابق نفسه.

[2] السابق نفسه.

[3] المصدر السابق، ص90-91.

[4] 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)

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

[6] المصدر السابق، ص91.

ويستدرك الباقلاني على الملكية قائلًا: "إذا جاز أن يتحد قديم بمحدث فيصيران واحدًا، وقد كانا اثنين قبل الاتحاد"،[1] ثم يأتي بمثال ليثبت خطل هذا القول: "فما أنكرتم من أن يتّحد محدث بمحدث، إذا خالطه ومازجه، فيصيران بذلك واحدًا؟"،[2] وكل ذلك فيه معاندة لما استقر من أن جمع الواحد يصير اثنين لا واحدًا، 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 يخالفهم فيه اليعقوبية والنسطورية، فضلًا عن أنه مما تأباه بدائه العقول.[3]

ويجمع الباقلاني في حجته النظر في صلة الإنسان الكلي – وهو الجوهر الجامع لسائر الأشخاص – وبين الابن في أنه أحد الأقانيم الثلاثة، ليقرر "فهو من حيث القنومية شخص واحد جزئي، فإذا صار عند الاتحاد بالإنسان الكلي... شيئًا واحدًا، وجب أن يكون كليًا جزئيًا".[4]

ثم يصوب الباقلاني نظره إلى مقالة من قام بفعل الاتحاد؟ فهناك 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، والاحتمال الأول لا تقول به أي من فرق النصارى، والاحتمال الثاني يوقعهم في القول إن 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 يجوز أن تكون جملة من الحوادث يوقعها كل واحد

---

[1] السابق نفسه.

[2] السابق نفسه.

[3] المصدر السابق، ص92.

[4] السابق نفسه.

منهم على حدة، ليختم القول في ذلك بأنهم "لا يجدون إلى دفع ذلك سبيلًا".[1]

ثم ينتقل الباقلاني في الحديث عن كيفية الاتحاد قائلًا: "خبرونا كيف اتحدت الكلمة التي هي الابن بجسد المسيح دون الأب والروح مع قولكم بأنه غير مباين لهما ولا منفصل عنهما؟"،[2] ويأتي بمثل 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 إن الأب والروح والابن غير متباينين ولا منفصلين، فعليه يقع الاتحاد لثلاثتهم.

وحال إجابتهم: "إن الكلمة اتحدث بالإنسان الكلي في الجزئي الذي ولدته مريم"،[3] ينبههم الباقلاني على أن موضع الخلاف ليس في أمر الكلي والجزئي، وإنما في كيفية اتحاد أحدهم من دون الآخرين، على الرغم من قولهم إنه 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 كانت لا في مكان، فلا ميزة للجسد الذي ولدته مريم على سائر الأجساد المولودة، وإن كانت 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 محيطًا بالعظيم وحاويًا له"،[4] ويختم الباقلاني بقوله: "وإذا علمنا بأوائل العقول فساد ذلك، علمنا أيضًا استحالة اتحاد الابن بالكلي".[5]

ثم ينظر الباقلاني في مسألة تقع للملكية من دون غيرهم، قائلاً: "خبرونا كيف ولدت

---

[1] المصدر السابق، ص93-94.

[2] المصدر السابق، ص94.

[3] السابق نفسه.

[4] المصدر السابق، ص95.

[5] السابق نفسه.

مريم الابن دون الأب وروح القدس، وهو غير مباين لهما ولا منفصل عنهما؟"،[1] ويبيّن لهم في حجاجه أن لا فكاك لهم من القول إن المتحد بالجسد في بطن مريم يجب أن يكون الأب كذلك والروح القدس والجوهر الجامع للأقانيم، بحسب اعتقادهم أن الابن غير مباين لهما ولا منفصل عنهما، ويعلق الباقلاني على ذلك قائلًا: "كيف يكون منه مولود ومنه غير مولود ومنه متحد ومنه غير متحد، لولا الجهل والعجز؟".[2]

ثم يدخل الباقلاني في كلام دقيق عن علاقة الكلي بالجزئي، في ميلاد الجسد من مريم الذي حل فيه الابن، قائلًا: "وإن قالوا إن الإنسان المأخوذ من مريم، الذي اتحدت به الكلمة، إنسان كلي"،[3] ويسأل الباقلاني قائلًا: "أفليس هذا الإنسان المولود من مريم هو ابن مريم؟"،[4] وإجابتهم طبعًا توقع في القول إنه كلي وأمه مريم إنسان جزئي، أي إن الإنسان الكلي ابن للإنسان الجزئي، ويسخر منهم قائلًا: "وهذا طريف جدًا".[5]

ثم يدخل في افتراضات علاقة الكلي بالجزئي قائلًا: "لأننا لو فرضنا عندهم عدم مريم، لم يعدم الإنسان الكلي، ولو فرضنا عدم الإنسان الكلي، لم تكن مريم ولا غيرها من جزئيات الإنسان"،[6] وإن جاز أن يكون الكلي ابنًا 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".[7]

ثم ينتقل الباقلاني في بيان صلة الاتحاد بالصلب في مسألة يرى أنهم يتفقون عليها،

---

[1] السابق نفسه.

[2] المصدر السابق، ص96.

[3] السابق نفسه.

[4] السابق نفسه.

[5] السابق نفسه.

[6] المصدر السابق، ص97.

[7] السابق نفسه.

قائلًا: "ويقال لجميعهم خبرونا عن اتحاد الابن بالجسد أكان باقيًا موجودًا في حال وقوع القتل والصلب به أم لا؟".[1]

ويقول الباقلاني في إجابتهم المثبتة اتحاد الابن بالجسد، إنها تؤدي إلى موت المسيح؛ أي موت الإله القديم، وأن في ذلك موتًا للأب والروح القدس كذلك، وأما إجابتهم النافية اتحاد الابن بالجسد حال الصلب والقتل، فإنها وإن كانت تخرجهم من حرج الإثبات، توقعهم في القول إن الذي صُلب هو الجسد لا المسيح، وذلك مفارق معتقدهم في قضية الصلب.[2]

ثم يأتي إلى ربط مسألة المعجزات بالاتحاد بسؤال استنكاري، قائلًا: "لم قلتم إن كلمة الله اتحدت بجسد المسيح من دون جسد موسى وإبراهيم وغيرهما من الأنبياء؟"،[3] فإن كانت إجابتهم قائمة على معجزات عيسى عليه السلام، وأنه أحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص، وجعل قليل الماء كثيرًا، وقلب الماء خمرًا، ومشى على الماء، وصعد إلى السماء، وغيرها من عجيب الآيات، فينبههم الباقلاني إلى أن فاعل هذه 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.[4]

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 نصوصًا من الأناجيل وبعض أسفار العهد القديم، مطابقة تمامًا نصوص الأناجيل والأسفار كما هي عند النصارى، وقد أثبتها في الهامش الأب مكارثي عند تحقيقه نص كتاب "التمهيد".[5]

---

[1] السابق نفسه.

[2] السابق نفسه.

[3] السابق نفسه.

[4] المصدر السابق، ص98.

[5] المصدر السابق، ص99.

وانتقل الباقلاني في نقاشه مسألة الاتحاد بالنظر في نصوص العهدين القديم والجديد، ومناقشة تلك النصوص لإثبات أن عيسى مثله مثل موسى وسائر الأنبياء عليهم السلام، ومن النصوص التي نقلها من العهدين الجديد والقديم: "رب إن كان في مشيئتك أن تصرف هذه الكأس عن أحد، فاصرفها عنّي"، وكذلك قول المسيح عليه السلام حينما أراد أن يحيي رجلًا: "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؟".[1]

ثم جاء بمعجزات موسى عليه السلام، وذكر أن كانت حجتهم بين معجزات عيسى وموسى، أن عيسى أراد تعليم الحواريين في دعائه، ويقال 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.[2]

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"،[3] فينسبون الدعاء والتضرع للإنسان والخلق والمعجزة للإله من دون الإنسان، فيجيبهم الباقلاني قائلًا: "فما أنكرتم أيضًا من أن يكون موسى اسمًا لمعنيين، إله وإنسان؟"،[4] 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 معلمًا"، وقوله: "فكما بعثني أبي فكذلك أبعثكم، عمّدوا الناس وغسّلوهم باسم الأب والابن والروح

---

[1] المصدر السابق، ص99، ويُنظر توثيق المحقق مكارثي لنصوص العهدين في هامش "التمهيد".

[2] السابق نفسه.

[3] المصدر السابق، ص100.

[4] السابق نفسه.

القدس"، وكذلك قوله: "اخرجوا بنا من هذه المدينة، فإن النبي لا يكرم في مدينته"[1].

ثم يرد الباقلاني على زعمهم أن المسيح قد فعل ذلك من جهة ناسوته، ويمكننا القول كذلك إن سائر 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 ابنًا ويدعى اسمه إلهًا"، وجاء في العهد القديم قول الله لموسى: "إني قد جعلتك إلهًا لهارون وجعلتك إلهًا لفرعون".[2]

ذكر الباقلاني أن معنى (إلهًا) 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 إلهًا"، قائلًا: "لم يخبر الله تعالى أنه هو سماه أو يسميه إلهًا، وإنما قال: يدعى اسمه إلهًا، فيمكن أن يكون أراد قومًا يغلون في تعظيمه ويدعونه بذلك ويتجاوزون به حدّ الخلق ويكذبون في ذلك ويفترون"،[3] وهذا التفسير الذي اتخذه الباقلاني يدل على نبوءة انحراف النصارى عن القول الحق في شأن عيسى.

ويرد الباقلاني حجتهم في اتخاذ المسيح إلهًا بأنه وُلد من غير أب، بأن منطقهم هذا يجعل من آدم وكذلك حواء أولى بالألوهية، لأن آدم خُلق من غير أب ولا أم، وكذلك حواء خُلقت من ضلعه، ولم تحوِهما بطن، بل يرد عليهم بأن الملائكة أيضًا أولى بالألوهية كذلك، لأنها ليست من ذكر ولا أنثى ولا على وجه التبني.[4]

ثم جاء الباقلاني بنص من الإنجيل يحتج به النصارى على ربوبية المسيح، والنص

---

[1] السابق نفسه، وقد أثبت الأب مكارثي صحة الاستشهادين الثاني والثالث من الأناجيل، ولكنه لم يجد الاستشهاد الأول.

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

[3] السابق نفسه.

[4] السابق نفسه.

هو قول المسيح: "أنا وأبي واحد، ومن رآني، فقد رأى أبي"،[1] 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 جاريًا على الأب، طالما أن الأب متحد به، وهذا ما لا يقولون به.[2]

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 متعبدًا به ومشروعًا قبل إبراهيم على لسان بعض الرسل؟ أو... مكتوبًا عند الله"،[3] وغيرها، وذلك أن تأويلهم يؤدي إلى القول بربوبية جسد "أكل الطعام ومشى في الأسواق"،[4] واحتج عليهم أيضًا بنص في العهد القديم على لسان سليمان عليه السلام، وهو قوله: "أنا قبل الدنيا، وكنت مع الله حيث مدّ الأرض، وكنت صبيًا ألعب بين يدي الله"،[5] 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.[6]

ثانيًا: منهج الباقلاني وطريقته في مناقشة الآراء

عند النظر في مناقشة الباقلاني اعتقادات النصارى نجد أنه ركز على مسائل ثلاث، هي

---

[1] المصدر السابق، ص102، وقد أثبت الأب مكارثي ثبوت النص في إنجيل يوحنا، يُنظر هامش "التمهيد".

[2] السابق نفسه.

[3] السابق نفسه.

[4] السابق نفسه.

[5] المصدر السابق، ص103، وقد أثبت الأب مكارثي وجودها في سفر الأمثال.

[6] السابق نفسه.

الجوهر والأقانيم والاتحاد.

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

فمسألة قياس الغائب على الشاهد كانت حجة الباقلاني الأساس، وقد لحظ أن اللاهوت النصراني لم يراع فكرة التوحيد القائمة على الفصل بين الحق والخلق، ولكنها أدخلت الحق إلى عالم الخلق في هيئة الابن، وبذلك انتفى عن الأولوهية المرتبطة بالابن التنزيه والتعالي عن الخلق.

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

فأما مسألة الأقانيم فإن الباقلاني نفى أن 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 متحدة لها معنى، والجوهر واحد، وهنا ناقش الباقلاني آراء الفرق النصرانية الثلاث التي كانت في عصره بعد مجمع خلقيدونية، وهي الملكية (الروم)، واليعقوبية، والنسطورية، فقد وجد أن اليعقوبية والنسطورية يقولون إن الجوهر ليس غير الأقانيم الثلاثة، أما الملكية (الروم) فيقولون إن 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، وعلى الرغم من اعتراض الباقلاني على قولهم هذا المنافي

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

للتوحيد، فإنه لا يرد قولهم مجملاً، وإنما يرد عليهم من خلال اختلافاتهم في معنى الأقانيم، وينبه كذلك إلى أن اشتراك كل من الأب والابن في الجوهرية يؤدي إلى مغالطات تمنع تمييز الأب من الابن عن الروح القدس، وكذلك ينبه الباقلاني إلى أن اختلافاتهم في معنى الأقانيم قادهم إلى الاختلافات الشديدة في معنى الاتحاد.

وعند نقاشه اختلاف فرق النصارى في معنى الاتحاد، بيّنَ الباقلاني الإشكالات والمغالطات التي تثيرها هذه المعاني المختلفة، وكانت المسألة الأساس التي وقع فيها الاختلاف في قضية الاتحاد هي طبيعة المسيح؛ أهو من طبيعة واحدة أم من طبيعتين؟ وهنا تبدو براعة الباقلاني في تفصيل نقاش المسألة، وكذلك تظهر معرفته الدقيقة بنصوص العهدين القديم والجديد، ومواثيق مجمع خلقيدونية الذي كان محور مداولاته مسألة طبيعة المسيح كما ناقشها.

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 أولًا في نيقية، ثم انتقل بعد ذلك إلى خلقيدونية ليكون قريبًا من القسطنطينية والإمبراطور، والذي بدأ أعماله في 8 أكتوبر 451م، حيث كانت الموافقة على "تعريف الإيمان" في الجلسة الخامسة للمجمع، وإصداره 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 يلحظ في طريقة الباقلاني أنه بعد إيراده الحجج والاحتمالات التي تتشقق عنها ونقضها، يختم بعبارات من مثل: "وليس لهم فصل في ذلك"، و"لا جواب عنه"، و"لا يجدون إلى ذلك سبيلًا"، و"لا يجدون لذلك مدفعًا"، و"أجيبوا عن هذا إن كنتم قادرين"،

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

و"لولا الجهل والعجز"، و"إن قالوا: هو كذلك، تركوا قولهم"، و"هذا طريف جدًا"، و"هذا تجاهل عظيم لا يبلغه صاحب تحصيل"، و"هل تجدون في ذلك فصلًا؟"، و"هذا كله ترك لقولهم إن ركبوه"، وغيرها من العبارات التي تدل على أنه يسلم لهم بمنطقهم، ولكن 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 إن طريقة الباقلاني في عرض اللاهوت النصراني على أساس النظر في 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 تناقضًا جوهريًا بين التثليث والتوحيد، وفي ذلك ربط بين اللاهوت النصراني في زمانه وبين مقتضيات ومسائل علم الكلام، وذلك ابتكار علمي لم يسبقه إليه أحد، وربما ذهب الأشعري إلى مقالة قريبة من ذلك في كتابه الذي لم يصل إلينا؛ "مقالات الملحدين".

خاتمة

ما يمكن أن نختم به بحثنا هذا عن درس الباقلاني النصرانية، أن الباقلاني – الذي يعد متكلم أهل السنة في زمانه – قد وظف الجهاز المفهومي الكلامي لدرس النصرانية، ولكن لا بطريقة الحجاج والجدل والدفاع عن العقائد الإيمانية في وجه الملحدين، وإنما بنى أطروحته في درس النصرانية ونقض عقائدها في الجوهر والأقانيم والاتحاد على أساس مقدمات عقلية نظرية تستند إلى 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 خلافات فرق النصارى فيما بينهم ومناقشتها، على الرغم من اعتمادهم المنطق نفسه.

ولم يفت الباقلاني – وهو يناقش معتقدات النصارى – أن يستعمل مخرجات المجامع المسكونية بعامة، ومجمع خلقيدونية بخاصة، وكذلك نصوص العهدين القديم والجديد بما يبطل ما ذهب إليه النصارى في تأويلاتهم لمعتقداتهم في الاتحاد.

وختامًا، تعدُّ أطروحة الباقلاني رائدة في درس النصرانية، وتكشف عن اطلاع علماء المسلمين على نصوص العهدين القديم والجديد وتاريخ الكنيسة بما لا يمكن ردُّه، وبما أثبته محققو نصوص كتاب "التمهيد"، كما رأينا في 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 إلى نصوص موثقة.

References:

المراجع:

Al-Ash'ari, Abu al-Hasan. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, Ed.: Muhammad Muhy al-Din Abdul Hamid, Beirut: Al-Maktaba Al-Asriyya, 1411 AH / 1990 CE.

Al-Bajuri, Salah Mahmoud. "Munazara al-Imam al-Baqillani la-Nasara: Dirasah Aqidiyyah", *Hawlliyat Kulliyat al-Da'wah al-Islamiyya bi al-Qahira*, Al-Mujallad 2017, Al-Adad 29, J1 (31 December / January 2017).

Al-Baqillani, Abu Bakr, *Al-Munazara al-Ajiba*, Ed.: Muhammad bin Abdul Aziz al-Khudayri, (Riyadh: Dar al-Watan, 1st ed., 1420 AH / 2000 CE).

Al-Baqillani, Abu Bakr, *Al-Tamhid*, Ed.: Mahmoud Muhammad al-Khudayri and Abdul Hadi Abu Rayda, (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1947).

Al-Baqillani, Abu Bakr, *Kitab al-Tamhid*, Ed.: Al-Ab Richard Yusuf McCarthy al-Yasui, (Beirut: Al-Maktaba al-Sharqiyya, 1957).

Al-Jahiz, Uthman bin Bahr. *Al-Mukhtar fi al-Radd Ala al-Nasara*, Ed.: Muhammad Abdullah al-Sharqawi, (Beirut: Dar al-Jil, 1st edition, 1411 AH / 1991 CE).

Al-Jurjani, Al-Sharif, *Kitab al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1st edition, 1983).

Al-Rassi, Al-Qasim bin Ibrahim bin Isma'il al-Hasani. *Al-Radd Ala al-Nasara*, Ed.: Imam Hanafi Abdullah, (Cairo: Dar al-Afaq al-Arabiyya, 1st ed., 1424 AH / 2000 CE).

Al-Saif, Ghalib bin Saud bin Ghazi. "Minhaj al-Qadi Abu Bakr al-Baqillani fi al-Hiwar ma'a al-Nasara Kitab 'Tamhid al-Awail Namuthaja, " *Hawliyyyat Kulliyat al-Dirasat al-Islamiyya wa al-Arabiyya li al-Banat Bani Suwayf*, Vol. 1, Issue no.12, (31 December / January 2020).

Al-Sharafi, Abdul Majid, *Al-Fikr al-Islami fi al-Radd Ala al-Nasara ila Nihayat al-Qarn al-Rabi ' al-Hijri*, (Tunis: Dar al-Tunisiyya lil-Kitab, 1986).

Al-Tabari, Ali bin Ruban, *Al-Radd Ala Asnaf al-Nasara*, Ed.: Khalid Muhammad Abduh, (Cairo: Maktabat al-Nafidhah, 1st ed., 2005).

Al-Yahsabi, Abu al-Fadl al-Qadi 'Iyad bin Musa, *Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik*,

Ed.: Saeed Ahmad Aarab, (Al-Muhammadiyya: Matba'at Fadala, 1st ed., 1981-1983 CE).

Aquinas, St. Thomas, *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.

Aquinas, St. Thomas. *Of God and His Creatures*, (London: Burns & Oates, 1905).

Azouzi, Thurya. "Naqd al-Baqillani li Mafhum al-Jawhar 'Inda Nasara 'Asrihi, " *Majallat Al-Ma'yar*, Vol. 23, No. 48, 2019.

Benlahcene, Badrane and Zai, Ibrahim Mohamed, Al-Adyan Ghair al-Kitabiyya 'Inda al-Baqillani Min Khilal Kitabihi "Al-Tamhid, " *Majallat al-Tajdid*, Al-Jami'a al-Islamiyya al-Alamiyya, Malaysia, Mujallad 27, Adad 54, 31/7/2023. https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/article/view/1007/802

Council of Chalcedon – 451 A.D., Papal Encyclicals Online. https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum04.htm Accessed on December 1, 2023.

Gardet, Louis and Guénot, Georges. *Falsafat al-Fikr al-Dini Bayn al-Islam wa al-Masihiyya*, Tarjamah: Subhi al-Saleh and Al-Ab Farid Jabr, (Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, n.d.)

Ibn Adi, Yahya, *Maqala fi al-Tawhid*, Ed.: Al-Ab Samir Khalil al-Yasui, (Lebanon: Al-Maktaba al-Bulsiriyya, 1970).

Tillich, Paul, *Systematic Theology*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1967).

.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 105-125
حقوق الطبع محفوظة ل 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 إرتان آلتون رنده[*]، يحيى أحمد جلال[**]

[قُدّم للنشر **2023/07/11**م – أُرسل للتحكيم **2023/07/21**م – قُدّم بعد التعديل **2024/01/08**م - قُبل للنشر **2024/01/13**م]

مُلخّص البحث

يتناول هذا البحث 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، فقد فسّر القرآن الكريم بطريقة مختلفة عما سبقه، ومع استمرار مشروع تحقيق تفسيره في الجامعة الأردنية، وظهور الدراسات التي تناولته، تبيَّنت الحاجة إلى دراسة انتقاداته قضايا العقيدة عند الزمخشري، فقد تعقَّب التبريزيُّ الزمخشريَّ في اعتزالياته، وناقشها نقاشًا علميًا عميقًا، وردَّها بمنهج المتكلمين، مقارنًا بين الأشاعرة والمعتزلة من خلال أقوال البيضاوي والزمخشري، ومن ثم يهدف هذا البحث إلى الكشف عن الاختلافات بين التبريزي والزمخشري بخاصة، وبين آراء أهل السنة والمعتزلة بعامة.

الكلمات المفتاحية: التبريزي، الزمخشري، العقيدة، التعقبات، المتكلمون.

Abstract

This study dealt with doctrinal issues and Al-Tabrīzī's criticism on Al-Zamakhsharī in his exegesis of Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd. Abd al-Baqi al-Tabrīzī is an important scholar and interpreter who lived in the eleventh

* باحث في مرحلة الدكتوراة في الجامعة الأردنية، البريد الإلكتروني: altunrende006@gmail.com.

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

century AH. Tabrīzī has dealt with the itizali views of Zamakhsharī in great scholarly depth. Al-Tabrīzī responded to Al-Zamakhsharī using the theologians' approach. In doing so, he made a comparison between Mutazila and Asharism based on the views of Zamakhsharī and al-Bayzawī. The project to investigate Tabrīzī'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-Tabrīzī's criticisms to Al-Zamakhsharī's issues of belief. This research aims to reveal the differences between Al-Tabrīzī and Al-Zamakhsharī in particular, and between the opinions of the Sunnah and the Mu'tazila in general, in light of Al-Tabrīzī's criticisms.

Key words: al-Tabrīzī, Al-Zamakhsharī, Criticism, Belief, Theologians.

مقدّمة

ألّف العلماء مصنفات كثيرة في التفسير وعلومه، وكان لكل مؤلف من أصحابها منهج خاص في كتابه، مما دفع كثيرًا من أهل العلم إلى البحث في مناهج من سبقهم في مصنفاتهم؛ ليفهموا القرآن الكريم الفهم الأمثل.

والعالم المفسّر عبد الباقي التبريزي البغدادي المتوفى عام (1039هـ) من علماء القرن السابع عشر الميلادي، ومن أصحاب المصنفات الكثيرة في علوم الشريعة والتفسير بخاصة، ومن أهمّ مصنفاته "تفسير القرآن المجيد".

ويهدف هذا البحث إلى تعريف موجز بالعالم التبريزي، وبيان إسهاماته في مجال التفسير وعلومه، وتفصيل أهم مميزات تفسيره، والقضايا التي تتعلق بعقيدته، والكشف عن منهجه في تعقباته على الزمخشري، ومن ثم يحاول البحث الإجابة عن سؤال رئيس هو: ما منهج التبريزي في كتابه تفسير القرآن المجيد؟

وتتفرع على هذا السؤال عدة أسئلة فرعية تتعلق بجوانب الموضوع التفصيلية، منها:

- من التبريزي؟
- ما إسهاماته العلمية في مجال التفسير؟
- ما أهم تعقباته العقدية على الزمخشري؟

ويتوسَّل البحث المناهج الاستقرائي والتحليلي والمقارن في سبيل إجابة التبريزي

عن الإشكالات العقدية الاعتزالية والرد على الزمخشري فيها، ومقارنتها بأقوال المفسرين الآخرين.

ومن الدراسات السابقة بعض الرسائل ضمن مشروع تحقيق تفسير التبريزي في الجامعة الأردنية، فقد تناولت المسائل العقدية في تفسير التبريزي، ومنها دراسة أحمد يوسف رزق،[1] ودراسة وداد يتكين،[2] وتقى محمد صالح رمان،[3] ودراسة حنان أحمد العبويني،[4] ومحمد كارلي،[5] وحسين آي،[6] ولكن أيًّا منهم لم يتطرق إلى تعقبات التبريزي على الزمخشري، وعلى هذا مدار هذا البحث.

أولًا: ترجمة التبريزي والتعريف بتفسيره

في أثناء البحث عن ترجمة الإمام التبريزي نجد أن المصادر المتاحة لم تقدّم لنا قدرًا كافيًا من ترجمته، وذلك لطبيعة الظروف التي عاصرها التبريزي في زمانه، كالأوضاع السياسية وتنقله بين الدولتين الصفوية والعثمانية، فلم تكن حياته مستقرة على ما يظهر، وكثيرٌ ممن اعتنوا بترجمة التبريزي كانوا من الفرس، وما كُتب عنه في الكتب الفارسية.[7]

---

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

[2] وداد يتكين، **تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي: دراسة وتحقيق من الآية 240 من سورة البقرة إلى الآية 24 من سورة النساء**، (رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية، 2022).

[3] 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**، (رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية، 2022).

[4] حنان أحمد العبويني، **تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي: دراسة وتحقيق من الآية 56 من سورة الأنعام إلى الآية 49 من سورة يونس**، (رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية، 2022).

[5] محمد كارلي، **تفسير القرآن المجيد للإمام عبد الباقي التبريزي: دراسة وتحقيق من الآية 50 من سورة يونس إلى الآية 17 من سورة الإسراء**، (رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية، 2023).

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

[7] رزق، **تفسير القرآن المجيد**، ص16.

1. اسمه ونسبه ولقبه:

هو الإمام عبد الباقي التبريزي،[1] ثمّ المولوي البغدادي، المولى العارف الجليل جمال السّالكين، المفسِّر، الصوفي، والشاعر الأديب، والخطاط البارع.[2]

لم يُعثر على اسم والده في المصادر، ويُنسب إلى "تبريز"، لأنها مسقط رأسه، وينسب إلى بغداد، لأنه رحل إليها وتعلّم فيها.[3]

2. حياته (ولادته ونشأته ووفاته):

لم تذكر لنا المصادر تاريخ مولده، أمّا عن نشأته فقد نشأ صغيرًا في تبريز، وفيها تعلّم القرآن الكريم وأصول العلوم، أما وفاته فقد اختلفت فيها المصادر بين عامي (1038هـ) و(1039هـ)، وقد توفي في أصفهان – على الأصحّ – ودُفن فيها.[4]

3. مسيرة المؤلف العلمية (طلبه للعلم، رحلاته، مذهبه، العلوم التي برع فيها):

يمكن تقسيم مسيرة التبريزي العلمية إلى مرحلتين، أولاهما مرحلة إقامته في تبريز موطنه الأول، حيث نشأ، وفيها بدأت مسيرته العلمية مِن تعلُّم الفلسفة والأدب والشعر والعلوم

---

[1] نسبةً إلى تِبريز، وهي حاليًّا مدينة تقع في شمالي غربي إيران، وهي عاصمة محافظة أذربيجان الشرقية، وفي معاجم البلدان والأماكن القديمة يعدونها من أشهر مدن أذربيجان، ويُنسبُ إليها جماعةٌ من أهل العلم والرواية، وتُروى "تَبريز" بفتح التاء.

يُنظر: الهمذاني، محمد بن موسى، **الأماكن**، تحقيق: حمد الجاسر، (د.م: دار اليمامة، 1415هـ)، ص152؛ الحموي، ياقوت بن عبد الله، **معجم البلدان**، (بيروت: دار صادر، د.ط، 1995)، ج1، ص128.

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

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

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

الدينية، حتى صار ممكّنًا متبحّرًا، وتعلُّم الخط حتى غدا بارعًا فيه، وأدت قلة المصادر التي ترجمت له إلى قلة المعلومات المفصّلة في هذا الجانب كذلك، والمرحلة الثانية مرحلة إقامته في بغداد حيث تعرف فيها على الطريقة المولوية من خلال شيخ طريقها آنذاك مصطفى دده،[1] وفي بغداد أكمل تفسيره الذي بين أيدينا، وبعد ذلك رجع إلى أصفهان مرغمًا من الشاه إسماعيل، ومكث فيها قليلًا 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.

4. اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه والباعث على تأليفه:

تحقيق عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه ليس بالهيّن،[3] وبخاصة إذا كان المخطوط خاليًا من العنوان، لفقد الورقة التي أُثبت فيها العنوان أو انطماسه أو عدم تصريح مؤلفه به، وفي هذه الحال ينبغي للمحقق الرجوع إلى الكتب التي اختصت بهذا الشأن، ككتب المؤلفات والتراجم التي تصرّح أحياناً بمؤلفات العلماء، وغيرها من الطرق المبثوثة في كتب تحقيق التراث،[4] أمّا مخطوط "تفسير القرآن المجيد" فقد ثبتَت نسبتُهُ إلى مؤلفه التبريزي من خلال مجموعة من الأدلة المتضافرة على إثبات ذلك، منها تصريح مؤلفه في مقدمة التفسير وخاتمته باسمه ونسبة التفسير إليه، فقد قال في المقدمة: "فيقول العبد الضعيف المحتاج إلى ربه القويِّ، عبد الباقي التبريزي المولوي: لما رزقني الله..."،[5] وقال في الخاتمة:

---

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

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

[3] هذا مشروع مستمر في الجامعة الأردنية، وقد اعتمد البحث على الرسائل المحققة ضمنه.

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

[5] رزق، **تفسير القرآن المجيد**، ص17.

"قال مؤلِّفُهُ الفقير عبد الباقي التبريزي المولويُّ، أقلُّ العباد، متضرِّعًا إلى ربهِ..."،[1] وكذا أثبت نسبة التفسير إلى التبريزي الطهرانيُّ، والأصبهانيُّ، علاوة عما ذُكر في كتب الفهارس.[2]

5. تاريخ بدء التأليف والفراغ منه والباعث على تأليف التفسير:

لم يذكر التّبريزي تاريخ شروعه في تأليف التفسير، ولكن يظهر من خلال كلامه في مقدمة تفسيره أنه بدأ كتابته قبل رحلته إلى بغداد ومكوثه فيها، وأمّا عن زمن فراغه منه فقد أثبتت نسخه الخمس تاريخين لفراغه من التفسير، أحدهما عام (1028هـ)، والآخر عام (1033هـ)، وقد يكون تأليفه على مرحلتين، أولاهما قبل رحلته إلى بغداد، والأخرى بعد مكوثه فيها، ومما يدعم هذا الرأي ما ذكره في مقدمته، أنه لم يكمل تفسيره وجعله مخفيًا عن أعين الناس، حتى طلب منه الوزير أحمد باشا آنذاك إكمال تفسيره، وأيضًا تباين بعض الألفاظ المذكورة في خاتمة تفسيره، فقد 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 إن الإمام التبريزي قد فرغ من تفسيره لأول مرة عام 1028هـ، ثمّ لـمّا طلب إليه الوزير استكماله أكملهُ ونقّحهُ، وكان الفراغ الثاني منه عام 1033هـ.[3]

ومن أبرز دوافع التبريزي لتأليف تفسيره كما صرّح في مقدمته محاولته التوفيق والمقارنة والترجيح بين تفسيري "الكشاف" للزمخشري، و"أنوار التنزيل" للبيضاوي، قال: "فاجتهدت في توضيح ما بينهما من الموافقة بنحو من البيان، وتمييز ما بينهما من المخالفة

---

[1] المصدر السابق.

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

[3] رزق، **تفسير القرآن المجيد**، ص17.

بقدر الوسع والإمكان، وقيَّدت ما استفدته بالكتابة، وألبسته صورة العبارة، فصارَ قبل الإتمام مجموعًا عظيم الحجم طويلَ الذّيل...".[1]

ثانيًا: منهج التبريزي والزمخشري في تناول المسائل العقدية

من أبرز ما يجلّي منهج مفسّر بيانُ كيفيّة توظيفه لأصول التّفسير في تفسيره، فقد اعتمد التبريزي في تفسيره القرآنَ على أنّه مصدر من مصادر التّفسير، وعلى السّنّة والأثر واللغة مصادر أولية لا يستغني عنها أي مفسّر، ويحاول البحث في هذا المطلب إجمال كيفية توظيفه هذه الأصول بغية التعرف على منهجه.

1. أوجه استفادة التبريزي من القرآن في التفسير:

يمكن تقسيم الاستفادة من آيات القرآن في التفسير على وجهين، أولهما تفسير القرآن بالقرآن، وثانيهما توظيف الآيات في الاستدلال والاستشهاد والتمثيل، ولا بد لأي مفسّر يريد أن يتبع أحسن طرق التّفسير، من أن يبدأ بالقرآن مصدرًا أوليًا أساسًا، 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 عام، أو تقييد مطلق، أو بيان مجمل، وقد توظّف الآية لزيادة البيان والتوضيح، وقد يوظف المفسّر الآيات في الاستدلال والاستشهاد والتمثيل على قضية ما،[2] وقد اتبع التبريزي هذا المنهج في تفسيره، ومن أبرز أمثلته وتطبيقاته:

أ. تقييد المطلق:

كاستدلاله على أن المقصود باليد في قوله تعالى: ﴿فَامسَحُواْ بِوُجُوهِكُم وَأَيدِيكُم﴾ (النساء: 43)، اليدُ إلى المرفق بدلالة قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَأَيدِيَكُم إِلَى المَرَافِقِ﴾ (المائدة: 6)، فقيّدَ المُطلقَ باليد في التيمم على المقيّد في اليد في الوضوء.

---

[1] السابق نفسه.

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

ب. بيان المجمَل:

عدَّ قوله تعالى: ﴿حُرِّمَت عَلَيكُمُ﴾ (المائدة: 2)، بيانًا لما أُجمل في قوله تعالى: ﴿مَا يُتلَى عَلَيكُم﴾ (المائدة: 1).

ج. التمثيل على معنى في الآية بمثال في آية أخرى:

مثَّل على معنى تزكية النفس في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (النساء: 49)، بقول اليهود حين قالوا: ﴿نَحنُ أَبنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة: 18)، وقول أهل الكتاب من اليهود والنصارى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدخُلَ الجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَو نَصَارَى﴾ (البقرة: 111)، فالآيتان من الأمثلة على هذا النوع من التزكية.

د. توضيح وجه في القراءات من خلال لفظة مشابهةٍ في آيةٍ أخرى:

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

هـ. الاستدلال على تعدد دلالة لفظ من خلال مجيئه في القرآن متعدد الدلالة:

كاستدلاله على أن لفظ "لا جناح" يفيد الوجوب والجواز، فقد جاء مفيدًا الجواز في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبتُم فِي الأَرضِ فَلَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ أَن تَقصُرُواْ مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء: 111)، وجاء مفيدًا الوجوب في قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (البقرة: 158).

وإذا نظرنا بإيجاز إلى منهج الزمخشري في تفسيره، فإنه يقوم على بيان المعاني اللغوية العربية وأنواع التعبير العربي والأساليب البلاغية، ويتميز بأسلوبه الجميل الذي ينقل أهدافه من خلال الأسئلة والأجوبة، أو "الفنقلة"، الذي وظفه في خدمة اعتزاله، وفي مقابله كان

---

[1] قرأ بها العشرة سوى عاصم وحمزة، فقد قَرَأا 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.

يُنظر: الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، ج10، ص130.

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

منهج البيضاوي الذي استفاد منه التبريزي، وهو تفسير متعقّل يقدم حلولاً للغموض الحاصل في بعض الآيات العقدية، ويدافع عن آراء أهل السنة والجماعة فيها.

2. نماذج تطبيقية لتعقبات التبريزي على الزمخشري في المسائل العقدية:

من خلال ما ذكره التبريزيُّ في مقدمته عن عوامل تأليفه تفسيره، أن منها المقاربة والمقارنة والترجيح بين تفسيري الزمخشري والبيضاوي، يضح أن المسائل العقدية من أهم مسائل الخلاف بين التفسيرين، للاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، لذا أولى التبريزي المسائل العقدية اهتمامًا بالغًا بذكرها وبيانها، ويمكن التمثيل لمنهج الإمام التبريزي في المسائلِ العقدية بما يأتي:

- **قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾** (البقرة: 26).

أي إضلال كثير وإهداء كثير، فقد وُضع الفعل موضع المصدر للإشعار بالحدوث والتّجدُّدِ وبيان الجملتينِ المصدَّرتين بـ(أمّا)، وتسجيل أنّ العلم بأنه حقًّا هدى وبيان، وأنّ الجهل بوجه إيراده والإنكار لحسن مورده ضلال وفسق، كذا في تفسير البيضاويّ،[1] وكأن الزمخشري لم يرض بالوجه الأوّل.[2]

ولم يذكر موضع الاختلاف، لأنّ حاصله أن الزمخشري أراد خلق الضّلالة، وهو لا يوافِق مذهبه، وما يوافِق مذهبه أنّ إسناد الإضلال إليه من قبيل إسناد الفعل إلى السّبب، فلا معنى لإرادة أن يكون سببًا للإضلال، لأنّه وإن كان سببًا لضرب المثل، لا يريد أن يكون سببًا، فلا يصحّ أن يكون جوابًا عنده، بل ذكر الوجه الثّاني، فقد قال: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾، وهو جارٍ مجرى التفسير والبيان للجملتين المصدرتين بـ(أما)، وكأنَّ هذه العبارة أحسن من عبارة البيضاوي، لأنه ليس تفسيرًا

---

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

[2] رزق، **تفسير القرآن المجيد**، ص221.

وبيانًا صريحًا، بل كالتفسير والبيان كما لا يخفى، ثم قال: "وإسنادُ الإضلال إلى الله تعالى إسنادُ الفعل إلى السبب، لأنه لمّا ضرب به المثل فضل به قوم واهتدى به قوم، تسبب لضلالهم وهداهم".[1]

والآية الكريمة ظاهرة المعنى، ولكن الزمخشري لم 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 إنّه تعالىٰ 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 أنّه ليس ههنا إضلال كما ذكر الشيخ عبد القاهر،[3] في: "أقدمني بلدك حقّ لي على فلانٍ"، أنّ ليس ههنا إقدام بل قدوم،[4] فيكون معنى كلام الزمخشري إسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الضّلال إلى السّبب، بقرينة قوله: "فسبب لضلالهم وهداهم"، فعبّر عنه بالإضلال مجازًا، ويمكن أن يُقال إنّ ما ذكره التّفتازانيُّ إنّما يرد لو كان الباء للسّبب، لم لا يجوز أن تكون الباء للاستعانةِ؟ فيكون معناه سبب ضلالهم باستعانة المثل، ولا مانع إلّا أنّهم لم يذكروه، ولا ندري ما الباعث، والله أعلم.[5]

---

[1] الزمخشري، محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق التنزيل وغوامض التأويل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، ج1، ص118-119.

[2] رزق، **تفسير القرآن المجيد**، ص221.

[3] قال الجرجاني: "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، فاعلًا سوى الحق؟"، **دلائل الاعجاز**، ج1، ص296.

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

[5] رزق، **تفسير القرآن المجيد**، ص221.

- **قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنصَارٍ﴾** (آل عمران: 192).

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

وهذا تأييد لمذهبه من أن صاحب الكبيرة مخلد،[2] ولا دلالة فيه عليه، لأن نفي الناصر لا يدل على نفي الشفيع، لأن النصرة إنما تكون بالقوة والشفاعة بطريق، وتدل على مغايرتهما ذكرهما معًا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (البقرة: 123)، مع أن إخراج صاحب الكبيرة لا يلزم أن يكون بطريق الشفاعة، وإنما يجوز أن يكون بمقتضى العدل بعد توفية جزائه ويكون بالعفو والمغفرة.[3]

قال الرازي: "المعتزلة تمسكوا في أن الفاسق لا يخرج من النار، قالوا: لو خرج من النار لكان من أخرجه منها ناصرًا له، والآية دالة على أنه لا ناصر له البتة".[4]

والجواب المعارضة بالآيات الدالة على العفو كما ذكرناه في سورة البقرة رأي الزمخشري (أي المعتزلة) معارض لأهل السنة وعقيدتها، لأن إنكار المنكر لا يعني أن لا شفاعة، وإضافة إلى ما سبق، ينبغي أن نركز على سياق الآية لكي نفهمها كما يفهمها الزمخشري، ولا يجوز إخراج الآية من سياقها من حيث أصول التفسير.

- **قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾** (النساء: 32).

---

[1] يتكين، **تفسير القرآن المجيد**، ص355.انظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص455.

[2] الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص455.

[3] يتكين، **تفسير القرآن المجيد**، ص355.

[4] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج9، ص466، فالقرآن الكريم 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﴾ (الشعراء: 101)، وأن 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 قادرًا على النصرة إلا بعد الإذن، وإذا حصل الإذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة.

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 الزمخشري: "جعل ما قسم لكلّ من الرجال والنساء على حسب ما عرف الله تعالى من حاله الموجبة للبسط أو القبض كسبًا له".[2]

وهو مبنيٌّ على أنّه سبحانه لم يعطِ أحدًا شيئًا 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، فإن الله تعالى – وفق 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 شيئًا، ولا على أن ينقص منه شيئًا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة، ولا أن يخرج أحدًا من أهل الجنة، وليس ذلك مقدورًا له، ونسب هذا القول إلى النظّام.[4]

---

[1] قيل: "ضعيف جدًا"، يُنظر: ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م)، ج7، ص548؛ الديلمي، **الفردوس بمأثور الخطاب**، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ/1986م)، ج3، ص404.

[2] الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص504.

[3] رمان، **تفسير القرآن المجيد**، ص47-49.

[4] الإسفراييني، عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1977م)، ج1، ص116-115؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، (د.م: مؤسسة الحلبي، د.ط، د.ت)، 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: الغزالي، محمد بن محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 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، 1419هـ/1999م)، ج2، ص310؛ سعيد فودة، **حاشية على شرح مختصر الخريدة البهية**، (عمّان: دار النور المبين، 2015م)، ج1، ص109-108؛ عبد المحسن بن

- **قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ﴾** (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 وتتميمًا لإلزام الحجَّة؛ لئلّا يقولوا: لولا أرسلت إلينا رسولًا فيوقظنا من سنة الغفلة، ويُنَبِّهَنا لما وجب الانتباه له".[1]

وله وجه ظاهر على مذهبِ المُعتزلة؛ لأنّ الحُسنَ والقُبحَ عندهم عقليان، فيجوز أن يخاطب العاقل بفعل ما يخالف عقله، وأما عند الأشاعرة القائلين إنّ الحسنَ والقُبحَ شرعيّان، فلا يخاطب العاقل قبل البعثة بفعل ما لا يدرك العقل قبحه حتى يحجّوا على الله، وبقي الكلام في العقائدِ وبعضِ الأعمال التي يدرك العقل حسنها وقبحها، فيحتاجون في تفسيرِ الآية إلى ما ذهب إليه الزمخشري.[2]

ويذكر التبريزي ههنا رأي الأشعري بعد أن يذكر رأي الزمخشري، لأن مفهومي الحسن والقبح اللذين ذكرهما الزمخشري 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.[3]

حمد البدر، **قطف الجني الداني شرح مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، (الرياض: دار الفضيلة، 1423هـ/2002م)، ج1، ص51.

[1] رمان، **تفسير القرآن المجيد**، ص228.

[2] الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص591.

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

- **قوله تعالى: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾** (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 جرمًا، كان العفو أحسن،[1] 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 مخالفًا لمقتضى الحكمة؟".[2]

ومن الممكن أن الزمخشري خالف مذهبه في هذه المسألة، ويستدرك التبريزي عليه لأن المعتزلة يرون أن الشرك لا يغتفر – وكذلك أهل السنة – إذا احتوى على حكمة، وذهب الرازي إلى أن جمهور البصريين من المعتزلة قالوا إن العقاب حق الله على المذنب، وفي إسقاطه منفعة للمذنب، وليس في إسقاطه على الله مضرة، فوجب أن يكون حسنًا، بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع، فلعل هذا الدليل السمعي،[3] وعلى كل حال، فالله تعالى أعلمُ بمقتضى الحكمة، سواء عذب أم غفر.

- **قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُطعِمُ وَلَا يُطعَمُ﴾** (الأنعام: 14).

قال التبريزي: "قال صاحب الكشّاف في تفسيره: وهو يرزق ولا يُرزق،[4] 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،[5] فيكون تفسير ﴿يُطعِمُ﴾ بـ(يرزق)، تفسيرَ الشّيء

---

[1] رمان، **تفسير القرآن المجيد**، ص409.

[2] يُنظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص696-697.

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

[4] الزمخشري، **الكشاف**، ج2، ص9.

[5] التفتازاني، مسعود بن عمر، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1408هـ/1988م)، ص64.

بلازمه، لكنّه قال في حاشية الكشّافِ: ليسَ المعنى على خصوصِ المطعم، بل مطلق النّفع تعبيرًا عن الشّيء بمعظمه[1]".[2]

فالتبريزي ينتقد الزمخشري في موضع الرزق، ولا يخفى أنّه لا يوافق رأي الحنفيّة، والمعتزلة أيضًا عدوا الأكل في الرّزق في الشّرح المذكور، وفسروه بمملوكٍ يأكله المالك، وتارةً بما لا يمتنع من الانتفاع به، فعبارة الزمخشري موافقة رأي الحنفيّة وتفسير المعتزلة أيضًا، فلا حاجة إلى ارتكاب تكلّف عنده.[3]

قال ابن عطية: "وخص الإطعام من أنواع الرزق لمس الحاجة إليه وشهرته واختصاصه بالإنسان"،[4] وقال القاسمي: "المراد بالطعم الرزق، بمعناه اللغوي، وهو كل ما ينتفع به، بدليل وقوعه مقابلًا له في قوله تعالى: ﴿ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾ (الذاريات: 57)، فعبر بالخاص عن العام مجازًا، لأنه أعظمه وأكثره، لشدة الحاجة إليه، واكتفى به عن العام، لأنه يعلم، من نفي ذلك، نفي ما سواه".[5]

وقد خالف الزمخشري رأي مذهبه في تفسيره هذه الآية، وأشار التبريزي أيضًا إلى هذه النقطة.

- **قوله تعالى: ﴿وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الأَرضِ 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

---

[1] رمان، **تفسير القرآن المجيد**، ص420.

[2] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **نواهد الأبكار وشوارد الأفكار (حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي)**، (رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، 2005م)، ص339.

[3] رمان، **تفسير القرآن المجيد**، ص420.

[4] ابن عطية، 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.

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

والإلجاء لا مطلق المشيئة، فلا يدلّ على أنّ مطلق المشيئة لم يتعلّق بإيمانِ الكلِّ، قال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤمِنِينَ﴾ (يونس: 99)، فالهمزة للإنكار، يدلّ على أنّه ﷺ: «لا يقدر على إلجائِهم إلى الإيمانِ»، وقد صرَّح به الزمخشري، فقال: "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؟[1]

والتبريزي يتعقب على الزمخشري في مسألة مشيئة الله تعالى، ولا يخفى أنّه إذا حُملت المشيئة على مشيئةِ القسر والإلجاء –كما فعله الزمخشري[2] – 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.[3]

وتعقيب التبريزي دقيق جدًا 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.[4]

- **قوله تعالى: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم﴾** (إبراهيم: 22).

قال التبريزي: "قال صاحب الكشّاف:[5] 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".[6]

---

[1] كارلي، **تفسير القرآن المجيد**، ص97.

[2] الزمخشري، **الكشاف** ج2، ص372.

[3] كارلي، **تفسير القرآن المجيد**، ص97.

[4] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج17، ص304.

[5] الزمخشري، **الكشاف**، ج2، ص550.

[6] كارلي، **تفسير القرآن المجيد**، ص328.

يعقّب التبريزي على الزمخشري في مسألة اختيار الإنسان أفعاله، وقد قال إنَّ النِّزاع بين الفريقين ليس إلاّ في خلق العبد أفعاله؛ قالت الأشاعرة إنَّ العبد يختار الفعل، فيخلقه الله سبحانه على وفق اختياره، وهو معنى قولِهم إنّ العبد كاسب والخالق هو الله، فقوله: "وليس من الله إلاّ التَّمكين" أوّل بحث، ثم قوله: "ولو كان الأمر كما تزعم المجبِرة لقال: فلا تلوموني ولا أنفسَكم" في محلّ المَنْعِ؛ 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]

وذكر الرازي أن المعتزلة يستدلون بهذه الآية على أشياء، أولها أنه لو كان الكفر والمعصية من الله تعالى لوجب أن يقال: فلا تلوموني ولا أنفسكم فإن الله قضى عليكم الكفر وأجبركم عليه، والثاني ظاهر هذه الآية يدل على أن الشيطان لا قدرة له على تصريع الإنسان وعلى تعويج أعضائه وعلى إزالة العقل عنه كما تقول الحشوية والعوام، والثالث 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] وهذا القول موافق للتبريزي، وأرجح أقوال التي ذكرها الرازي أن هذه الآية تنص على أنه لا يمكن انتقاد أي شخص بناءً على نتائج أفعال الآخرين.

- **قوله تعالى: ﴿ولَوِ اتَّبَعَ الحَقُّ أَهوَاءَهُم لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرضُ﴾** (المؤمنون: 71).

قال التبريزي: "أي لو اتَّبَع الأمر الحقُّ أهواءهم بأن كان في الواقع آلهة شتّى لفسد العالم، كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: 22)، وقِيل: لَوِ اتّبع الحق الذي جَاء بِه محمّد ﷺ – وهو الإسلام – أهواءهم، وانقلب شركًا، ولم يبق مُوَحِّد، لَجَاء الله تعالى بالقِيَامَة وأهلَك الدُّنْيا، قال صاحب الكشّاف:[3] وعن قتادةَ: إنّ "الحقَّ هو اللهُ تعالى،

---

[1] السابق نفسه.

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

[3] يُنظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص241.

ومعناه: ولو كان اللهُ إلهًا يتّبع أهواءهم ويأمر بالشِّرك والمعاصِي لما كان إلهًا، ولكن 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]

والتبريزي ينتقد الرواية التي ذكرها الزمخشري، ويستدرك عليه، لأن مقصود الزمخشري يدعم مذهبه، ولكن الرواية التي ذكرها ضعيفة بحسب التبريزي، فلا شك في أن الله لا يخلف وعده، ووفق المعتزلة لا يصدر من الله تعالى القبيح، وهذا خلاف أهل السنة، ولو رجعنا إلى القاسمي وجدناه فسّر هذه الآية بقوله: "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، موافقًا 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] وقد أشار التبريزي إلى أنه رجّح على الرواية الضعيفة التي ذكرها في تفسيره لدعم مذهبه.

خاتمة

بعد الحديث عن تعقبات التبريزي في تفسيره على الزمخشري في المسائل العقدية، يمكن أن نلخص أهم ما توصل إليه البحث فيما يأتي:

1. الزمخشري من أبرز المفسرين، وردود التبريزي عليه جاءت في مجالات عدة، منها تعقباته عليه في المسائل العقدية، وذلك أن المفسرين ينتميان إلى مذهبين مختلفين.

---

[1] آي، **تفسير القرآن المجيد**، ص471.

[2] السابق نفسه.

3 القاسمي، **محاسن التأويل**، ج7، ص297.

2. الزمخشري معتزلي المعتقد، ولا شك في أن هوية المفسر تنعكس في البيئة التي يعيش فيها، ويمكننا أن نرى هذا التأثير ينعكس أيضًا في تفسيره.
3. كان للاعتزال أثر كبير في تفكير الزمخشري، فله بعض الآراء المخالفة لغيره، وأحيانًا يناقض الزمخشري مذهبه.
4. لم يكن انتقاد التبريزي هو المرجّح دائمًا، فعلى الرغم من أنه حاول إثبات ما يذهب إليه قطعًا، هناك مواضع كان الترجيح فيها لرأي الزمخشري.
5. عقَّب التبريزي على الزمخشري في اعتزالياته من خلال نقاش علمي عميق.
6. فسَّر الزمخشري القرآن الكريم وفق قواعد اللغة العربية لدعم مذهبه في الاعتزال، والتبريزي ينتقد عليه مذهبه، ولكنه لا يتعصب عليه.
7. يقارن التبريزي بين الأشاعرة والمعتزلة من خلال أقوال البيضاوي والزمخشري، وكذا استفاد من أقوال السعد التفتازاني التي نوصي بدراستها، فإنها كانت محل تعقب للتبريزي كذلك.
8. تأثر التبريزي بأبي السعود في انتقاد الزمخشري في المسائل العقدية من دون الإشارة إلى ذلك.

المراجع:

References:

ʿAbd al-Qāhir, Abū Manṣūr al-Isfarāyīnī, ibn Ṭāhir, *al-Fara bayna al-Firaq wa bayān al-Firqah al-Nājiyah*, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, n.ed, 1977).

Aḥmad Mukhtār ʿUmar, *Muʿjam al-lughah al-ʿArabīyah al-Muʿāṣirah*, (Beirut: ʿĀlam al-Kutub, n.ed., 2008).

Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm, Ibn Taymīyah, *Iqtiḍāʾ al-Ṣirāṭ al-mustaqīm li-mukhālafat Aṣḥāb al-Jaḥīm*, ed.: Nāṣir ʿAbd al-Karīm al-ʿaql, (Beirut: Dār ʿĀlam al-Kutub, n.ed., 1999).

Aḥmad Yūsuf Rizq, *Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd lil-Imām ʿAbd al-Bāqī al- Tabrīzī al-Baghdādī: dirāsah wa-taḥqīq min awwal al-Kitāb ilá al-āyah* (74) min Sūrat al-Baqarah, Uṭrūḥat duktūrāh, Kullīyat al-Dirāsāt al-ʿUlyā, al-Jāmiʿah al-Urdunīyah, Jordan, 2021.

Āghā Bzuruk al-Ṭihrānī al-Ṭihrānī, *Al-Rawḍah ʾal-Naḍirah Fī ʿulamāʾ Al-Miʾah Al-Ḥādīyah ʿashrah*, (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1st edition, 2009).

ʻAwwād ibn ʻAbd Allāh, *Almuʻtq, Almʻtzl Wa-Uṣūlihim Al-Khamsah Wa-Mawqif Ahl Al-Sunnah Minhā,* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, n.ed., 1995).

ʻAbd al-Ḥaqq ibn Ghālib, Ibn ʻAṭīyah, Abū Muḥammad ibn ʻAbd al-Raḥmān ibn Tammām, (t. 542h) *Al-Muḥarrar Al-Wajīz fi Tafsīr Al-Kitāb Al-ʻAzīz*, taḥqīq. ʻAbd al-Salām ʻAbd al-Shāfī Muḥammad, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, n.d., n.ed.)

ʻAbd al-Raḥmān, al-Suyūṭī, ibn Abī Bakr, (t: 911h)*, Jamʻ Al-Jawāmiʻ* ed.: Mukhtār Ibrāhīm alhāʾj, ʻAbd al-Ḥamīd Muḥammad Nadā, Ḥasan ʻĪsá ʻAbd al-Ẓāhir, (al-Qāhirah: al-Azhar al-Sharīf, n.ed, 2005).

Ibn ʻAdī, Abū Aḥmad al-Jurjānī, *Al-Kāmil Fī Ḍuʻafāʾ Al-Rijāl*, ed.: ʻĀdil Aḥmad ʻAbd al-Mawjūd, ʻAlī Muḥammad Muʻawwaḍ, (Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, n.ed., 1997).

Ballūṭ, ʻAlī al-Riḍā Qurrat, Ballūṭ, Aḥmad ṭwrān Qurrat, *Muʻjam Tārīkh Al-Turāth Al-Islāmī Fī Maktabāt Al-ʻālam*, (Qayṣarī, Turkiyā: Dār al-ʻAqabah, n.ed., 2001).

Hārūn, ʻAbd al-Salām Muḥammad, *Taḥqīq Al-Nuṣūṣ Wa-Nashrihā*, (al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī, n.ed., 1998).

Ḥusayn Āy, al-Tabrīzī, *Tafsīr Al-Qurʾān Al-Majīd, Dirāsah Wa-Taḥqīq Min Al-Āyah (18) Min Sūrat Al-Isrāʾ Ilá Al-Āyah (72) Min Sūrat Al-Muʾminūn,* (al-Urdun: Risālat duktūrāh, al-Jāmiʻah al-Urdunīyah, 2023).

Maḥmūd ibn ʻAmr ibn Aḥmad, al-Zamakhsharī, Abū al- Qāsim, (t, 538h), *Al-Kashshāf ʻan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl,* (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1407).

Mīrzā ʻAbd Allāh Afandī, al-Aṣbahānī, *Riyāḍ Al-ʻulamāʾ Wa-Ḥiyāḍ Al-Fuḍalāʾ*, ed.: Aḥmad al-Ḥusaynī, (Qum: Maktabat Āyat Allāh al-ʻUẓmá, 1403).

Muḥammad Jamāl al-Dīn, al-Qāsimī, ibn Muḥammad Saʻīd ibn Qāsim al-Ḥallāq, *Maḥāsin Al-Taʾwīl*, taḥqīq. Muḥammad Bāsil ʻUyūn al-Sūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīya, 1418).

Muʻjam, al-Bahnasī, ʻAfīf, *Muṣṭalaḥāt Al-Khaṭṭ Al-ʻArabī Wā al-Khaṭṭāṭyn*, (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1995).

Muḥammad ibn Muḥammad ،al-Zabidī, *Tāj Al-ʻArūs Min Jawāhir Al-Qāmūs*, ed.: majmūʻah min al-muḥaqqiqīn, (Dār al-Hidāyah, n.ed., n.d.).

Muḥammad ibn ʻUmar, al-Rāzī, Abū ʻAbd Allāh ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Taymī, (t. 606h), *Mafātīḥ Al-Ghayb,* (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʻArabī-, n.ed., 1420h).

Muḥammad ʻUmaym al-iḥsān, Almjddy albrkty, *Al-Taʾrifat Al-Fiqhīyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, n.d., n.ed., 2003).

Musāʻid ibn Sulaymān, al-Ṭayyār, *Al-Taḥrīr Fī Uṣūl Al-Tafsīr*, (Jedddah: Markaz al-Dirāsāt al-Qurʾānīyah, Maʻhad al-Imām al-Shāṭibī, 1st ed., 2017).

Nāṣir al-Dīn, al-Bayḍāwī, Abū Saʻīd ʻAbd Allāh ibn ʻUmar ibn Muḥammad, *Anwār Al-Tanzīl Wa-Asrār Al-Taʾwīl,* taḥqīq. Muḥammad ʻAbd al-Raḥmān al-Marʻashlī, –(Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʻArabī, n.ed., 1418h).

Muḥammad ʻAbd al-Karīm, al-Shahrastānī, *Al-Milal Wa-Al-Niḥal*, (Cairo: Muʾassasat al-Ḥalabī, n.d., n.ed.)

Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥāmid, al-Ghazālī, *Al-Iqtiṣād Fī Al-Iʻtiqād*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, n.ed., 2004).

Muḥammad ibn Muḥammad, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfá,* ed.: Muḥammad ʻAbd al-Salām ʻAbd al-Shāfī, (Bairut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, n.ed., 1993).

Muḥammad, Kārly, *Tafsīr Al-Qurʾān Lil-Imām ʻAbd Al-Bāqī Al-Tabrīzī Al-Baghdādī (T.*

1039h) Dirāsah Wa-Taḥqīq, Min Al-Āyah (50) Min Sūrat Yūnus Ilá Al-Āyah (17) Min Sūrat Al-Isrā', (al-Urdun: Risālat duktūrāh, al-Jāmi'ah al-Urdunīyah, 2023).

Muḥammad Ṣāliḥ Rummān Tuqī, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd Lil-Imām 'Abd Al-Bāqī Al-Tabrīzī Al-Baghdādī (T1039h) Dirāsah Wa-Taḥqīq Min Al-Āyah (25) Min Sūrat Al-Nisā' Ilá Al-Āyah (55) Min Sūrat Al-An'ām*, (al-Urdun: Risālat duktūrāh, al-Jāmi'ah al-Urdunīyah, 2022).

Sa'd al-Dīn, al-Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar ibn 'Abd Allāh, *Sharḥ Al-'aqā'id Al-Nasafīyah*, ed.: al-Duktūr al-Shaykh aḥmad ḥjāziá alsqqā, (al-Qāhirah: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah, n.ed., 1988).

Sa'd al-Dīn, al-Taftāzānī, *Ḥāshiyat al-Sa'd 'alá al-Kashshāf*, taḥqīq: Muḥammad Fāḍil Jīlānī, (Isṭanbūl: Markaz al-Jīlānī lil-Buḥūth al-'Ilmīyah, 1st ed. 2021).

Sa'īd, Fawdah, *Ḥāshiyat 'alá Sharḥ Mukhtaṣar Al-Kharīdah Al-Bahīyah,* ('Ammān, :Dār al-Nūr al-mubīn, n.ed., 2015).

Umar Riḍā, (t1408h), *Mu'jam Al-Mu'allifīn*, (Lubnān: Maktabat al-Muthanná, Dār Iḥyā' al-Turāth, n.d., n.ed.)

Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam Al-Buldān*, (Beirut: Dār Ṣādir, 2st 1995).

Ytkyn, Widād, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd Lil-Imām 'Abd Al-Bāqī Al-Tabrīzī Al-Baghdādī (1039h) Dirāsah Wa-Taḥqīq Min Al-Āyah (240) Min Sūrat Al-Baqarah, Ilá Al-Āyah (24) Min Sūrat Al-Nisā',* (Jordan: Risālat duktūrāh, al-Jāmi'ah al-Urdunīyah, 2022).

.

التجديد
المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 127-168
حقوق الطبع محفوظة ل 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-Jāḥiẓ, al-Shāṭibī, and Taha Abdurrahman

بشار بكور *

[قُدّم للنشر 2023/11/07م – أُرسل للتحكيم 2023/11/15م – قُدّم بعد التعديل 2024/01/01م - قُبل للنشر 2024/01/19م]

ملخص البحث

فضّل الله الإنسان على كثير ممن خلق تفضيلًا، ونحله نعمة العقل الذي هو مناط التكليف، وموئل التشريف، ومدار الثواب والعقاب، ولا نزاع بين البشر في أن العقل ممكّنٌ بالفطرة المركوزة في الإنسان من التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، ولكن هل 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، ومن ثم يتناول البحث بالتحليل آراء ثلاثة علماء نفوا قدرة العقل على استقلاله أخلاقيًا، وهم أبو عثمان الجاحظ (ت255هـ)، فيلسوف ومتكلم، وأبو إسحاق الشاطبي (ت791هـ)، فقيه وأصولي، وطه عبد الرحمن، فيلسوف أخلاق، فقد قدم كل واحد منهم حججه ونقاشاته في تأييد ما أجمعت عليه كلمتهم من ضرورة تبعية العقل البشري لأحكام الشريعة، ويخلص البحث إلى أن انعدام كفاءة العقل في إصدار الحكم الخلقي مردّه إلى ثلاثة أسباب، هي قصور العقل المتمثل في محدوديته

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

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 غير المحدودة.

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 Abū 'Uthman al-Jāḥiẓ (d. 255 AH), a philosopher and theologian; Abū Isḥāq al-Shāṭibī (d. 791 AH), a jurist and scholar of legal theory; and Taha Abdurrahman, 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 ethics, further compounds this reality. Consequently, it becomes imperative to connect ethics with divine revelation and guidance. This linkage enables reason to surpass the constraints of its limited perspective, embracing the boundless expanse of divine wisdom.

Keywords: Ethics, reason, revelation, al-Jāḥiẓ, al-Shāṭibī, Taha Abdurrahman.

مقدِّمَة

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، هي العقل.

وقد 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 مرتفِعًا لارتفعت الفضائلُ عن العالم فضلًا 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، وأيضًا 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]

ولكن مع هذه المكانة الباسقة والموقع المركزي الذي يتبوَّؤه العقل في علاقته مع

---

[1] عن العقل تعريفه وحقيقته وفضله، يُنظر: ابن أبي الدنيا، **العقل وفضله**، عني بنشره: السيد عزت العطار الحسيني، تقديم: محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: د.ن، ط1، 1946)؛ ابن الجوزي، **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، محمود بن عمر، **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)، مادة (عقل).

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

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

[4] يُنظر: محمد بسام رشدي الزين، **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).

الوحي، يسأل المرء: لمَ ليس من صواب القول وحكمة العمل أن يستقلّ العقل – من دون دليل هادٍ من الشرع – بتقرير الأحكام الأخلاقية وإصدارها؟ إن الغالبية العظمى من علماء الإسلام، ولا سيما أهل السنة، تقول بضرورة تلقي الإنسان القواعد الأخلاقية والضوابط السلوكية من إملاءات الشرع وأحكامه، لا من التقريرات العقلانية وحدها، ومن ثم يعرض البحث الحجج المنطقية والأخلاقية التي تنفي كفاءة العقول البشرية في احتكار وظيفة التشريع الأخلاقي.

بعد استقراء 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 غالبًا آيات وأحاديث وحكمًا وأشعارًا، فهي أقوال وآثار أخلاقية منثورة ضمن ما يسمى "الآداب الشرعية"، ويدخل تحت هذا القسم مثلاً عبد الله بن المقفع (ت142هـ)،[2] وعبد الله بن المبارك (ت181هـ)،[3] والحارث المحاسبي

[1] من أهم الكتب التي أفدت منها **بيبليوجرافيا الأخلاق والقيم والأخلاقية**، إعداد الفريق العلمي بكرسي الأمير نايف بن عبد العزيز للقيم الأخلاقية، (جامعة الملك عبد العزيز، 1437هـ)، وهذا الاستقراء الذي أجريته ناقص لا تام، فمن العسر والمشقة بمكان تحقيق الاستقراء التام؛ لأن المفردات والأنساق الأخلاقية متشعبة جدًا، 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 كان الباحث في الأخلاق مضطرًا إلى الرجوع إلى كثير من المصنفات في علوم القرآن، والتفسير، والحديث، والعقيدة، وما يتصل بها من المسائل الفلسفية، والفقه، وأصوله، والتصوف، والأدب.

يُنظر: ماجد فخري، **النظريات الأخلاقية في الإسلام** (نشر بالإنكليزية)، (بريل، 1991)؛ مصطفى حلمي، **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".

(ت243هـ)،[1] وابن أبي الدنيا (ت281هـ)،[2] والحكيم الترمذي (ت320هـ)،[3] وأبو بكر الخرائطي (ت327هـ)،[4] وأبو بكر الآجرّي (ت360هـ)،[5] وأبو بكر البيهقي (ت458هـ)،[6] وأبو الحسن الإشبيلي (ت544هـ)،[7] ورضي الدين الطبرسي (ت548هـ)،[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، ومن هؤلاء أبو عثمان الجاحظ (ت255هـ)،[10] ويعقوب بن إسحاق الكندي (ت260/258هـ)،[11] وأبو بكر الرازي (ت313هـ)،[12] والفارابي (ت339هـ)،[13]وأبو الحسن العامري (ت381هـ)،[14] وأبو حيان التوحيدي (ت413هـ)،[15] وابن

---

[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] من المؤكد أن 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".

[15] "أخلاق الوزيرين"، "المقابسات"، "الإمتاع والمؤانسة"، "البصائر والذخائر".

مِسْكويه (ت421هـ)،[1] وابن سينا (ت428هـ)،[2] وابن حزم الأندلسي (ت456هـ)،[3] والراغب الأصفهاني (ت502هـ)،[4] والغزالي (ت505هـ)،[5] وابن باجة الأندلسي (ت533هـ)،[6] وابن طفيل الأندلسي (ت581هـ)،[7] وابن رشد (ت595هـ)،[8] وفخر الدين الرازي (ت606هـ)،[9] وابن تيمية (ت728هـ)،[10] والشاطبي (ت791هـ)،[11] وغيرهم.

واخترت من هذا القسم ثلاثةَ علماء ناقشوا نقديًا قضيةَ مصدر القيمة الخلقية، وقدموا حججهم التي توجب تبعية العقل للنقل في الحكم الخلقي، وهم:

الأول هو أبو عثمان الجاحظ، الفيلسوف والأديب الموسوعي، من كبار علماء المعتزلة، وذو فلسفة أخلاقية نقدية متميزة ذات أبعاد عدة، من مثل الخلق بين السجيّة والرويّة، وتأثير البيئة في الخلق، والأخلاق النظرية والعملية، والحكمة من خلق الشر... إلخ، وقد كتب عن القيم الأخلاقية عدة رسائل، وتحدث عن الأخلاق المعيشة والواقعية، وأماط اللثام عن العوامل البيئية والتنشئة الفردية التي تسهم في تشكيل السلوك الأخلاقي،[12] فهو بإنتاجه الفكري الثرّ والمتنوع شخصيةٌ مؤسِّسة لهذا البحث بسبب عمق تحليلاته المنطقية، واتساع تساؤلاته الأخلاقية التي مهدت الطريق إلى مزيد من الدراسات الأخلاقية

---

[1] "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق".

[2] "أحوال النفس"، "رسالة في النفس ومعادها"، "رسالة في الحكمة"، "أسرار الصلاة".

[3] "رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق".

[4] " الذريعة إلى مكارم الشريعة"، "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين".

[5] "إحياء علوم الدين"، "ميزان العمل"، "معارج القدس في مدارج معرفة النفس".

[6] "تدبير المتوحد"، "رسالة الوداع".

[7] "حي بن يقظان".

[8] "فصل المقال".

[9] "كتاب النفس والروح وشرح قواهما"، وهو رسالة في علم الأخلاق.

[10] "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، "مجموع الفتاوى"، "درء تعارض العقل والنقل"، وغيرها.

[11] "الموافقات".

[12] عزت السيد أحمد، **فلسفة الأخلاق عند الجاحظ**، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2005).

في القرون اللاحقة.

الثاني هو الإمام الفقيه الأصولي أبو إسحاق الشاطبي، وهو من أبرز الفقهاء الذين انتهت إليهم معالجةُ التداخل والتشابك بين المنظومتين الفقهية المقاصدية والأخلاقية،[1] ومن المهم بيان هذه المعالجة؛ لأنها تبرهن تجذر الأخلاق في أسس التصور الإسلامي عن علاقة الإنسان بالله وبالوجود، مما يجعل الحكم باستقلال العقل في التشريع الأخلاقي ضربًا من خَطَل الكلام وضعف الرأي، وهذه المعالجة تعكس في لبّها ومضمونها أطروحات فقهاء قبل الشاطبي، من مثل العز بن عبد السلام، وابن تيمية؛ لذا كان القول بتبعية العقل للنقل عند الشاطبي مساوقًا مقولات هؤلاء الفقهاء الأفذاذ.

وفي العصر الحالي لدينا فيلسوف الأخلاق والمفكر المغربي طه عبد الرحمن، شخصية محورية مجددة في معالجة المسألة الأخلاقية،[2] ويمتد نسيج أصولي أخلاقي بين الشاطبي وطه عبر البناء على الإطار الأخلاقي والمقاصدي التأسيسي الذي رسمه الشاطبي، ويتفرّد طه من كثير من علماء الأخلاق بتدبّره مفهوم العقل وآفاقه المعرفية، ونقدِه نقدًا منهجيًا وإبداعيًا.[3]

إن هذا النموذج الممتد عبر ثلاث حقب تاريخية مختلفة، يقدم – فيما أظن – رؤية

---

[1] نورة بوحناش، **مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي**، (رسالة دكتوراة، الجزائر: جامعة مينتوري قسنطينة، 2007).

[2] قدم طه عبد الرحمن مشروعًا نهضويًا حضاريًا 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، وفي هذا السياق ألف طه كتابه "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" (2000)، قوّضَ فيه مفهوم الحداثة الغربية، ثم أردفه بكتاب "روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" (2006)، أرسى فيه قواعد الحداثة الإسلامية، ثم كتابه "بؤس الدَّهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين" (2014).

[3] يُنظر: طه عبد الرحمن، **الحوار أفقًا للفكر**، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2013)، ص39-49، ويذكر الحمري أن طه عني عناية بالغة في كثير من أعماله بتجديد مفهوم العقل وإعادة تصوره بغية تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من فلسفات مغايرة، يُنظر: بدر الحمري، **مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن**، (مؤمنون بلا حدود، 2016)، ص6.

موحدة ذات طبيعة حجاجية متراكمة متراكبة،[1] تجلي الموقف الرافض للحاكمية الأخلاقية المطلقة للعقل البشري بعيدًا عن هداية الشريعة.

إن هذا البحث في تفحصه مصدر القيمة الخلقية يقع في صميم النظرية الأخلاقية الإسلامية، لأن القيمة الخلقية أيًّا كانت إنما يحدد مسارَها ويصوغ قالبَها الإطارُ الفكري التأسيسي الذي عنه تصدر وإليه تأوي، وفي ضوء فهم هذه القضية يمكننا فهم الاعتبارات الأخلاقية في الإسلام واستيعابها بأبعادها ومضامينها المختلفة.

أولًا: الإطار النظري

1. مدخل مفهومي:

العقل والخلق والفطرة؛ ثلاث مفردات متداخلة في الوظيفة متحدة 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 وَالْفِعْلِ. قَالَ الْخَلِيلُ: الْعَقْلُ: نَقِيضُ الْجَهْلِ. يُقَالُ عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا، إِذَا عَرَفَ مَا كَانَ يَجْهَلُهُ قَبْلُ، أَوِ انْزَجَرَ عَمَّا كَانَ يَفْعَلُهُ"،[2] والعاقل هو الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، مأخوذ من قولهم: اعتقل اللسان، إذا حُبِس ومُنع من الكلام،[3] أو من قولهم: عَقَلْتُ الفرس، إذا جمعتَ قوائمه، فالعاقل هو الجامع أمره ورأيه.[4]

---

[1] لكنها لا تمثل صورة متكاملة؛ لما بينت آنفًا من المشقة الظاهرة في الاستقراء التام للمسألة الأخلاقية المتغلغلة في العلوم والمعارف الإسلامية.

[2] أحمد بن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، مادة (عقل).

[3] 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.

[4] الأنباري، محمد بن القاسم، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق: حاتم الضامن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1992)، ج1، ص111.

نلحظ هنا أن العقل يدل 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 يأتي، ولكن 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 (يُنظر تعريف العقل بالمعرفة عند الخليل).[1]

ومن دلالات العقل اللغوية الحفظُ، من قولهم: عقلتُ دراهمي، أي حفظتها،[2] وكذلك الحِصْنُ والمَلْجَأ، قال الشاعر:[3]

وَقد أَعْدَدْتُ للحِدْثانِ حِصْنًا ... لوَ انَّ المَرْءَ تُحْرِزُهُ العُقولُ

والخلاصة أن دلالات العقل الحسية أربع؛ الحبس أو المنع، والجمع، والحفظ، والتحصن أو اللجوء، أما دلالته المعنوية فهي المعرفة، وتحمل 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..."،[4] ومما يتصل بالعقل في دلالته التجريدية المعرفية، ألفاظ من مثل النهى، واللب، والأرب، والحجا، والذهن، والفكر، والفؤاد، والقلب... إلخ.[5]

---

[1] قال العسكري: "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 عقلًا لأنها أَوَائِل الْعُلُوم، أَلا ترى أَنه يُقَال للمخاطب: اعقل مَا يُقَال لَك، أَي احصر مَعْرِفَته لِئَلَّا يذهب عَنْك"، أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة، 1998)، ص83.

[2] السابق نفسه.

[3] الزَّبيدي، **تاج العروس**، مادة (عقل).

[4] فيصل الحفيان، "العقل والعدل والأخلاق"، **مجلة التسامح**، العدد 7، 2004، ص99.

[5] يُنظر: العسكري، **الفروق اللغوية**، ص84-85.

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،[1] والخلق مساوق لمعنى الطبع في اللغة، وهو الخَليقَةُ والسَّجِيَّةُ التِي جُبِلَ عَلَيْهَا الإِنسَان،[2] أي مَا رُكِّبَ فِينَا من المَطعَم والمَشرَبِ، وغير ذلكَ من الأخلاق التي لَا تُزايِلُنا، كالشِدَّةِ والرَّخاءِ، والبُخلِ والسَّخاء، وطَبَعَه اللهُ على الأَمر يطْبَعه طَبعًا، أي فطَرَه، وطَبَعَ الله الخَلقَ على الطَّبائع الّتي خلَقَها، فأَنشأَهُم عَلَيْهَا، وَهِي خَلائقُهُم،[3] فالخلق متشابك مع مدلول الفطرة الإنسانية، قال جلّ وعلا: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: 30)،[4] وهي الخلق الغريزي الذي يهدي إلى الإيمان بالخالق عز وجل، والنور الذي يميز ببداهة العقول

---

[1] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، مادة (خلق)؛ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005)، مادة (خلق).

[2] عرف الجرجاني الطبع بأنه ما يقع على الإنسان بغير إرادة، أو هو الجبلة التي خلق الإنسان عليها. **التعريفات**، تحقيق: المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة، 2004)، ص119.

[3] الزَّبيدي، **تاج العروس**، مادة (خلق).

[4] قال ابن عطية: "والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنها الخِلقة والهيئة في نفس الطفل التي هي مُعَدَّة مهيَّأة لأن يميّز بها مصنوعاتِ الله تعالى، ويستدلَّ بها على ربّه، ويعرف شرائعه، ويؤمن به". **المحرر الوجيز**، تحقيق: الرحالة الفاروق، عبد الله الأنصاري، وآخرين، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 2007)، ج4، 336.

وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ: «ما مِن مولودٍ إلا يُولَدُ على الفِطرة؛ فأبَواهُ يُهَوِّدانِهِ، أوْ يُنَصِّرانِهِ، أوْ يُمجِّسانِهِ، كما تُنْتَجُ البَهيمَةُ بَهيمةً جَمْعاءَ، هلْ تُحِسُّون فيها من جَدْعاءَ؟»، ثم يقولُ أبو هريرة: ﴿فِطرةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ﴾، رواه البخاري ومسلم. ونُتِجَت الناقة إذا وَلَدَت، وجدعاء مقطوعة الأُذن، ومعنى الحديث أن المولود يولد على نوع من الجبلّة، وهي فطرة الله تعالى، وأنه متهيئ لقبول الحقيقة طبعًا وطوعًا، ولو خلَّته شياطين الإنس والجن وما يختار؛ لم يَخْتَرَ إلا إياها، وضرب لذلك – الجمعاء والجدعاء – مثلًا، أي إن البهيمة تُولد سوية الأطراف، سليمة من الجدع ونحوه، لولا الناس وتعرضهم إليها، لبقيت كما وُلدت سليمة.

يُنظر: ابن الأثير، المبارك بن محمد، **جامع الأصول**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، (دمشق: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، 1972)، ج1، ص268.

بين الخير والشر، والحق والباطل،[1] ولبيان الأصل الجبلّي للأخلاق عند البشر،[2] عُرِّف الخُلق بأنه "حالُ النفسِ بها يفعل الإنسانُ أفعالَه بلا رويّة ولا اختيار".[3]

2. الحسن والقبح بين العقل والشرع:

إن مسألة استقلال العقل في التشريع الأخلاقي تبحث في مدى قدرته على تمييز المبادئ

---

[1] توسع الشيخ ابن عاشور في الحديث عن تعويل الشرع على عامل الفطرة والطبع في الأوامر والنواهي والأخلاق.
يُنظر: محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، ج3، ص176-193.
ومن 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 ضمنًا 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، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1995-2001)، ج32، ص353، صحيح الإسناد. على قدر الأرض، أي على لونها وصفاتها، والسهل الذي فيه رفقٌ، والحزن الذي فيه شدّةٌ في الخلق.
ومنها حديث: «إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ بَيْنَكم أَخْلَاقَكم كَمَا قسمَ بينكم أَرزاقَكُم»، **مسند ابن حنبل**، ج6، ص189؛ الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ج2، ص485، وصححه 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»، **مسند ابن حنبل**، ج39، ص490.
ولمزيد عن الأخلاق الفطرية في الأحاديث النبوية، يُنظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **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 تعريفًا مشابهًا عند ابن مسكويه، أحمد بن محمد، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1998)، ص41؛ الغزالي، محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص934؛ الجرجاني، **التعريفات**، ص89، وأصل التعريف لجالينوس، يُنظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، (بيروت: المؤسسة العربية، ط1، 1981)، ص190.

الأخلاقية، ومن ثم إصدار أحكام قيمية من دون الاعتماد المباشر على التوجيه الإلهي، لذا كانت مرتبطة أو مشتبهة الارتباط بالجدل القديم في قضية الحسن والقبح العقليين؛ هل الكذب مثلًا 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، أي إن 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] فالعقل عندما يدرك حُسْنَ فعلٍ من الأفعال، يدرك أيضًا أن هذا الفعل يجب الإتيان به، وفاعلُه يستحق الثواب، ولو لم يرد الشرعُ بالأمر به، وإذا أدرك قُبحَ فعل من الأفعال، فلا بد من أن يكون أيضًا منهيًا عن القيام به، ولو لم يرد الشرع بالنهي عنه.[2]

أما الأشاعرة فردّوا الحُسنَ والقبح إلى الشرع، فالحسن ما رآه الشرع حسنًا، والقبيح ما رآه الشرع قبيحًا، والأشياء في ذاتها وطبعها لا تنطوي على شيء من الحسن والقبح، وكل ما في الأشياء من حسن أو قبح إنما هو أمر اعتباري قابل للانفكاك عنها.[3]

وذهب الماتريدية مذهبًا وسطًا إذ قرروا أن العقل قادر على إدراك الحسن والقبح

---

[1] عبد الله محمد جار النبي، **الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة**، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1981)، ص16.

ويعرف المعتزلة بأنهم أصحاب النظر العقلي المحض في الإسلام، يُنظر: أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983)، ص41.

ويناقش 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] جار النبي، **الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة**، ص26.

[3] 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.

الذاتيين للأفعال، ولكنهم لا يقولون بجزم العقل في حكم الله في الأفعال تبعًا لما تنطوي عليه من حسن وقبح، كما رأى المعتزلة، أي إن الأفعال الحسنة أو القبيحة لا تستوجب أو تقتضي حكمًا من الله بضرورة القيام بهذا الفعل أو النهي عنه، فإذا لم يرد نص من الشارع بالأمر أو النهي، فلا حكم من إيجاب أو تحريم.[1]

إذن، مفصل هذا الخلاف في أن المعتزلة قالوا بإمكانية أن ينفرد العقل بمعرفة حكم الشرع في الأفعال من 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،[2] 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".[3]

ويؤكد ابن القيم قدرة البشر على 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

---

[1] جار النبي، **الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة**، ص25-26.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: عبد الصمد الكبتي، (بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 2005)، ص465.

[3] ابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، ص228.

يمكنه أن يَدْفع عن نفسه وطبعه استحسان ذلك ونفعه، فكذلك لا يَدْفَعُ عن نفسه وفِطرته استحسانَ صفاتِ الكمال ونفعها واستقباح أضدادها..."،[1] ولبيان 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]

ولكن العقل يدرك معرفة الحسن والقبح في الأشياء والأحكام إدراكًا إجماليًا، ويفهمها فهمًا ظاهريًا، 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 وقت من دون آخر، وفي حق شخص من دون غيره، فهذا أمر لا يقرره إلا الشرع،[5] وليس بمقدور العقل وحده أن ينهض بكشفه،[6] فالإنسان مثلًا يدرك حُسْنَ العدل، وقبح الظلم من حيث العمومُ، ولكن هل بمقدوره اكتشاف أمارات العدل أو الظلم في كل فعل من

---

[1] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**، تحقيق: محمد عزيز شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1432 هـ)، ص861.

ولمزيد عن إدراك العقل لمعاني الحسن والقبح بالفطرة عند ابن تيمية، يُنظر: محمد عبد الله عفيفي، **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 اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: 151).

[3] الخطيب الإسكافي، **درة التنزيل وغرة التأويل**، تحقيق: محمد آيدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 2001)، ج2، ص566.

[4] المرجع السابق، ج2، ص567.

[5] 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.

[6] يُنظر: 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.

الأفعال، أو قول من الأقوال؟ هذا ما لا قِبَلَ للعقل به.[1]

إذن، ما أسباب عجز العقل البشري عن الاهتداء إلى تفاصيل النافع والضار، ومعرفة جزئيات الخير والشر؟ هذا ما يتناوله المبحث الآتي.

ثانيًا: العقلُ تابعًا 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:

يناهض الجاحظ الرأي الذي يجعل البشر منشأ القيم الأخلاقية، لأن ضابط السلوك حينئذ سيكون ذاتيًا يختلف من إنسان إلى آخر حسب مصلحته وهواه ورغبته، وليس هناك ما يضمن توجيه بوصلة السلوك نحو الخير والفضيلة.[2]

بحث الجاحظ في طبائع الناس وعاداتهم فوجد أن الناس مجبولون على حبّ الشهوات وتتبع الملذات، فهم يلهثون وراءها ويتقلبون في نعمائها ولو جرّ ذلك عليهم الفساد في دينهم، والعطب والهلاك في أنفسهم، ويشير 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،

---

[1] ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، ص1153، والحسن والقبح أيضًا ليسا ثابتين في الأشياء والموصوفات، فالشيء قد يكون حسنًا في حال، وقبيحًا في حال، وقد يكون نافعًا في طور، وضارًا في طور آخر، يُنظر: ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص465-466.

[2] أحمد، **فلسفة الأخلاق عند الجاحظ**، ص66.

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 بصيرًا 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 ممتنعًا من الغَيِّ قادرًا 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 ناقمًا عليه، وأن له منتقمًا لنفسه من نفسه، أو مقتضيًا منه لغيره، كان ميله وذهابه مع جواذب الطبيعة ودواعي الشهوة طِباعًا لا يمتنع منه، وواجبًا لا يستطيع غيره..."،[1] ثم يختم الجاحظ مؤكدًا على ضرورة التربية والترشيد، قائلًا: "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 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 مؤلمًا في وقته، ضاربًا على صاحبه في سواد ليله وبياض نهاره، فقد جهل معنى الداء، وجاهلُ الداءِ جاهلٌ بالدواء".[2]

وبسبب غياب قانون الجزاء الإلهي من ثواب وعقاب عند الدَّهريين الملاحدة، يصف

---

[1] الجاحظ، **رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة**، ضمن "رسائل الجاحظ"، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1991)، ج4، ص300-301.

[2] المصدر السابق، ج4، ص302-303.

الجاحظ هؤلاء القوم بأنهم لا يرون للحلال حرمةً ولا للحرام نهاية، ولا يرجون ثوابًا أو يخافون عقابًا، 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.[1]

2. أبو إسحاق الشاطبي:

عني الإمام الشاطبي عناية خاصة بالقضية الأخلاقية طبيعةً وشمولًا في الشريعة الإسلامية، وبخاصة 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"،[2] وفي تفسيره للحديث النبوي: «إنما بُعثت لأتمّمَ مكارمَ الأخلاق»،[3] يقرر الشاطبي أن الشريعة كلها (أي في أصولها وفروعها، وأحكامها وقواعدها) تخلّقٌ بمكارم الأخلاق، أي إن بعثة الإسلام في أُسِّها وجوهرها أخلاقية الهدف.

يشرح الشاطبي الشمولية الأخلاقية للرسالة المحمدية بأن الله تعالى أنزل في المرحلة المكية أصولَ الإسلام وقواعده الكلية، من مثل الإيمان بالله تعالى ورسله واليوم الآخر، والنهي عن الكفر والشرك، ومن ذلك الأمر بمحاسن الأخلاق كالعدل والإحسان والصبر والوفاء بالعهد... والنهي عن مساوئها الفحشاء والبغي والقتل...،[4] وفي المدينة اكتملت هذه الأصول والقواعد تدريجيًا، كتحريم المسكرات، وإقامة الحدود "الَّتِي تَحْفَظُ الْأُمُورَ الضَّرُورِيَّةَ وَمَا يُكَمِّلُهَا وَيُحَسِّنُهَا، وَرَفْعِ الْحَرَجِ بِالتَّخْفِيفَاتِ وَالرُّخَصِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ كُلُّهُ تَكْمِيلٌ لِلْأُصُولِ الْكُلِّيَّةِ".[5]

---

[1] الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1968)، ج7، ص13.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، (جدة: دار ابن عفان، 1997)، ج1، ص37.

[3] **مسند ابن حنبل**، ج14، ص513.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص335.

[5] المصدر السابق، ج3، ص336.

وبناء على أن الهدف من البعثة النبوية تنمية الحس الأخلاقي الفطري للإنسان وتهذيب نفسه وتطهير قلبه، ما شرعت الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات والجنايات على اختلاف درجاتها وتصنيفاتها 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".[1]

يستتبع الشاطبي هذه الحقيقة بأخرى، أن الهدف الأخلاقي متقاطع مع مقاصد الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد، فكما أن مقاصد الشريعة مقسومة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، فكذلك الأخلاق مقسومة وفق هذه المراتب، يقول: "إِنْ كَانَتِ الطَّاعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ تُنْتِجُ مِنَ الْمَصَالِحِ أَوِ الْمَفَاسِد 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".[2]

وفي موضع آخر يقرر الشاطبي أن الأوامر والنواهي التي وردت في أمور وقضايا مطلقة[3] ليست في وزان واحد أو مرتبة واحدة،[4] فمن المأمورات ما يدخل في الفرائض، ومنها ما يكون في النوافل، ومن المنهيات ما هو محرّم، ومنها ما هو مكروه،[5] والأمر فيها موكول إلى

---

[1] المصدر السابق، ج3، ص121.

[2] المصدر السابق، ج2، ص512.

[3] أي لم يحدد النص حال المأمور به ومرتبته من أنه واجب أو مندوب، أو حال المنهي عنه ومرتبته من أنه محرم أو مكروه، من تعليق الشيخ محمد عبد الله دراز على **الموافقات**، ص550.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص392-395.

[5] المصدر السابق، ج3، ص401.

نظر المكلف مراعيًا ما تنطوي عليه هذه الأحكام من عظم المصلحة أو المفسدة.[1]

وهذه الأخلاق محمودُها ومذمومُها يستطيع العقل السليم الراشد أن يقف عليها فيأخذ ما حسن، ويترك ما قبح، قال الشاطبي في تعريف مرتبة التحسينيات: "الأخذُ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقولُ الراجحات، ويجمع ذلك قسمُ مكارم الأخلاق".[2]

وتعويلًا على هذا التمييز الفطري يكتفي الشرع في جزء من أحكامه بالطبع والجبلّة باعثًا على ما هو مطلوب ومرغوب من دون الحاجة إلى تأكيده بنص من القرآن أو السنة، فالناس كما يوضح الشاطبي مدفوعون بالطبيعة إلى الأكل والشرب والتناكح والابتعاد عن القاذورات والأوساخ، وتحملهم مكارم الأخلاق على ستر العورة والمحافظة على العرض، إلا عند وجود مُنازِعٍ طبيعي يخالف بعض هذه المطلوبات (من مثل الزنا والسرقة)، فيشدد فيه النهي،[3] ومثل هذا يجري في المنهيات التي لا تنجذب إليها الطباع وتنفر منها النفس السليمة، "كَتَحْرِيمِ الْخَبَائِثِ، وَكَشْفِ الْعَوْرَاتِ، وَتَنَاوُلِ السُّمُوم... 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 لَهُ عُقُوبَةٌ مُعَيَّنَةٌ"،[4] والقاعدةُ الفقهية تقول: "داعيةُ الطبعِ تجزئ عن تكليف الشرع".[5]

ولكن هذا الطبع – وإن بقي سليمًا لم تغيره العادات – غير كاف في أهلية العقل البشري أن يصبح مصدر التشريع الأخلاقي، نظرًا إلى قصور أحكامه ومحدودية قدرته، يقول الشاطبي: "إِنَّ الْمَصَالِحَ الَّتِي تَقُومُ بِهَا أَحْوَالُ الْعَبْدِ لَا يَعْرِفُهَا حَقَّ مَعْرِفَتِهَا إِلَّا خَالِقُهَا

---

[1] المصدر السابق، ج3، ص396-398.

[2] المصدر السابق، ج2، ص22.

[3] المصدر السابق، ج3، ص385.

[4] المصدر السابق، ج3، ص388-389.

[5] السبكي، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج1، ص368.

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".[1]

وإذ إن العقل تالٍ للشرع، وتابع له، فإيراد الأدلة العقلية والنظرية إنما يستعمل في سياق الإعانة للأدلة السمعية، لا على أنها تمتاز 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 أَمْرٍ شَرْعِيٍّ، وَالْعَقْلُ لَيْسَ بِشَارِعٍ"،[2] وهذه التبعية ليست تقليلًا من شأن العقل، وإنما إعطاؤه حقه المناسب في مكانه المستوجب؛ لأن العقل آلة النظر في الأدلة السمعية، واستنباط الأحكام منها، واستخراج الجزئي من الكلي، والفرع من الأصل.[3]

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص537، ويكرر 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، (د.م: مكتبة التوحيد، د.ت)، ج3، ص402، ويُنظر كلامه في ج1، ص57-59.

ولمزيد عن إدراك المصالح بالعقل عند الشاطبي، يُنظر: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995)، ص263-266.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص27، ويقول أيضًا: "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.

[3] للأستاذ عبد العظيم محمود الديب بحث مفيد ناقش فيه قضية جعل العقل دليلًا أو مصدرًا مستقلًا عند الغزالي، وابن قدامة المقدسي، والشريف التلمساني، وخلص إلى أن المقصود بالاستقلال هو استصحاب العقل، أو استصحاب البراءة

3. طه عبد الرحمن:

فيلسوف ومفكر بارز، ومتضلع في العلوم الإسلامية، تعالج كتبه موضوعات متفرقة، ولكن يجمعها نسيج واحد يكوّن لبّ فكره وعصارة مشروعه وهو الفلسفة الأخلاقية، فعند طه لا إنسانية بغير أخلاق،[1] و"لا أخلاق بغير دين"،[2] فالإيمان بالله هو الذي يضفي على أفعال البشر بعدًا أخلاقيًا باتباع أوامره واجتناب نواهيه،[3] ويتفق طه مع الإمام الشاطبي في القول بمركزية الأخلاق وشموليتها في العلوم الإسلامية، ولا سيما الفقه وأصوله والمقاصد، ويرى طه أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي،[4] فهو علم يبحث في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة.[5]

وقد دلَّ طه على شمولية علم الأخلاق وتغلغله في أصول الفقه من خلال تحليله مفهوم المقصد الشرعي عند الشاطبي في "الموافقات"، إذ 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).[6]

الأصلية، فلا خلاف بينهم وبين سائر علماء الأصول في أن العقل لا يستقل من حيث الاستدلال وإنشاء الأحكام. يُنظر: "العقل عند الأصوليين"، **مجلة كلية الشريعة**، جامعة قطر، العدد 5، 1987، ص575-626.

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002)، ص147.

[2] المرجع السابق، ص148.

[3] Wael Hallaq, *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha* (New York: Columbia University Press, 2019).

[4] طه عبد الرحمن، "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 103، 2000، ص41.

[5] المرجع السابق، ص43.

[6] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، د.ت)، ص96-150؛ **مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة**، ص44-46، ويُنظر: بشار بكور، "طه عبد الرحمن والعزّ بن عبد السلام: دراسة مقارنة في المنظومة الأخلاقية الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 172-173، 2022، ص191-232.

وعلى غرار ما نقلته عن الشاطبي من أن الأحكام الشرعية في جميع تصرفات المكلف شُرعت جلبًا للفضيلة ودفعًا للرذيلة، يقول طه إن الغرض من الشعائر تحصيل الأخلاق، وقيمة الشعيرة ترتبط بقيمة الخلق المنطوي فيها، فكلما ارتفعت مكانة الخلق أو قيمته ارتفعت قيمة الشعيرة، وكلما نقصت قيمتُه نقصت قيمتها.[1]

ويرد طه اضطراب المفاهيم الفلسفية في الأخلاق إلى فصلها عن مهدها، وهو الدين، فالدين هو المجال الذي يجمع إلى عنصري "الإنسانيات والمعنويات" عنصرَ "الغيبيات"،[2] والأخلاق "مفاهيم إنسانية معنوية غيبية"،[3] وإنما كانت غيبية لأنها تطلق أحكامًا قيمية تنتمي إلى عالم ما فوق الطبيعة، والقيمة "معنى يتجاوز الواقع، إذ يحدد لا ما هو كائن، وإنما ما يجب أن يكون"،[4] لذا لا يستطيع الإنسان أن يضع قيمًا بوحي من واقعه الخارجي؛ لأن الواقع يشير إلى ما وقع أو حدث، ولا يمكن أن نستنبط الواجبَ من الواقع، أي "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 منطقيًا"،[5] فلا وجوبَ ينتج من الوجود،[6] وإذا بحث الإنسان عن الخيال مصدرًا للقيمة فلن يرجع بطائل؛ لأن الخيال لا يمدنا بالمعرفة أو اليقين، فضلًا عن أنه انعكاس لما هي الأشياء عليه في الواقع، فالاتّكاء على الخيال يفضي إلى "وقائعَ متخيَّلة، وليس إلى قيمٍ متحققة".[7]

---

[1] طه، **سؤال الأخلاق**، ص53.

[2] المرجع السابق، ص25.

[3] السابق نفسه.

[4] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012)، ص82.

[5] طه، **الحوار أفقًا للفكر**، ص45.

[6] المرجع السابق.

[7] طه، **سؤال الأخلاق، ص**50.

ويعرّف طه العقلانية بأنها ميزة الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة،[1] والعقلانية عنده ثلاثة أقسام؛ أولها العقلانية المجرّدة، وهي الفعل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، ومن اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها، والعقلانية الغربية خير مثل لهذا النوع، فلا نفع حاصلٌ في مقاصدها لوقوعها في النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، والفوضى والتضارب بدل النظام والتوافق، واسترقاق الإنسان بدل تحريره، وقد أخلت بشرط صوابيّة الوسائل؛ لاستبعادها القيم والمعاني الروحية، واكتفائها بالتجارب الحسية والظواهر الخارجية للأشياء من دون الولوج إلى معرفة حقائقها الباطنة، ولاعتمادها على الوسائط المادية وحدها،[2] والعقل المجرد – كما 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 حجابًا عظيمًا قاطعًا له عن إدراكها"،[3] أي إن العقل الوضعي أو الحسي المبتورَ الصلة عن الحقائق والتعاليم الدينية هو عقل "طبيعي" صرف، لا يمتد خارج عالم الطبيعة والظواهر، أو نطاق الملاحظة والتجربة، والمعارف العقلية من نتاج العالَم المشاهَد والملحوظ، وما أصل القيم المودعة فينا نحن البشر إلا هبة فطرية من الله تعالى، إن "الروح الإنسانية" المستمدة من النفخة الإلهية هي "سر المعاني الخُلُقية الإلهية المودعة في الفطرة".[4]

---

[1] المرجع السابق، ص75، ويتخذ طه عبد الرحمن من المقاصد والوسائل معيارًا 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 أشكالًا متنوعة بحسب ظروف الفعل في الحال والمآل، وهي خاصة، أي تختلف باختلاف البواعث والظروف، **سؤال الأخلاق**، ص69.

[2] المرجع السابق، ص64-68.

[3] طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997)، ص47.

[4] طه عبد الرحمن، **بؤس الدَّهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2014)، ص127-128.

وثاني أقسام العقلانية هو العقلانية المسددة، وهي الفعل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة، ولكن 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 من دون تحصيل عملي يثبت صحة هذا القول.[1]

وثالثًا العقلانية المؤيدة، وهي الفعل الذي اهتدى إلى معرفة الوسائل الناجعة، فضلًا عن تحصيل المقاصد النافعة،[2] وهذه العقلانية هي عقلانية التخلق بأخلاق الدين، والتزام أوامره، وتجنب مناهيه.[3]

ومن جانب آخر يفند طه آراء بعض الفلاسفة الغربيين الذين أسسوا الأخلاق على منطلقات ومرجعيات غير دينية، كالعقل والحس أو الشعور، من مثل ديفيد هيوم (ت1776م)، وهو من أشهر الفلاسفة التجريبيين، يفترض أن في داخل الإنسان معيارًا أخلاقيًا هو "الحس الأخلاقي" به نحكم على فعل ما بأنه خير أو شر،[4] ومن صفات هذا الحس الداخلي أنه:

- مغاير للعقل؛ لأن العقل لا شأن له بالتحسين والتقبيح. ويقصد به العقل النظري القبلي الذي لا شأن له بالحياة العملية.
- إدراك وجداني طبيعي لا تصنُّعَ فيه، وعفوي لا كلفة فيه.
- ذوق يشترك فيه الناس جميعًا، فهو في جانبٍ منه تجربةٌ جمالية.[5]

ويلحظ طه عبد الرحمن أن هذه الصفات تساوق صفات الفطرة، فالفطرة شعور

---

[1] طه، **سؤال الأخلاق**، ص71-72.

[2] المرجع السابق، ص73.

[3] لمزيد بيان عن العقلانية المجردة والمسددة والمؤيدة عند طه، يُنظر: الحمري، **مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن**، ص13-25.

[4] طه، **سؤال الأخلاق**، ص45.

[5] المرجع السابق، ص45-46.

أخلاقي، وهذا الشعور تلقائي لأن الإنسان مخلوق به، وجمالي لكمال هذا الخلق، وعملي لتعلقه بالأفعال،[1] وفي الغالب أن هيوم نقل مفهوم "الحس الأخلاقي" نقلًا مباشرًا من بعض النصوص الدينية بعد أن عدل فيه ووجهه توجيهًا يتناسب مع عقيدته الحسية التجريبية، أو وقف على مفهوم الحس الأخلاقي في بعض كتب الفلاسفة الذين عُنوا بالشعور الأخلاقي، ومن أشهرهم الفيلسوف والقس الإنكليزي جوزيف باتلر (ت1752م) الذي أشاد به هيوم نفسه في "رسالة في الطبيعة البشرية"،[2] ويؤيد طه استنتاجه هذا بما يعتقد هيوم نفسه، وهو أن العقل وحده لا يستطيع أن يتوصل إلى إدراك حقيقة الأخلاق،[3] فكيف إذن اهتدى هيوم بعقله إلى معرفة الأحكام الأخلاقية والقيمية، بل إلى الوقوف على مصدرها، الذي يسميه "الحس الأخلاقي"؟[4]

أما كانط (ت1804م) فقد بنى نظريته الأخلاقية على مبدأ الإرادة الخيّرة التي تهتدي بالعقل الخالص،[5] فالأخلاق "لا تحتاج إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه،

---

[1] المرجع السابق، ص46.

[2] المرجع السابق، ص46-47.

[3] المرجع السابق، ص50، وقد عبَّر فلاسفة غربيون عن استيائهم من موقف هيوم؛ لأنه حطّ من دور العقل في فهم الأخلاق، وحاول بعضهم أن يخرجه من هذه الورطة من خلال تبيان دور العقل في نظريته الأخلاقية، وأنه في الواقع لم يغفل دور العقل، يُنظر: محمد محمد مدين، **فلسفة هيوم الأخلاقية**، (بيروت: دار التنوير، 2008)، ص7-8.

[4] طه، **سؤال الأخلاق**، ص50.

[5] يرى كانط أن "الإرادة الخيرة" هي الخير الذاتي المطلق من 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 سُلِبت الإرادةُ الطيبة عن الفعل، فقد زايلته صبغتُه الأخلاقية، وأصبح فعلًا خاليًا من القيمة، والذي يجعل الإرادة خيرةً هو دافع القيام بالواجب أو القانون، فالنية جوهر الفعل الأخلاقي، وليس هدفُ العقل تحقيقَ إرادة خيرة من حيث أفعالها، وإنما من حيث إنها إرادة خيرة في ذاتها.

يُنظر: زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، (القاهرة: مكتبة مصر، 1966)، ص63-65؛ عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق عند كنت**، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، ص41-47.

ولا إلى دافع غير القانون نفسه حتى يلاحظه"،[1] وبفضل العقل المحض العملي تغدو الأخلاق مكتفية بذاتها،[2] ولكن 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"،[3] ولكي يتحقق الخير الأسمى لا بدّ من التسليم بما يسميه كانط "مصادرات العقل العملي"[4]، أولاها الإيمان بخلود النفس، فيقول كانط إن 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، ولكن لما كان التوافق ضروريًا ولا مندوحة عنه من الناحية العملية؛ كان من الممكن بلوغُه عبر الترقي غير المتناهي في معراج التخلق واكتساب الفضائل، ومثلُ هذا الترقي أو التقدم لا يتسنى إلا بوجود نفس (أو الروح) خالدة في هذا الكائن البشري.[5]

وتقود هذه المصادرة الأولى إلى المصادرة الثانية، وهي وجود الله الذي به يتحقق التواؤم بين الفضيلة والسعادة، فلكي يحقق الإنسان السعادة التي يسعى إليها حثيثًا يجب أن تكون الطبيعة على وفاق مع إرادته وغاياته، ولكن هل باستطاعته تحقيق هذا الوفاق مع الطبيعة بمفرده، أي من جهة واحدة فقط؟ بالطبع لا، فالإنسان جزء من هذه الطبيعة المستقلة عنه،

---

[1] إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: دار جداول، ط1، 2012)، ص45، ويُنظر: طه، **سؤال الأخلاق**، ص36-38.

[2] كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ص45..

[3] طه، **سؤال الأخلاق**، ص37.

[4] المصادرة عند كانط "قضية نظرية لكنها بهذا الوصف لا يمكن البرهنة عليها، من حيث إن القضية تتوقف بالضرورة على قانون عملي له قبليًّا قيمة لا مشروطة"، بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص146.

[5] بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص148؛ كنت، **نقد العقل العملي**، ترجمة: غانم هنا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2008)، ص215-216.

والمفارقة لرغباته وغاياته، وإذا كان الإنسان علةً للقانون الأخلاقي الذي صدر عن إرادته الحرة، فهو أبدًا ليس علةً لهذه الطبيعة، ولا يقدر على تطويعها كما يشاء كي تتفق مع مبادئه العملية، فالحل إذن هو البحث عن علة عليا لهذه الطبيعة، متمايزة عنها ومفارقة لها، بيدها إبرامُ هذا الاتفاق أو الانسجام بين الفضيلة والسعادة، ويخلص كانط إلى أن الإقرار بوجود الله ضرورة أخلاقية،[1] ومن ثم "تتم الأخلاق بالدين دون أن تتأسس عليه أبدًا".[2]

بعد عرضه نظريةَ كانط الأخلاقية، يقرر طه عبد الرحمن أن كانط اقتبسها من الدين بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات عن طريق المبادلة حيث أحلّ ألفاظًا علمانية محل الألفاظ الدينية، أو عبر المقايسة إذ قدّر أحكامه الأخلاقية على غرار الأحكام الأخلاقية للدين.[3]

ومن الناحية المنطقية، يدحض طه من وجهين المسلَّمةَ الغربية التي تقول بأن العقل يعقل كل شيء: العقل لا يستطيع أن يعقل نفسه؛ "لأن الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه، فنحتاج إذن في عقل "العقل" إلى عقل أقوى منه، ولنعقل 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، وذلك أن العقل نفسه جزء من هذا الكل، ومحال أن يحيط الجزء بالكل، فإذن هناك أشياء يستحيل منطقيًا عَقْلُها، بل هناك أشياء لا يتيسر عقلُها – ولو أنه لا يستحيل – لكون قدرها أكبر من طاقة العقل"،[4] ومثل هذا العقل الغربي لا يعرف إلا الآلات والأدوات، فهو عقل أداةٍ لا عقل قيمةٍ.[5]

---

[1] بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص148؛ كنت، **نقد العقل العملي**، ص217-219.

[2] بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص155.

[3] يُنظر: طه، **سؤال الأخلاق**، ص39-40؛ **الحوار أفقًا للفكر**، ص58، ويلحظ شوبنهاور أن مصطلحي القانون والواجب عند كانط مستمدان من الأخلاق اللاهوتية، يُنظر: إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص180.

[4] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006)، ص43، ويخاطب 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، د.ت)، ص77.

[5] طه، **روح الحداثة**، ص43.

ثالثًا: مقاربة تحليلية

بيَّنت 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، ولكنه عاجز عن الاهتداء إلى تفاصيل كل قيمة خلقية وجزئياتها في كل قول وفعل، وفيما يأتي تحليل موقف الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن من أسباب هذه المَعْجَزة.

يردّ الجاحظ أن لا أهلية للعقل في ممارسة الحكم الأخلاقي المطلق، إلى الصراع الداخلي بين اللذات والشهوات (الهوى) وبين العقل؛ هذا الصراع الذي ينتهي بتسلط الهوى والشهوة على العقل في اتخاد 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 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]

وقد جعل فخر الدين الرازي اللذةَ من مرجحات الهوى على العقل؛ لأن العقل 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

---

[1] الجاحظ، **رسالة المعاش والمعاد**، ضمن "رسائل الجاحظ"، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1991)، ج1، ص102-103.

[2] الرازي، **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، تحقيق: محمد صغير المعصومي، (طهران: معهد الأبحاث الإسلامية، 1985)، ص104-105.

الحسية، مقبل عليها، شغوف بها،[1] وانجذاب النفس إلى اللذات الحسية يفوق انجذابها إلى اللذات العقلية، فثبت رجحان جانب الهوى على جانب العقل كثيرًا،[2] يقول الماوردي: "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".[3]

وتؤكد حقيقة غلبة الهوى على الحكم العقلي دراساتٌ حديثة بيَّنت أن عدد الألياف العصبية المتجهة من المراكز الوجدانية في المخ إلى المراكز المنطقية، يفوق كثيرًا تلك التي تسير في الاتجاه المعاكس، أي إن تأثير الانفعال والوجدان في السلوك والمحاكمة العقلية يفوق تأثير الأفكار في المشاعر،[4] ويقول هيوم رائد التجريبيين، إنه من غير الممكن ردّ ما تقوم به الإرادة إلى أسباب عقلية صرفة.[5]

ومن جهة أخرى نجد في الفلسفة الأخلاقية الغربية أن اللذة أصبحت – عند بعض الفلاسفة، من مثل أرستبوس وأبيقور – معيارًا للخير دالًا عليه، وعرفت بمذهب اللذة،[6] 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،[7] فالحكم

---

[1] المصدر السابق، ص105.

[2] السابق نفسه.

[3] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص61.

[4] عبد الكريم بكار، **تكوين المفكر** (القاهرة: دار السلام، ط2، 2010)، ص55.

[5] لؤي صافي، **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1998)، ص68.

[6] إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص115-116؛ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، ص293-297.

[7] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953)؛ إبراهيم،

على العمل بأنه خيرٌ مرهون بما ينتجه من اللذات للبشرية بعامة، ويصبح شرًا إذا سبّبَ الأضرار والآلام للمجتمع.

وقد أثبت القرآن الكريم هوى النفس وحذر من مغبّة اتّباعها ومن فتنة شهواتها،[1] وكل مَن نهى النفس عن هواها بزجرها عن المعاصي، فقد أفلح، قال عز وجل: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى * فَإِنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوَى﴾ (النازعات: 40-41)،[2] وحدثنا القرآن عن أناس اتخذوا من هواهم ورغباتهم آلهة يعبدونها من دون الله سبحانه،[3] وقال الشاعر:[4]

إنارةُ العَقْلِ مَكْسُوفٌ بِطَوْعِ هَوَى ... وعقلُ عاصي الهَوى يَزْداد تَنْويرا

ويقرر 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 تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه ۞ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا 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

المشكلة الخلقية، ص147-152.

[1] البقرة: 87؛ المائدة: 70؛ ص: 26؛ النجم: 23؛ الشورى: 15؛ الجاثية: 18.

[2] قال القرطبي: "قَالَ 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". **الجامع لأحكام القرآن**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، ج22، ص64.

[3] الفرقان: 43؛ الجاثية: 23.

[4] شعر مولد، يُنظر: عبد القادر البغدادي، **شرح أبيات مغني اللبيب**، تحقيق: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، (دمشق: دار المأمون، ط1، 1980)، ج7، ص101.

ولمزيد عن الهوى وذمه وصراعه مع العقل يُنظر: الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص59.

الدين وقوته في ضمان احترام القانون واستقرار المجتمع،[1] وقد رأى فولتير أن فكرة الإله والحياة الآخرة عظيمة جدًا؛ لأنهما أساسان تبنى عليهما المبادئ الأخلاقية.[2]

وكثيرًا ما يتجاوز الإنسان الجزاء الوجداني وتأنيب الضمير، ويقفز فوق القانون الوضعي، وينجو من الجزاء الاجتماعي، وقد يحتال المدّعي أو المدَّعى عليه، فيجعل الحق باطلًا والباطل حقًا بشتى الوسائل من شهداء الزور، وإزالة آثار العدوان، وتزييف الأدلة... إلخ، بل إن القاضي نفسه قد يبيع ضميره، ولكن 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 أو الكتاب المقدس، أنه يقول الحق، وما هذا إلا تذكير أو تحذير للحالف بإيمانه بذات علوية رقيبة على السرائر والضمائر، تجزي الناس على أعمالهم؛ إنْ خيرًا فخيرٌ، وإنْ شرًا فشرّ، وانظر قوله عز وجلّ الذي يستبطن 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، أوّلها أن هناك حاجة ماسة إلى توجيه إلهي علوي يضبط ميول الذات الجامحة، ويخفف سَوْرتها على العقل والفكر، وثانيها أن ربط القيم الأخلاقية بالخالق ينشئ إطارًا يكون فيه السلوك البشري محكومًا بحكمة متسامية، على دراية بنقاط الضعف والقوة عند البشر؛[3] لذا كان 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

[1] يُنظر: محمد عبد الله دراز، **الدين**، (الكويت: دار القلم، 1990)، ص98.

[2] وحيد خان، **الإسلام يتحدى**، ترجمة: ظفر خان، (مكتبة الرسالة، ط1، 1974)، ص124.

[3] قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: 14).

في مكان فهو مهمل مطّرحٌ في سائر الأماكن.

وإذا ما انتقلنا إلى الشاطبي نجد أنه تعمق في التدليل على أن لا أهلية للعقل في أنه 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، من مثل العز بن عبد السلام الذي يقرر أن المصالح والمفاسد في جوهرها تعبير عن ثنائيات الخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ "لأنّ المصالِح كُلها خُيورٌ نافِعاتٌ حسناتٌ، والمفاسِد بأسرها شرورٌ مُضِرات سيِئات"،[1] 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 الفاسد، والسيئة، والفجور، والظلم، والبغي"،[2] والشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد، وهذه المصالح في جوهرها جلبٌ لكل ما هو خير وحسن، ودرءٌ لكل ما هو شر وقبيح،[3] "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلُّها، ورحمةٌ كلّها، ومصالحُ كلّها، وحكمةٌ كلّها".[4]

---

[1] العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص7، ويُنظر: بشار بكور، "مركزيّةُ الأخلاقِ في الفكر المقاصديّ عند العزّ بن عبد السّلام"، **مجلة التجديد**، 26(51)، 2022، ص299-365.

[2] ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق: صلاح المنجد، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ط1، 1976)، ص27-28.

[3] المصلحة مصدر بمعنى الصلاح، فهي إرادة الصلاح بقوة وحزم، والمصلحة شرعًا – 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.

[4] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، ج4، ص337.

ومن ثم ينبغي أن نعلم أن الكثرة الكاثرة من الأحكام الفقهية من حل أو ندب أو حرمة أو كراهية، تتصل بجميع مظاهر حياة البشر حيثما وكيفما وجدوا على كرّ العصور ومرّ الدهور، وتقف من ورائها أنساق أخلاقية وضعَها الخالق الحكيم العليم، وإذ إن كل حكم شرعي منوطٌ بقيمة أخلاقية،[1] فأنى للعقل البشري القاصر والمحدود،[2] 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 حكمًا هنا بآخر هناك، وتبيح ما كان سابقًا محرّمًا، أو تحرم ما أباحته من قبل، مراعاةً للمصالح المستجدة التي كانت عنها خافية، وهذا التقلب والدوران في الأحكام نتيجة طبيعية لقصور العقل عن معرفة مكامن الخير والشر في جميع التصرفات والتشريعات.

أما طه عبد الرحمن فقد مضى شوطًا أبعد من سابقيه الجاحظ والشاطبي، إذ تلقى إرث الشاطبي في النسقين الفقهي والأخلاقي، وبنى عليه مزيدًا من التحليل والتقسيم المنطقي[3] والأخلاقي كي يثبت عجزَ العقل البشري في فهم واستيعاب المسألة الأخلاقية من دون الاستعانة بالوحي، وبعد أن برهن على موقفه هذا من الميدان الأخلاقي في الشريعة

---

[1] طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص104.

[2] من مظاهر محدودية العقل وقصوره صفة التعجل التي طبع عليها البشر، قال تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ (الأنبياء: 37)، فالإنسان مخلوق عجول، يستعجل الأمور قبل أوانها، ويهرع للحصول عليها قبل مواقيتها، وبدافع الرغبة الملحة، وقلة التبصر بعواقب الأمور، يدعو الإنسان ربه أن ييسر له الحصول على أمر ما ظنًا منه أن فيه خيرًا له، ولكن واقع الحال أو المآل يكشف أن هذا الأمر الذي يلهث وراءه شرّ له، فهو يدعو ويلحّ في الدعاء بما يظنّه خيرًا، وهو في الحقيقة شرّ له، بصرنا القرآن الكريم بهذه الحقيقة، فقد قال تعالى: ﴿وَيَدْعُ الإنسان بالشر دُعَاءَهُ بالخير وَكَانَ الإنسان عَجُولًا﴾ (الإسراء: 11)، ويُنظر: الميداني، **الأخلاق الإسلامية**، ج1، ص389-393.

[3] 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، وهو ينبه إلى أهمية التمكن من القضايا المنطقية والرياضية إتقانًا للفكر والنظر وتوسعة للعقل، يُنظر: طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2011)، ص57-67.

الإسلامية؛ انتقل إلى الميدان الفلسفي، ففنّد المقولات والمذاهب لفلاسفة غربيين جعلوا الأخلاق عقلية المصدر.

ومن 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 جوهرًا قائمًا في مكان مخصوص من جسم الإنسان (داخل القلب أو الدماغ)، وحصروه في وظيفة معرفية، وخصّوا القلب بوظيفة وجدانية، وبأنه محلُّ الاعتقاد والنية،[1] ولكن واقع الأمر – وفق طه – أن العقل مجرد فعل من الأفعال الإدراكية التي يقوم بها الإنسان، كالسمع والبصر والشم، وليس ذاتًا أو جوهرًا قائمًا بنفسه، ومصدر هذا الفعل العقلي هو القلب،[2] واختيار طه هو نفسه ما انتهى إليه ابن تيمية من قبل،[3] ويؤكد طه على حقيقة أن القلب منبع الصلاح، إذ هو الذات الكامنة في الإنسان التي تفصح عن حقيقته، وتصدر عنها جميع تصرفاته؛ لذا يجب البدء بإصلاح هذه الذات الخفية قبل أي جزء آخر.[4]

---

[1] طه، **سؤال العمل**، ص69-72.

[2] المرجع السابق، ص72، 77؛ **الحوار أفقًا للفكر**، ص41.

قال الماوردي: "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"، **أدب الدنيا والدين**، ص44.

[3] 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 عقلاً، 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 مطابقًا للغة الرسل والقرآن"، **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، (دمشق: دار البيان، 1985)، ص101-102.

[4] طه، **سؤال الأخلاق**، ص160، وقد جاء في الحديث الصحيح: «ألا وَإِنَّ في الجَسَد مُضْغَةً، إذَا صَلَحَتْ صَلَح الجَسدُ كله، وإذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَد كله، ألا وهي القَلْب»، البخاري، **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى البغا،

وقد جعل طه العقلانية من حيث التزامُها بالعمل الشرعي والممارسة الأخلاقية في مراتب ثلاثة؛ مجردة (العقلانية الغربية)، ومسددة، ومؤيدة، وما يعنيني هنا هو التأكيد على حقيقتين ذكرهما طه؛ **أولاهما** أن العقل البشري عاجز عن الخروج عن أسر المادة ونطاق التجربة والمشاهدة، وأينما اتجه في الطبيعة فلن يرى أمامه إلا المحسوسات، وهيهات للطبيعة أن تمدنا بمعاني الوجود، وتصلنا بعالم الروح، فالأخلاق قادمة من عالم الروح أو الغيب، لا عالم الشهادة،[1] أي تمتاز القيمة بوجودٍ مُفارقٍ لنا، مستقلٍ عنا، يفرض نفسه علينا بطريقة أوليةٍ حدْسية، وعجزُ بعضنا عن إدراك 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".[2]

وفي العقود الأخيرة حاول بعض العلماء التجريبيين أن يستنزلوا القيم من عليائها (الميتافزيقيا أو عالم الغيب)، ويجعلوها جزءًا من الذات البشرية (عالم الحس والمشاهدة)، فقد ادعوا أن العلم الذي هو نتاج العقل والفكر، مطلقُ القدرة في الإحاطة بحقائق الأشياء، فسيحُ المعرفة من غير حدود، ومصدرُ الفضيلة والحق والمعنى، وهو ما يسمى الآن "العلموية" أو "النزعة العلمية" scientism،[3] فقد خيّل إلى هؤلاء أن العلم مُمَكَّنٌ من أن يستشفَّ دواخلَ الضمائر، ويكتشف الغيوب المحجّبة، ويرسم للبشرية طريق الخير والفضيلة...

(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.

[1] طه، **بؤس الدَّهرانية**، ص127.

[2] إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص76.

[3] 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).

"قداسة العلم" بدلًا من "قداسة الدين"، ولكن الحقيقة التي لا مفرّ من الإقرار بها هي أن العلم مع كل ما وصل إليه من تقدم باهر، لا يزال إلى العجز منسوبًا، وعن الغاية مقصّرًا، وما كل موجود تستطيع يدُ العلم الوصول إليه،[1] فالعلم يدرس طبيعة الأشياء على ما هي عليه في واقعها، ولا يدرسها على ما ينبغي أن تكون عليه، أي إن العلم يصف وقائع، ولا يتناولها بمدح أو ذم،[2] وكما نقلت عن طه: "لا وجوب من الوجود".

الحقيقة الثانية أن العقل البشري حُوَّلٌ قُلَّبٌ، أي كثير التقليب والدوران والانتقال من حال إلى حال، صاعدًا في درجات الخير والهدى والرشاد، أو هابطًا نحو دركات الشر والضلال والفساد، وصحيح أن الإنسان قد يهديه عقله – بعيدًا عن إملاءات الدين – إلى أن الكذب والسرقة والغش وشهادة الزور والتعري... إلخ، أشياء لا يصح فعلها، ولكن ما الذي يضمن أن هذا الشخص الذي عرف بفضل عقلِه قُبْحَ ارتكاب هذه الأفعال الخاطئة، ألا يغير قناعته العقلية لاحقًا، 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 مؤثرة إلا إذا اتكأت على عنصر ديني يمدها بهذه القوة الغيبية، ومن ثم 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".[3]

إن الأخلاق التي مرجعها العقل وحده أخلاق غير ثابتة ولا مستقرة، تعبث بها النفس،

---

[1] Trigg, Roger. (1993). *Rationality and Science: Can Science Explain Every Thing?* (UK and USA: Blackwell); Sullivan, Jhon. (1938). *The Limitations of Science*. (Harmondsworth : Penguin).

[2] يُنظر: السيد محمد بدوي، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2000)، ص257-260.

[3] ألكسيس كارل، **تأملات في سلوك الإنسان**، ترجمة: محمد القصاص، (القاهرة: مكتبة مصر، د.ت)، ص140.

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 رغبات الفرد ومصلحته الشخصية التي يلتزم بها الإنسان، وإنما هي مجموعة من الإجراءات التي يتفق عليها أعضاء مجتمع ما،[1] 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".[2]

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 متكلم أديب)، والشاطبي (فقيه أصولي)، وطه عبد الرحمن (فيلسوف أخلاق منطقي)، ومن ثم 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، وقد تحدث الجاحظ عن واقع الصراع المتأصل بين الرغبات والعقل، مؤكدًا 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 غير المحدودة، وبرهن 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 وُجدت

---

[1] عبد الوهاب المسيري، "أخلاق الصيرورة"، **موقع الجزيرة**، https://shorturl.at/dyz37.

[2] مصطفى صادق الرافعي، **وحي القلم**، عناية: بسام الجابي، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ج2، ص444.

المصلحة فثمّ خلقٌ صالح، وحيثما وُجدت المفسدة فهناك خلقٌ سيئ، والعقل بناءً على هذا عاجز كل العجز عن معرفة المصالح أو الفضائل والمفاسد أو الرذائل المنطوية تحت الجمّ الغفير من الأحكام الشرعية، أما طه عبد الرحمن فناقش قضية استقلال العقل الأخلاقي في مجال فكري جدلي أوسع وأعمق مما ألفيناه عند الجاحظ والشاطبي، وذلك من خلال إعادة صياغة مفهوم العقل ووظيفته ومراتبه، وتجديد العقلانية عنده 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 اعتقادًا، ويلتزم بها قولًا وفعلًا حتى "يحوز الكمالَ بتهذيب خلائقه، ويكتسي حُلل الجمال بدماثة شمائله"،[1] فكيف لما هو نسبيٌّ ومحدود ومتقلب أن يشرّع ما هو موضوعيٌّ ومطلق وثابت؟! العقل قد يفسر القيم الأخلاقية ويحللها، ولكن لا يشرِّعها.

References: المراجع:

Al-Fayrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Damascus: Muʾassasat al-Risālah, 8th edition, 2005).

Abd Allāh Muḥammad Jār al-Nabī, "al-Ḥasan wa al-Qubḥ bayn al-Muʿtazilah wa Ahl al-Sunnah", M.A, (Saudi Arabia: Jāmiʿat Umm al-Qurá University, 1981).

Abū Hilāl al-ʿAskari, *Al-Furūq al-Lughawīyah*, edited by Muḥammad Ibrāhīm Salīm, (Cairo: Dār al-ʿIlm wa al-Thaqāfah, 1998).

ʿAfīfī, Muḥammad ʿAbd Allāh, *Al-Naẓarīyah al-Khulqiyyah ʿinda Ibn Taymiyyah*, (Riyadh: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1st edition, 1988).

Aḥmad, ʿIzzat al-Sayyid, *Falsafat al-Akhlāq ʿinda al-Jāḥiẓ*, (Damascus: Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab, , 2005).

Al-Baghdādī, ʿAbd al-Qādir ibn ʿUmar, *Sharḥ Abyāt Mughnī al-Labīb*, edited by Abd al-Aziz Rabah and Ahmad Yusuf al-Daqqaq, (Damascus: Dār al-Ma'mun li al-Turāth, 1st edition, 1980).

Al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramadān, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, (Damascus: Muʾassasat al-Risālah, 1973).

Al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramadān, *Kabīrā al-Yaqīnīyāt al-Kawniyyah*, (Dār Al-Fikr: Damascus, 8th edition, 1997).

[1] الجاحظ، **تهذيب الأخلاق**، ص10.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005).

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Maʿārij al-Quds fī Madārij Maʿrifat al-Nafs, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 2nd edition, 1975).

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Mishkāt al-Anwār*, edited by Abū al-ʿAlā ʿAfīfī, (Cairo: al-Dār al-Qawmīyah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr).

al-Hafyān, Fayṣal, "al-ʿAql wa al-ʿAdl wa al-Akhlāq", Attasāmuḥ Journal, No. 7, (2004), 99-122.

Al-Ḥākim, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, *Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1990).

al-Ḥamrī, Badr, Mafhūm al-ʿAql fī Falsafat Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, (Muminūn bilā Ḥudūd, 2016).

Al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām, *Qawāʿid al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, edited by Nazīh Kamāl Ḥamād and ʿUthmān Jumʿah Ḍumayrīyah, (Damascus: Al-Qalam, 2000).

Al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām, *Shajarat al-Maʿārif wa al-Aḥwāl wa Ṣāliḥ al-Aqwāl wa al-Aʿmāl*, edited by Iyād al-Ṭibāʿ, (Damascus: Dār Al-Tabbaa, 1989).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, Al-Ḥayawān, edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, (Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 2nd edition, 1968).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, *Rasāʾil al-Jāḥiẓ*, (Literary Letters), Introduction and Commentary by Ali Abu Melḥem, (Beirut: Makatabat Al-Hilal, 2002).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, Risālat al-Jawābāt wa Istiḥqāq al-Imāmah, within "Rasāʾil al-Jāḥiẓ", edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, (Beirut: Dār Al-Jeel, 1st edition, 1991).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, *Tahdhib al-Akhlaq*, (Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah lil-Turāth, , 1989).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, The Treatise on Resurrection and Resurrection, within "Rasāʾil al-Jāḥiẓ", edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, (Beirut: Dār Al-Jeel, 1st edition, 1991).

Al-Jurjānī, ʿAlī, *Al-Taʿrīfāt*, edited by al-Munshāwī, (Cairo: Dār Al-Fadila, 2004).

Al-Jurjānī, ʿAlī, *Sharḥ al-Mawāqif*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1988).

Al-Khaṭīb al-Iskāfī, Muḥammad, *Durat al-Tanzīl wa Ghurrat al-Taʾwīl*, edited by Muḥammad Āyidīn, (Mecca: Umm al-Qura University, 1st edition, 2001).

Al-Māwardi, ʿAli ibn Muḥammad, *Adb al-Dunyah wa al-Din*, (Beirut: Dār al-Minhaj, 1st edition, 2013).

Al-Midanī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabnnakhah, *Al-Akhlāq al-Islamiyah wa Ususuhā*, (Damascus: Dār al-Qalam, 5th edition, 1999).

Al-Midanī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabnnakhah, *Maʿārij al-Tafakkur wa Daqāʾiq al-Tadabbur*, (Damascus: Dār al-Qalam, 1st edition, 2000).

Al-Midanī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabnnakhah, *Rawāʾiʿ min Aqwāl al-Rasūl, ṣallá Allāhu ʿalayhi wa sallam*, (Damascus: Dār al-Qalam, 6th edition, 1995).

Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Tafsīr al-Qurṭubī*, (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 2006).

Al-Rāfiʿī, Muṣṭafā Ṣādiq, *Waḥy al-Qalam*, edited by Bāsam al-Jābī, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005).

Al-Rāghib Al-Asbahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, *Al-Dharīʿah ilá Makārim al-Sharīʿah*, edited by Abū al-Yazīd Abū Zayd al-ʿAjamī, (Cairo: Dār Al-Salam, 1st edition, 2007).

Al-Rāghib Al-Asbahānī, *Tafsīl al-Nushʾatayn wa Taḥṣīl al-Saʿādatayn*, (Beirut, n.p., 1319

AH).

Al-Raysūnī, Aḥmad, *Naẓarīyah al-Maqāṣid ʿinda al-Imām al-Shāṭibī*, (Fīrjīnyā: al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 4th edition, 1995).

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhāmā*, edited by Muḥammad Ṣaghīr al-Maʿṣūmī, (Ṭihrān: Maʿhad al-Abḥāth al-Islāmīyah, 1985).

Al-Sabkī, ʿAbd al-Wahhāb, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah).

Al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm, *Nihāyat al-Iqdām fī ʿIlm al-Kalām*, (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 1st edition, 2009).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Isḥāq, *Al-Iʿtiṣām*, edited by: Abu Ubaidah Mashhour bin Hassan Al-Salman, (Maktabat Al-Tawhid, n.d.).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Isḥāq, Al-Mawāfīqāt, edited by Abū ʿUbaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, (Saudi Arabia: Dār Ibn Affan, 1997).

Al-Ṭawīl, Tawfīq, *Madhhab al-Manfaʿah al-ʿĀmmah fī Falsafah al-Akhlāq*, (Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1st edition, 1953).

Al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs*, (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa al-Funūn, 1965-2001).

Al-Zamakhsharī, *Rabīʿ al-Abrār*, (Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī, 1412 AH).

Al-Zayn, Muḥammad Bassām Rashīdī, *Al-Muʿjam al-Mufahras li Maʿānī al-Qurʾān al-Karīm*, (Beirut: Dār Al-Fikr Al-Mu'asr; Damascus: Dār Al-Fikr, 1st edition, 1995).

Badawī, ʿAbd al-Raḥmān, *Al-Akhlāq ʿinda Kant*, (Kuwait: Wakālat al-Maṭbūʿāt, 1979).

Badawī, ʿAbd al-Raḥmān, *Dirāsāt wa Nuṣūṣ fī al-Falsafah wa al-ʿUlūm ʿinda al-ʿArab*, (Beirut: al-Muʾassasah al-ʿArabīyah li-l-Dirāsāt wa al-Nashr, 1981).

Badawī, al-Sayyid Muḥammad, *Al-Akhlāq bayn al-Falsafah wa ʿIlm al-Ijtimāʿ*, (Alexandria: Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿiyyah, 2000).

Bakār, ʿAbd al-Karīm, *Takwīn al-Mufakkir*, (Cairo: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr, 2nd edition, 2010).

Bakour, Bachar, "Markazziyat al-Akhlaq fi al-Fikr al-Maqāṣidiyy ʿinda al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām", Al-Tajdid Journal, Volume 26, Issue 51 (2022), pp. 299-365.

Bakour, Bachar, "Taha ʿAbd al-Raḥmān wa al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām: Dirāsah Muqāranah fī al-Munazzamah al-Akhlaqiyyah al-Islāmiyyah, " Majallah al-Muslim al-Muʿāṣir, No. 172-173 (2022), pp. 191-232.

Dārrāz, Muḥammad ʿAbd Allāh, *Al-Dīn*, (Kuwait: Dār Al-Qalam, 1990).

Ḥilmī, Muṣṭafā, *Al-Akhlāq bayn al-Falāsifah wa ʿUlamāʾ al-Islām*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 2004).

Ibn Abī al-Dunyā, *Al-ʿAql wa Faḍluhu*, published by al-Sayyid ʿIzzat al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī, (Egypt, 1st edition, 1946).

Ibn al-Anbārī, Muḥammad ibn al-Qāsim, *Al-Zāhir fī Maʿānī Kalimāt al-Nās*, edited by Hātim al-Dāmin, (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1st edition, 1992).

Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad, *Jāmiʿ al-Uṣūl*, edited by Abdul Qadir al-Arnaut, (Damascus: Maktabat al-Ḥalwānī wa-Maṭbaʿat al-Mulāḥ, 1972).

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān, *Akhbār al-Adhkiyāʾ*, edited by Bassām al-Jābī, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1st edition, 2003).

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, edited by Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khawjah, (Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 2004).

Ibn ʿAṭiyyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālib, *Tafsīr Ibn ʿAṭiyyah*, edited by al-Raḥāllah al-Fārūq, ʿAbd Allāh al-Anṣārī, et. al., (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 2nd edition, 2007).

Ibn Fāris, Aḥmad, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, (Dār Al-Fikr, 1979).

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, edited by Shuʿayb al-Arnūʾūṭ et.al, (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1st edition, 1995-2001).

Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, edited by Shuʿayb al-Arnūʾūṭ, et.al., (Dār al-Risālah al-ʿĀlamīyah, 1st edition, 2009).

Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad, *Al-Hawāmil wa al-Shawāmil*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyyah, 1st edition, 2001).

Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad, *Tahdhīb al-Akhlaq wa Taṭhīr al-Aʿrāq*, (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 1st edition, 1998).

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muḥammad ibn Abī Bakr, *Ighāthat al-Lahfān fī Maṣāyid al-Shayṭān* edited by Muḥammad ʿAzīz Shams, (Mecca: Dār ʿĀlam al-Fawāʾid, 1st edition, 1432 AH).

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muḥammad ibn Abī Bakr, *Miftāḥ Dār al-Saʿādah*, edited by ʿAbd al-Raḥmān Qāʾid, (Mecca: Dār ʿĀlam al-Fawāʾid, 1st edition, 1432 AH).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Al-Furqān bayn Awliyāʾ al-Raḥmān wa Awliyāʾ al-Shayṭān*, edited by ʿAbd al-Qādir al-Arnūʾūṭ, (Damascus: Dār Al-Bayan, 1985).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Kitāb Al-Radd ʿalā al-Mantiqīyīn*, edited by ʿAbd al-Ṣamad al-Kubtī, (Beirut: Muʾassasat Al-Rayyan, 1st edition, 2005).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Majmūʿat al-Fatāwā*, (Mansoura: Dār Al-Wafa, 3rd edition, 2005).

Ibrāhīm, Zakariyā, *Al-Mushkilah al-Khulqiyyah*, (Cairo: Maktabat Miṣr, 1966).

Kant, Immanuel, *Al-Dīn fī Ḥudūd Mujarrad al-ʿAql*, translated by Fatḥī al-Miskīnī, (Beirut: Jadāwil lil-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1st edition, 2012).

Kant, Immanuel, *Naqd al-ʿAql al-ʿAmalī*, translated by Ghānim Hinnā, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, 1st edition, 2008).

Karam, Yusuf, *Tarikh al-Falsafah al-Yunaniyah*, (Cairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1936).

Karl, Alexis, *Taʾamulāt fī Sulūk al-Insān*, translated by Muḥammad al-Qaṣṣāṣ, (Cairo: Maktabat Miṣr, n.d.).

Khan, Waḥid, *al-Islam Yatahadhdhā*, translated by Zafar Khan, (Maktabat al-Risālah, 1st edition, 1974).

Madīn, Muḥammad Muḥammad, *Falsafat Hiyūm al-Akhlaqiyah*, (Beirut: Dār al-Tanwīr, 2008).

Ṣāfī, Luʾay, *Iʿmāl al-ʿAql*, (Damascus: Dār Al-Fikr, 1st edition, 1998).

Sartre, Jean-Paul, *Al-Wujūdiyah Mazhab Insānī*, translated from English by ʿAbd al-Munʿim al-Ḥafnī, (Al-Dār Al-Misriyyah, 1st edition, 1964).

Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Akhlāqīyah fī al-Fikr al-Islāmī*, (Cairo: Dār Al-Maʿārif, 2nd edition, 1983).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, "Mashrūʿ Tajdīd ʿIlmī li Mabḥath Maqāṣid al-Sharīʿah", Majallah al-Muslim al-Muʿāṣir, Issue 103 (2000).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Al-ʿAmal al-Dīnī wa Tajdīd al-ʿAql*, (Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 2nd edition, 1997).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Al-Ḥiwār Afqan li al-Fikr*, (Beirut: Beirut: Al-Shabakah al-ʿArabīyah lil-Abḥāth wa al-Nashr, 1st edition, 2013).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Buʾs al-Dahranīyah: al-Naqd al-Iʿtimānī li-Faṣl al-Akhlāq ʿan al-Dīn*, (Beirut: Al-Shabakah al-ʿArabīyah lil-Abḥāth wa al-Nashr, 1st edition, 2014).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Ḥiwārāt min Ajl al-Mustaqbal*, (Beirut: Al-Shabakah al-ʿArabīyah lil-Abḥāth wa al-Nashr, 1st edition, 2011).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Rūḥ al-Ḥadāthah: al-Madkhal ilá Taʾsīs al-Ḥadāthah al-Islāmīyah*, (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1st edition, 2006).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Suʾāl al-Akhlāq*, (Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1st edition, 2000).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, Suʾāl al-ʿAmal, (Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1st edition, 2012).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqyīm al-Turāth*, (Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 2nd edition, n.d).

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 169-190
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-Imām Jābir Bin Zaid and the Project of Unity and Reform of The Ummah

أحمد بن يحيى الكندي[*]، سيف بن سالم الهادي[**]

[قُدّم للنشر 2023/12/8م – أُرسل للتحكيم 2023/12/25م – قُدّم بعد التعديل 2024/01/20م - قُبل للنشر 2024/01/21م]

ملخص البحث

منذ بداية تعدد وجهات النظر في التعامل 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 تعنى بهذا الجانب تحتاج إلى ترسخ مبدأين ضروريين؛ التعارف والاعتراف، وقد كان الإمام جابر بن زيد الأزدي العماني من 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، ويعرض هذا البحث مقولة: "واحد في أمة وأمة في واحد"، ويبحث سعة انتشارها في مختلف أعمال جابر، فهو شخصية جديرة بهذا اللقب، ففي شيوخه تنوع يضم المؤسسين الأوائل لمدرستي أهل الرأي وأهل الحديث، من مثل عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم، وفي تلاميذه تنوع مماثل، لا على مستوى الاتجاه الفقهي فقط، وإنما أيضًا على مستوى الاتجاه السياسي، فللإمام جابر دعوتان؛

* 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.

الأولى عامة يتعايش فيها مع مختلف مكونات الأمة الإسلامية الفكرية والسياسية، والثانية خاصة تبحث موضوع الخلافة وآفاقها المستقبلية، وفي الاتجاهين الذين يشارك فيهما العلماء، يحظون بتكريم كبير ومكانة رفيعة عند الإمام جابر، ومن ثم يؤكد البحث سعي الإمام جابر إلى ترسيخ روح الوحدة بين أبناء الأمة، وتقبل ظاهرة الاختلاف في المسارين السياسي والفقهي، من دون أن ينتقل ذلك بالأمة إلى التنابز بالألقاب أو التكفير والقتل على الهوية، فمعالم انطباق المقولة السابقة على هذه الشخصية العمانية 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 Jābir bin Zaid Al-Azdī, al-Umānī, 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 Jābir. 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 Jābir 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 Jābir. This paper ends with a conclusion that confirms Imam Jābir'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: Jābir, internationalism, unity, political project.

مقدمة

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 على الرغم من صعوبتها كما نبين بالإحالات المطلوبة،[1] ولديه من بعد النظر ما جعله قادرًا على قراءة الأحداث السياسية قراءة واعية مكّنته لاحقًا من تأسيس رؤية سياسية خاصة انتقل بها إلى مرحلة التنفيذ العملي، وذلك من خلال مدرسته السرية كما يأتي في ثنايا البحث.

ومع كل هذه الاتجاهات العلمية والسياسية، كان الإمام جابر حريصًا كل الحرص على لَمِّ شمل الأمة وإصلاح أوضاعها الفكرية والسياسية، وكان لديه من الوعي السياسي ما جعله حريصًا على التعامل بحذر مع كل مفرداتها، فعلى الرغم من أن هدفه استعادة قيم الخلافة الراشدة، لم يكن ذلك مسوغًا في فقه السياسي أن يتحول إلى السلاح أو يستحل الدماء، وإنما كان قريبًا من الجميع، يبذل ما في وسعه من الجهد في الإصلاح، حتى عرفه الساسة والعلماء، فاتخذوه قدوة تصان بها الناس وطلبة الشريع، كل هذا يجعلنا نفترض أن الإمام جابر يستحق لقب "واحد في أمة وأمة في واحد".

وفي هذا البحث يقدم الباحثان عددًا من تلك المقولات التي صدرت من الصحابة والتابعين معًا، 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 الإسهام في تقديم المزيد من الدور العماني في وحدة الأمة وتماسكها، والدعوة إلى التعايش المذهبي، والبحث محاولة للتأكد من انطباق المقولة السابقة على الإمام جابر، وذلك من خلال مواقفه والثناء عليه من

[1] قال ابن عباس رضي الله عنهما: "فلو أن أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لوسعهم علمه"، البخاري، **التاريخ الكبير**، تحقيق: السيد هاشم الندوي، (بيروت: دار الفكر، ط1، 2012)، ج2، ص204.

الصحابة والتابعين، رضي الله عنهم أجمعين، علاوة عن أن البحث 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 لا يجد الباحث ما يساعده في الخروج من الذاتية إلى الموضوعية، ولا سيما أن مشكلة إسقاط الذات على الموضوع عسيرة الانفكاك عن البحوث التي تعنى بالشخصيات ذات الانتماءات الفكرية، فمحاولة الإثبات في هذا البحث تتطلب قدرًا جيدًا من التنقيب في المراجع لمختلف المدراس الإسلامية، وهو ما استغرق منا وقتًا؛ لأن موضوع الوحدة من المواضيع التي تحتاج إلى نماذج عملية تخرج بها من الاستهلاك الخطابي.

ومن أسباب أهمية هذا البحث أن الأمة الإسلامة تعاني الفرقة على المستويات السياسية والفكرية، على الرغم من أنها تمتلك المقومات الكاملة للوحدة، لكثرة مشتركاتها من جهة، وتأصيلها فقه الخلاف من جهة أخرى، والبحث لا يمثل هذا التنوع الفكري في الأصل، أي مشكلة في مسار الوحدة، ولكن التوظيف السياسي وتغافل بعض المشتغلين بالفكر الإسلامي عن أن الخلاف ينبغي أن يكون اختلاف تنوع لا تضاد؛ جعل المشتغلين بهموم الأمة الإسلامية يبحثون في التأسيس الأول للفكر الإسلامي، فقد كان الصحابة رضي الله عنهم سدنة هذا التأسيس وقادته، وكانوا صورة رائعة لمعنى لفقه الخلاف، وقلبًا نابضًا بهموم الأمة ومستقبلها، وكان الإمام جابر من 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 هذا البحث الذي توسَّل المنهج الاستنباطي من خلال القراءة الواعية لتوجهات الإمام جابر ومقولاته التي تؤصل لمعنى الوحدة والتعايش، والمنهج الاستقرائي من خلال تتبع المقولات التي قيلت في الثناء على الإمام جابر بما يؤكد استحقاقه اللقب، والمنهج التحليلي من خلال تحليل بعض المفاهيم المعروضة في هذا الشأن، ولا سيما ما يتعلق بالأمة والوحدة والتعايش التي يسعى الإمام جابر إلى تنزيلها على واقع الأمة.

وقد ناقشت مجموعة من المؤلفات سيرة الإمام جابر بن زيد ودوره العلمي والدعوي،[1] وهناك كتب خاصة عنيت بجمع فتاويه،[2] ولكن موضوع اتصاف الإمام جابر بأنه "واحد في أمه وأمة في واحد"، لم يُتطرق إليه سابقًا بهذا التفصيل، وفي هذا البحث نتحرى مدى انطباق هذه المقولة على الإمام جابر من خلال تنوع الشيوخ والتلاميذ، والعبارات التي قيلت عنه، والعبارات التي قالها بنفسه في سياق حديثه عن وحدة الأمة وجمع كلمتها.

أولًا: الإمام جابر ومشروع وحدة الأمة وإصلاحها

إن جابر بن زيد الإمام الرباني الذي أكب شربًا لماء القرآن وروحه وراحه، ليدرك تمام الإدراك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُم﴾ (الأنبياء: 92)، وكانت حياته وحركته ودعوته تكريسًا لمشروع الأمة الواحدة وإصلاحها، والحق أن الإمام جابر مستحق بامتياز لقب "واحد في أمة وأمة في واحد"، ولكي ندرك نهضة الإمام جابر ومشروعه في إصلاح الأمة ووحدتها، نقف عند بعض المحطات بالنظر والتحليل.

1. التعريف بالإمام جابر وتكوينه العلمي وأثره في غرس فكر وحدة الأمة لجابر:

الإمام جابر بن زيد الأزدي العماني البصري، وُلد 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

1 محمد بن حامد حواري، **جابر بن زيد إمام المذهب الإباضي**، (د.م: دار الضياء، 2008)؛ عبد الله محمود شحاتة، **جابر بن زيد ومواقفه الفقهية**، (القاهرة: دار غريب، 2012).

2 يحيى محمد بكوش، **فقه الإمام جابر بن زيد**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986).

من أخذ عنهم ابن عباس رض الله عنهما، ثم رجع إلى عمان منفيًا في زمن الحجاج، وعاد إلى البصرة، وتوفي فيها على الأرجح عام (92هـ).[1]

وقد تربى الإمام جابر على مفهوم الأمة الواحدة والدعوة والإصلاح فيها، ويرتبط الجانب العلمي لديه بمشروع وحدة الأمة وإصلاحها، ولفهم ذلك يمكننا متابعة الأسباب الآتية:

أ. جابر التلميذ والأستاذ

تلقى جابر العلم عن كل الصحابة الذين لقيهم، وأخذ عنهم العلم واستوعبه، يقول: "أدركت سبعين بدريًا، فحويت ما عندهم، إلا البحر"، يعني ابن عباس،[2] فإذا كان لقي من البدريين على قلة من بقي منهم سبعين، فكيف بغيرهم؟ فقد ضمت قائمة الصحابة كمًّا متنوعًا من كبار الصحابة وصغارهم علمائهم وقادتهم، وفي مقدمهتم أولئك الذين سجلوا حضورًا علميًّا مؤثرًا في تاريخ التشريع الإسلامي، من مثل عبد الله بن عباس، وأبي هريرة، وأم المؤمنين عائشة، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، والحكم بن عمرو الغفاري، وعبد الله بن الزبير، وغيرهم ممن يصعب عدُّهم في هذا المقام، ومعلوم أن هؤلاء الصحابة انتشروا بعد ذلك في الأرض، وتأسست لهم مدارس فقهية مختلفة يميل بعضها إلى الرأي، ويتهيبه بعضها الآخر لأسباب ذاتية وموضوعية، وبذلك يقدم الإمام جابر أنموذج التتلمذ على عدد متنوع من الصحابة والتابعين ليجمع قدرًا جيدًا من فقه الجميع وعلمهم،[3] فيعطي في تشكيل شخصيته فضاء

---

1 يُنظر: الذهبي، محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413)، ص481- 482؛ الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، تحقيق: إبراهيم طلاي، (قسنطينة: مطبعة البعث، ط1، 1394هـ/1974م)، ج2، ص48.

2 ينظر: محمد بن موسى بابا، إبراهيم بحاز، مصطفى باجو، مصطفى بن محمد شريفي، **معجم الأعلام الإباضية: القسم المغربي**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1421هـ/1999م)، ص94.

3 يُنظر: بكوش، **فقه الإمام جابر**.

معرفيًا واسعًا ومظلة فكرية جامعة، وإن صحبته عددًا من التابعين أضافت إليه دائرة معرفية أخرى، وقد جمع في فتاواه لاحقًا 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 غيرهم؛ أي سواء كانوا من حملة المنهج الفقهي الذي عُرف به لاحقًا من خلال نعت أصحابه بأنهم على رأي جابر؛ أم من تلاميذه الذين لا يخضعون لمشكلة التصنيف،[1] ولكن الأهم أنهم أصبحوا لاحقًا – من الفريقين – أئمة العلم وأساتذته.

ففي القائمة التي أوردها المزي يتضح التنوع والاختلاف الفقهي بين التلاميذ، فهم "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 اعتمدوا مشروعه الفقهي والسياسي أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وضمام بن السائب، أبو نوح صالح الدهان، وحيان الأعرج وغيرهم، وهؤلاء كانوا أئمة في العلم.

وقد ساعد هذا التنوع والسعة لدى الإمام جابر، في فائدة مشروعه الإصلاحي الاستيعابي، وفي فائدة الذين أخذوا عنه وحملوا دعوته، وفي فائدة المدرسة الإباضية التي

---

[1] نعني بالتصنيف النعوت على أساس المواقف السياسية، كالخوارج مثلاً، إذ يلقب عدد من تلاميذه بأنهم على رأي الخوارج.

[2] أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، د.ت) ص4، ص435.

كوَّنها، والحركة الإصلاحية التي سعى إليها في الأمة، وثمة فائدة أخرى مهمة لهذا التمازج هي خلط طلبته بعضهم ببعض بما ينفعهم ويربيهم ويكون السعة لديهم، فيقبل بعضهم بعضًا، وهو بذلك يؤسس لقاعدة تقبّل كل واحد منهم الآخر بما يعزز وحدة الأمة، ويزيل الريبة عنهم تجاه النظام السياسي القائم.

ب. شهادات الشيوخ والأقران بأن الإمام جابر يمثل أمة ووحدة أمة:

سبق أن أشرنا إلى أن الإمام جابر شخصية تستحق لقب "واحد في أمة وأمة في واحد"، ونبرهن على ذلك من خلال شهادات شيوخ جابر من أئمة الصحابة وأقرانه التابعين، بما يؤكد هذا الجانب في شخصيته وسعيه إلى إصلاح الأمة وقيادتها نحو الوحدة، وأنه كان يسعى إلى لَمِّ 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 نعيد النظر في 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 دُفن رباني هذه الأمة"،[1] من أجلّ العبارات المعبرة عن اتصاف الإمام جابر بأنه مصلح هذه الأمة وطبيبها الإيماني، فوصف الرباني يوجز جميع الجوانب العلمية والإيمانية والخلقية في صفة هذا الإمام العظيم، وإضافة وصف "رباني الأمة" من شخصية كالحسن، يوحي بما امتاز به الإمام جابر من مكانة علمية وإيمانية، يستحق معها هذا الوصف، وهو يخدم جانب "الأممية"[2] عند الإمام.

---

[1] سلمة بن مسلم الصحاري العوتبي، **الضياء**، (مسقط: مطبعة عمان ومكتبتها المحدودة، وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، ط1، 1411هـ/1991م)، ج1، ص104-105، ج 3: ص211؛ أبو طاهر الجيطالي، **قناطر الخيرات**، (القاهرة: دار النهضة، ط2، 1418هـ/1998م)، ج1، ص63.

[2] اختصارًا لعبارة: "رجل في أمة وأمة في رجل".

وأما العبارات المروية عن ابن عباس رضي الله عنهما من نحو: "جابر أعلم الناس"، أو: "... فلو سأله أهل المشرق والمغرب لوسعهم علمه"،[1] فهي شهادة فصيحة على أممية علم جابر الذي يسع الأمة كلها، وأنه نهرٌ 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؟ فيا لها من شهادة من شيخ عارف بأممية تلميذه، وأنه ممن كان يُرتجى فيه ويعول عليه للنهوض بهذه الأمة.[2]

ومن صيغ هذه الشهادة رواية بلفظ: "اسألوا جابر بن زيد، فلو سأله أهل المشرق والمغرب لوسعهم علمه"، وواضح في هذه الصيغة حضُّ الأمة كلها على الانتفاع بعلم جابر وأنه يسع الجميع،[3] وعلى هذا النحو يصف أنس بن مالك تلميذه جابرًا لما بلغه موته، فيقول: "مات أعلم من على ظهر الأرض"،[4] وفي أن جابرًا أعلم أهل الأرض ما يؤكد الجانب "الأممي"، وأنه ممن يعول عليه ليمهد بعلمه صلاح هذه الأمة وإصلاحها في كل الأرض، فيكون للجميع، وانظر ما رواه أبو بكر بن نعامة إذ قال: "كنت عند أنس بن مالك، وأنس يومئذ مريض، فأتى أنسًا 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 أعلم الناس بالله، يرحم الله جابر بن زيد".[5]

---

[1] البخاري، **التاريخ الكبير**، ج2، ص204.

[2] الدرجيني، **الطبقات**، ج2، ص205.

[3] أحمد بن سعيد الشماخي، **السير**، تحقيق: أحمد بن سعود السيابي (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 1407هـ/1987)، ج1، ص68.

[4] الدرجيني، **الطبقات**، ج2، ص205؛ الشماخي، **السير**، ج1، ص67.

[5] يُنظر: البخاري، **التاريخ الكبير**، ج2، ص204؛ ابن حبان، **الثقات**، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد (بيروت: دار الفكر، ط1، 1395/1975)، ج4، ص101؛ سعيد بن خلف الخروصي، **من جوابات الإمام بن زيد**، (مسقط:

ويروي نصر بن علي قال: "ثنا محمد بن سوار – محمد بن سواء – قال: ثنا أبو الحباب قال: لما دفن أبو الشعثاء قال قتادة: اليوم دُفن علم الأرض"، فهذه الشهادة من قتادة صديق الإمام جابر دالة أيضًا على علو مقام جابر، وأن أهل الأرض منتفعون بعلمه، وينقل عن قتادة أيضًا 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"،[1] وأن جابرًا عالم العرب فهو إذن عالم كل الناس آنذاك، وفي تلك العهود، رحمه الله ورضي عنه.

ولا ريب في أن الإمام جابر هو العالم الذي يسعى لإصلاح الأمة والنهوض بها، وكان تلميذ كل علمائها المؤسسين آنذاك، وأستاذ حملة العلم فيها، كان حقًّا يعمل على وحدتها، وجمع كلمتها، ورأب كل صدعها؛ وإصلاح كل خلل فيها، وهذا واضح في دوره وأقواله وأفعاله مما أوردناه عنه في ثنايا هذا البحث، وحمل هذا الدور أتباعه وتلاميذه من بعده؛ إذ رباهم على ذلك، فعلى هذا المسلك سعوا، وعلى هذا المنهج استمروا، لذا لا عجب أن نرى أبا حمزة المختار بن عوف السليمي الشاري، يقول: "الناس منا ونحن منهم إلا ثلاثة، مشركًا عابد وثن، أو كافرًا من أهل كتاب، أو إمامًا جائرًا"،[2] ونرى الإمام السالمي يقول في مثل ذلك:[3]

ونحن لا نطالب العبادا ... فوق شهادتيهم اعتقادا
فمن أتى بالجملتين قلنا ... إخواننا وبالحقوق قمنا

وزارة التراث القومي والثقافة، 1992)، ص53.

[1] أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط4، 1405هـ)، ج3، ص85؛ الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1374هـ)، ج1، ص72.

[2] ابن خياط، **تاريخ ابن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، (دمشق: دار القلم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1397هـ)، ص386، أبو الفرج الأصبهاني، **الأغاني**، تحقيق: سمير جابر، (بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت)، ج2، ص249.

[3] ابن حميد السالمي، **كشف الحقيقة لمن جهل الطريقة**، (السيب: مكتبة الضامري، ط2، 1423هـ/2003م)، ص7.

وعلى هذا المسلك جرى الإباضية مشرقًا ومغربًا في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، وفي هذا المنحى تأتي رسالة العلامة سليمان الباروني إلى الإمام عبد الله بن حميد السالمي، وفيها طلب رأي هذا الإمام في موضوع الوحدة والجامعة الإسلامية، فأجاب إلى تأييد المسعى، ووضع عددًا من المقترحات لتطبيق ذلك على أرض الواقع،[1] فهذه الروح الجامعة التي تحلّوا بها، وكان نبراسهم فيها الإمام جابر بن زيد رضي الله عنه.

ثانيًا: الدور الدعوي لجابر وسعيه في مشروع وحدة الأمة وإصلاحها

1. دعوة جابر وحياته مظلة للإباضية وسائر الأمة:

كانت دعوة جابر مظلة لجميع الأمة، فعلى حين عني بأتباعه الإباضية، ووجه كل نشاطات الحركة وقادة الدعوة كأبي بلال،[2] وابن إباض،[3] وسائر أهل الدعوة؛ نجده أيضًا يهتم في دعوته بسائر أبناء الأمة، "فالإمام جابر بن زيد الذي وطد دعائم المذهب الإباضي، كان إمامًا 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 مصلحًا يسع الجميع بفكره

---

[1] الدرجيني، **الطبقات**، ج2، ص205.

[2] أبو بلال (ت61هـ/670م) من بني ربيعة بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم، اشتهر بمرداس بن أدية، وأدية أمُّه، تابعي من أئمة المذهب الأوائل، لازم الإمام جابر بن زيد وأخذ عنه، والتقى عددًا من الصحابة، منهم ابن عباس وعائشة، وعبد الله بن وهب الراسبي، شارك في صفّين، فأنكر التحكيم، وكان من أهل النهروان، فنجا منها. يُنظر: **معجم أعلام الإباضية**، ج2، ص89.

[3] عبد الله بن إباض بن تيم بن ثعلبة، من بني مرَّة بن عبيد، رهط الأحنف بن قيس، آل مقاعس التميمي (ت86هـ/705م)، فهو من قبيلة تميم التي كان لها دور مهم في الأحداث السياسية في صدر الدولة الأموية، نشأ في البصرة، وعاصر فتنة افتراق المسلمين بعد صفّين، وكانت له مواقف حاسمة من تلك الأحداث، فقد شبَّ في زمان معاوية، وأدرك عبد الملك بن مروان، ويعدُّ في التابعين، أدرك كثيرًا من الصحابة، وإليه يُنسب المذهب الإباضي نسبةً غير قياسية، وتتفق على ذلك المصادر الإباضية التي تُجمع أيضًا على أنَّ إمام المذهب الذي وضع قواعده هو جابر بن زيد الأزدي العماني. يُنظر: **معجم أعلام الإباضية**، ج1، ص381.

وتطلعاته نحو التصحيح الإسلامي الذي ينشده في ذلك الوقت، بعد أن أصيبت الأمة بدخن الخلاف والتشرذم".[1]

وحين أصبح جابر مفتي البصرة 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 من دون تمييز، "ولما كان جابر تابعيًا بارزًا، 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 طالبًا 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 إحدى أهم الحواضر الإسلامية آنذاك ومراكز النشاطات العلمية والسياسية، تنقل بين الحواضر الأخرى طالبًا ومعلمًا، وقد أكثر من الرحلة إلى المدينة ومكة مستغلًا مناسبة الحج للقاء الصحابة وحملة العلم أساتذة أو طلبة ممن كانوا يأتون إلى مكة وقت الحج من كل بلاد الإسلام، وقيل إن جابرًا تنقل بين البصرة ومكة حاجًّا ما لا يقل عن أربعين مرة.[3]

وعلى الرغم من خصوصية الدور الدعوي في قيادته الحركة الإباضية، سعى إلى قيادتها وفق منهج جامع مؤلف بين شرائح الأمة، وكان هذا التأليف من أسباب تجنبه

---

[1] أحمد بن حمد الخليلي، **الوحدة الإسلامية من خلال سيرة العلامة سالم بن ذكوان الهلالي** (نسخة رقميَّة مرقونة)، ص10.

[2] عمرو بن خليفة النامي، **دراسات عن الإباضية**، ترجمة: ميخائيل خوري، ماهر جرار، المراجعة والتصحيح: محمد صالح ناصر، مصطفى صالح باجو، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م)، ص76.

[3] الدرجيني، **الطبقات**، ج2، ص204؛ الشماخي، **السير**، ج1، ص67؛ النامي، **دراسات عن الإباضية**، ص75.

الصدام العلني مع السلطات والحفاظ على علاقات ودية مع الحكام والولاة الذي تحدثنا عنهم سابقًا، وهكذا أيضًا كان في سعيه إلى قيادة الحركة يسعى إلى امتزاجها بطريقة حذرة بمكونات الأمة المسلمة، ويجعل برنامجها الإصلاحي محققًا هذا الامتزاج ومتمثلًا في ربط مكونات الحركة وأعضائها بسائر مكونات الأمة الإسلامية، مع الاستمرار بأخذ العلم الشرعي وأدائه، وكذلك الفتوى لكل الناس بصرف النظر عن أنهم أعضاء في الحركة أو غيرهم.

2. تنوع طرق الدعوة ومؤثراتها عند الإمام جابر

لم يترك الإمام جابر وسيلة لإصلاح الأمة وجمع كلمتها إلا سلكه، 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 ميدانًا ومعينًا لرسالة إصلاح الأمة من عقيدة وقرآن وتفسير وحديث وفقه، وغير ذلك من العلوم الشرعية واللغوية المشتغل بها آنذاك، وربما أشرنا بتفصيل إلى بعض ملامح الجانب العلمي لديه، ولكن لا مانع من النظر في بعضها إلى إشارات أخرى تخدم المحور الذي نتحدث عنه، فبالنظر في الجانب العلمي ودوره في إصلاح الأمة، تتجلى معالم شخصية الإمام جابر التي كان لها أثرها الواضح في دوره الإصلاحي، كالعناية بالعلم والتميز فيه، وتنوع المعارف وعلو الإسناد؛ وجمع أكبر عدد من الأساتذة محققًا حسن التفاعل معهم، وتحقيقه أكبر الإجازات العلمية على يدهم، وعنايته بتنمية القدرات العقلية والعلمية.

وبتتبع طريقته في الاستدلال، يبدو أن منهج الاستنباط من 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 زمان هدم الحجاج الكعبة، طاف بالناس وهو يتلو: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنْ الْمُسْلِمِينَ﴾ (النمل: 91)، فتبعه الناس، إذ

استدل بهذه الآية على أن الطواف بالكعبة ليس مرتبطًا ارتباطًا شرطيًا بوجود المبنى نفسه، وإنما يكفى الطواف حول المقر عند وجود مثل هذه النازلة.

وقد سبق تفصيل الجوانب الإيمانية والأخلاقية التي اتصف بها الإمام جابر، ولا ريب في أن لها أثرًا في سعيه إلى إصلاح الأمة وجمع كلمتها كما أوضحنا من خلال كلماته نفسه، وذلك أنها تضمنت روحًا استيعابية للأمة بجميع مكوناتها، ومن أجل السمات الإيمانية الورع والعفة والعبادة ومحاسبة النفس، وهكذا كانت الخلال الأخلاقية التي تحلى بها وكريم الصفات والسجايا كالسخاء والكرم والإحسان والرفق والتواضع ومقابلة الإساءة بالإحسان، كان لها أثرها الاستيعابي، وكذا استغلال الجانب الاجتماعي وتأثيره في الدعوة والإصلاح، وما امتاز به الإمام جابر من نضج سياسي ومنهج الاعتدال والتعايش وتقبل للآخر واستيعابه؛ كل ذلك أثمر في مشروع الإمام جابر الإصلاحي للأمة.

ولا يفوتنا ههنا التنويه بميزات تميز بها منهج الإمام جابر الدعوي، وكان لها أثرها أيضًا في نجاح مشروعه، ومن ذلك انسجام الخطاب الوعظي والعقدي، وتحقق التنوع العلمي والمعرفي مع السعة الفكرية، وانسجام الخطاب السياسي مع المبادئ العقدية، وترك التبدل والتلون وفق حاجة الدنيا، بل تطويع الدنيا لمصلحة الآخرة من دون غلو في ترك الدنيا، وكذلك تكامل جوانب الشخصية علميًا وروحيًا ونفسيًا وأخلاقيًا، والبعد عن الغلو والشطط، وتحقيق الوسطية والاعتدال الحق.

3. مبادئ ورؤى آمن بها ودعا إليها الإمام جابر يراها جامعة للأمة:

يؤكد الإمام جابر على مبادئ سياسية شرعية أو عقدية يراها جامعة للأمة، وأنها حبل لنظامها وجمع كلمتها؛ وهناك مبادئ عامة يشترك الإمام جابر مع غيره من الأمة في الدعوة إليها، ولها أثرها الكبير في جمع كلمة الأمة ووحدتها، كالمساواة والشورى والعدل والاستقامة وغيرها مما نادى إليها هو وغيرهو وجاءت به شريعة الإسلام الغراء لإصلاح الأمة وجمع كلمتها، ولسنا في مقام عرض كل مبدأ كان يؤمن به الإمام جابر مما كان له

أثره في هذا الجانب، ولكننا نركز على بعض المبادئ التي نرى أنه تميز فيها من غيره ومعاصريه، ومنها ما يأتي:

أ. الخلافة:

تبتعد رؤية الإمام جابر السياسية عن التحزبات والتكتلات، وتصب في إصلاح وضع الأمة فقط، وهو يرى أن مسألة الخلافة لا بد من أن تتحقق فيها الكفاءة الدينية والخُلقية والعملية والعقلية لكل من يتقدم إليها، إذ يرى الإمام جابر أن منصب الخلافة أهم منصب في الدولة والأمة المسلمة، وأنها نظام سياسي ضروري يمثل مصدر قوة للأمة، ويسمح بتنفيذ شرع الله سلطة 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، وإنما المشروط فيها تحقق وجوه الكفاءة الدينية والخُلقية والعلمية والعقلية، وفي حال تساوي الكفاءات يمكن عندئذ عدُّ الهاشمية أو القرشية أو العروبة أو غيرها – مما قد يميز مجتمعًا بعينه – سببًا للمفاضلة.

يقول الشيخ عليّ يحيى معمر: "كانت قضية الخلافة من القضايا الهامَّة التي يقدرها الإسلام قدرها، وكانت شاغلة لأهل العلم، وكان جابر بن زيد ممن مَرَّت عليه، ودَرَسَها دَرْسًا مُسْتَفِيضًا عميقًا، 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 أبدًا، ولا أن ترتبط بجنس، أو قبيلة، أو أسرة ما، أو لون أيضًا".[1]

[1] علي يحيى معمر، **الإباضية في موكب التاريخ: نشأة المذهب الإباضي**، (القاهرة: دار الكتاب العربي، ط1، 1964)، ص63.

ويعقب الشيخ سالم بن حمود السيابي مؤيدًا كلام الشيخ عليّ 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 أبدًا، 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 إجماعًا، وإذا حصلت الكفاءة المطلقة دينًا وخلقًا وعملًا وعقلًا، فقد حصلت الخصال المطلوبة فيها، المشترطة لِصَحَّتِهَا، وقامت حجتها على المسؤولين 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 الشرع، الذي جاء لدرء المفاسد، وجلب المصالح في الأمة".[1]

ومهما يكن لم تعد مسألة القرشية التي كانت من جملة الإشكالات السياسية حاضرة اليوم في المناهج السياسية لدى القائلين بها سابقًا، ولم تكن ضرورية بالقدر الذي يعطل مصالح الأمة؛ لأن القائلين بالقرشية لم يترددوا في اعتماد الخلافة العثمانية؛ لأن مصلحة الأمة هي التي ترجح دائمًا.

ب. تكريم العلم والعلماء:

كان جابر يؤمن بتكريم العلم والعالم، وإن خالفه ذلك العالم أو صد عنه أو تعصب في معاملته، فقد كان منهجه يتجاوز هذه المواقف، فيعطي العالم حقه، ويلتزم معه الأمانة

[1] سالم بن حمود السيابي، **العُرى الوثيقة: شرح كشف الحقيقة لمن جهل الطريقة**، (نسخة رقميَّة مرقونة)، ص58-59.

العلمية، ويمكننا عدُّ ذلك جانبًا تميز به جابر من معاصريه من أئمة التابعين، وأن نستشهد على ذلك باحترامه عكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنهما على الرغم من اختلافه معه في الفكر السياسي، ولكنه كعادته يكرم العلم والمعرفة، قال 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".[1]

وهذا الموقف من جابر بن زيد تجاه عكرمة أو أي راوٍ آخر كان ينقل عنه، يقدم دليلاً على اتساعه وقبوله الجميع من دون تمييز، ولو اختلف معهم، ولم يكن هذا صنيع كل العلماء المعاصرين، وللأمانة العلمية نورد مثلاً؛ إذ كان بعض علماء التابعين يتجنبون عكرمة؛ بل الأعجب أنهم يروون عنه ولا يسمونه، وقد قيدت كتب الجرح والتعديل طرفًا من ذلك، ومن هؤلاء أئمة لهم وزنهم في العلم والفضل، من مثل محمد بن سيرين وغيره من علماء ذلك العصر، قال 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 الإسناد، وكأن الإرسال أو إسقاط أحد من السند منهج متبع لديهم، على أننا نعجب في هذا المقام من إمام جليل القدر، كبير المنزلة، عظيم الخطر، من مثل محمد 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.[2]

---

[1] البخاري، **التاريخ الكبير**، ج7، ص49؛ ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ/1967م)، ج2، ص29؛ العقيلي، محمد بن عمر، **الضعفاء**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (بيروت: دار المكتبة العلمية، ط1، 1404هـ)، ج3، ص375.

[2] لمزيد عن هذه القضية بخاصة يُنظر: أحمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، (الرياض: المكتب الإسلامي، ط1، 1408هـ/1988م)، ج1، ص487، 562؛ الدارقطني، **العلل الواردة في**

ج. المراسلات مع عدد من عمال دولة الأمويين، وتوظيفها في صالح الدعوة:

تميز الإمام جابر بسعة الأفق الذي يعين في وحدة الأمة، بل النفاذ إلى النظام الإداري والسياسي الذي يدير الأمة في عصره وإن خالف ذلك النظام وعارضه، فعلى الرغم من موقفه الواضح في معارضة نظام بني أمية وطغاة ولاتهم، كان مع بعض من يتوخى فيه الخير أو اللين، ويهمه أمر المسلمين، فقد 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، محققًا فيه كل حذر على دينه، فقد كان على صلات طيبة مع يزيد بن مسلم، وكان على صلة ببني المهلب، وهم من قومه وقبيلته، ومن الأسر القوية ذات المكانة والنفوذ في العهد الأموي، وقد أقام جابر معها علاقات طيبة، والأهم من رباط القبيلة والقربى أن جابرًا المعلم والمفتي المقرب من تلك الأسرة، اعتاد أن يزورها ويلقنها تعاليم الإسلام، ويأمرها بالعمل الصالح".[1]

وتعدُّ المراسلات من وسائل الدعوة التي أحسن الإمام جابر توظيفها في صلته مع هذه الشريحة من المجتمع، وقد حفظت المصادر نماذج لهذه الرسائل، فمن رسائله إلى آل المهلب بقيت رسالتان إلى عبد الملك بن المهلب، ورسالة إلى خيرة بنت ضمرة القشيرية زوج المهلب، وهناك رسائل أخرى إلى بعض من كانوا في وظائف كبيرة في دولة بني أمية، كانوا يرسلون مستفتين الإمام مستنصحين، كرسالته إلى النعمان بن سلمة الذي جوابًا عن رسالته التي سأله فيها نصيحته ليتمكن من جمع المبالغ المالية اللازمة ضريبة للخراج والحماية من غير أن يجور على الرعية، أو أن يتصرف بما يخالف التعاليم الإسلامية، وفي

الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، (الرياض: دار طيبة، ط1، 1405هـ/1985م)، ج7، ص153؛ العلائي ابن كيكلدي، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، (بيروت: عالم الكتب، ط2، 1407هـ/1986م)، ج1، ص264، ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، ج1، ص427.

[1] النامي، **دراسات عن الإباضية**، ص87، ويُنظر: أبو نعيم، **حلية الأولياء**، ج3، ص89.

هذه الرسالة معلومات طريفة عن الوسائل المتبعة لجمع الضرائب، ودلالة على أنه من أصل ثلاث مئة درهم، لا يصل إلى بيت المال إلا أقل من مئة، ويأخذ المتبقي الدهاقين (أسياد المزارعين) وجامعو الضرائب، وهناك رسالة موجهة إى يزيد بن يسار، وقد أرسل الأخير رسالة إلى الإمام جابر يبلغه فيها أنه عُين مسؤولًا عن بعض المراكز في عمان، ويطلب إليه رأيه في بعض المسائل.[1]

ويظهر أن هذه المراسلات قيدت لنا ما يكشف عن دور آخر للإمام 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"،[2] فهذه الرسائل وضروب التواصل تكشف جانبًا من دور الإمام جابر الدعوي وسعيه إلى الإصلاح الشامل لكل مكونات الأمة ومحاولته فهم الواقع ومجريات الأحداث.

ولا يفوتنا هنا التنبيه إلى أن الإمام جاير إذ كان 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 تزلفًا وتملقًا كما فعل غيره آنذاك، ممن تأول ذلك التقرب بأنه 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 إلى الجمع بين الإطار العلني والعمل السري في الدعوة، وفي كل ذلك كان ساعيًا إلى حماية الدعوة الناشئة، مجتهدًا في سبيل ذلك، مستعملًا دعوة العلن ما لم تضر هذه الدعوة، ومحسنًا توظيف حالة الكتمان بما يحمي الدعوة ويحقق أهدافها، فكان في خلال اتصاله بمن يتصل بهم ممن أسلفنا على أعلى درجة الحذر والتيقظ، بل ربما طلب إليهم أن يتلفوا الرسائل التي يرسلها إليهم، وتذكر

---

[1] النامي، **دراسات عن الإباضية**، ص87.

[2] المرجع السابق، ص88.

بعض المصادر طلب إتلاف خمس رسائل من رسائله منبهًا إلى سبب ذلك، كقوله 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: "اكتب لي ما تحتاجه وأرسله لي سرًّا 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 عبد 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 منبهًا إلى ملازمة الحذر والخفاء: "أنتم تعلمون شؤون الأمراء؛ إننا نخشاهم؛ وهم يبحثون عن أعذار ضدنا".[2]

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 قررنا سابقًا، 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، وبخاصة بعد أن تأكد لديه أن السلطة القائمة باتت على علم بهذه الدعوة، وأخذت من الناحية الإجرائية في ملاحقة أتباعها وتتبع عناصرها، ولكن الإمام جابر من خلال تلك المراسلات كان حذرًا جدًا، ودقيقًا في إخفاء القرائن التي تدل عليه.

خاتمة

مع خاتمة هذا البحث يؤمل الباحثان أن يكونا قد قدما صورة جيدة لموضوع البحث، ويؤكدان على عدد من الحقائق والنتائج:

---

[1] المرجع السابق، ص87.

2 المرجع السابق، ص89.

1. كان الامام جابر يسعى من خلال مشروعه الإصلاحي إلى وحدة الأمة وإصلاحها، ويؤكد ذلك أنه كان تلميذ كل العلماء في عصره في الحدود الجغرافية التي تحرك فيها، وأستاذًا لتشكيلة متنوعة من التلاميذ، وأن علمه وحياته كانا مظلة للإباضية وسائر 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 أهم مرافق الدولة ونظامها، وأنها تمثل أعظم مظهر لقوة الأمة وأقوى سلطة تشرف الأمة من خلاله على تنفيذ أوامر وأحكام الله في الأرض.
4. مثَّل السعي إلى إصلاح الأمة وبعثها ووحدتها، غاية الإمام جابر، فوظَّف لذلك تنوعًا في طرق الدعوة ومؤثراتها لديه، ووظَّف اتصاله عبر المراسلات مع عدد من عمال الدولة الأموية، ولذلك وجدنا شهادات الشيوخ والأقران بأممية جابر.

References:

المراجع:

Abu Al-Faraj Al-Isbahani, *Al-Aghani*, Ed.: Samir Jabir, (Beirut: Dar Al-Fikr, 2nd edition, n.d.)

Al-Ala'i, Abu Sa'id bin Khalil bin Kaykaldi (761/1360), *Jami' al-Tahsil fi Ahkam al-Marasil*, Ed.: Hamdi Abdul Majid Al-Salafi, (Beirut: Alam al-Kutub, 2nd edition, 1407 AH / 1986 CE).

Al-Asbahani, Abu Nuaim, Ahmed bin Abdullah (430/1039), *Hilyat al-Awliya*', (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 4th edition, 1405 AH).

Al-Asqalani, Ibn Hajar Ahmed bin Ali (852/1449), *Hady al-Sari: Muqaddimah Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, Ed.: Muhammad Fuad Abdul-Baqi, Mahb al-Din al-Khatib, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 AH).

Al-Awtubi, Salamah bin Muslim Al-Sahari, *Al-Diya*, Oman Printing Press and its Limited Library, Ministry of National Heritage and Culture in Sultanate of Oman, (Muscat: 1st edition, 1411 AH / 1991 CE).

Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il Al-Ju'fi, *Al-Tarikh Al-Kabir*, Ed.: Al-Sayyid Hashim Al-Nadwi, (Beirut: Dar Al-Fikr, 2012).

Al-Darajini, Abu Al-Abbas Ahmad bin Saeed (670/1272), *Tabaqat Al-Mashaikh Bil-Maghrib*, Ed.: Ibrahim Talai, Matba'at Al-Ba'th: Constantine, Algeria, n.d.

Al-Daraqutni, Abu Al-Hasan Ali bin Ahmad (385/996), *Al-Ilal Al-Warida Fi Al-Ahadith Al-Nabawiyyah*, Ed.: Mahfouz Al-Rahman Zain Al-Abidin Al-Salafi, (Riyadh: Dar Taybah, 1st edition, 1405 AH / 1985 CE).

Al-Dhahabi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad (748/1348), *Tadhkirat Al-Huffaz*, Ed.: Abdul Rahman bin Yahya Al-Mu'allimi, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1st edition, 1374 AH).

Al-Jaytali, Abu Tahir Isma'il bin Musa (750/1350). *Qanatir Al-Khayrat*, (Cairo: Dar Al-Nahda for Publishing, 2nd edition, 1998).

Al-Khalili, Sheikh Ahmed bin Hamad. Al-Wahdah Al-Islamiyyah Min Khilal Sira Al-Alamah Salem bin Dhakwan Al-Hilali (Marqon).

Al-Kharusi, Said bin Khalaf, *Min Jawabat Al-Imam Ibn Zaid*, (Muscat: Ministry of Heritage, 1992).

Al-Laythi, Khalifa bin Khayyat, *Tarikh Khalifa bin Khayyat*, Ed.: Dr. Akram Dhiya Al-Omari, (Beirut: Dar Al-Qalam, and Damsacus: Ma'had Al-Risalah, 2nd edition, 1397).

Al-Mizzi, Jamal al-Din Abu al-Hajjaj Yusuf (742/1342), *Tahdhib al-Kamal fi Asma al-Rijal*, Ed.: Bashar Awad Maruf, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 3rd edition, no date)

Al-Nami, Amr bin Khalifa (Contemporary), *Dirasat 'An al-Ibadiyya*, Translation: Mikhail Khoury, Maher Jarar, Review and Correction: Muhammad Saleh Nasser and Mustafa Saleh Baju, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, Lebanon, 2001 CE).

Al-Salimi, Nur al-Din Abu Muhammad Abdullah bin Hamid (1332/1914), *Kashf al-Haqiqa Liman Jahl al-Tariqa*, (Al-Seeb, Sultanate of Oman: Dar Al-Dhamari Library, 2nd edition, 1423 AH / 2003 CE).

Al-Shamakhi, Ahmed bin Saeed, *Al-Siyar*, Ed.: Ahmed bin Saud Al-Siyabi (Ministry of National Heritage and Culture - Sultanate of Oman, 1st edition: 1407 AH / 1987).

Al-Shamakhi, *Al-Siyar*, (Cairo: Al-Matba'ah Al-Baroniyya, 1301 AH).

Al-Shaybani, Abu Abdullah Ahmad bin Hanbal (241/856), *Al-'Ilal wa Ma'rifat al-Rijal*, Ed.: Wasiullah bin Muhammad Abbas, (Riyadh: The Islamic Office, 1st edition, 1408 AH / 1988 CE).

Al-Siyabi, Salem bin Hamoud, *Al-Urwah Al-Wuthqa Sharh Kashf al-Haqiqa Liman Jahl al-Tariqa*, Digital version, Marqon.

Al-Uqaili, Abu Ja'far Muhammad bin Umar bin Musa (322/934), *Kitab al-Du'afa*, Ed.: Abdul Ma'ati Amin Qal'aji, (Beirut: Dar al-Maktabah al-Ilmiyya, 1st edition, 1404 AH).

Ibn Abd al-Barr, Abu Umar Yusuf bin Abdullah Al-Qurtubi (463/1071), *Al-Tamhid li Ma fi al-Muwatta Min al-Ma'ani wal-Asanid*, Ed.: Mustafa Ahmed Al-Alawi, Muhammad Abdul Kabir Al-Bakri, Ministry of Endowments and Islamic Affairs,

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 191-221
حقوق الطبع محفوظة ل 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 2023/12/07م - أُرسل للتحكيم 2023/12/15م – قُدّم بعد التعديل 2024/01/07م - قُبل للنشر 2024/01/21م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان أحكام ولاية الأب في التزويج من حيث شروط الأب المؤهل للولاية، وأحكام تزويج البنت العاقلة سواء كانت بكرًا أم ثيبًا، صغيرة أو كبيرة، وأحكام تزويج المعتوهة والمجنونة والمخالفة دين أبيها المسلم، وبيان صورة عضل الأب وتحجيره على ابنته، وحكم حضوره مجلس العقد من دون مباشرته، أو غيابه مع موافقته، وأحكام إجراء عقد الزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة، وحكم تولي المراكز الإسلامية عقود النكاح، فكل ذلك دُرس مقارنًا بالمذاهب الأربعة، مع بيان اختيارات نظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية الصادر بالمرسوم الملكي رقم (هـ/73)، الصادر في 1443/8/6هـ، وقد توسَّل البحث المنهج الاستقرائي الاستنباطي، ومن نتائجه أن الفقهاء يشترطون للأب الذي يتولى ولاية التزويج أن تتوفر فيه شروط، وأن عقد الزواج بوسائل الاتصال الحديثة 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: الولاية، الأب، التزويج، الفقه، الأحوال الشخصية، السعودية.

---

* أستاذ مساعد بقسم القانون الخاص، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، البريد الإلكتروني: 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

أولت الشريعة 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، ودعتني إليه عدة موجبات، منها أن ولاية الأب من أهم أنواع الولاية الخاصة، وهي في التزويج من الأمور المشكلة، لذا كان هذا البحث إسهامًا في بيان أحكام ولاية الأب في التزويج في نظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية، علاوة عن ضعف معرفة كثير من الناس أحكام ولاية الأب في التزويج، فهم مضطربون فيها، وكذا لهذا البحث أهداف منها التعريف بولاية الأب في التزويج، والكشف عن شروطها، وتحديد أحكامها ونوازلها.

وبتقصي الدراسات السابقة تبين أن لا دراسة أفردت موضوع ولاية الأب بالتزويج

في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية باستقلال، وغاية ما وجدت الباحثة في ذلك جمع أحكام الولاية في النكاح بعامة، من مثل الدراسات الآتية:

- "أحكام الولاية في النكاح: دراسة فقهية مقارن".[1]
- "الولاية في النكاح".[2]
- "الولاية في النكاح".[3]
- "الولاية في النكاح: دراسة مقارنة".[4]

ويضيف هذا البحث أحكام ولاية الأب في التزويج في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية، مع بيان الشروط التي يجب أن تكون في الأب ليكون وليًا مؤهلًا لتزويج ابنته، وأحكام ولاية الأب في التزويج ونوازلها.

وتعالج الباحثة الموضوع بالمنهج الاستقرائي الاستنباطي، فتستقرأ النصوص المتوفرة لديها، ومن ثم تعمل على تحليلها تحليلًا استنباطيًا بغية الوصول إلى نتائج صحيحة.

أولًا: مفهوم ولاية الأب في التزويج

1. تعريف الولاية:

الولاية في اللغة مأخوذة من الفعل الثلاثي (ولي)، يقال: ولي الشيء وولى عليه وَلاية وولِاية، و"الواو واللام والياء، أصل صحيح يدل على القرب والدنو، يقال: تباعد بعد وَلْي، أي قُرْبٍ، وجلس مما يليني، أي يقاربني"،[5] و"(الوَلاية) بالكسر السلطان، و(الوِلاية) بالفتح

---

[1] بلال حامد إبراهيم بلال، "أحكام الولاية في النكاح: دراسة فقهية مقارن"، **مجلة البحوث الفقهية والقانونية**، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، 1420هـ.

[2] عوض بن رجاء بن فريج العوفي، **الولاية في النكاح**، (رسالة ماجستير، كلية الشريعة، الجامعة الإسلامية، 1403هـ).

[3] يوسف بن إبراهيم الجريفاني، **الولاية في النكاح**، (رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1403هـ).

[4] سعد بن حميد السبيعي، **الولاية في النكاح: دراسة مقارنة**، (رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، 1402هـ).

[5] أحمد بن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1399هـ/1979م)، مادة (ولي).

والكسر النصرة، وقال سيبويه: (الوَلاية) بالفتح المصدر وبالكسر الاسم".[1]

وتعرف الولاية في الاصطلاح بعدد من التعريفات،[2] أرجحها أنها "سلطة شرعية يتمكن بها صاحبها من إدارة شؤون المولى عليه وتنفيذها".[3]

2. تعريف التزويج:

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".[4]

ولا يخرج معنى التزويج في الاصطلاح عن معناه في اللغة، و"أصل عقد التزويج النكاح وهو الجماع، وهو ضم الرجل المرأة حتى يصيرا زوجين كل منهما زوج صاحبه".[5]

والتعريف الاصطلاحي المركب (ولاية الأب في التزويج) سلطة شرعية خاصة يتمكن بها الأب المؤهل للولاية من عقد التزويج لابنته.

---

[1] الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا: الدار النموذجية، ط5، 1420هـ/1999م)، مادة (ولي).

[2] الشريف الجرجاني، **التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م)، ص310؛ حسن بن علي الشاذلي، **الولاية على النفس: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون**، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط1، 1399هـ)، ص5؛ أحمد غندور، **الأحوال الشخصية في التشريع الإسلامي**، (الكويت: مكتبة الفلاح، ط2، 1402هـ)، ص121؛ محمد مصطفى أحكام شلبي، **الأسرة في الإسلام: دراسة مقارنة**، (بيروت: الدار الجامعية، ط4، 1407هـ)، ص271.

[3] إبراهيم بن صالح بن إبراهيم التنم، **ولاية التأديب الخاصة في الفقه الإسلامي**، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1428هـ)، ص26.

[4] محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: جماعة من المختصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 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.

[5] أحمد بن فارس، **حلية الفقهاء**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: الشركة المتحدة، ط1، 1403هـ/1983م)، ص165؛ الرصاع الأنصاري، **الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية**، (بيروت: المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ)، ص158.

ثانيًا: شروط ولاية الأب في التزويج

اشترط فقهاء الشريعة الإسلامية توفر مجموعة من الشروط لولاية الأب في التزويج؛ ليكون قادرًا على القيام بأمور الولاية في التزويج، وهذه الشروط بعضها اتفقوا عليه، واختلفوا في بعضها الآخر، وبيانها جميعًا فيما يأتي:

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».[1]

وهذا الشرط محل اجماع بين فقهاء الإسلام، وهو شرط صحة.[2]

الشرط الثاني: العقل

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 إلى المولى عليه عند عجزه عن النظر لنفسه، ومن لا عقل له لا يمكنه النظر، وأيضًا هو لا يلي نفسه، فلا يلي غيره بالأولى.

---

[1] 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؛ مسلم بن الحجاج، **المسند الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الفرائض، ج3، ص1233.

[2] ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، **الإجماع**، تحقيق: أبو عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، (القاهرة: دار الآثار، ط1، 1425هـ/2004م)، ص78؛ ابن رشد، 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: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1999م)، ج9، ص91.

وهذا الشرط مجمع عليه عند العلماء وهو شرط صحة،[1] قال النبي ﷺ: «رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثة عن النَّائمِ حتَّى يَسْتَيْقِظَ، وعن الصَّغِيرِ حتَّى يَحْتَلِمَ، وعن المجنون حتَّى يَعْقِلَ».[2]

الشرط الثالث: البلوغ

البلوغ أمارة تكامل القوى العقلية؛ لأن غير البالغ لا يلي أمر نفسه لقصوره وعجزه، وهذا قول جماهير أهل العلم، وهو شرط صحة.[3]

الشرط الرابع: الحرية

يشترط الفقهاء فيمن يتولى أمور ولاية الزواج للحرة أن يكون حرًا، فلا تثبت الولاية للعبد المملوك؛ لأن العبد مشغول بخدمة مولاه، والقيام بمطالبه فليس لديه من الوقت ما يتسع للنظر في شؤون غيره، ولأن العبد ليس له ولاية ينفذ بها عند نفسه، فلا تكون له ولاية على غيره.

---

[1] ابن القطان، علي بن محمد، **الإقناع في مسائل الإجماع**، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، (القاهرة: دار الفاروق الحديثة، ط1، 1424هـ/2004م)، ج2، ص42؛ ابن قدامة المقدسي، **المغني**، (القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ط، 1388هـ/1968م)، ج9، ص367؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج9، ص91.

[2] أبو داود، سليمان بن الأشعث، **السنن**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت)، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًّا، ج4، ص139؛ الترمذي، 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؛ النسائي، 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؛ ابن ماجه، محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، ج1، ص658، وصححه الألباني.

[3] الكاساني، أبو بكر بن مسعود، **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**، ج11، ص524؛ ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص368.

وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية،[1] وقول عند المالكية،[2] وقول الشافعية،[3] والحنابلة،[4] والقول الآخر للمالكية،[5] وهذا القول هو الراجح.

وعلى كل لا ينبغي الوقوف عند هذا الشرط كثيرًا؛ لزوال نظام العبودية.

الشرط الخامس: الرشد

اختلف الفقهاء في اشتراط هذا الشرط إلى رأيين، أحدهما أنه لا يشترط، وهو قول الحنفية،[6] والمذهب عند المالكية،[7] والحنابلة،[8] والآخر أنه يشترط، إذ الرشد عندهم هو الصالح في دينه والمصلح لماله، وهو قول جماعة من المالكية،[9] وقول الشافعية،[10] والراجح والله أعلم، القول بألا يشترط.

الشرط السادس: القدرة

الأصل فيه قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: 286)، ووجه الدلالة من

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج5، ص153.

[2] الرجراجي، **مناهج التحصيل**، ج8، ص60.

[3] الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج11، ص524.

[4] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص367، الزركشي، محمد بن عبد الله، **شرح على مختصر الخرقي**، (الرياض: دار العبيكان، ط1، 1413هـ/1993م)، ج5، ص35.

[5] الرجراجي، **مناهج التحصيل**، ج8، ص60.

[6] العيني، محمود بن أحمد، **البناية شرح الهداية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/2000م)، ج11، ص107؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج5، ص153.

[7] ابن رشد، محمد بن أحمد، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تحقيق: محمد حجي وآخرون، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ/1988م)، ج5، ص108؛ ابن عرفة الدسوقي، **حاشية على الشرح الكبير**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج2، ص529.

[8] ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص607.

[9] ابن رشد، **البيان والتحصيل**، ج5، ص108؛ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، ص529.

[10] الشيرازي، إبراهيم بن علي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص131؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص349.

الآية أن الله لا يأمر الإنسان بعبادة لا يستطيعها، ولا يقدر عليها، فإذا كان الأب لا يقدر على تحمل أعباء الولاية والقيام بها كما شرع الله لمرض، أو كبر، أو انشغال، أو كثرة سفر؛ فلا ولاية له، وهو شرط صحة، ولكن تحديد مدى العجز الذي تُسلب به هذه الولاية يرجع إلى القاضي في ذلك.[1]

هذه هي شروط ولاية الأب في التزويج عند الفقهاء وقد بينت مواطن الاتفاق والخلاف، وفي نظام الأحوال الشخصية عدَّت المادة (18) الشروط محل الاتفاق، وهي الدين، والعقل، والبلوغ، وقُيد البلوغ ببلوغ سن الرشد، أما القدرة والحرية فلم يؤخذ بهما، وهذا نص المادة: "يشترط في الولي في الزواج أن يكون ذكرًا عاقلًا، بالغًا سن الرشد، موافقًا للمرأة في الدين، فإن فُقد شرط؛ زوَّج الولي الذي يليه".

ثالثًا: أحكام ولاية الأب في التزويج

المسألة الأولى: تزويج الأب ابنته العاقلة

1. تزويج البكر:

أ. البكر الصغيرة:

البكر هي التي "لم توطأ بعد بعقد صحيح، أو فاسد جار على مجرى الصحيح"،[2] والصغيرة في عرف الفقهاء هي التي لم تصل إلى حد البلوغ بعد.[3]

---

[1] محمد أمين ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1412هـ/1992م)، ج6، ص725؛ الدردير، أحمد بن محمد، **الشرح الكبير**، (طُبع مع حاشية الدسوقي على الشرح الكبير) (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج2، ص528؛ الأنصاري، زكريا بن محمد، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج3، ص448؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، (مصر: دار الوفاء ط3، 2005م)، ج34، ص132.

[2] **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، ص281.

[3] الفيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت).

و"شريعة الإسلام لم تحدد سِنًّا لإبرام عقد الزواج، أما سن الدخول بالزوجة، فهو من الأمور التي تتحدد بحسب أحوال الزمان والمكان، وبحسب صلاحية طرفي العقد للزواج وتكوين الأسرة".[1]

وقد أجمع فقهاء الإسلام على أن للأب تزويج ابنته البكر الصغيرة إذا زوجها من كفء، وولايته عليها ولاية إجبار،[2] ومستند الإجماع قوله تعالى: ﴿واللَّائي يَئِسنَ مِنَ المَحِيضِ مِن نِسَائِكُم إِنِ ارتَبتُم فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشهُرٍ﴾ (الطلاق: 4)، والدلالة مفهوم المخالفة، فلما جعل الله للصغيرة عدة هي ثلاثة شهر؛ فُهم منه أنها تُزوج وتُطلق، ولا إذن لها، فيُعتبر.[3]

ومن حرص الشريعة على تحقق المصلحة للصغيرة وعدم ظن إساءة الأب بتزويجها وهي صغيرة؛ جعل العلماء لصحة تزويجها شروطًا، هي:

- ألا يكون بينها وبين والدها وزوجها عداوة ظاهرة.
- ألا يزوجها بكفء ليس في زواجها منه ضررًا بينًا عليها.
- ألا تسلم لزوجها إن كانت لا تطيق الوطء للاستمتاع بها.[4]

---

[1] قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة، رقم (217).

[2] ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، **الإشراف على مذاهب العلماء**، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، (رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ط1، 1425هـ/2004م)، ج2، 288؛ ابن نصر البغدادي، **المعونة على مذهب عالم المدينة**، 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؛ أحمد ابن حنبل، **الجامع لعلوم الإمام أحمد: الفقه**، جمعه: خالد الرباط، سيد عزت عيد، (الفيوم: دار الفلاح، ط1، 1430هـ/2009م)، ج10، ص551.

[3] الجصاص، أحمد بن علي، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1994م)، ج2، ص346.

[4] ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، **المبدع في شرح المقنع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ1997م)، ج7، ص23؛ الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1994م)، ج3، ص149.

وعليه إذا تحقق هذان الشرطان لم يكن لها خيار بعد بلوغها في فسخ النكاح.[1]

وفي نظام الأحوال الشخصية نصت المادة (9) على أنه "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 مصلحته في هذا الزواج وتبين لوائح هذا النظام الضوابط والإجراءات اللازمة لذلك".

وورد في اللائحة في المادة (5): "دون إخلال بالأحكام النظامية ذات الصلة، يشترط للإذن بزواج من هو دون (ثمانية عشر عامًا)، وفقًا للمادة التاسعة من النظام، ما يلي:

أ- أن يكون الطلب مقدمًا من الراغب في الزواج أو وليه أو أمه .

ب- موافقة الراغب في الزواج بإقراره الصريح أمام المحكمة، وسماع ما لدى الأم بشأن ذلك.

ج- بلوغ الراغب في الزواج واكتماله الجسمي 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 إيضاحًا لمدى التكافؤ النفسي والاجتماعي للزوجين .

3. تطبق الضوابط الواردة في الفقرة رقم (1) من هذه المادة على زواج السعودي بغير السعودية 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".

---

[1] السرخسي، محمد بن أحمد، **المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1414هـ/1993م)، ج4، ص213؛ ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، 1387هـ)، ج19، ص98؛ النووي، يحيى 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.

وقبل النقاش ينبغي لنا أن نبين أن فكرة تحديد سن معينة للزواج لم ترد عند الفقهاء المتقدمين، إلا ما ورد عن بعضهم من القول بتحديد الزواج بالبلوغ، وخصه بعضهم باليتيمة من 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.

ويتبين أن لا 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 الإلكترونية، من أجل 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، وقد وردت في اللائحة أموره التنظيمية، والله أعلم.

ب. البكر البالغة:

اختلف العلماء في تحقق ولاية الأب على البكر البالغة بإجبارها على الزواج أو وجوب أخذ رضاها على قولين، أحدهما أن للأب إجبارها، ولكن يستحب أن يستأذنها وهو قول الجمهور،[2] واستدلوا بحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: "قال رسول الله ﷺ: «الثيِّبُ أحقُّ بنفسها من وليِّها، والبكرُ يَستأذنُها أبُوها في نفسها، وإذنُها صُماتُها»"،[3]

---

[1] السرخسي، **المبسوط**، ج4، ص212.

[2] ابن المنذر، **الإشراف**، ج2، ص288؛ ابن نصر البغدادي، **المعونة**، ص719؛ العمراني، **البيان في مذهب الشافعي**، ج9، ص178؛ ابن حنبل، **الجامع لعلوم الإمام أحمد**، ج10، ص551.

[3] **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ج2، ص1037.

ووجه الدلالة أنه "لما قسم النساء قسمين، وأثبت الحق لأحدهما؛ دل على نفيه عن الآخر، وهي البكر، فيكون وليها أحق منها بها".[1]

والقول الثاني أن ليس للأب أن يجبرها، وهو قول الحنفية،[2] ورواية عند أحمد،[3] واختيار ابن تيمية،[4] 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»،[5] ووجه الدلالة أن الحديث نص 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 سنَّه الرسول ﷺ باطل؛ لأنه الحجة على الخلق، إلا إذا وُجد استثناء، ولم يوجد.[6]

وقد أجيب بأن إيجاب استأذنها صريح في نفي إجبارها والولاية عليها، فلو كان الإجبار ثابتًا للزم ذلك، وخلا الأمر بالاستئذان عن الفائدة.[7]

والراجح هو القول الثاني القائل إن تزويجها لا يجوز بغير إذنها؛ لثبوت النهي العام عن تزويج البكر إلا بإذنها، واستبداد الولي باختيار الزوج وانفراده بالعقد جناية على المرأة، ولا دليل يخص إجبار البكر البالغ، وقد نص نظام الأحوال الشخصية على اختيار القول الثاني في المادة (13): "يشترط لصحة عقد الزواج ما يأتي: تعيين الزوجين، رضا الزوجين... إلخ".

---

[1] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص400.

[2] العيني، **البناية شرح الهداية**، ج5، ص80.

[3] ابن حنبل، **الجامع لعلوم الإمام أحمد**، ج10، ص551.

[4] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج32، ص22.

[5] **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، ج5، ص1974؛ **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ج2، ص1036.

[6] ابن عبد البر، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج5، ص403؛ ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص399.

[7] ابن الهمام السيواسي، **فتح القدير**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج3، ص263.

وقد يرد في هذه المسألة ما ورد في المسألة السابقة إذا كانت عمر البكر أقل من ثمانية عشر عامًا.

2. تزويج الثيب:

أ. الثيب الصغيرة:

الثيب من زالت بكارتها بالوطء ولو حرامًا،[1] وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة, فرأى الحنفية،[2] والمالكية،[3] ورواية عند الحنابلة،[4] أن لأبيها تزوجيها؛ لأن علة الإجبار عندهم الصغر، أما القول الثاني فلا يجوز تزويجها، وأنها لا تزوج حتى تبلغ فتأذن، رآه الشافعية،[5] والحنابلة في رواية عنهم،[6] مستدلين بعموم الأخبار، إضافة إلى أن علة الإجبار عندهم الثيوبة والبكر، لا الصغر والكبر.[7]

وقد استدل القول الأول بقياس الشبه، فإنها صغيرة، فجاز إجبارها كالبكر والغلام، ولأنها لا إذن لها معتبرًا.[8]

واستدل القول الثاني بقول النبي ﷺ: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ وَإِذْنُهَا سُكُوتُهَا»،[9] ووجه الدلالة أن الثيب سواء كانت صغيرة أم كبيرة لا تزوج حتى تستأمر

---

[1] البهوتي، منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج5، ص46.

[2] الزيلعي، عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ)، ج2، ص122.

[3] ابن الحاجب، عثمان بن عمر، **جامع الأمهات**، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري، (بيروت: اليمامة، ط2، 2000م)، ص386.

[4] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص407.

[5] الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج9، ص53.

[6] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص407.

[7] السابق نفسه.

[8] السابق نفسه.

[9] **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ج2، ص1037.

ولا تجبر على النكاح، أو تؤخر حتى تبلغ فتصير أهلًا للاستئمار.[1]

والراجح ألا يجوز تزويج الثيب الصغيرة إلا برضاها، وأنها لا تزوج حتى تبلغ فتأذن.

وسبب الخلاف فيما مضى علة الإجبار، أهي البكارة أم الصغر؟ فمن قال إنها الصغر، قال: "لا تجبر البكر البالغ"، ومن قال إنها 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".[2]

وقد ورد في نظام الأحوال الشخصية اختيار القول الثاني في المادة (13): "يشترط لصحة عقد الزواج ما يأتي: تعيين الزوجين، رضا الزوجين... إلخ".

ب. الثيب البالغة:

يتولى الأب نكاحها ولا يجبرها، ولا يجوز تزويجها من دون إذنها إجماعًا،[3] ومستند الإجماع على ذلك قوله ﷺ: «لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ»[4].

ولم يخرج ما ورد في نظام الأحوال الشخصية عما قرره إجماع العلماء، فقد نص في المادة (13): "يشترط لصحة عقد الزواج ما يأتي: تعيين الزوجين، رضا الزوجين... إلخ".

المسألة الثانية: تزويج الأب ابنته المعتوهة

المعتوه لغة من نقص عقله من غير جنون أو دهش،[5] وفي الاصطلاح من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير، ولكنه لا يضرب ولا يشتم كما يفعل المجنون، وقد يكون بحالة

---

[1] ابن حزم، علي بن أحمد، **المحلى بالآثار**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج9، ص40؛ النووي، **المنهاج**، ج9، ص204.

[2] ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1425هـ/2004م)، ج3، ص34.

[3] ابن المنذر، **الإجماع**، ص56؛ ابن عبد البر، **التمهيد**، ج19، ص318.

[4] **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، ج5، ص1974؛ **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ج2، ص1036.

[5] الرازي، **مختار الصحاح**، ص200.

لا يعقل فيها ألفاظ التصرفات وآثارها، فيكون كالصغير غير المميز، أو قد يكون بحالة يعقل فيها ألفاظ التصرفات وآثارها، فيكون كالصبي المميز.[1]

وقد اتفق الفقهاء على جواز تزويج الأب ابنته المعتوهة.[2]

المسألة الثالثة: تزويج الأب ابنته المجنونة

المجنونة هي التي اختل عقلها، فتمنع جريان الأفعال والأقوال على نهجها إلا نادرًا.[3]

وقد أجاز الفقهاء تزويج المجنونة جنونًا مطبقًا سواء أكانت صغيرة أو كبيرة أم 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.[4]

وفي نظام الأحوال الشخصية ذُكرت أحكام المجنون والمعتوه في المادة (11) ونصها: "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".

ومن ثم أقر النظام الإجماع والاتفاق، وأضاف إليه بعض الإجراءات التنظيمية التي تصب في مصلحة جميع الأطراف من ولي، وزوج، وزوجة.

---

[1] الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ص147.

[2] ابن المنذر، **الإشراف**، ج2، ص267؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج3، ص1360؛ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، ص222؛ الهيتمي، أحمد بن محمد، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، 1357هـ/1983م)، ج7، ص286؛ ابن قدامة، **المغني**، ج7، ص389.

[3] الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ص79.

[4] ابن المنذر، **الإشراف**، ج2، ص267؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج3، ص1360؛ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، 222؛ الهيتمي، **تحفة المحتاج**، ج7، ص286؛ ابن قدامة، **المغني**، ج7، 389.

المسألة الرابعة: تزويج الأب ابنته الكافرة

تبين في شروط ولاية الأب اتفاق الدين بين الأب ومولیته، فإذا كانت ابنته غير مسلمة فلا ولاية له عليها لما تقدم من أدلة،[1] وقد ذكر ذلك في المادة (18): "يشترط في الولي في الزواج أن يكون ذكرًا عاقلًا بالغًا سن الرشد، موافقًا للمرأة في الدين، فإن فُقد شرط زوَّج الولي الذي يليه".

رابعًا: عضل الأب ابنته

العضل "منع المرأة من التزويج بكفئها إذا طلبت ذلك ورغب كل واحد منهما في صاحبه".[2]

وقد أجمع العلماء على أن العضل من الولي محرم،[3] نص على ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَينَهُم بِالمَعرُوفِ﴾ (البقرة: 232).

وقد اشتُرطت لتحقق وقوع العضل المحرم من الأب شرطان، أحدهما أن يتقدم لها الكفء، ويمتنع الأب من دون سبب مقبول، والآخر أن تطلب الزواج من الكفء الذي تقدم لها، فإذا تحقق هذان الشرطان انتقلت الولاية إلى الذي يليه من الأولياء عند الحنفية، والمالكية والشافعية، والمذهب عند الحنابلة، وفي رواية عند أحمد تنتقل إلى السلطان، واستدل الفريقان بحديث النبي ﷺ: «فإِنِ اشْتَجَرُوا فالسلطانُ

---

[1] ابن المنذر، **الإجماع**، ص78؛ ابن رشد، **المقدمات الممهدات**، ج1، ص473؛ الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج9، ص91.

[2] ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص477.

[3] النووي، يحيى بن شرف، **المسائل المنثورة**، ترتيب: تلميذه الشيخ علاء الدين بن العطار، تحقيق وتعليق: محمد الحجار، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط6، 1417هـ/1996م)، ص196؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **جامع المسائل**، تحقيق: محمد عزير شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1422هـ)، ج1، ص419.

وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ»،[1] فالقول الأول حملوه على إذا ما عضل جميع الأولياء، لأن قوله: «فإِنِ اشْتَجَرُوا» ضمير يتناول الكل، والقول الثاني حملوه على العضل الأولي من الأب، فتنتقل مباشرة إلى السلطان.[2]

وفي نظام الأحوال الشخصية ذُكر في المادة (20): "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، أو تفويض أحد المرخصين – وفق الأحكام النظامية – بإجراء العقد".

ففي النظام إقرار ما ورد عند الفقهاء، وقد حاول النظام الجمع بين الرأيين فيمن ترجع إليه المرأة من الأولياء بعد سقوط ولاية الأب، إذ لها بطلب منها أن تزوجها المحكمة أو يزوجها أحد الأولياء تراه صالحًا.

وفي اللائحة ذُكر في المادة (14): "في سبيل تطبيق المادة العشرين من النظام يعد ذو مصلحة كل قريب للمرأة المعضولة، ووزارة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية".

وفي المادة (15): "لا يشترط لسماع دعوى العضل وجود خاطب، ولا حضوره للمحكمة إذا كان موجودًا".

وفي المادة (16): "يعد الحكم الصادر بثبوت العضل ساريًا على بقية موليات العاضل إذا طلبت إحداهن ذلك، وكان سبب العضل غير خاص بالمرأة المعضولة، وتنظر المحكمة الطلب إنهاءً".

وفي المادة (17): "لا يمنع الحكم بثبوت العضل تولي العاضل عقد الزواج إذا رضيت

---

[1] **سنن الترمذي**، أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، وقال: "حديث حسن"، ج2، ص398؛ النسائي، **السنن الكبرى**، كتاب النكاح، باب الثيب تجعل أمرها لغير وليه، ج5، ص178؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب النكاح، لا نكاح إلا بولي، ج1، ص605، وصححه الألباني.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج2، ص315؛ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج2، ص231؛ الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج**، ج3، ص153؛ ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص477.

المرأة المعضولة بذلك".

وفي المادة (18): "مع مراعاة ما تقضي به المادة العشرون من النظام لا تنقل المحكمة ولاية التزويج حال العضل إلى أي من الأولياء إلا بعد موافقة المرأة".

خامسًا: تحجير الأب على ابنته

التحجير "إجبار المرأة على الزواج ممن لا توافق عليه، ومنعها من الزواج بمن رضيت به مع توفر الشروط المعتبرة فيه شرعًا"،[1] ويُقصد به صورتان، إحداهما إجبارها على النكاح ممن لا ترضى به، والأخرى منعها من الزواج من الكفء الذي رضيت به وإجبارها على الزواج ممن اختاره الولي.

ففي الصوة الأولى لا خلاف بين الفقهاء في أنه لا يجوز إجبار الثيب البالغة العاقلة،[2] أما البكر البالغة العاقلة فقد تبين أنه لا يجوز إجبارها على النكاح ممن لا ترغب به زوجًا.

وأما الصورة 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 الصورتين جاء قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم (153) الصادر عن مجلس هيئة كبار العلماء في 1409/8/15هـ، والمتعلق بتحريم التحجير على النساء، 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

---

[1] هالة طالب أبو عامر، "المسؤولية الجنائية عن التحجير على المرأة في النكاح في النظام السعودي: دراسة تأصيلية"، **مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد 32، 2018، ص93.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص55؛ الباجي، سليمان بن خلف، **المنتقى شرح الموطأ**، (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1914م)، ج5، ص9؛ الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1410هـ/1990م)، ج7، ص165؛ ابن مفلح، **الفروع**، ج5، ص17.

[3] السابق نفسه.

العادات الجاهلية التي أبطلها الإسلام، وجاء بالنهي عنها والتهديد والوعيد الشديد على المصرين عليها، كما جاء الوعيد الشديد بحق المخالفين لأمر الله وأمر رسوله ﷺ في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ 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 نظام الأحوال الشخصية ورد في المادة (20): "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، أو تفويض أحد المرخصين – وفق الأحكام النظامية – بإجراء العقد"، وهذا النص يُستخدم للعضل والتحجير سواء بسواء، إذ كلاهما فيه تعسف في استعمال الحق الذي له.

ومن ثم تتبين 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 مجلس العقد من دون مباشرته

من شروط صحة النكاح الإيجاب والقبول، والإيجاب هو اللفظ الصادر من الولي، فإذا صدر لفظ الإيجاب من غير الولي مع حضوره مجلس العقد، فإن كان مانعه من مباشرة العقد توكيله غيره فلا بأس، وإن كان من غير توكيل غيره 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] ونظام الأحوال الشخصية يقرر هذا الرأي، فقد نص في المادة (13): "يشترط لصحة عقد الزواج ما يأتي: تعيين الزوجين، رضا الزوجين، الإيجاب من الولي... إلخ"، فقد صرح بوجوبه من الولي، ولا استثناءات في ذلك، والله أعلم.

سابعًا: غياب الأب عن مجلس العقد مع موافقته

ربما يذكر الخلاف الفقهي الواضح في المبحث السابق هنا، ولكنه في بيان صورة المسألة، فقد يوافق الأب على تزويج ابنته من الخاطب الذي تقدم لها، وحين تقرر يوم كتابة العقد غاب عن المجلس؛ لعذر أو لغير عذر، وإذا لم يوكل أحدًا للعقد عنه لابنته؛ لم يصح النكاح على قول الجمهور،[5] خلافًا للحنفية،[6] إذ العبرة بتوليه العقد وتلفظه بالإيجاب، وهو قوله: "زوجتك ابنتي"، أو يقوم بذلك وكيله.

ونظام الأحوال الشخصية يقرر هذا الرأي، فقد نص في المادة (13): "يشترط لصحة

---

[1] الدردير، **الشرح الكبير**، ج2، ص220؛ الهيتمي، **تحفة المحتاج**، ج7، ص217؛ البهوتي، **كشاف القناع**، ج5، ص48.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص55.

[3] الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج**، ج4، ص239.

[4] **سنن أبي داود**، كتاب النكاح، باب في الولي، ج2، ص229؛ **سنن الترمذي**، أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، ج2، ص398؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ج1، ص605، وصححه الألباني.

[5] الدردير، **الشرح الكبير**، ج2، ص220؛ الهيتمي، **تحفة المحتاج**، ج7، ص217؛ البهوتي، **كشاف القناع**، ج5، ص48.

[6] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص55.

عقد الزواج ما يأتي: تعيين الزوجين، رضا الزوجين، الإيجاب من الولي... إلخ".

ونص النظام في المادة (19): "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

إجراء عقد الزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة:

الإيجاب والقبول من أركان النكاح، لا يصح من دونهما، ويشترط أن يكونا في مجلس واحد، وتُشترط الشهادة لصحة النكاح،[1] وبناء عليه اختلف العلماء في إجراء عقد النكاح عبر وسائل الاتصال الحديثة، ويمكن تقسيم المسألة إلى ثلاثة أحوال:

أ. أن يكون عقد النكاح عن طريق الكتابة:

فيكتب الولي إيجابه، ثم يرسله عبر رسالة نصية أو بالبريد الحاسوبي إلى القابل، فيصدر بعد ذلك قبوله كتابة، ثم ترسل هذه الرسالة إلى اثنين حتى يشهدا على العقد، فهذه صورة المسألة الحديثة، أما المسألة المقيس عليها فهي نفسها، ولكن المختلف بين المسألتين السرعة فقط، وهي أن يكون الإيجاب والقبول بالتخاطب بين أطراف العقد كتابةً، فيبرم أطراف عقد النكاح العقد، ثم يشهد اثنان من الحاضرين عليه.

واختلف العلماء في هذه المسألة على قولين، أحدهما الجواز بالكتابة بين الغائبين، وهو مذهب الحنفية،[2] وقول عند الشافعية،[3] ورواية عند الحنابلة،[4] والقول الثاني أنه لا

---

[1] البهوتي، **كشاف القناع**، ج5، ص41.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص73.

[3] النووي، يحيى بن شرف، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ/1991م)، ج3، ص195.

[4] المرداوي، علي بن سليمان، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، د.ت)، ج20، ص103.

جواز، وهو قول اختيار المالكية،[1] والشافعية، [2] والحنابلة.[3]

واستدل القول الأول بعدد من الأدلة، منها حديث 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،[4] ووجه الدلالة "أن النبي ﷺ كتب إلى النجاشي يخطب أم حبيبة، فزوجها النجاشي منه، وكان النجاشي وليها بالسلطة".[5]

واستدل القول الثاني بالقياس على البيع والإجارة، فكما أنها لا تنعقد بالكتابة؛ لأنها كناية، فكذلك النكاح،[6] ونوقش بأنه لا يسلم، إذ صحح بعض العلماء العقود بصيغة الكتابة.

والراجح القول الأول؛ لصحة الدليل المستدل به.

ب. أن يكون عقد النكاح مشافهة بوسائل الاتصال الحديثة:

اختلف العلماء فيها على قولين، أحدهما المنع، وهو قول اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة،[7] وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة،[8] والقول الآخر الصحة، وبه أفتى الشيخ ابن باز،[9]

---

[1] الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، (دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م)، ج5، ص43.

[2] النووي، **روضة الطالبين**، ج3، ص195.

[3] ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص463.

[4] **سنن أبي داود**، كتاب النكاح، باب الصداق، ج2، ص235؛ النسائي، أحمد بن شعيب، **السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: دار المطبوعات، ط2، 1406/1986م)، وصححه الألباني.

[5] السرخسي، **المبسوط**، ج5، ص15.

[6] الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل**، ج5، ص43.

[7] اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، **فتاوى اللجنة الدائمة**، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، د.ط، د.ت)، ج18، ص91.

[8] قرار مجمع الفقه الإسلامي، رقم (54/3/6)، الصادر في 1410/8/6هـ.

[9] السؤال: أريد أن أعقد على فتاة وأبوها في بلد آخر، ولا أستطيع الآن أن أسافر إليه لنجتمع جميعًا لإجراء العقد، وذلك لظروف مالية أو غيرها، وأنا في بلاد الغربة، فهل يجوز أن أتّصل بأبيها ويقول لي: "زوجتك ابنتي فلانة"، وأقول:

واختاره عدد من المعاصرين.[1]

واستدل القول الأول بأن هذه الطريقة قد يكون فيها خداع بين الطرفين، وعقد النكاح يجب أن يُحتاط له ما يُحتاط لغيره، مراعاة لمقصد حفظ الأعراض الذي جاءت به الشريعة، ونوقش بأنه يمكن مراعاة ذلك مع ما يضمن عدم الخداع والغش، بضبطه 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 تناديا وهما متباعدان صح البيع.[2]

ويمكن توجيه مستند المنع في القول الأول بإمكانية التحرز من الخداع والغش؛ لتطور وسائل الاتصال الحديثة، مراعاة الشروط والاحتياطات لتفادي التلاعب والتدليس، ويمكن التحوط بالآتي:

- أن يقتصر عقد النكاح بالمشافهة على حالات الضرورة.
- التأكد من وسائل الإثبات الشخصية الخاصة بالمتعاقدين.
- التأكد من هوية الأب، ومعرفة رضى المعقود عليه.
- أن يحاول إبرام العقود بوسائل الاتصال التي تعمل بتقنية الصوت والصورة كما في الحالة الثالثة الآتية؛ لأنه أدعى لمعرفة جميع أطراف العقد ورؤية بعضهم بعضًا.

"قبلت"، والفتاة راضية، وهناك شاهدان مسلمان يسمعان كلامي وكلامه بمكبر الصوت عبر الهاتف؟ وهل يعدُّ هذا عقد نكاح شرعيًّا؟

الجواب: توجه الموقع بهذا السؤال إلى الشيخ عبد العزيز بن عبد الله ابن باز رحمه الله، فأجاب بأنّ ما ذُكر إذا كان صحيحًا (ولم يكن فيه تلاعب)، فإنه يحصل به المقصود من شروط عقد النّكاح الشّرعي، ويصحّ العقد.

يُنظر: ابن باز، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: محمد بن سعد الشويعر، (الرياض: دار القاسم، ط1، 2000م).

[1] وهبة الزحيلي، **حكم إجراء العقود بالآلات الاتصال الحديثة**، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج2، ص887.

[2] النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج9، ص181.

ج. أن يكون عقد النكاح بالصوت والصورة عن طريق الشابكة:

يجوز عقد النكاح ولو حصل التباعد حقيقة عند وجود الزوج والولي والشهود، فإنهم في حكم المجلس الواحد حكمًا؛ فلا خداع ولا تزوير، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.[1]

وفي نظام الأحوال الشخصية ورد في المادة (16): "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".

وفي لائحة النظام في المادة (9): "دون إخلال بالأحكام النظامية ذات الصلة يُعد الإيجاب والقبول في عقد الزواج مقترنين في مجلس واحد حكمًا، إذا أُبرم العقد بواسطة إحدى وسائل الاتصال المرئية المباشرة المعتمدة من الوزارة".

د. إجراء عقد الزواج عن طريق المراكز الإسلامية:

على قول جمهور العلماء من المالكية،[2] والشافعية،[3] والحنابلة،[4] يعدُّ الولي شرطًا من شروط النكاح، فلا بد من أن يكون ولي المرأة أباها، فإن لم يكن فأقرب عصبتها إليه، فإن لم يكن بأن كانت في بلاد الكفر، ولا قضاء إسلاميًّا فيها، فهل يلي تزويجها المركز الإسلامي في تلك البلد، ويقوم مقام الولي، أو لها أن تزوج نفسها من دون ولي كما هو مذهب الحنفية؟[5]

لبيان المسألة ننبّه إلى أن المراكز الإسلامية لا تمثل الولي الشرعي، ولا القاضي، ولا

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص348؛ بدر بن ناصر السبيعي، "المسائل الفقهية المسندة مع بيان ما أخذ به القانون الكويتي"، **مجلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية**، العدد 76، ص127.

[2] الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل**، ج5، ص65.

[3] النووي، **روضة الطالبين**، ج3، ص203.

[4] ابن قدامة، **المغني**، ج7، ص352.

[5] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص355.

الولاية العامة، ولا الحاكم أو نائبه، فيرى الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة جوازها، ولكن القياس عندهم يختلف، فالمالكية يرونه من باب الولاية العامة،[1] والشافعية والحنابلة يرونه من باب الحاجة والضرورة وانعدام الولي أصلًا.[2]

يقول ابن قدامة: "فإن لم يوجد للمرأة ولي ولا سلطان، فعن أحمد ما يدل على أن يزوجها رجل عدل بإذنها".[3]

وقال ابن تيمية: "وإذا تعذر من له ولاية النكاح، انتقلت الولاية إلى أصلح من يوجد، ممن له نوع ولاية في غير النكاح، كرئيس القرية، وأمير القافلة ونحوه".[4]

واستدلوا بعدد من الأدلة، منها قوله تعالى: ﴿وَالمُؤمِنُونَ والمُؤمِنَاتُ بَعضُهُمْ أَولِيَاءُ بَعْض﴾ (التوبة: 71)، ووجه الدلالة: أن المراد بها الولاية الخاصة، إذ لا ولاية بين المنافقين، ولا شفاعة.[5]

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، 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، لأن النظام صدر لاستخدامه داخل حدود الدولة، ومسألتنا واقعتها خارج الحدود في بلاد الكفر، والله أعلم.

---

[1] الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل**، ج5، ص65.

[2] النووي، **روضة الطالبين**، ج3، ص203.

[3] ابن قدامة، **المغني**، ج7، ص352.

[4] 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.

[5] ابن عطية، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، ج6، ص562.

خاتمة

توصل البحث في ختامه إلى النتائج الآتية:

1. ولاية الأب في التزويج هي سلطة شرعية يتمكن بها الأب المؤهل للولاية من عقد تزويج ابنته.
2. اشترط الفقهاء للأب الذي يتولى ولاية التزويج أن تتوفر فيه شروط، اتفقوا على الإسلام والعقل والبلوغ، واختلفوا في الحرية والرشد والقدرة، وقد أقرها النظام إلا القدرة والحرية.
3. للأب على ابنته العاقلة البكر الصغيرة ولاية إجبار، 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 من هم دون (18 عامًا)، إلا بشروط.
4. للأب على ابنته المعتوهة والمجنونة جنونًا مطبقًا ولاية إجبار إجماعًا، 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 محرم، وتسقط ولايته بشروط ذُكرت، واختلف فيمن تعتبر له الولاية، أهو الولي الأقرب أم السلطان؟ وقد جرم النظام الفعلين، وعدَّهما مسقطين للولاية.
7. حضور الولي مجلس العقد من دون مباشرته لا يصح، فلا بد من حصول الإيجاب منه، وقد ذكر النظام إيجاب الولي شرطًا من شروط صحة العقد.
8. غياب الولي عن مجلس العقد مع موافقته لا يصح، فإما أن يوكل، وإما يحضر ويتولى العقد ويتلفظ به.

9. عقد الزواج بوسائل الاتصال الحديثة جائز إذا تعذر اجتماع الطرفين، بشرط الاحتياط والتورع من حصول الخداع والتدليس، وقد أقر النظام ذلك مع اعتبار وسائل الاتصال بالصوت والصورة المعترف بها في وزارة العدل.
10. عقد الزواج عن طريق المراكز الإسلامية جديد، ويصح العقد بكتابته بشرط أن لا ولي أو قضاء إسلاميًّا.

وتوصي الباحثة بما يأتي:

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.

المراجع: References:

Abu Amer, Hala Talib, al-Mas'uliyyah al-Jina'iyyah 'an al-Tahjeer 'ala al-Mar'ah fi al-Nikah fi al-Nizam al-Saudi: Dirasah Ta'siliyyah, *Majallah al-Bahith fi al-'Ulum al-Insaniyyah wa al-Ijtima'iyyah,* Issue 32, 2018), pp. 91-112.

Abu Dawud al-Sijistani, Sulaiman bin al-Ash'ath, *al-Sunan*, Ed.: Muhammad Muhyi al-Din Abdul-Hamid, (Beirut: Al-Maktabah al-Asriyyah, no date).

Al-A'yni, Mahmud bin Ahmad bin Musa, *Al-Binayah Sharh al-Hidayah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1st ed., 1420 AH/2000 CE).

Al-Ansari, Zakariya bin Muhammad bin Zakariya, Asna al-Matalib fi Sharh Rawd al-Talib, (Beirut: Dar al-Kitab al-Islami, no date).

Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad, *Tahdhib al-Lughah*, Ed.: Muhammad Awad Marab, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1st ed., 2001 CE).

Al-Baji, Sulaiman bin Khalaf bin Saad, *Al-Muntaqa Sharh al-Muwatta*', (Egypt: Matbaat al-Saadah, 1914 CE).

Al-Ba'li, Ali bin Muhammad, Al-*Akhbar al-Ilmiyya min al-Ikhtiyarat al-Fiqhiyya li Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah*, Ed.: Muhammad bin Saleh al-Uthaymeen, (Riyadh: Dar al-Asimah, no date).

Al-Buhuti, Mansur bin Yunus, *Kashaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, no date).

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Al-Jami al-Sahih*, Ed.: Mustafa al-Baha, (Beirut: Dar Ibn Kathir, 3rd ed., 1407 AH/1987 CE).

Al-Dardir, Ahmad bin Muhammad bin Ahmad, *Al-Sharh al-Kabir*. (Printed with Hashiyat al-Dasouqi 'ala al-Sharh al-Kabir), (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Al-Dasouqi, Muhammad bin Ahmad bin Arefa, *Hashiyat al-Dasuqi 'ala al-Sharh al-Kabir*, (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Al-Fayyumi, Ahmad bin Muhammad bin Ali, *Al-Misbah al-Munir fi Ghariib al-Sharh al-Kabir*, (Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyyah, no date).

Al-Hattab, Muhammad bin Muhammad bin Abdul Rahman, *Mawahib al-Jalil fi Sharh Mukhtasar Khalil*, (Dar al-Fikr, 3rd ed., 1412 AH/1992 CE).

Al-Haytami, Ahmad bin Muhammad bin Ali bin Hajar, *Tuhfat al-Muhtaj fi Sharh al-Minhaj*, (Misr: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1357 AH/1983 CE).

Al-Jassas, Ahmad bin Ali, *Ahkam al-Qur'an*, Ed.: Abdul Salam Muhammad Ali Shahin, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1st ed., 1415 AH/1994 CE).

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad, *Al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1st ed., 1403 AH/1983 CE).

Al-Kasani, Abu Bakr bin Mas'ud bin Ahmad, *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i`*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2nd st ed., 1406 AH/1986 CE).

Al-Lajnah al-Daimah li al-Buhuth al-Ilmiyya wa al-Ifta', *Fatawa al-Lajnah al-Daimah - al-Majmu'ah al-Ula, wa al-Majmu'ah al-Thaniyah*, compilation: Ahmad bin Abd al-Razzaq al-Duwaysh, (Riyadh: Ra'isat Idarat al-Buhuth al-Ilmiyya wa al-Ifta' - al-Idarat al-Amma li al-Tiba'ah, no date).

Al-Mardawi, Ali bin Sulaiman, *Al-Insaf fi Ma'rifat al-Rajih min al-Khilaf*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 2nd st ed., no date).

Al-Mawardi, Ali bin Muhammad, *Al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Madhhab al-Imam al-Shafi'i*, Ed.: al-Shaykh Ali Muhammad Muwaffaq - al-Shaykh Adil Ahmad Abd al-Mawjud, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1st ed., 1419 AH/1999 CE).

Al-Nasa'i, Ahmad bin Shu'ayb, *Al-Sunan al-Kubra*, Ed.: Shu'ayb al-Arna'ut, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1st ed., 1421 AH/2001 CE).

Al-Nasa'i, Ahmad bin Shu'ayb, *Al-Sunan*, Ed.: Abd al-Fattah Abu Ghudda, (Halab: al-Matba'at, 2nd st ed., 1406/1986 CE).

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab (ma'a Takmilat al-Subki wa al-Muti'i)*, (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, *Al-Masa'il al-Munthurah*, Ed.: Talimidhihi al-Shaykh Ala al-Din bin al-Attar, Tahqiq wa Ta'liq: Muhammad al-Hajjar, (Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 6th ed., 1417 AH/1996 CE).

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim bin al-Hajjaj*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 2nd st ed., 1392 AH).

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf, Riyadh al-Salihin wa 'Umdat al-Muhtajin, Ed.: Zuhair al-Shawish, (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 3rd ed., 1412 AH/1991 CE).

Al-Qaffal al-Shashi, Muhammad bin Ahmad, *Hilyat al-`Ulama' fi Ma'rifat Mazaahib al-Fuqaha'*, Ed.: Yasin Ahmad Ibrahim Daradka, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah - Oman: Dar al-Urqam, 1st ed., 1980 CE).

Al-Rajraji, Ali bin Sa'id, *Manahij al-Tahsil wa Nata'ij Lata'if al-Ta'wil fi Sharh al-Mudawwanah wa Hul Mushkilatiha*, ed.: Abu al-Fadl al-Dimyati - Ahmad bin Ali, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1st ed., 1428 AH/2007 CE).

Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr bin Abdul Qadir, *Mukhtar al-Sihah*, Ed.: Yusuf al-Shaykh

Muhammad, (Beirut: Al-Maktabah al-Asriyyah- Saida: Al-Dar al-Nu'mudhajiyah, 5th ed., 1420 AH/1999 CE).

Al-Rusa', Muhammad bin Qasim al-Ansari, *Al-Hidayah al-Kafiyyah al-Shafiyyah li Bayan Haqaiq al-Imam Ibn 'Arifah al-Wafiyyah*, (Al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1st ed., 1350 AH).

Al-Sarkhasi, Muhammad bin Ahmad, *Al-Mabsut*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1414 AH/1993 CE).

Al-Shadhli, Hasan bin Ali, *Al-Wilayah 'ala al-Nafs Dirasah Muqaranah Bayn al-Fiqh al-Islami wa al-Qanun*, (Cairo: Dar al-Tiba'ah al-Muhammadiyya bi al-Azhar, 1st ed., 1399 AH).

Al-Shafi'i, Muhammad bin Idris, *Al-Umm*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1410 AH/1990 CE).

Al-Sharbini, Muhammad bin Ahmad, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'anI Alfazh al-Minhaj*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1st ed., 1415 AH/1994 CE).

Al-Shirazi, Ibrahim bin Ali bin Yusuf, *Al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, no date).

Al-Subay'i, Badr bin Nasser, *Al-Masa'il al-Fiqhiyyah al-Masnadah ma Bayan Ma Akhada bihi al-Qanun al-Kuwaiti*, (Majallah Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, Al-Adad al-Sadis wa al-Sab'un).

Al-Tanum, Ibrahim bin Salih bin Ibrahim, *Wilayat al-Ta'dib al-Khasa fi al-Fiqh al-Islami*, (Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 1st ed., 1428 AH).

Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa, *Al-Sunan*, Ed.: Bashar Awad Maroof, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998 CE).

Al-Umran, Yahya bin Abi al-Khair, *Al-Bayan fi Madhhab al-Imam al-Shafi'i*, Ed.: Qasim Muhammad al-Nuri, (Jeddah: Dar al-Minhaj, 1st ed., 1421 AH/2000 CE).

Al-Yusuf, Abdul Rahman bin Abdul Khaliq, *Wujub Tatbiq al-Hudud al-Shar'iyya*, (Kuwait: Maktabat Ibn Taymiyyah, 2nd st ed., 1404 AH/1984 CE).

Al-Zabidi, Muhammad Murtada al-Husayni, *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*, Ed.: Jama'ah min al-Mukhtasine, (Kuwait: Ministry of Guidance and Information in the National Council for Culture, Arts, and Letters of the State of Kuwait, no date).

Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah, *Sharh al-Zarkashi*, (Riyadh: Dar al-Obaikan, 1st ed., 1413 AH/1993 CE).

Al-Zayla'i, 'Uthman bin Ali bin Muhaajin, *Tabyin al-Haqa'iq Sharh Kanz al-Daqaiq wa Hashiyat al-Shalabi*, (Cairo: Al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyya - Bulaq, 1st ed., 1313 AH).

Al-Zuhayli, Wahbah, *Hukm Ijra' al-Uqud bi al-Alat al-Ittisal al-Hadithah*, (Majma' al-Fiqh al-Islami al-Tabi' li-Muntazamat al-Mu'tamar al-Islami: Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami, no date).

Ghundur, Ahmad, *Al-Ahwal al-Shakhsiyyah fi al-Tashri' al-Islami*, (Kuwait: Maktabat al-Falah, 2nd st ed., 1402 AH).

Hay'at Kibar al-'Ulama', *Abhath Hay'at Kibar al-'Ulama'*, (Riyadh: Al-Riyasah al-Amma li al-Buhuth al-Ilmiyya wa al-Ifta', 2014 CE).

Ibn Abdulbarr al-Namiri, Yusuf ibn Abdullah, *al-Tamhid lima fi al-Muwatta' min al-Ma'ani wa al-Asanid*, Ed.: Mustafa bin Ahmad al-Alawi, Muhammad Abdul-Kabir al-Bakri, (Morocco: Wizarat Amam al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyya, 1387 AH).

Ibn Abdulbarr, Youssef ibn Abdullah bin Muhammad, *al-Istidhkar*, Ed.: Salem Muhammad

Ata and Muhammad Ali Mawad, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, no date).

Ibn Abidin, Muhammad Amin ibn Umar, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2nd st ed., 1412 AH/1992 CE).

Ibn al-Hajib, Othman ibn Omar ibn Abi Bakr, *Jami' al-Ummahat*, Ed.: Abu Abdul Rahman al-Akhḍari al-Akhḍari, (Beirut: Al-Yamama, 2nd ed., 2000 CE).

Ibn al-Humam, Muhammad ibn Abdulwahid, *Fath al-Qadir*, (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Ibn al-Mundhir, Muhammad ibn Ibrahim, *al-Ijma'*, Ed.: Abu Abdul A'la Khalid ibn Muhammad ibn Uthman, (Cairo: Dar al-Athar, 1st ed., 1425 AH/2004 CE).

Ibn al-Mundhir, Muhammad ibn Ibrahim, *al-Ishraf 'ala Madhahib al-Ulama'*, al-Muhqiq: Saghīr Ahmad al-Ansārī Abū Ḥamād, (Ras al-Khaimah: Maktaba Makkah al-Thaqafiyya, 1st ed., 1425 AH/2004 CE).

Ibn al-Qattan, Ali ibn Muhammad, *al-Iqna' fi Masa'il al-Ijma'*, Ed.: Hasan Fawzi al-Sa'idi, (Cairo: Al-Faruq al-Haditha, 1st ed., 1424 AH/2004 CE).

Ibn Atiya al-Andalusi, Abdul Haq bin Ghaleb, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, Ed.: Abdul Salam Abdul-Shafi Muhammad, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1st ed., 1422 AH).

Ibn Baz, Abdulaziz bin Abdullah, *Majmu' Fatawa al-Alamah Abdulaziz bin Baz*, Ed.: Muhammad bin Saad al-Shuwa'ir, (Riyadh: Dar al-Qasim, 1st ed., 2000 CE).

Ibn Faris, Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Ed.: Abdul Salam Muhammad Haroun, (Damascus: Dar al-Fikr, 1399 AH/1979 CE).

Ibn Faris: Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Hilyat al-Fuqaha*, Ed.: Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki, (Beirut: Al-Sharikah al-Mutahidah lil-Tawzi, 1st ed., 1403 AH/1983 CE).

Ibn Hanbal, Ahmad, *al-Jami' li Ulum al-Imam Ahmad*, Compilation: Khalid al-Rabbat, Sayyid Azat Eid, (Fayyum: Dar al-Falah li al-Bahth al-Ilmi wa Tahqiq al-Turath, 1st ed., 1430 AH/2009 CE).

Ibn Hazm al-Zahiri, Ali ibn Ahmad ibn Saeed, *al-Muhalla bi al-Athar*, (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Ibn Majah, Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *al-Sunan*, Ed.: Muhammad Fuad Abdul-Baqi, (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Ibn Muflih, Ibrahim bin Muhammad, *al-Mubdi' fi Sharh al-Muqni'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1st ed., 1418 AH/1997 CE).

Ibn Muflih, Muhammad bin Muflih bin Muhammad, *al-Furu' wa Ma'ahu Tasheeh al-Furu'*, Ed.: Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki, (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1st ed., 1424 AH/2003 CE).

Ibn Nasr al-Baghdadi, Abdulwahhab bin Ali, *al-Ishraf 'ala Nukat Masa'il al-Khilaf*, Ed.: Al-Habib bin Tahir, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1st ed., 1999 CE).

Ibn Nasr al-Baghdadi, Abdulwahhab bin Ali, *al-Mauna 'ala Madhhab 'Alim al-Madina "Al-Imam Malik bin Anas"*, Ed.: Hamish Abdul-Haq, (Makkah al-Mukarramah: Al-Maktabah al-Tijariyyah, Mustafa Ahmed al-Baz, no date).

Ibn Qudamah al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad, *al-Mughni*, (Cairo: Maktabat al-Qahira, 1388 AH/1968 CE).

Ibn Rushd al-Hafid, Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, (Cairo: Dar al-Hadith, 1425 AH/2004 CE).

Ibn Rushd al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, *al-Muqaddimat al-Mumahhidat*, (Beirut: Dar

al-Gharb al-Islami, 1st ed., 1988 CE).

Ibn Rushd, Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad, *al-Bayan wa al-Tahsil wa al-Sharh wa al-Tawjih wa al-Ta'lil li Masail al-Mustakhrajah*, Ed.: Muhammad Haji and others, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2nd st ed., 1408 AH/1988 CE).

Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abdulhalim, *Jami' al-Masail li-Ibn Taymiyyah*, Ed.: Muhammad Azir Shams, (Makkah al-Mukarramah: Dar Alam al-Fawaid, 1st ed., 1422 AH).

Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abdulhalim, *Majmu' al-Fatawa*, Ed.: Anwar al-Baz and Amir al-Jazar, (Egypt: Dar al-Wafa', 3rd ed., 2005 CE).

Muslim, Ibn al-Hajjaj al-Nisaburi, *Al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar*, Ed.: Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, (Beirut: Ihya' al-Turath al-Arabi, no date).

Organization of the Islamic Conference, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, Jeddah.

Shalabi, Muhammad Mustafa Ahkam, *Al-Usrah fi al-Islam Dirasah Muqaranah*, (Beirut: Dar al-Jami'ah, 4th ed., 1407 AH).

.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 223-249
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. [*]**، عطاالله بخيت المعايطة** [**]

[قُدّم للنشر 2023/12/21م – أُرسل للتحكيم 2024/01/29م – قُدّم بعد التعديل 2024/01/23م - قُبل للنشر 2024/01/25م]

ملخص البحث

يتناول هذا البحث موضوع نشأة التشيع وتطور الفكر الشيعي فيه، ويعرض 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 الإمام وغيره، واستيضاح أسباب هذا الغلو المتزايد منذ نشأتهم حتى العصر الحديث، وقد توصل البحث إلى نتائج، من 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 غلوُّهم ردة فعل على تفريط الخوارج واستهانتهم بآل البيت، ومن أسباب الغلو في الفكر الشيعي ظهور نزعات الأهواء والعصبيات والتحزبات والصراع، والجهل بأحكام الشريعة، وعدم التفقه في الدين والتمسك بأوامره، وتلقي الدين من غير أهله، والاعتماد على مصادر غير شرعية من مثل العقول المجردة والفلسفات 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

[*] باحثة في مرحلة الدكتوراة، الجامعة الأدرنية، البريد الإلكتروني: alrashidirawan93@gmail.com.

[**] أستاذ العقيدة، الجامعة 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.

مقدِّمة

عاش الرعيل الأول من هذه الأمة وسلفها الصالح حياة خالية من التفرق والتحزب، كانوا قلبًا واحدًا، عاضين على دينهم بالنواجذ، وما إن تطرأ بينهم اختلافات في بعض المسائل فسرعان ما تتلاشى برجوعهم إلى الكتاب والسنة، واستيضاح ذلك من الرسول ﷺ، وقد استمرت هذي الحال حتى أواخر عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وبعد الفتنة التي حدثت له بدأت الفرق بالظهور واحدة تلو الأخرى، وأدى ذلك إلى الغلو والتطرف، وأول ما حدث في هذه الأمة من فرق فرقتان؛ الخوارج، والشيعة، عملوا جميعًا تحت مبدأ الغلو، فغلت الشيعة في علي رضي الله عنه وحبه وولايته حتى ألَّهته، وتظاهرت بحب آل البيت واندسوا خلف ذلك، ثم طعنوا في الصحابة وكفروهم.

وحركة الغلو التي بدأت جذورها في قضايا التشيع، لا تبدي معارضة للإسلام، وإنما تساير الأفكار باسم المصلحة الدينية، وهي في آنٍ معًا تبثُّ روح الفرقة، وتنشر الفتنة بين صفوف المسلمين، لحقدهم عليهم، ولهدم الإسلام والفتك بأهله، وهذا أسلوب الغلاة الذين أحسنوا استعمال الغلو، وتوسعوا فيه على الرغم من صراحة النصوص في التحذير منه، فالغلو ما حلَّ في أمة إلا كان سببًا في هلاكها، كما أخبر عن ذلك الرسول ﷺ:

«إياكم والغلوَّ، فإنما هَلَكَ من كان قبلَكم بالغُلوّ في الدّين»،[1] وانطلاقًا من ذلك كانت كتابة هذا البحث لبيان نشأة التشيع وتطوره، وأهم أسباب الغلو في الفكر الشيعي، والتشيع في العصر الحديث، مع ذكر أهم عقائد الشيعة وغلوهم فيها، أي الإمامة، والعصمة، والرجعة، والقرآن الكريم، والسنة النبوية، والتوحيد، والتقية، مع نقد ذلك بصحيح النقل وصريح العقل.

وتتمثل مشكلة البحث في معرفة نشأة التشيع، وأطوار الفكر الشيعي، وبيان أهم عقائد التشيع التي غلا الشيعة فيها، وأسباب ذلك، أما أهمية البحث فتكمن في عرض أثر نشاط الشيعة الكبير، الذي يدعو إلى الغلو في آل البيت، وهذا النشاط يحاول أن يدخل إلى بين كل سني، لذا كان لا بد من بيان خطر الفكر الشيعي، وغلوه في عقائده، وعرض نشأته وتطوره وأسبابه.

وجل الدراسات السابقة التي تناولت التشيع تناولته من منظور العرض والتقرير، أو هو منثور في كتب الفرق والملل والنحل، وقلما تنبه الدارسون في رسائلهم عن التشيع إلى الاختلاف في غلو الشيعة في الجانب العقدي، ومن هذه الرسائل مثلاً دراسة إحسان إلهي ظهير،[2] ودرس فيها فرق الشيعة ونشأتها وتاريخها وتطورها وعقائدها، ودراسة أحمد بن سعد حمدان الغامدي،[3] تناول فيها نشأة الشيعة ومراحل تكوين الفرقة.

ويتوسَّل هذا البحث المنهج الاستقرائي من خلال استقراء نشأة فرقة الشيعة وتطورها، والمنهج الوصفي من خلال وصف عقائدها وما فيها من غلو، والمنهج التحليلي من خلال تحليل أقوالها واستدلالاتها في عقائدها والرد عليها.

---

[1] أحمد ابن حنبل، **المسند**، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1416هـ)، ج3، ص387، رقم الحديث (3247)، إسناده صحيح.

[2] إحسان إلهي ظهير، **الشيعة والتشيع**، (لاهور: إدارة ترجمان السنة، ط10، 1415هـ/1995م).

[3] أحمد بن سعد حمدان الغامدي، **التشيع: نشأته ومراحل تكوينه**، (جدة: دار الفوائد، د.ت).

أولاً: التشيع نشأته وتطوره وأسباب الغلو في الفكر الشيعي ونشاط حركته حديثًا

1. التشيع لغةً واصطلاحًا:

يتصل معنى (التشيع) بكلمة (الشيعة)، وقوم يتشيعون، أي يهوون أهواء قوم ويتابعونهم، وشيعة الرجل أي أنصاره وأتباعه،[1] وقد عرف الأزهري الشيعة بأنهم "أنصار الرجل وأتباعه، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة، والجماعة أشياع"،[2] فالتشيع في أصل اللغة هو اتباع المتبوع، وكل من تحزب لإنسان فهو شيعة له، وأصله من المشايعة، أي المطاوعة والمتابعة.[3]

وجاء هذا اللفظ في عدة مواضع من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾ (القصص: 15)، وشيعته أي حزبه وأنصاره وأتباعه في الملة والدين والمنهاج.

إذن يتضمن التشيع بعامة معنى الاتباع، والنصرة، والحماية، والاتفاق في الرأي بين شخص وآخر، وبين جماعة وأخرى، أما التشيع في مدلوله الاصطلاحي فينصرف إلى دلاله خاصة تعني الجماعة التي ناصرت عليًا – كرم الله وجهه – وشايعته، وجعلته إمامًا يُقتدى به، قال أبو الحسن الأشعري "وإنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا عليًا رضوان الله عليه، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ"،[4] فكل من شايع عليًّا رضي الله عنه، وقال

---

[1] الفارابي، إسحاق بن إبراهيم، **معجم ديوان الأدب**، تحقيق: أحمد مختار عمر، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب، د.ط، 1424هـ)، ج3، ص328؛ الأزدي، محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م)، مادة (شيع).

[2] الأزهري، محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض، (بيروت: دار إحياء التراث العلمي، ط1، 2001م)، مادة (شيع).

[3] محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: جماعة من المتخصصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، د.ط، 1385هـ)، مادة (شيع).

[4] أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين**، تحقيق: هلموت ريتر، (ألمانيا: دار فرانز شتايز، ط3، 1400هـ)، ص5.

بإمامته، وإنه أفضل الناس بعد الرسول ﷺ وأحقهم بالإمامة، فهو شيعي.[1]

2. نشأة التشيع وتطوره:

كثيرة هي الآراء التي تحدد بداية نشأة الشيعة، ولكن يمكن إجمالها فيما يأتي:

أ. رأي الشيعة: يقولون إن التشيع بدأ في عهد الرسول ﷺ، وإنه "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 ووارثي ووزيري وخليفتي فيكم من بعدي»،[2] فغلوا في نشأتهم، وأنها كانت في زمن الرسول، وهو واضعها، وما يدعيه الشيعة من هذا لا أصل له في كتب التاريخ والفرق المعتمدة.

ب. رأي يقول إن التشيع بدأ مباشرة بعد وفاة الرسول ﷺ، أي في عصر الخلفاء الثلاثة الأوائل أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، ويعلق أحمد جلي على هذا الرأي بأن فيه كثيرًا من التعسف.[3]

ج. رأي غالبية العلماء في كتب التاريخ والفرق أن التشيع بدأ في أواخر عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، حينما كثرت الفتن، وانقسم المسلمون بين مطالب بالقصاص من قتلته، وبين مطالب بإخضاع جميع أجزاء الدولة للخلافة الجديدة، فانتشر أهل الفساد، وتهيأ ظهور الفرق الذي أدى فيما بعد إلى الغلو والتطرف، وهذا ما وضحه الرسول ﷺ حين أوصى عامة أهل الإسلام بقوله: «ستكون فتنٌ القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، ومن يشرف لها

---

[1] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، (مؤسسة الحلبي، د.ط، د.ت)، ج1، ص161؛ ابن حزم، علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط، د.ت)، ج2، ص90.

[2] السيد هاشم معروف الحسني، **أصول التشيع: عرض ودراسة**، (د.م: دار التعارف، د.ط، 1427هـ)، ص17.

[3] أحمد محمد جلي، **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين: الخوارج والشيعة**، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، د.ط، د، ت)، ص92.

تستشرفه، ومن وجد ملجأ أو معاذًا فليعذ به».[1]

وقد تولى هذه الفتن عبد الله بن سبأ، ودسَّ أفكاره وتدابيره الهدامة ومكائده الخبيثة ونشرها، واستطاع استمالة كثير من الناس تؤمن بأقواله وآراءه الفاسدة فكريًا وعقائديًا، ومن الشعارات الغالية التي ادعاها حبُّ آل البيت، والقول بالوصاية لعلي، والرجعة، والطعن على عثمان، والخروج عليه وعلى سائر الصحابة، قال ابن تيمية: "كان عبد الله بن سبأ رأس الرافضة، لما أظهر الإسلام أراد أن يفسد الإسلام بمكره وخبثه، كما فعل بولس بدين النصارى... أظهر الغلو في علي والنصّ عليه".[2]

د. رأي يقول إن بداية التشيع كانت بعد مقتل الحسين في كربلاء، وقد غلوا في هذا حتى أصبحت هذه الحادثة نقلة للشيعة من رأي سياسي إلى عقيدة راسخة في نفوس الشيعة.[3]

والراجح أن مغالاة ابن سبأ كانت البذرة الأولى للتشيع الاصطلاحي، فقد بث سموم الغلو وأصّله بين الناس، وازداد التفرق والتحزب من بعد ذلك مدة، ثم ضعف التشيع بعد تنازل الحسن لمعاوية رضي الله عنهما، وكاد أمر التشيع ينتهي، ولكنهم أعادوا اجتماعهم حين غرروا بالحسين وحملوه على الخروج، فقُتل، فكان 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 لأهل البيت، وحب علي والقول بإمامته نصًّا، والبراءة والانتقام من المخالفين، وذلك بعد ما كان التشيع مذهبًا فكريًا سياسيًا، فانتشر الشيعة، وصار التشيع وسيلة لكل من أراد هدم الإسلام، يقول عرفان عبد الحميد: "التشيع

---

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى البغا، (دمشق: دار ابن كثير، ط5، 1414هـ)، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ج3، ص1318، رقم الحديث (3406).

[2] 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.

[3] جلي، **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين**، ص97.

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".[1]

والخلاصة أن التشيع ظهر نتيجة مؤامرة أعداء الإسلام الحاقدين، وعلى رأسهم ابن سبأ، فهو أول من قال بفرض إمامة علي، وأن عليًا وصيُّ 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 أتباعه، فالرسول جاء بالتوحيد الخالص، والتوحيد يقوم على المتابعة للرسل والأنبياء، ولم يأت رسول بدعوة إلى التحزب والتفرق والتشيع، قال تعالى: ﴿وأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: 1)، وقال سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المجادلة: 13).

ومن أسباب نشوء التشيع وتطوره البيئة الفارسية الحاقدة على الإسلام، قال ابن حزم: "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 عبيدًا لَهُم، فَلَمَّا امتحنوا بِزَوَال الدولة عَنْهُم على أَيدي الْعَرَب وَكَانَت الْعَرَب أقل الْأُمَم عِنْد الْفرس خطرًا، 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".[2]

وكذلك تطور التشيع والغلو فيه في العراق، قال محمد أبو زهرة: "إن 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

[1] عرفان عبد الحميد، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، (د.م: مطبعة الإرشاد، د.ط، د.ت)، ص27.

[2] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج2، ص91.

فلسفية نمت بالفكر الشيعي".[1]

والمتتبع نشأة الفرق والمذاهب بعامة يعلم أن الأصل فيها يعود إلى حوادث ووقائع تاريخية ودينية وسياسية طرأت بين الأمم، فتباينت آرائهم وأقوالهم، وتحزبت جماعة لموقف، وفرقة لآخر، حتى تكونت هذه الفرق.

ولا يفوتنا التنبيه إلى ما تفرع عن الشيعة من فرق كثيرة، ولو باختصار، فإن أولى الفرق ظهورًا من أفرطوا في ولاية علي وحبِّه، وهم الغلاة الذين نسبوا إليه الألوهية، وفرقهم كثيرة فاسدة لا تتفق عقائدهم مع عقائد الإسلام الواضحة في القرآن والسنة، ثم بعدها أتت الكيسانية أصحاب كيسان مولى علي بن أبي طالب، اعتقدوا في علي الإحاطة بالعلوم كلها، وآمنوا بتناسخ الأرواح والحلول من جسد إلى جسد،[2] ومن بعد كانت الفرق الشيعية المعاصرة،[3] الإثنا عشرية،[4] والإسماعيلية،[5] والزيدية،[6] وأولاها هي الأكبر اليوم، وقد وصفهم علماء الفرق بأنهم جمهور الشيعة.[7]

---

[1] محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ج1، ص36.

[2] سليمان مظهر، **قصة الديانات**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ط، 1415هـ)، ص535.

[3] علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، (القاهرة: دار المعارف، ط8، د.ت) ج2، ص12.

[4] الطائفة الكبرى من حيث عدد الأتباع، وتسمى بهذا الاسم تمييزًا لها، ويعتقدون أن الأئمة منصوص عليهم نصًّا. يُنظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص34.

[5] هم القرامطة والحشاشون والفاطميون والدروز، قالوا إن الإمام بعد جعفر هو إسماعيل بن جعفر، وقالوا بتعطيل الصانع وإبطال النبوة والعبادات وإنكار البعث، وحقيقتهم أنهم لا يعطون حقيقة المذهب إلا لمن وصل إلى الدرجة الأخيرة وكشف أسرارهم واطلع عليها، فهو مذهب ظاهره الرفض باطنه الكفر المحض.

يُنظر: الغزالي، محمد بن محمد، **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ط، د.ت)، ص37؛ البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1977م)، ص294.

[6] هم أتباع زيد بن علي، وإليه نسبوا، والزيدية يوافقون المعتزلة في العقائد، وهم فرق، منهم من يقول إن الأمة كفرت بصرفها الأمر إلى غير علي، ومنهم من يتولون جميع الصحابة، ولكنهم يفضلون عليًا على جميع الصحابة، ويقولون بإمامته.

يُنظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج2، ص266.

[7] من قال بذلك هو الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج1، ص90؛ ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج5، ص38.

3. ألقاب الشيعة:

للشيعة ألقاب كثيرة ذكرها علماء الفرق ومقارنة الأديان في كتبهم،[1] منها:

– الشيعة: يطلق على فرق الشيعة كلها بعامة.

– الإمامية: تطلق على مجموعة فرق تقول بوجوب الإمامة والعصمة.

– القطعية: من ألقاب الشيعة عند أصحاب الفرق، كالأشعري والشهرستاني وغيرهم،[2] ويسمون كذلك لأنهم قطعوا على موت موسى بن جعفر الصادق.[3]

– أصحاب الانتظار: لأنهم يقولون إن الإمام بعد الحسن العسكري ولده محمد بن الحسن العسكري، وهو غائب، وهذا القول تشترك فيه جميع فرق الشيعة.[4]

– الرافضة: قال بذلك جمع من العلماء، وقد سموهم به من باب الذم لا المدح، وسببه يتعلق بموقفهم من خلافة الشيخين ورفضهم إياها، ومعارضتهم زيد بن علي لترضِّيه عن الشيخين،[5] قال ابن تيمية: "والصحيح أنهم سموا رافضة لما رفضوا زيد بن علي".[6]

– الجعفرية: هذا من باب تسمية العام باسم الخاص، نسبةً إلى جعفر الصادق إمامهم

---

[1] يُنظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص143-207.

[2] يُنظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص90-91؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص169؛ الإسفراييني، طاهر بن محمد، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق: كمال يوسف (لبنان: عالم الكتب، ط1، 1403هـ)، ص87.

[3] يُنظر: سعد بن عبد الله قمي، **المقالات والفرق**، (طهران: مركز انتشارات عالمي، د.ط، د.ت)، ص89؛ الناشئ الأكبر، **مسائل الإمامة**، تحقيق: يوسف فان، (بيروت: فرانتمن، د.ط، 1971)، ص47.

[4] فخر الدين الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق: علي سامي النشار، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1408هـ)، ص84-85.

[5] الطبري، محمد بن جرير، **التاريخ**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط3، 1387هـ)، ج7 ص180-181؛ ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، (بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1406هـ)، ص158.

[6] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد، (الدمام: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ)، ج2، ص130.

السادس كما يزعمون.

– الموسوية: أتباع موسى الكاظم.

– الإثنا عشرية: الطائفة الكبرى من حيث عدد الأتباع، وتسمى بهذا الاسم تمييزًا لها؛ لاتباعها اثني عشر إمامًا يعتقدون أنهم منصوص عليهم نصًّا.

ثانيًا: أسباب الغلو في الفكر الشيعي

يرجع أساس الغلو إلى أصحاب الأهواء، وهذا واضح في الشيعة الذي كان غلوهم ردة فعل على تفريط الخوارج واستهانتهم بأهل البيت، فمن صور الغلو العقدي الواضح عند الشيعة غلوهم في حق علي حتى ألهوه، فإن ألوهية عليّ رضي الله عنه التي نادى بها ابن سبأ، ولم يقبلها علي رضي الله عنه؛ لم تمت، وإنما تجددت بقول ابن سبأ بالرجعة، وتوالت أفكار الغلاة وتشعبت في سائر الدعوات إلى اليوم.

ومن الواضح أن هناك أيادي خفية تريد النيل من الإسلام تحت ستار حب أهل البيت، وكانوا حاقدين على الإسلام بأثر من البيئتين الفكريتين اليهودية الفارسية، فإن الغلو انحراف عن الصراط المستقيم، وطغيان وتجاوز عن حد الاعتدال، قال ابن حجر العسقلاني: "المبالغة في الشيء، والتشدد فيه بتجاوز الحد، وفيه معنى التعمق والزيادة على ما لم يطلب شرعًا"،[1] لذا 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 منهي عنهما، مرفوضان في الإسلام الذي جعله الله تبارك وتعالى وسطًا في كل شي، لا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا جفاء، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾

[1] العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، (القاهرة: المكتبة السلفية، ط1، 1380هـ) ج1، ص89.

(البقرة: 143)، ومما يرتبط بالحديث هنا أن الأمة في علي رضي الله عنه على ثلاث فرق؛ أولاها 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 والدين الوسط ممن التزموا حدود الشرع في حبه وموالاته.

وفي رأي الباحثين أسباب الغلو في الفكر الشيعي كثيرة، ومنها الفتنة العظيمة بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، والجهل بأحكام الشريعة، وترك التفقه في الدين والتمسك بأوامره، وتلقي الدين من غير أهله، وأخذه على منهج غير سليم، واعتماد مصادر غير شرعية منها العقول المجردة والفلسفات الفاسدة اليهودية الفارسية، علاوة عن التأويلات الباطنية الناتجة عن سوء فهم القرآن واستيعاب ألفاظه، والجهل بها، وظهور نزعات الأهواء والعصبيات والتحزبات والصراع على المظاهر الدنيوية المعروفة، من مال ومنصب وشهرة وغيرها، والتعمق بتوافه الأمور، والتشدد فيها، ومجاوزة الحد في ذلك.

ومن أسباب استمرار الغلو حديثًا إعراض المسلمين عن منهج السلف الصالح، والجهل بالدين، وشيوع الفساد والفواحش والمنكرات والبدع والعقائد الفاسدة، علاوة عن العلمنة الصريحة في بلاد المسلمين، ومحاربة التمسك بالدين والعمل به، والتعالي والتعالم والغرور والتشدد والتنطع في الدين، والفساد الإعلامي ورداءته.

ثالثًا: عقائد الشيعة وغلوهم فيها

1. 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، وعلمًا 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، ويقولون إن الرسول أعطى عليًّا رضي الله عنه الإمامة في غدير خم، ولكن تآمر عليه الصحابة حسب زعمهم، والشيعة تعتقد أن معرفة الإمام تعني عبادة الله، يقول الكليني: "إنما يعرف الله عز وجل ويعبده من عرف الله، وعرف إمامه منا أهل البيت، ومن لا يعرف الله عز وجل، ولا يعرف الإمام منا أهل البيت، فإنما يعرف ويعبد غير الله هكذا، والله ضلالًا".[2]

ونظرًا إلى مكانة الإمامة التي عند الشيعة قالوا بالعصمة، فمسألة عصمة الإمام من أهم مسائل العقيدة عند الشيعة، ويختلف معناه بحسب تطور التشيع، ولكنها استقرت على ما قرره وأعلنه شيخهم المجلسي، قال: "اعلم أنا الإمامية اتفقوا على عصمة الأئمة عليهم السلام من الذنوب صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلًا لا عمدًا ولا نسيانًا ولا خطًا ولا إسهاء من الله".[3]

وهذه العصمة التي يعتقدون بها لم تكن للأنبياء عليهم السلام، قال 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، لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول".[4]

أما الشيعة فنفيهم للسهو عن أئمتهم وعصمتهم منه، فيخرجون أئمتهم من صفات المخلوقين إلى صفات الخالق، إضافةً إلى قولهم إن كلام الأئمة وحي يوحى لا يأتيه الباطل، فهذا ابن بابويه يقرر اعتقادهم ذلك، فيقول: "اعتقادنا في الأئمة أنهم معصومون مطهرون

---

[1] أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، د.ط، د.ت)، ج3، ص220.

[2] الكليني، **الأصول من الكافي**، تحقيق: علي أكبر، (طهران: دار الكتب الإسلامية، ط5، 1363هـ)، ج1، ص181.

[3] محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، (بيروت: مؤسسة الوفاء، ط2، 1403هـ)، ج25، ص211.

[4] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج4، ص319.

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 ولا جهل".[1]

فعقيدتهم في العصمة واضحة، والعجب أنهم يستدلون من القرآن على عصمة أئمتهم، كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى 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 معصومًا، والله نفى أن ينال الإمامة ظالم، ومن ليس معصومًا فقد يكون ظالمًا،[2] والرد عليهم أنه لو كانت الآية في الإمامة فهي لا تدل على العصمة، ولا يمكن أن نقول إن الظالم يخطئ وينسى، وغير الظالم لا يخطئ ولا ينسى، فهذا لا يوافق عليه أحد من العقلاء، ولا يتفق مع أصول الإسلام.

إن قولهم بالعصمة قائم على أساس أن الأمة لا بد لها من إمام، وهذا الإمام معصوم لا يخطئ، فإن أخطأ لزم تغييره بآخر، فيلزم التسلسل، وهم لا يريدون التسلسل، فخرجوا من ذلك بالقول بعصمة الإمام التي دعواها تضاهي المشاركة في النبوة، وهذا مخالف الإسلام، فالله سبحانه أمرنا بالرجوع والاعتماد على الكتاب والسنة والإجماع الذي حقيقته أن الأمة معصومة بكتاب الله وسنة الرسول ﷺ، فعصمة الأمة وحفظها من الضلال مقرونة بكتاب الله، والحجة على الأمة قامت بالرسل، قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: 165)، فالله لم يقل سبحانه بالأئمة، وهذا بطلان عظيم لعقيدتهم الخطيرة ذات الآثار الواضحة، فهم يحملون كلام أئمتهم كما يحمل المسلمين القرآن والسنة.

ثم إن الشيعة تطورت في الغلو ودعت إلى الإمام الغائب المهدي الذي يقولون إنه

---

[1] ابن بابويه، محمد بن علي، **الاعتقادات**، تحقيق: عصام عبد السيد، (بيروت: دار المفيد، ط2، 1414هـ)، ص10-109.

[2] آل كاشف، **أصل الشيعة وأصولها**، ص59؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج25، ص191.

آخر أئمتهم، وإنه دخل السرداب بسامراء، واختفى وغاب، وقد قالوا به للاحتيال على عوام الناس والمغفلين، وذلك لتصديقهم والاستمرار على أخذ الأموال منهم، إضافة خوف الشيعة من أن يتلاشى مذهبهم بعد مقتل علي والحسين رضي الله عنهما، فكان لا بد من القول بالإمام الغائب.

ويلازم القول به القول بالرجعة للانتقام من المخالفين (أهل السنة) الذي خالفوا الأئمة وظلموهم، كما يزعمون، فالمفهوم العام للرجعة عند الشيعة يشمل الأئمة الاثني عشر، ورجوعهم بعد موتهم وولاة المسلمين أبو بكر وعمر للاقتصاص منهم، فالغرض من الرجعة عند الشيعة انتقام الأئمة من أعدائهم، ومحاسبة الناس على دم الحسين رضي الله عنه، قال 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 توصل 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 فتأولوه تأولات باطنية فاسدة، ومن أهم ما يستدلون به على الرجعة قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (الأنبياء: 95)، ويقولون إن 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 يهلك،[2] وهذه مخالفة صريحة منهم 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،[3] فرجوع الناس يكون يوم القيامة لا قبله.

---

[1] المجلسي، **بحار الأنوار**، ج53، ص43.

[2] القمي، علي بن إبراهيم، **تفسير القمي**، (بيروت: مؤسسة الإمام المهدي، د.ط، د.ت)، ج2، ص76.

[3] ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة (جدة: دار طيبة، ط2، 1420هـ)، ج5، ص372.

2. عقيدتهم في التقية والغلو فيها

تقية الشيعة خلاف تقية المسلمين، يقول شيخهم المفيد: "التقية كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه وكتمان المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضررًا في الدين أو الدنيا"،[1] وقصدهم بالمخالفين هنا إلى أهل السنة.

إن تقية الشيعة هي مع المسلمين لا مع الكفار، فهم أشر من المنافقين الذين يعتقدون خلاف ما يظهرون ويعلمون أن ما يبطنون من كفر باطل، ويتظاهرون خلاف ذلك خوفًا، أما الشيعة فيرون أن ما يبطنون حق وما يظهرون باطل، وأن هذه هي طريقة نهج الأئمة،[2] أي إنها ليست رخصة في حالة معينة، وإنما هي ركن من أركان عقيدتهم، قال ابن بابويه: "اعتقادنا في التقية أنها واجبة من تركها بمنزلة من ترك الصلاة"،[3] ونسبوا زورًا وبهتانًا إلى النبي ﷺ أنه قال: «تارك التقية كتارك الصلاة»،[4] ولم يكتفوا بهذا، وإنما غلوا في التقية، فجعلوها تسعة أعشار الدين، وأن لا دين لمن لا تقية له،[5] فمن ترك التقية كمن أذنب ذنبًا لا يغفر، كل الذنوب عندهم تغفر إلا قليلاً منه ترك التقية.[6]

فالتقية عند الشيعة حالة مستمرة دائمة، ليست مستثناة في حاله الاضطرار، فهي ملازمة للشيعي في كل مكان وزمان، واجبة، من تركها كمن خرج من دين الله، قال المجلسي: "التقية فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية

---

[1] المفيد، محمد بن محمد، **شرح عقائد الصدوق**، تحقيق: هبة الدين الشهرستاني، (النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية، د.ط، 1973)، ص261.

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج13، ص236.

[3] ابن بابويه، **الاعتقادات**، ص114.

[4] المجلسي، **بحار الأنوار**، ج75، ص412.

[5] الكليني، **أصول الكافي**، ج2، ص217؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج75، ص423.

[6] الحر العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، (د.م: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط2، 1414هـ)، ج11، ص474.

وفارقه"،[1] ودولة الظالمين هنا أي ديار المسلمين، أو يسمونها "دار التقية".

والمطلع على رواياتهم وأخبارهم في التقية يعلم يقينًا أن سبب غلوهم فيها يرجع إلى ما يأتي:[2]

أ. أن الشيعة تبطل إمامة الخلفاء الثلاثة، وتعد من بايعهم كافرًا، مع أن عليًا بايعهم وصلى خلفهم ونهج منهجهم، وهذا يبطل مذهب الشيعة من أساسه، فخرجوا من هذا التناقض بالقول بالتقية.

ب. قال بعض الشيعة إن الأئمة معصومون لا يسهون ولا يخطئون ولا ينسون، وهذا خلاف ما هو معلوم برواياتهم المتناقضة، وهذا ينقض مبدأ العصمة، وليتستروا على كذبهم قالوا بالتقية.

ج. في مبدأ التقية مخالفة للمسلمين، وهذا أساسهم وقاعدتهم، فالنتيجة أنهم يوافقون الكافرين خلاف المسلمين، فيقول إمامهم: "ما سمعت مني قولاً يشبه قول الناس فيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس، فلا تقية فيه".[3]

3. عقيدتهم في القرآن الكريم والسنة النبوية والغلو فيهما

تؤدي المغالاة في الرأي الواحد إلى التفرق والاختلاف في أي دين، لأنه قائم على الرأي والعقل التابع للهوى، ولذلك نجد أن هذه المغالاة أدت بالشيعة إلى اختلافهم في عقائدهم، فعقيدتهم في القرآن قائمة على أنه ليس مكتملًا لا في سوره ولا آياته ولا كلماته، وأنه ما بين أيدي الناس منه ثلث القرآن الصحيح، وأنه قد زيد فيه ونقص منه، ومما تزعم الشيعة أنه أسقط من القرآن آية: "وجعلنا عليًا صهرك"، زعموا أنها أُسقطت من سورة الشرح، بل إنه ليس بحجة إلا بقيّم، أي إمام، ويؤكد هذه المسألة أكثر كتبهم المعتمدة، قال الكليني:

---

[1] المجلسي، **بحار الأنوار**، ج75، ص421.

[2] القفاري، **أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية**، ص811.

[3] المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2، ص252.

"القرآن لا يكون حجة إلا بقيّم... وإن عليًا كان قيّم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة على الناس بعد رسول الله".[1]

وسبب قولهم بالتحريف وإنه ناقص لم يكتمل؛ أن ما جاء في القرآن ينقض بعض أقوالهم في عقائدهم، ولا سيما قولهم بالإمامة، وكذلك إذا أثبتوا أن القرآن صحيح فمن أوصل إلينا القرآن من الصحابة عدول، وهذا يناقض قولهم في الصحابة، أما قولهم: "لا يفسر إلا بقيم"، فمعناه أن النص القرآني لا يمكن أن يحتج به إلا بالرجوع إلى قول الإمام، لأنهم يرونه حجة وأقدر على البيان، فسموا الإمام "القرآن الناطق"، وعلى ذلك يزعمون أن عليًّا رضي الله عنه قال: "هذا كتاب الله الصامت، وأنا كتاب الله الناطق"،[2] ويربطون حجة القرآن الكريم بوجود القيّم الذي هو أحد الأئمة الاثني عشر، وكذا يقولون إن القرآن ما فُسر إلا لرجل واحد هو علي،[3] ومنه انتقل علم القرآن إلى سائر الأئمة الاثني عشر، كل إمام يورث هذا العلم إلى من بعده، حتى انتهى إلى الإمام الثاني عشر الغائب عندهم، ويلحظ هنا أن الاحتجاج بالقرآن متوقف حاليًا، وذلك لغياب قيِّمه الإمام الثاني عشر.

وهذا الغلو أدى إلى غلو آخر، وهو تصريحهم أن الأئمة اختصوا بمعرفة القرآن لا يشركهم فيه أحد، ويرجع هذا الغلو إلى مقالة قالها ابن سبأ: "القرآن جزء من تسعة أجزاء، وعلمه عند علي"،[4] وذُكر في مصادرهم أن الرسول ﷺ قال: "إن الله أنزل عليّ القرآن وهو الذي من خالفه ضل، ومن يبتغي علمه عند غير علي هلك"،[5] فيحرصون كل الحرص في جميع كتبهم على أن علم القرآن مخزون عند علي وأهل البيت، ومن العجب العجاب في

---

[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.

[4] الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب، **أحوال الرجال**، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم (كراتشي: حديث أكادمي، د.ط، د.ت)، ص24.

[5] الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج18، ص138؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج7، ص302.

دعواهم هذه أنها لم تقتصر على علم الأئمة بالقرآن فقط، وإنما يعلمون كل شيء، لدرجة أنهم يزعمون أن جعفرًا – وهو برئ منهم — قال:"إني لأعلم ما في السموات، وأعلم ما في الأرضين، وأعلم ما في الجنة، وأعلم ما في النار".[1]

وهذه الأمور تحريف للقرآن الكريم، فالقول إن من طلب علم القرآن عند غير علي هلك ليس صحيحا، فالرسول ﷺ لم يخص أحدًا من الصحابة بشيء، وقد بين ووضح وعلم وفهم الناس جميعًا بمن فيهم علي رضي الله عنه، فلم يخص فردًا ولا طائفة ولا جماعة، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 44)، والقول إن الأئمة يعلمون القرآن كله ولا يعلمه أحد غيرهم، هذا غلو فاحش، قال 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 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"،[2] 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 الشيعة الغلاة فلا يعدون القرآن قرآنًا يفهم معانيه إلا عن طريق الأئمة الاثني عشر، وفهمه من غيرهم حرام عندهم، وهذا تحريف واضح، وخطير في شأن القرآن وعظمته، مقتضاه أن القرآن لا معنى له إلا إذا فسره أئمتهم.

---

[1] المجلسي، **بحار الأنوار** ج26، ص111.

[2] الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ط، د.ت)، ج1، ص87.

تضح مما سبق عقيدتهم في القرآن الكريم، أما غلوهم فيه فإن جل هدفهم الصد عن القرآن الكريم وتفسيره، وقد صرح بعض شيوخهم، فقال: "إن جميع التفاسير الواردة عن غير أهل البيت لا قيمة لها ولا يعتد بها"،[1] فهذا الغلو يبين أن لاعتقادهم في تأويل القرآن معاني باطنة تخالف الظاهر، فقد 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، ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (الأعراف: 33)، قال الكليني: "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 هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الحق"،[2] وقد شاع في كتبهم أن لنصوص القرآن باطنًا يخالف ظاهرها، وهدفهم في ذلك كله إثبات إمامة الاثني عشر، والطعن في مخالفيهم، قالوا: "إن الله عز وجل جعل جملة بطن القرآن في دعوة الإمامة والولاية، كما جعل جل ظهره في دعوة التوحيد والنبوة والرسالة".[3]

ودعوى الاتجاه الباطني في تفسير القرآن ما هي إلا لهدم الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على غير مرادها، فمن فسر القرآن الكريم وتأوله على غير التفسير المعروف عند الصحابة والتابعين، فهو مفترٍ على الله محرفٌ لكلامه، قال ابن تيمية: "من ادعى علمًا باطنًا، أو علمًا بباطن يخالف العلم الظاهر كان مخطئًا، إما ملحدًا زنديقًا، وإما جاهلًا ضالًا... وأما الباطن المخالف للظاهر المعلوم، فمثل ما يدعيه الباطنية القرامطة من الإسماعيلية والنصيرية وأمثالهم".[4]

---

[1] محمد رضا النجفي، **الشيعة والرجعة**، (النجف: مطبعة الآداب، ط3، د.ت)، ص19.

[2] الكليني، **أصول الكافي**، ج2، ص374.

[3] أبو الحسن بن محمد الشريف، **مرآة الأنوار**، (د.م: المطبعة العلمية، د.ط، د.ت)، ص3.

[4] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج13، ص236-237.

وقد استمر غلو الشيعة في التأويل الباطني إلى أن قالوا إن جلَّ آيات القرآن الكريم نزلت فيهم، ومن الأمثلة التي تبين تأويلهم الفاسد في استحقاق عليّ الإمامة، احتجاج شيخهم ابن المطهر بقوله: "البرهان الثلاثون قوله تعالى: ﴿مَرَجَ البَحْرَينِ يَلتَقِيَانِ﴾، قال: علي وفاطمة: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ﴾، قال تعالى: ﴿يخرج مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾، الحسن والحسين".[1]

و تأويلاتهم بمنزلة النصوص الشرعية، لها سمة الوحي وقدسيته وشرعيته، فليست تأويلات اجتهادية قابلة للأخذ والرد والمناقشة والتعديل، فهذا مرفوض عندهم وواجب التسليم له وعدم الاعتراض عليه، وهذا ما هم عليه اليوم يلزمون العامة بالإيمان الأعمى من دون السؤال عن ذلك، فقد قالوا: "من قال: كيف جاء هذا؟ وكيف كان؟ وكيف هو؟ فإن هذا والله الشرك بالله العظيم"،[2] وهذا يدل على أن جميع ما يزعمه الشيعة من نصوص على أصولهم الفاسدة باطل، ويفتقر إلى أدلة وبراهين، ويكذبه النقل الصحيح والعقل الصريح.

أما في عقيدتهم في السنة التي جاءت موضحة القرآن الكريم، فإن غلو بعضهم واضح، بدليل أن من الشيعة من عرّف السنة بأنها "كل ما يصدر عن المعصوم من قول وفعل وتقرير"،[3] ومعلوم أن الشيعة تعطي صفة العصمة لآخرين غير الرسول ﷺ، وهم الأئمة الاثنا عشر، فكلامهم وحي بمنزلة كلام الرسول ﷺ، ووصل بهم الغلو إلى نسب أقوال البشر إلى الله عز وجل، فقال الكليني: "حديث كل واحد من الأئمة الظاهرين قول الله، ولا اختلاف في أقوالهم كما لا اختلاف في قوله تعالى"،[4] وإن علم الأئمة للسنة ينكت في

---

[1] الطوسي، محمد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال**، تحقيق: جواد الأصفهاني، (د.م: مؤسسة النشر الإسلامي، د.ط، د.ت)، ص256.

[2] المصدر السابق، ص194.

[3] محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقة المقارن**، (د.م: د.ن، ط2، 1979)، ص122.

[4] الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص53.

قلب الإمام، ويتحقق عن طريق الإلهام والوحي، فمن ثم أنكروا السنة جملةً وتفصيلًا، وإنكارهم إياها بسبب طعنهم بالصحابة؛ لأنهم رواة الأحاديث.

4. عقيدتهم في التوحيد والغلو فيه

نعمة التوحيد من أعظم ما أنعم يه الله على العباد، وهي أول دعوة الرسل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُواْ اللَّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُواْ فِي الْأَرْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (النحل: 36)، فالقرآن كله جاء لتقرير التوحيد ونفي ضده، وهو أعظم مطلب ومقصد للعباد، ولكن الشيعة لم تحافظ على التوحيد كما قررته الآيات، بل اعتقادهم بالأئمة أثر على مفهوم توحيد الله عندهم، ولا سيما توحيد الألوهية.

إن نصوص القرآن الكريم التي تأمر بعبادة الله ووحدانيته وألوهيته، لم يؤمن بها بعض الشيعة كما جاءت، فقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الزمر: 65)، جاء أحد المصادر: "لئن أمرت بولاية أحد مع ولاية عليّ من بعدك ليحبطن عملك"،[1] وهذا باطل، فالآية واضحة كل الوضوح من سياقها، أنها تتعلق بتوحيد الله لا تلتبس إلا على صاحب هوى، وهذا الغلو يوقع الخطأ في التفسير فتأول بعضهم بالتأويلات الباطنية في آيات الله عزوجل.

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكُم 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: ﴿ذَلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ﴾، أي ذلك الذي أنتم فيه من العذاب بسبب أنه إذا دعي الله وحده كفرتم به،[2] ولكن بعض الشيعة يفسر هذه الآية ويؤولها على غير ما فهمه المسلمون، فيقول

---

[1] القمي، **تفسير القمي**، ج2، ص251.

[2] يُنظر: **تفسير الطبري**، ج24، ص48.

بعضهم في قوله تعالى: ﴿ذَلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ﴾، إن لعلي ولاية، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِن يُشْرَكْ بِهِ﴾، أي من ليست له ولاية،[1] وهذا من جنس التأويلات الباطنية التي لها تأثير كبير واتجاهات غالية في تأليه علي رضي الله عنه، فالتأويل الفاسد مفتاح وباب كل فتنة، كما قال ابن القيم: "وأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل"[2].

ومن صور غلوهم في توحيد الألوهية أن منهم من جعل الولاية أصلا لقبول الأعمال، فجاء عندهم "أن الله عزوجل نصب عليًا علمًا بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمنًا، ومن أنكره كان كافرًا، ومن جهله كان ضالًا، ومن نصب معه شيئًا كان مشركًا، ومن جاء بولايته دخل الجنة"،[3] وزعم بعضهم أن "من أقر بالولاية ثم مات عليها، قبلت منه صلاته وصومه وزكاته وحجه"،[4] 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[5].

وهذه 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 ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 48).

وقد استمر الغلو والتطرف الذي أدى ببعضهم إلى أن الوقوع في المحاذير العقدية، فاعتقدوا أن الأئمة هم الواسطة بين الله والخلق، "وأنهم حجب الرب والوسائط بينه وبين

---

[1] المجلسي، **بحار الأنوار**، ج23، ص364.

[2] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: مشهور بن حسن (الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ)، ج1، ص70.

[3] الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص437.

[4] الصدوق، **الأمالي**، (قم: مؤسسة البعثة، ط2، 1417هـ)، ص54-55.

[5] المجلسي، **بحار الأنوار**، ج27، ص167.

الخلق"،[1] وأنهم يتلقون من الله مباشرة، ولهم خصائص كخصائص ألوهية الله، من مثل أن الدعاء لا يقبل إلا بأسمائهم، وألا يستغاث إلا بهم، ويحج إلى مشاهدهم، وتزار أضرحتهم، بل إن هداية الخلق تكون بأمرهم، والحق أن هذا كله باطل وشرك بالله، فالهداية التي بمعنى التوفيق إلى الحق لا يملكها إلا الله عز وجل، قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (الأعراف: 178)، والهداية التي بمعنى الدلالة وظيفة الرسل، قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: 108).

وأما قولهم بالوساطة فقد أجاب عنه ابن تيمية، قال: "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 اللَّهُ أَوْلِيَاءَ وَشُفَعَاءَ؛ يَجْتَلِبُونَ بِهِمْ الْمَنَافِعَ وَيَجْتَنِبُونَ الْمَضَارَّ"[2]، ولو كان أساس قبول الدعاء ذكر أسماء الأئمة لجاء ذلك في القرآن، ولكنهم غلوا في توحيد الألوهية غلوا كبيرًا.

وتطاول بعضهم في توحيد الربوبية، فأعطوا عليًا خصائص الربوبية من الملك والتدبير، بل عذاب الآخرة يكون بيده، وزعم أن عليًا قال: "أنا رب الأرض الذي يسكن الأرض به"،[3]، وقالوا في قوله تعالى: ﴿أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا﴾ (الكهف: 87)، إن الظالم يرد إلى علي فيعذبه عذابًا نكرًا، والآية خلاف ما فسروه فهي واضحة المعنى.

---

[1] المصدر السابق، ج23، ص97.

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج1، ص121.

[3] الشريف، **مرآة الأنوار**، ص59.

ومن صور غلوهم أيضًا أن بعضهم يعتقد أن الدنيا والآخرة كلها للإمام، يتصرف بها كيف شاء ومتى شاء، قال الكليني: "أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث شاء، ويدفعها إلى من يشاء، جائز له ذلك من الله"،[1] فيفهم من هذه العبارة أن للأئمة خصوصيات تخص بربوبية الله عز وجل، والله تعالى 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، والمحذرة من خطورة الشرك به سبحانه.

ولغلاة الشيعة مخالفات في توحيد الأسماء والصفات، منها غلوهم 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 الإثبات، منهم من قال إنه جسم، ومنهم من قال إنه صورة، فكبار متكلميهم غلوا في ذلك، حتى شبهوا الله بخلقه.

خاتمة

فيما يأتي أهم النتائج التي توصَّل إليها هذا البحث:

1. التشيع في مدلوله الاصطلاحي يعني الجماعة التي ناصرت عليًا وشايعته وجعلته إمامًا يقتدى به.

---

[1] الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص409.

2 الرازي، محمد بن عمر، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق: علي سامي النشار (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص63.

3 يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم (الدمام: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ)، ص20؛ ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج5، ص40.

2. ظهر التشيع نتيجة مؤامرة أعداء الإسلام الحاقدين، وعلى رأسهم عبد الله بن سبأ.
3. أساس الغلو يرجع إلى أصحاب الأهواء والنفاق والزندقة، وهذا واضح في الشيعة الذين كان غلوهم رد فعل على تفريط الخوارج واستهانتهم بأهل البيت.
4. من أسباب الغلو في الفكر الشيعي ظهور نزعات الأهواء والعصبيات والتحزبات، والصراع، وجهل أحكام الشريعة، وترك التفقه في الدين والتمسك بأوامره، وتلقي الدين من غير أهله، واعتماد مصادر غير شرعية منها العقول المجردة والفلسفات الفاسدة.
5. التقية عند الشيعة حالة مستمرة دائمة ليست مستثناة في حاله الاضطرار، فهي ملازمة الشيعي في كل مكان وزمان؛ لأنها واجبة، من تركها كمن خرج عن دين الله.
6. المفهوم العام للرجعة عند الشيعة يشمل الأئمة الاثني عشر، ورجوعهم إلى الدنيا بعد موتهم وولاة المسلمين (أبي بكر وعمر) للاقتصاص منهم.
7. اعتقادهم في القرآن وغلوهم فيه أن له معاني باطنة تخالف الظاهر، فتحول 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:

Abdul Hamid, Irfan, *Dirasat fi al-Firaq wa al-Aqa'id al-Islamiyyah*, (Matba'at al-Irshad, no date).

Abu Zahra, Muhammad, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*, (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, no date).

Al-Akbar, al-Nashit, *Masa'il al-Imamah*, Ed.: Yusuf Wan, (Beirut: Frantman, 1971).

Al-Ash'ari, Abu al-Hasan, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, Ed.: Helmut Ritter, (Germany: Dar Franz Steiner, 3rd ed., 1400 AH).

Al-Asqalani, Ahmad bin Ali, *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari*, Ed.: Muhammad Fuwad Abdul-Baqi and Muhib al-Din al-Khatib, (Egypt: Al-Maktaba al-Salafiyya, 1st ed., 1380 AH).

Al-Azdi, Muhammad bin al-Hasan, *Jamharat al-Lughah*, Ed.: Ramzi Munir, (Beirut: Dar al-

Ilm li al-Millions, 1st ed., 1987 CE).

Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad, *Tahdhib al-Lughah*, Ed.: Muhammad 'Awad, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Ilmi, Ṣ. 1, 2001 CE).

Al-Baghdadi, Abdul Qahir bin Tahir, *Al-Farq Bayna al-Firaq* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 2nd st ed., 1977 CE).

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Sahih al-Bukhari*, Ed.: Mustafa al-Bagha, (Damascus: Dar Ibn Kathir, 5th ed., 1414 AH), Kitab al-Manaqib, Bab: Alamatu al-Nubuwa fi al-Islam.

Al-Farabi, Ishaq bin Ibrahim, *Mu'jam Diwan al-Adab*, Ed.: Ahmed Mukhtar Umar, (Cairo: Dar al-Sha'b lil-Sahafa wa al-Tiba'a wa al-Nashr, 1424 AH).

Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad, *Fada'ih al-Batiniyyah*, Ed.: Abdul Rahman Badiwi (Kuwait: Al-Maktab al-Thaqafi, no date).

Al-Hakim, Muhammad Taqi, *Al-Usul al-'Amma lil-Fiqh al-Muqaran*, (2nd ed., 1979 CE).

Al-Hasani, Sayyid Hashim Maruf, *Usul al-Tashayyu Ardh wa Dirasah*, (Dar al-T'arif lil-Matba'at, 1427 AH).

Al-Hurr al-Amili, Muhammad bin al-Hasan, *Al-Fusul al-Muhimmah fi Usul al-A'immah*, (Qom: Maktabat Basirati, 3rd ed., no date).

Al-Hurr al-Amili, Muhammad bin Hasan, *Wasa'il al-Shi'a*, (Foundation of the Ahl al-Bayt for Heritage Revival, 2nd st ed., 1414 AH).

Al-Isfara'ini, Tahir bin Muhammad, *Al-Tabsir fi al-Din wa Tamayyiz al-Firqa al-Najiyah 'an al-Firqah al-Halikah*, Ed.: Kamal Yusuf (Lebanon: Alam al-Kutub, 1st ed., 1403 AH).

Al-Juzjani, Ibrahim bin Ya'qub, *Ahwal al-Rijal*, Ed.: Abdul Aleem Abdul Azim (Pakistan: Hadith Academy, no date).

Al-Kashef, Muhammad al-Hussein, *Asl al-Shi'ah wa Usulaha*, Ed.: Muhammad Jafar.

Al-Kulayni, Al-Usul min al-Kafi, Ed.: *Ali Akbar*, (Iran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 5th ed., 1363 AH).

Al-Majlisi, Muhammad Baqir, *Bihar al-Anwar*, (Beirut: Mu'assasat al-Wafa', 2nd st ed., 1403 AH).

Al-Mufid, Muhammad bin Muhammad, *Sharh 'Aqa'id al-Saduq*, Ed.: Hiba al-Din al-Shahristani, (Najaf al-Ashraf: Al-Matba'a al-Haideriya, 1973 CE).

Al-Najafi, Muhammad Rida, *Al-Shi'a wa al-Raj'ah*, (Najaf: Matba'at al-Adab, 3rd ed., no date).

Al-Nashar, Ali Sami, *Nash'at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, Ṭ. 8, no date).

Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin Umar, *A'tiqadat Firaq al-Muslimin wa al-Mushrikin*, Ed.: Ali Sami al-Nashar, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1408 AH).

Al-Razi, Muhammad bin Umar, *A'tiqadat Firaq al-Muslimin wa al-Mushrikin*, Ed.: Ali

Al-Saduq, *Al-Amali*, (Qom: Mu'assasat al-Bi'thah, 2nd st ed., 1417 AH).

Al-Sharif, Abu al-Hasan bin Muhammad, *Mir'at al-Anwar*, (Al-Matba'ah al-Ilmiyya, no date).

Al-Shihristani, Muhammad bin Abd al-Karim, Al-*Milal wa al-Nihal*, (Maktabat al-Halabi, no date).

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, (Makkah al-

Mukarramah: Dar al-Tarbiyyah wa al-Turath, no date).

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, *Tarikh al-Tabari*, Ed.: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Egypt: Dar al-Ma'arif, 3rd ed., 1387 AH).

Al-Tusi, Muhammad bin al-Hasan, *Iktisar Ma'rifat al-Rijal*, Ed.: Jawad al-Asfahani, (Islamic Publication Office, no date).

Al-Zabidi, Muhammad Murtada, *Taj al-ʿArus min Jawahir al-Qamus*, Ed.: Jamiat min al-Mukhtasine, (Kuwait: Ministry of Guidance and Information, 1385 AH).

Amin, Ahmad, *Dhuha al-Islam*, (Mu'assasat Hindawi li Nashr al-Ma'arifah wa al-Thaqafah, no date).

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, Muhammad bin Abi Bakr, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Ed.: Mashhur bin Hasan (Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi li al-Nashr wa al-Tawzi', 1st ed., 1423 AH).

Ibn Babawayh, Muhammad bin Ali, *Al-I'tiqadat*, Ed.: 'Isam Abd al-Sayyid, (Beirut: Dar al-Mufid li al-Taba'ah, 2nd st ed., 1414 AH).

Ibn Hanbal, Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Ed.: Ahmad Shakir, (Cairo: Dar al-Hadith, 1st ed., 1416 AH).

Ibn Hazm, Ali bin Ahmad, *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, (Cairo: Maktabat al-Khanji, no date).

Ibn Imad, Abdul Hayy bin Ahmad, *Shadharaat al-Dhahab fi Akhbar Man Dhahab*, Ed.: Mahmoud al-Arna'out (Beirut: Dar Ibn Kathir, 1st ed., 1406 AH).

Ibn Kathir, Ismail bin Umar, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Ed.: Sami bin Muhammad al-Salama (Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', 2nd st ed., 1420 AH).

Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abdul Halim, *Majmu' al-Fatawa*, Ed.: Abdul Rahman bin Muhammad wa Waladuhu (Al-Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Taba'at al-Mushaf al-Sharif, 1425 AH).

Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abdul Halim, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalam al-Shi'ah al-Qadariyyah*, Ed.: Muhammad Rashad (Saudi Arabia: Jamia al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah, 1st ed., 1406 AH).

Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abdul Halim, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd*

Julli, Ahmed Muhammad, *Dirasah 'an al-Firaq fi Tarikh al-Muslimin: Al-Khawarij wa al-Shi'a, (*Saudi Arabia: King Faisal Center for Research and Islamic Studies, no date).

Mazhar, Sulaiman, *Qissat al-Adyan*, (Cairo: Maktabat Madbuli, 1415 AH).

Qumi, Ali bin Ibrahim, *Tafsir al-Qumi*, (Maktabat al-Imam al-Mahdi, no date).

Qumi, Saad bin Abdullah, *Al-Maqalat wa al-Firaq*, (Iran: Markaz Intisharat Alami, no date).

.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 251-281
حقوق الطبع محفوظة ل IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

مقاصد محددات مفهوم الأسرة المسلمة وتحديات التفكيك الحداثي: دراسة تحليلية نقدية

The Specific Maqasid of the Concept of the Muslim Family and The Challenges of Modernist Deconstruction: An Analytical and Critical Study

غالية بوهدة*، زهية حويشي**

[قُدّم للنشر 2024/01/17م - أُرسل للتحكيم 2024/01/18م - قُدّم بعد التعديل 2024/01/27م - قُبل للنشر 2024/01/29م]

ملخص البحث

الأسرة المسلمة كيان يقوم على مقومات وثوابت نصَّت عليها الشريعة الإسلامية من خلال مجموعة من الأحكام الشرعية المتعلقة بباب النكاح في الفقه الإسلامي، وتنتظم في جملة من المحددات تمثل في مفهومها الشامل أركانًا وركائز ثابتة يقوم عليها نظام العلاقات الأسرية على مستوى الأزواج والأبناء والأقارب والأرحام والأصهار، وتعد هذه المحددات المفهومية محترزات جامعة مانعة في حفظ مقومات الأسرة الذي يواجه في عصرنا تحديات كثيرة، ومنها تحدي الاتجاه الحداثي الذي يحاول من خلال إعماله المنهج التفكيكي الوصول إلى مفاهيم لا تراعي في ذلك اعتبار المتقرر الثابت من الأصول والضوابط الثابتة في فهم النصوص الشرعية الإسلامية، مما يترتب عليه تفويت مقاصد أحكام الأسرة المسلمة وظهور مفاسد تعود على المكلفين بخرم علاقاتهم

* أستاذة مشاركة في قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: bouhedda@iium.edu.my.

** طالبة دكتوراه قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: h.zahia@live.iium.edu.my.

الأسرية، وعلى المجتمع الإسلامي في إضعاف تماسك نظامه، من هذا المنطلق تكمن مشكلة 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، وهذا ما دفع الباحثتين إلى تناول الموضوع في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، اعتمادًا على المنهجين الاستقرائي والتحليلي، وقد توصَّل البحث إلى جملة من النتائج؛ أهمها بيان المحددات المفاهيمية التي ترتكز عليها أحكام الأسرة المسلمة، وتتميز تلك المحددات في أهميتها بأنها مقومات ثابتة تكتسب قوة معياريتها من الأصول المقاصدية التي تستند إليها، مما يجعل لها في أبعادها المنهجية أهمية في الحفاظ على الأحكام الشرعية للأسرة المسلمة مما تواجهه من تحديات التفكيك في الاتجاه الحداثي.

الكلمات المفتاحية: الأسرة، المحددات، المقاصد، التحديات، التفكيك، الحداثة.

Abstract

The Muslim family is an institution founded on principles and constants stipulated by Islamic Sharia through a set of legal provisions specific to the chapter of marriage in Islamic jurisprudence. These provisions converge within defined boundaries, constituting pillars and foundations in its comprehensive concept, represented by marital relations, children, relatives, in-laws, and kinship. These boundaries serve as cohesive and preventive measures in the understanding of the family, which faces the challenges of the modernity trend through its analytical approach, applied according to a perspective that contradicts the application of Islamic Sharia. This leads to the neglect of the purposes of the Muslim family's laws and the emergence of harms affecting the responsible individuals and the Islamic community. From this perspective, the research problem lies in assessing the extent to which the preservation of the Maqasid of the Muslim family, as outlined by Islamic Sharia, is achieved by defining and clarifying its concepts in the face of the challenges posed by the deconstructive approach. This prompted the researchers to address the topic through a study in light of the Maqasid of Islamic Sharia, relying on the inductive method to follow the research material, in addition to the analytical method required by the nature of the presented problem. This approach aims to achieve the desired results in preserving the legal provisions of the family and its Maqasid, integrated within the defined boundaries, in opposition to the challenges of deconstruction in the modern trend.

Keywords: Family, boundaries, maqasid, challenges, deconstruction, modernity.

مُقدّمة

المقصد العام للشريعة الإسلامية هو إعمار الأرض باستخلاف الإنسان فيها ولا يكون ذلك إلا بصلاحه، بين ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ (هود: 61)، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، وقد اشتملت الشريعة الإسلامية على كل الأحكام في كل الجوانب المختلفة لحياة الناس حتى يتحقق هذا المقصد في بناء الفرد وصلاحه بما يؤهله للقيام بدوره ورسالته الحياتية في عمارة الأرض واستخلاف خالقه في ذلك.

ومن السبل المهمة في تحقيق هذه الغاية الأسرة المسلمة بوصفها المحضن الأول لبناء الإنسان، وقد جاءت الأحكام الشرعية مفصلة منظمة لكل ما يتعلق بالزواج والأسرة حال الاتصال والانفصال وعند الموت والحياة كما يقول الشيخ القرضاوي،[1] وقد وُضع الأساس لذلك منذ بداية التشريع حين كانت الحياة تعج بالفوضى الاجتماعية ويسود المجتمع أنواع من الأنكحة الفاسدة، وانتشار الزنا، وامتهان كرامة المرأة، والجور في الأموال والميراث، فتحدّد مفهوم الأسرة في الشريعة الإسلامية بمحددات ثابتة تضبط العلاقات بين أطراف الأسرة من حيث انتظام الجنسين فيها في قيام الزوجية بين الذكر والأنثى والتناسل بوصفه المقصد الأول في بناء الأسرة، وينتج عن ذلك الأسرة النووية التي تتسع لتشمل الأرحام والأقارب والأصهار، لتتسع مجالات الأواصر الأسرية مشكلة المجتمع ثم الأمة، وفي إطار كل العلاقات تطبق الأحكام الشرعية ومقاصدها الخاصة بكل محدد.

بناء على ذلك يتوجب الحفاظ على مفهوم الأسرة وما يتضمن من محددات متقررة وثابتة لثبوت نصوصها القطعية، وتزداد الحاجة إلى تناول هذا الموضوع بالبحث نظرًا إلى ما يشهده العالم اليوم من محاولات هدم غير مسبوقة للأسرة، إذ تبدأ التحديات أساسًا من اجتثاث المفاهيم ذاتها، فينجم عن ذلك خرق الأحكام الشرعية القطعية وتعطيل

[1] يُنظر: يوسف القرضاوي، **فقه الأسرة وقضايا المرأة** (تركيا: الدار الشامية، ط1، 1438هـ/2017م)، ص15.

مقاصدها، مما يؤدي إلى مفاسد جمّة تقضي على نظام الأسرة، من مثل إباحة الزنا، والإجهاض، والزواج المثلي، وتعطيل الإنجاب، وهدم مقومات الأسرة في أبعادها الحقوقية في كل أنواعها المعنوية والمادية، من مثل الولاية والقوامة وغير ذلك من المسؤوليات، ومن أخطر التحديات على سلامة الأسرة تلك التي مردها إلى أفكار الحداثة من خلال آلية التفكيك التي ترمي إلى التحرر من النصوص الشرعية والقول بأحكام تخالف الشريعة الإسلامية، فهذا المنهج يقوم على تفكيك النصوص الدينية وإعادة بنائها وفق رؤية الاتجاه الحداثي، ويسقطون ذلك على النص الشرعي.

ويعالج البحث هذه الإشكالية من خلال عرض تراه الباحثتان جديدًا من حيث بيان تأثير آلية التفكيك في المنهج الحداثي على ثوابت مقومات الأسرة من خلال هدم مفهومها ومحدداته الثابتة، ومواجهة ذلك بالرجوع إلى مقاصد الشريعة الإسلامية بوصفها تمثل إطارًا منهجيًا معياريًا للتمييز بين الثابت والمتغير من أحكام الأسرة، وهو ما يضبط النظر ويُعمل الوسائل المناسبة في مواجهة التحديات المعاصرة التي تواجهها الأسرة من طرف بعض المفكرين من المسلمين العرب الذين انبهروا وتأثروا بالحضارة الغربية، ويرون في التقليد نهضة وبناء، وفي التمسك بالموروث الإسلامي جمودًا وتخلفًا، من مثل محمد أركون، وحسن حنفي، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد شحرور، وغيرهم، من خلال نقل تلك الأفكار والمناهج والآليات إلى العالم الإسلامي، وإعمالها في النص الديني في حين لا نهضة للأمة الإسلامية إلا بتطبيق تعاليم دينها، والمحافظة على الأسرة المسلمة من خلال توضيح مفهومها وبيان مقاصد المحددات المفاهيمية التي يقوم عليها، وتعكس النظام الذي تحث الشريعة الإسلامية على حفظه، من خلال مراعاة الأحكام الشرعية الخاصة بالأسرة ومقاصدها، فإن تعطيل الأحكام الأسرية فيه يعرّض المجتمع والأمة إلى الهدم والانهيار على مستوى القيم والأخلاق والسلوك وبالتالي إلى تراجع مقومات نظام الأمة.

ومن الدراسات السابقة التي تعكس عناية الباحثين واهتمامهم بقضايا الأسرة والمحافظة

على نظامها، بحث عن أفكار الحداثة الخاصة بأحكام الأسرة في ميزان الشريعة الإسلامية، لمصطفى مهدي محمد،[1] وكتاب خديجة كرار الذي بينت فيه الأسرة في الغرب وأسباب تغيير مفهومها ووظيفتها،[2] وكتاب مقاصد نظام الأسرة في التشريع الإسلامي، لعبد القادر داودي،[3] وكذا ألفت جميلة تلوت كتاب "مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران"،[4] وأسهمت كاميليا حلمي محمد ببحث عن المواثيق الدولية وأثرها في هدم الأسرة،[5] ومما كتبه أحد رواد الحداثة محمد شحرور؛ كتابه "الإسلام والإيمان"،[6] وهذه الدراسات السابقة تقاطعت مع هذا البحث في جوانب بيان أهمية تفعيل مقاصد أحكام الأسرة المسلمة في مواجهة تحدياتها المعاصرة، وقد انتفعت الباحثتان بتلك الدراسات في بعض الجوانب النظرية للموضوع، وتكون الإضافة في توظيف البعد المقاصدي وإعماله في تفعيل محددات مفهوم الأسرة في مواجهة المنهج التفكيكي عند الحداثيين، وما ينجم عنه من آثار الهدم للأحكام الشرعية المرتبطة بها، وذلك من خلال مقاصد الشريعة الإسلامية.

أولًا: محددات مفهوم الأسرة

يقوم مفهوم الأسرة المسلمة على محددات خاصة تتضمن مقوماتها الثابتة التي أرستها الشريعة الإسلامية من خلال الأحكام والضوابط المتعلقة بالتكاليف الشرعية في مباحث باب النكاح في الفقه الإسلامي، وعملية ضبط المفهوم تتطلب أن يقوم على عناصر جامعة

---

[1] مصطفى مهدي محمد، **أفكار الحداثة الخاصة بأحكام الأسرة في ميزان الشريعة الإسلامية**، (رسالة دكتوراة، الأزهر الشريف، مجمع البحوث الإسلامية، 1443هـ/2022م).

[2] خديجة كرار، **الأسرة في الغرب** (دمشق: دار الفكر، ط1، 1430هـ/2009م).

[3] عبد القادر داودي، **مقاصد نظام الأسرة في التشريع الإسلامي** (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1437هـ/2015م).

[4] جميلة تلوت، **مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1439هـ/2018م).

[5] كاميليا حلمي محمد، **المواثيق الدولية وأثرها في هدم الأسرة**، (د.م: د.ن، ط1، 1441هـ/2020م).

[6] يُنظر: محمد شحرور، **الإسلام والإيمان** (دمشق: دار الأهالي، ط1، 1996).

مانعة شاملة معانيه ومحددة نطاقه، ويبين في هذا المبحث مفهوم الأسرة مع إبراز محدداته الخاصة ودلالات هذه المحددات بوصفها محور هذا البحث.

1. مفهوم المحددات:

من أجل الإحاطة بالمعنى اللغوي لمصطلح "المحددات"، يجدر أولًا تعريف مصطلح "الحد"، وقد عرفه ابن منظور بقوله: "أصل الحد المنع، وحدده، ميزه، وهو الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر"،[1] ومنه يقال: "حدّده فهو محدد"،[2] فالمحدد ما يجمع مكونات الحد ويمنع دخول أو خروج غيرها، وبيّن الزبيدي العلاقة بينهما في قوله: "توقف معرفة المحدود على معرفة الحد".[3]

وأما اصطلاحًا فالحد هو "الجامع المانع"،[4] وقال الجرجاني إنه "في اللغة المنع"،[5] وفي علم المنطق سمي الحد "حدًّا"؛ لأنه "يمنع أفراد المحدود من الخروج ويمنع غيرها من الدخول"،[6] فعرف بأنه "قول دال على ماهية الشيء"،[7] وماهية الشيء تتحدد من خلال اجتماع محدداتها، لذلك قال الغزالي: "الحد لا يخلو عن جميع الذاتيات المقومة"،[8] وبين الغزالي العلاقة بين الحد والمحدود، فقال: "الحد عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساويًا له في المعنى"،[9] فالمحدد ما تتمايز به الأشياء بعضها من بعض، وبذلك تضح المعاني، ويحترز من

---

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، مادة (حدد).

[2] مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق: مجموعة من المحققين (لا بيانات عن النشرة)، مادة (حدد).

[3] السنيكي، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، ص65.

[4] السابق نفسه.

[5] الجرجاني، **التعريفات**، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م)، ص83.

[6] الشنقيطي، **مذكرة في فن المنطق**، ص21.

[7] الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق: سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، د.ط، 1961)، ص279.

[8] المصدر السابق، ص96.

[9] المصدر السابق، 269.

أن تختلط بغيرها، ويتقارب المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين مع المعنى اللغوي، لتكون خلاصة معنى المحدد ما يحترز به من الدخول أو الخروج لما يمكن أن يغير فيما يقوم به الحد، وعليه فالمحدد للمفهوم ما يمنع دخول غيره فيه، ويخرج منه ما به يتغير محل الحد.

2. تعريف الأسرة والألفاظ ذات الصلة:

أ. تعريف الأسرة لغة:

أسرة الرجل في اللغة "عشيرته ورهطه الأدنون، وأهل بيته"،[1] ويشير التعريف أن الأسرة مفهوم واسع لا يحتوي الزوجين فقط، وإنما تتسع دائرته لتشمل العشيرة كلها، والعشيرة هي "بنو أبيه الأدنون، وقيل: هم القبيلة"،[2] وما تحتويه من أفراد والأقارب من الزوجين، وما يتفرع عن النسل، والأسرة من الأسر، وهو في كلام العرب شدة الخلق، يقال: فلان شديد أسر الخلق، وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ (الإنسان: 28)، أسرهم أي خلقهم، وقال الفراء: "أسره أحسن الأسر، وقد أسره الله، أي خلقه، ومن المجاز: شد الله أسره، أي قوي إحكام خلقه"،[3] فالأسرة في معناها اللغوي هي ما يتفرع عن الأبوين من أفراد تجمع بينهم أواصر قوية.

ب. تعريف الأسرة اصطلاحًا والألفاظ ذات الصلة بها

المعنى الاصطلاحي للأسرة: تعرف الأسرة بأنها "أهل الرجل وعشيرته، والجماعة يربطها أمر مشترك"،[4] جاء هذا التعريف مجملًا خلاف التعريف المفصل بأنها "الجماعة المعتبرة نواة المجتمع، والتي تنشأ برابطة زوجية بين رجل وامرأة، ثم يتفرع عنها الأولاد، وتظل ذات صلة

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (أسر).

[2] المصدر السابق، مادة (عشر).

[3] الزبيدي، **تاج العروس**، مادة (أسر).

[4] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، 1982)، ج1، ص77.

وثيقة بأصول الزوجين من أجداد وجدات، وبالحواشي من إخوة وأخوات، وبالقرابة القريبة من الأحفاد (أولاد الأولاد)، والأسباط (أولاد البنات)، والأعمام والعمات، والأخوال والخالات وأولادهم"،[1] ففي التعريف وصف الأسرة بأنها الجماعة، وهذا توسيع لمعناها، فهي تعد نواة المجتمع إبرازًا لأهميتها، وبين التعريف كيفية نشأتها على أساس الزوجية بين رجل وامرأة، وهو الشكل الفطري للزواج، وذكر الأبناء إشارة إلى مقصد النسل، واشتمل التعريف على الأقارب توسيعًا لدائرة الأرحام، وتتجلى العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للأسرة في معنى الأسر الذي يشير إلى الروابط الوثيقة التي تجمع بين الزوجين ابتداء، ثم تتعداه إلى الدوائر الناتجة، لذلك نجد وصف القرآن للزواج بالميثاق الغليظ، أي الشديد، قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (النساء: 21).

الألفاظ ذات الصلة: لم يرد لفظ الأسرة في القرآن الكريم، وإنما وردت ألفاظ مختلفة لها صلة بمفهوم الأسرة من خلال ما يحمل كل منها من معان العلاقات الأسرية،

وقد ثبت في القرآن الكريم لفظ "الأهل"؛ ويراد به الزوجة، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ (القصص:29)، وتحدث القرآن عن إبراهيم، فجاء في الآية: ﴿فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ (الذاريات: 26)، وعن أيوب جاء في الآية: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: 84)، وعلى لسان امرأة العزيز: ﴿قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (يوسف: 25)، ففي الآيات السابقة المراد بالأهل الزوجة، وقد يراد بالأهل الولد، كقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود: 46)، ويطلق

[1] وهبة الزحيلي، **الأسرة المسلمة في العالم المعاصر**، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 2000)، ص19-20.

"الأهل" ويراد به الأخ، كقوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي﴾ (طه: 29، 30)، فلفظ "الأهل" يطلق في كل مرة، ويراد به فرد من أفراد الأسرة، وأطلق القرآن لفظي "رهط" و"آل"، وورد ذكر البعل والزوج والزوجة والامرأة وسائر أفراد الأسرة؛ الأبناء، والجد، والجدة، والعم، والعمة، والخال، والخالة، والحفدة، والأسباط، وكلها ألفاظ تشير إلى الروابط الأسرية المختلفة والمنبثقة والمتفرعة عن الأسرة من دون ذكر اللفظ ذاته.

ج. مصطلح الأسرة عند الأصوليين والفقهاء:

التعريف الاصطلاحي للأسرة في المفهوم الإسلامي نجده عند المعاصرين من دون القدامى، فمصطلح "الأسرة" ليس له استعمال عند الفقهاء، والسبب في ذلك أنه "لم يكن يعنيهم إيجاد مصطلح يسمى به نظام الزوجية وما ينضوي تحته"،[1] وإنما كان تركيز الفقهاء موجهًا نحو نظام الأسرة الذي يتمثل في "الأحكام والتشريعات الخاصة بالزوجية تكوينًا وفروعًا وتنظيمًا للعلاقات، وتحديدًا للواجبات والحقوق بين أطراف وفروع هذا النظام"،[2] من هذا المنطلق يعرف هذا النظام بأنه "الأحكام والقواعد التي تنظم شؤونها بدءًا وأثناء وانتهاء"،[3] هذه الأحكام انتظمت في باب النكاح في كتب الفقه، وأما في عصرنا فشاع استعمال مصطلح "الأحوال الشخصية" الذي تنتظم تحته كل الأحكام الشرعية المتعلقة بالأسرة،[4] وقد أولى الطاهر ابن عاشور من الفقهاء المعاصرين عناية خاصة بالأسرة، وجعل لها قسمًا خاصًّا أطلق عليه "مقاصد العائلة" تحت قسم المقاصد الخاصة، ونادى إلى العناية بمقاصد الأسرة عناية خاصة مستقلة بسبب كثرة أحكامها وتفصيلاتها وأهمية مقاصدها، وأطلقه الشيخ القرضاوي على كتابه "فقه الأسرة" المتضمن كل أحكامها، معللًا استعمال مصطلح

---

[1] كرار، **الأسرة في الغرب**، ص30.

[2] السابق نفسه.

[3] كرار، **الأسرة في الغرب**، ص20.

[4] يُنظر: القرضاوي، **فقه الأسرة وقضايا المرأة**، ص16.

"الأسرة" بوضوح دلالة التسمية على المسمى، ويرى جواز تسمية "فقه العائلة" أيضًا.[1]

وقد عُرفت الأسرة في المنظور الإسلامي من منطلق المقصد العام للشريعة الإسلامية، إذ تعد الأسرة وفق ذلك "وحدة أساسية من وحدات المعمار الكوني، وبناء أساسيًا من أبنية المجتمع الإسلامي يتضافر مع الأبنية الأخرى في تحقيق مقاصد الاستخلاف"،[2] فترتبط الأسرة في التعريف بمقصد الإعمار والاستخلاف، ولا شك في أن هذا المقصد هو المقصد الأعلى للشريعة الذي يتحقق من خلال الأسرة؛ لأن مقصد حفظ النسل الذي به يستمر الوجود البشري، وكذلك يمثل قوّة تنظيم باقي العلاقات عن طريق الأحكام المختلفة التي نصت عليها الشريعة في إحكام وعناية، وهذا الإحكام في تثبيت مختلف العلاقات الأسرية، ويعد في ذاته مقصدًا من مقاصد الشريعة المتعلقة بالأسرة كما عبر عنه ابن عاشور حين قال: "ولا جرم أن الأصل الأصيل في تشريع العائلة هو إحكام آصرة النكاح، ثم إحكام آصرة القرابة، ثم إحكام آصرة الصهر، ثم كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث".[3]

3: محددات مفهوم الأسرة:

من خلال العرض المفهومي لكل من مصطلحي "المحددات" و"الأسرة"، يمكن القول إن محددات مفهوم الأسرة ثلاثة أركان تعد مقومت من حيث أهميتها، وهي:

- الأول: الزوجية المتمثل في الارتباط بين الذكر والأنثى في إطار شرعي هو الزواج.
- الثاني: الأبناء.
- الثالث: الأقارب والأرحام والأصهار.

---

[1] السابق نفسه.

[2] هبه عزت عبد الرؤوف، **المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية**، (الجزائر: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ص187.

[3] محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ط3، 1432هـ/2011م)، ص430.

إن أي خلل في هذه المحددات ينتج عنه خلل في ضبط مفهوم الأسرة من ناحية تجليات أثر المفهوم على أرض الواقع، والمتمثلة في الثوابت والمقومات التي حددتها الشريعة الإسلامية في الأحكام الخاصة، وبها يقوم كيان الأسرة الشرعي، وهذه المحددات تعد محترزات من دخول أي معنى في التعريف أو حذفه منه؛ يؤدي إلى المساس بهذه الثوابت والمقومات، ويتسبب في تعطيل مقاصد الأسرة المسلمة، ويعود بمفاسد مخالفة تطبيق الشريعة الإسلامية.

ولمحددات مفهوم الأسرة الدلالات الآتية:

– وجود علاقة جنسية بين زوجين ذكر وأنثى بعقد شرعي، إذ تمثل الأسرة الإطار الوحيد لهذه العلاقة التي لا تتم إلا بين رجل وامرأة، يحترز بذلك عمّا يخالف الإطار الشرعي في بناء الأسرة القائم على محدد ثنائية الزوجية بين الذكر والأنثى، من مثل الزواج المثلي، والمساكنة، وأنواع الأنكحة الفاسدة، كزواج المتعة.

– الأسرة هي الإطار الوحيد للتناسل وصحة النسب والامتدادات المختلفة والتوسع في دوائر التعارف، احترازًا من التناسل بطرق غير شرعية، من مثل الإنجاب من دون زواج، وإباحة التبني، وغيرها مما يخل بمحدد نسب الأبناء.

– اتساع مفهوم الأسرة وامتداده ليتكون نظاما المجتمع والأمة، وذلك احترازًا من تضييق حدود الأسرة، وقطع العلاقات بين الأفراد وانحصارها.

– تتميز الأسرة بأنها صيغة اجتماعية منضبطة، وتجتمع في إطار حيز مكاني يجتمع فيه أفراد الأسرة بحسب الطابع الاجتماعي والثقافي، ولا ينبغي أن تخالف الصبغة الشرعية الإسلامية، احترازًا من أي اجتماع في حيز مكاني من دون ارتباط شرعي، من مثل المساكنة.

– تنتظم الأحكام الشرعية الخاصة بمحددات الأسرة تحت نظام الأسرة، وتندرج تحته مقومات دينية وقيمية واقتصادية واجتماعية وصحية تعود جميعها إلى الأحكام الشرعية التي نصت عليها الشريعة الإسلامية.

– من أهم خصائص الأسرة تحديد الأدوار والحقوق والواجبات بالنسبة إلى كل أفرادها، نصت عليها الشريعة الإسلامية من خلال أحكامها الخاصة بالأسرة.

إن محددات مفهوم الأسرة تحمل في دلالتها المقاصدية الامتثال للتكاليف المناطة بالمكلفين في إطار هذا المفهوم سواء على مستوى الأسرة النووية، التي تتشكل من الأب والأم والأولاد، كما قال جمال الدين عطية،[1] أو الممتدة إلى المجتمع والأمة، وهذه الدلالة المفهومية أساسها أن الاعتبار في المفاهيم والمسائل في أصول الفقه مرده إلى ما يفيد من العمل أو يكون خادمًا له، ولذلك يقول الإمام الشاطبي: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية"،[2] وبين الشاطبي أيضًا أن "الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب، ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد"،[3] فمقصود محددات الأسرة الانقياد لكل أمر ونهي نصت عليه الشريعة الإسلامية في مسائل الأسرة والعمل بمقتضاها، تحقيقًا لمراد الشارع منها، جلبًا للمصالح، ودرءًا للمفاسد، وذلك ما تفصله الباحثتان فيما يأتي.

ثانيًا: مقاصد محددات تعريف الأسرة

لمحددات مفهوم الأسرة دلالتها المهمة من حيث إنها تشمل مقوماتها وثوابتها، ومن حيث تحقيق مقاصد أحكامها، وتتميز هذه المحددات بأنها شاملة كل جوانب الأسرة، وكل هذا يشكل نظامًا كاملًا لها من خلاله أحكامها التي كانت هدف كل الشرائع، وقد "جاءت شريعة الإسلام مهيمنة على شرائع الحق، فكانت الأحكام التي شرعتها للعائلة أعدل الأحكام وأوثقها وأجلها".[4]

---

[1] يُنظر: عطية، **تفعيل مقاصد الشريعة**، ص143-145.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن بن آل سلمان (د.م): دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م)، ج1، ص37.

[3] المصدر السابق، ج1، ص28.

[4] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص430.

1. محدد الزوجية ومقاصده في مفهوم الأسرة:

محدد الزوجية هو الركن الأول في مفهوم الأسرة، ويبنى على الارتباط بين الذكر والأنثى كما حددته الشريعة الإسلامية، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: 1)، "وإن الاستعمال المتكرر لمصطلح "الزوج" في القرآن الكريم يفيد تأكيد الثنائية بتحديد الذكر والأنثى"،[1] وهذا الاجتماع يكون تحقيقًا لمقصد حفظ الامتثال لأحكام الدين بإشباع الفطرة المتعلقة بالغريزة في إطارها الصحيح، فيتحقق مقصد حفظ الدين بالنسبة إلى المكلف بتحصين النفس بالزواج وعدم الوقوع في المحرمات، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (المؤمنون: 5-6)، وقد نظمت الشريعة الإسلامية الزواج في أحكام مفصلة، من بداية الزواج بالخطبة وما يتعلق بها، إلى شروط الزواج وأركانه، وبتلك الأحكام تنضبط العلاقات الأسرية وتحفظ الحقوق والواجبات بين أطرافها، وفي حالة انقطاع رابطة الزواج تترتب عن ذلك أحكام خاصة، ومراعاة هذه الأحكام والعمل بها يضمن حفظ الحقوق وجلب المصالح لجميع الأطراف ووودفع الظلم ودرء المفاسد عنهم – سواء الزوج أم الزوجة أم الأبناء وذوو الأرحام – التي قد تحصل عند تعطيل تلك الأحكام، ولكل حكم منها باب النكاح في الفقه الإسلامي مقصده الجزئي الذي يصب في مقصد أعلى منه لتصب كل المقاصد في المقصد العام للشريعة الإسلامية، وهو حفظ النسل، فمن المقاصد الجزئية في أحكام الزواج مقاصد كل من العقد، والشاهدين، والولي، والإعلان، والنفقة، ومقاصد العدة من مثل براءة الرحم، وهو مقصد جزئي يصب في مقصد حفظ النسب الذي هو وسيلة لحفظ النسل

[1] زينب العلواني، **الأسرة في مقاصد الشريعة** (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1434هـ/2013م)، ص79.

مقصدًا كليًا، قال الدهلوي: "السر في الاستبراء براءة الرحم، وألا تختلط الأنساب"،[1] ومن مقاصد عدة الطلاق الإصلاح بين الزوجين للحفاظ على رابطة الزوجية، ومن مقاصد الزواج تحقيق مقصد السكن، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: 21)، وهو مقصد تبعي للمقصد الأصلي، أي التناسل؛ قال الشاطبي: "للشارع في شرع الأحكام العادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، مثال ذلك النكاح، فإنه مشروع للتناسل على المقصد الأول، ويليه السكن والازدواج"،[2] وعدّد مقاصد تبعية للمقصد الأصلي (التناسل)، من مثل التعاون على مصالح دنيوية، ومراعاة الزوجة شؤونه وعياله، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد، وتختلف رتبها في قيام نظام الأسرة بقوة أهميتها بين الضروري والحاجي والتحسيني، فالزواج إذن لا يقوم إلا بين رجل وامرأة وفق أحكام محكمة مستنبطة من النصوص الشرعية التي في حال لم تفهم سليمة في ضوء مقاصدها تأدت اختلالات كبيرة في نظام الأسرة، وتعطلت مصالح، وظهرت مفاسد، من مثل المساكنة، والزواج المثلي، وزواج المتعة، ولذلك يعد هذا المحدد مهمًا بما ضبطته الشريعة الإسلامية، وهو أساس في تعريف الأسرة وتحقيق مقاصدها، وفق الفهم الصحيح للنصوص المتعلقة بها.

2. مقصد محدد الأبناء في مفهوم الأسرة:

المحدد الثاني في مفهوم الأسرة هو الأبناء، ويعد أهم أركانها بوصفه المقصد الأصلي في مقاصد الأسرة، إذ يعد حفظ الولد بالتناسل من المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية، قال الشاطبي: "فقد اتفقت الأمة – بل سائر الملل – على أن الشريعة وضعت للمحافظة

---

[1] الشاه الدهلوي، **حجة الله البالغة**، تحقيق: السيد سابق، (بيروت: دار الجبل، ط1، 1426هـ/2005م)، ج2، ص221.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص31.

على الضروريات الخمس، وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل"،[1] وعدَّ مقصد حفظ النسل من الكليات الخمس لدوره وأهميته في طلب وسائل حفظ بقائه، وبناء الأسرة من أهم وسائل التناسل والتكاثر والحفاظ على الجنس البشري، قال الغزالي: "الولد؛ وهو الأصل وله وضع النكاح والمقصود إبقاء النسل وألا يخلو العالم من جنس الإنس"،[2] فما ذهب إليه الغزالي يبين أن حصول الولد هو المقصد الأصلي من الزواج تحقيقًا لمصلحة حفظ النسل، وقال الشاطبي تأكيدًا على هذا المعنى: "إن المقصود بالنكاح التناسل، وهو القصد الأول"،[3] وهو مقصد صريح في قوله صلى الله عليه وسلم: «تَنَاكَحُوا تَكَثَّرُوا»،[4] فالمقصد من النكاح الكثرة والعدد واستمرار الجنس البشري، "ولو عدم النسل لم يكن في العادة البقاء"،[5] وذلك أن النوع الإنساني هو ما يقوم به الاستخلاف، وعبادة الله سبحانه وتعالى وفق ما شرع من أحكام،[6] وهذا المقصد مقصد فطري، فالإنسان جُبل على حب الأولاد؛ قال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران: 14)، ولم تتركه الشريعة من دون انتظام، فقد ضبطت ما يتعلق بإنجاب الأبناء في أحكام مفصلة لكل منها مقاصد جزئية، يتحقق من خلالها مقصد حفظ النسل، وجودًا وعدمًا، بداية بالزواج بين الذكر والأنثى، وتحريم أي شكل من أشكال الزواج المؤثرة على التناسل وتعطيل هذا المقصد، من مثل اللواط والسحاق وما يعرف اليوم بالزواج

---

[1] يُنظر: السابق نفسه.

[2] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، تحقيق: سيد بن إبراهيم بن صادق بن عمران (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1419هـ/1998م)، ج2، ص36.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص32.

[4] ابن الملقن، **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وآخرين، (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1425هـ/2004م)، ج7، ص534.

[5] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص534.

[6] المصدر السابق، ج1، ص540.

المثلي، وحفظ النسل بحفظ النسب وعدم اختلاط الأنساب بتشريع العدة، وتحريم التبني، وغير ذلك من الأحكام التي بها يحفظ النوع الإنساني ويتكاثر، وحفظه يكون في أثناء الزواج والطلاق وتشريع الأحكام الخاصة به مراعاة لحقوق الأولاد، وسلامة التنشئة حال الزواج والطلاق، فمحدد الأبناء في مفهوم الأسرة يقوم على ثوابت أقامتها الشريعة الإسلامية، والحفاظ عليها تحقيقًا لمقاصد الشارع الحكيم.

3. مقصد محدد الأقارب والأرحام في مفهوم الأسرة:

يشمل التعريف اللغوي للأسرة جملة من العلاقات تنتظم بالنظر إلى شموليتها في دوائر مختلفة؛ تبدأ بالأبناء فتتشكل الأسرة النووية، ثم تتسع دائرتها وتمتد لتشكل الأسرة الممتدة، وهي الرهط والعشيرة، وهم الأعمام والعمات، والأخوال والخالات، والأبناء، والأجداد والجدات، والأحفاد والأسباط، وهؤلاء جميعًا ورد ذكرهم في القرآن الكريم، وهي دوائر تتسع بالمصاهرة، لذلك يقسم وهبة الزحيلي الأسرة إلى ثلاثة أنواع؛ الأسرة الصغرى تضم الوالدين والأبناء، والوسطى تضم سائر الأقارب والأرحام، والكبرى تضم المجتمع المسلم من جيران وأصدقاء وغير ذلك،[1] هذه الدوائر المختلفة مركزها الأسرة الصغرى التي تبنى في إطار الزواج، ثم تتسع دائرة الأسرة في العلاقات الاجتماعية الممتدة، "إذن، فإن الأسرة في المفهوم الإسلامي ليست شأنا شخصيا يهم الأفراد فحسب، وإنما شأن اجتماعي، فينبغي إذن أن تبنى الأحكام الشرعية المنظمة لها على ما يؤدي إلى مقاصدها في المجتمع بالإضافة إلى مقاصدها في ذاتها"،[2] ليتحقق مقصد مهم في الشريعة الإسلامية هو مقصد التعارف، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13)، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ

[1] يُنظر: الزحيلي، **الأسرة المسلمة في العالم المعاصر**، ص20.

[2] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص 193.

مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: 5).

ولأهمية مقصد التعارف ضُبط بأحكام مفصلة في الشريعة الإسلامية تتعلق بالمجتمع والأمة، من مثل حقوق القرابة أو الأرحام وحقوق الجوار وحقوق الأمة،[1] وقد صنف عبد المجيد النجار الأحكام التي وضعتها الشريعة لحفظ مقصد المجتمع في ثلاثة أصناف؛ الحفظ برابطة الأخوة، والحفظ بميزان العدل، والحفظ بعلاقة التكافل،[2] وهذا الامتداد والتشعب يؤدي في النهاية إلى تكوين معنى الأمة بخاصة والمجتمع الإنساني بعامة، فالأمة "في التصور الإيماني هي الجماعة التي تنتسب إلى عقيدة واحدة في كل جنس ومن كل أرض، وليست هي الجماعة التي تنتسب إلى جنس واحد أو أرض واحدة، وهذا هو التصور اللائق بالإنسان الذي يستمد إنسانيته من نفخة الروح العلوية، لا من التصاقات الطين الأرضية"،[3] ومقصد الأمة مقصد مهم من مقاصد الشريعة، يقول ابن عاشور: "أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب المصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها"،[4] ويضيف ابن عاشور مبينًا أهمية هذا المقصد ودواعيه: "إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم".[5]

ويتبين أن الأسرة هي المركز والنواة التي من خلالها تنشأ الأسرة الممتدة، وفي هذا المعنى تقول خديجة كرار: "الأسرة في الإسلام ليست محدودة بحدود الصغر أو الامتداد، لأنها لم تخلق بهذا النظام والتشريعات الدقيقة لذاتها"،[6] وتبين بعد ذلك أن

---

[1] يُنظر: المرجع السابق، ص197.

[2] يُنظر: المرجع السابق، ص171-175.

[3] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، (القاهرة: دار الشروق، ط34، 1425هـ/2040م)، ج1، 118.

[4] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص405.

[5] السابق نفسه.

[6] كرار، **الأسرة في الغرب**، ص81.

وجود الأسرة "امتداد نحو أمة الرسالة والشهود"،[1] فوجود هذا المحدد في مفهوم الأسرة ضروري من أجل تحقيق مقصد التعارف وبناء المجتمع على أساس أحكام شرعية أوجدها الخالق ليتحقق صلاح الإنسان، ومن خلاله يتحقق مقصد حفظ الأمة.

ثالثًا: تحديات المنهج الحداثي للمحددات المفاهيمية للأسرة المسلمة

سبقت الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية أسست نظامًا متكاملًا من الأحكام الشرعية المرتبطة بالأسرة المسلمة منذ بداية التشريع، تنظيمًا للحياة الاجتماعية التي كانت سائدة وما كان يعتريها من فوضى ومفاسد، وتعود هذي الحال من الفوضى والمفاسد لتطفو في واقعنا المعاصر بسبب العولمة التي وسعت من انتشار طغيان مظاهر الحضارة الغربية والمعاصرة والتطور وأفكار ومفاهيم الحداثة ومناهجها وآلياتها، ومن بينها المنهج التفكيكي، وهو منهج غربي نشأ في أوروبا إفرازًا لمرحلة التنوير والثورة على الكنيسة والنص الديني، من أجل "إعادة البناء والتركيب وتصحيح الأخطاء وفضح الأوهام السائدة"،[2] ويبين الجابري – وهو من رجال هذا التيار – مفهوم التفكيك في قوله: "تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات، وهذه يندرج تحته كما هو واضح تحويل الثابت إلى متغير"،[3] وذلك هو السبيل بحسبه إلى التحرر من سلطة التراث إلى ممارسة السلطة على التراث،[4] وبين البحث أثر تطبيق المنهج التفكيكي على مفهوم الأسرة من خلال تفكيك محدداته، ووضع مفاهيم بديلة تعود بمفاسد تعطل مقاصد أحكام الأسرة المسلمة التي وضعتها الشريعة الإسلامية وتهدد ثوابتها ومقوماتها.

---

[1] السابق نفسه.

[2] حمداوي، **التفكيكية**، ص198.

[3] محمد عابد الجابري، **الحداثة والتراث**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991)، ص48-49.

[4] يُنظر: السابق نفسه.

1. تحديات تفكيك محدد الزوجية:

من التحديات المعاصرة تطبيق آلية التفكيك في المنهج الحداثي على المحدد الأول في مفهوم الأسرة، وذلك من خلال تفكيك ثنائية الزوجية التي من الثابت في الشريعة الإسلامية أنها تقوم بناء على الاختلاف بين الجنسين والتكامل بينهما في الأدوار، فقد ساوت الشريعة الإسلامية بين الرجل والمرأة من حيث الحقوق والواجبات، ومن حيث الوظائف بعدل، ووضعت أحكامًا شرعية من دون أي تفريق أو إخلال مع مراعاة الاختلاف بين الجنسين بما يناسب الفطرة، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: 97)، فخطاب الله عز وجل موجه إلى الذكر والأنثى، فهما متساويان في العمل وفي الجزاء على حد السواء، ولكن هناك فروق حيوية ونفسية وعقلية وجسدية، واختلاف في الاحتياجات والقدرات، وينبني على هذه الفروقات اختلاف في الأدوار والوظائف، وقد راعت الشريعة الإسلامية هذا الاختلاف، وقرره الشارع الحكيم، فقال: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ﴾ (آل عمران: 93)، فكانت التكاليف الشرعية بناء على هذه الفروقات وتحقيقًا لمقاصد الزوجية، ولكن في عصرنا الحديث نجد دعاوى المساواة التامة والمطلقة وهدم وتعطيل محدد الثنائية الزوجية، وبرزت دعوات في تحدي صارخ للأحكام الشرعية والثوابت الإسلامية والفطرة الإنسانية والقيم الأخلاقية، نتج عنه تهديد للوجود الإنساني وللشريعة الإسلامية وتطبيقاتها، هذه الدعاوى تقنن في هيئات ومؤسسات دولية على شكل مواد وقوانين، وتنشر ويروج لها من خلال وسائل العولمة المختلفة، كالإعلام والمقررات الدراسية وما تحمله من الأفكار الهدامة، حتى الأزياء والملابس، فتنتشر كثقافة بين الشعوب بما في ذلك العالم الإسلامي، حيث يشجع على الممارسة الجنسية خارج إطار الزواج، ويستحدث ما يسمى "جريمة الاغتصاب الزوجي"، وتقنين المثلية، وتقنين الدعارة، وإسقاط الأحكام الشرعية المتعلقة بالزواج، من مثل الولاية والقوامة، والتعدد، وحق الطلاق للمرأة، وإسقاط ركني الولي والمهر، ومن أهم الأفكار التي تؤدي إلى هدم المحدد المفهومي الأول للأسرة

ما يسمى اليوم الجنوسة (الجندر)؛ إذ يعد مضمون هذا المصطلح وأهدافه منبعًا لكل الأفكار المهددة للأسرة، وبناء عليه يؤسس للقوانين المنبثقة من الاعتراف به، فالجنوسة تفكيك لمفهوم العلاقة الوظيفية الفطرية بين المرأة والرجل، وهي كما تقول الباحثة كاميليا: "الهوية الجندرية يحددها شعوره بنفسه كذكر أو أنثى، وليست خلقته التي خلقه الله عليها، أي إنها متغيرة وليست ثابتة، بما يفتح الباب واسعًا أمام تغيير تلك الهوية تأثرًا بالعوامل الاجتماعية، وهو ما يؤدي إلى تغير الميول الجنسية فيما يعرف بالتوجه الجنسي Sexual Orientation".[1]

وبناء على هذا المفهوم تتم محاولات تفكيك الارتباط الحاصل بمفهوم الزوجية وثنائية الرجل والمرأة التي لا تتكون إلا بالعلاقة بينهما في إطار الزواج الشرعي، وتستمر عمليات التفكيك لتطال المرأة بخاصة، التي ينظر إليها أصحاب هذه النظرة نتاجًا ثقافيًّا اجتماعيًّا من خلاله تتحدد وظائفه، تقول خديجة كرار: "بعد محاولات تفكيك ما أسمته الأنثويات بمصادر إخضاع المرأة، اتجهت محاولات التنظير إلى تفكيك الكائن الذي يتم إخضاعه، وذلك للوصول إلى ما أسمته الأنثويات إلى الهوية الأصلية للمرأة"،[2] ترى هذه الحركة الأنثوية أن السلطة التي يمارسها الدين والأبوية واللغة هي ما يحدد هوية المرأة فهي صنعة حيوية ونتاج ثقافي ارتبطت به وظيفة الزواج والإنجاب، ومن ثم لا بد من تفكيك مصطلح المرأة،[3] ومنه تتحول العلاقة بين الرجل والمرأة إلى علاقة صراع، وتقول هبة عزت عبد الرؤوف: "تنظر الحركات النسوية الراديكالية للمرأة خارج السياق الاجتماعي كأنها كائن قائم بذاته، متمركز حول ذاته، منفصل عن الرجل، وفي حالة صراع مع الرجل، لذا تسعى إلى تغيير الطبيعة البشرية حتى يتسنى اختلاط الأدوار تماما"،[4] وفي المعنى نفسه يبين محمد عمارة بقوله: "ثبتت هذه النزعة الأنثوية مبدأ

---

[1] محمد، **المواثيق الدولية وأثرها في هدم الأسرة**، ص150.

[2] كرار، **الأسرة في الغرب**، ص280.

[3] السابق نفسه.

[4] هبة رؤوف عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، 1992)، ص18.

الصراع بين الجنسين الإناث والذكور، انطلاقًا من دعوى أن العداء والصراع هما أصلا العلاقة بينهما، ودعت إلى ثورة على الدين وعلى الله وعلى اللغة والثقافة والتاريخ والعادات، التقاليد والأعراف، بتعميم وإطلاق! وسعت إلى عالم تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها مستقلة استقلالًا كاملًا عن عالم الرجال"،[1] ومن أجل تحقيق هذه الأغراض "دعت إلى الشذوذ السافر بين النساء، وإلى التحرر الانحلالي، وبلغت في الإغراب مبلغًا لا يعرف الحدود، الأمر الذي جعل هذه النزعة الأنثوية المتطرفة كارثة على الأنوثة، ووبالًا على المرأة، وعلى الاجتماع الإنساني بوجه عام، بل وجعلها – إذا انتصرت وعمت – مهددة للوجود الإنساني، نعم حتى الوجود الإنساني ذاته"،[2] ثم تحول هذا التمييز إلى دعاوى رسمية تحت مسوغات واهية يدعي أصحابها حماية المرأة والأسرة باسم الحرية وحقوق الإنسان، مع تقنين تلك الأفكار من خلال اتفاقية سيداو، وما تقنينها إلا وسيلة لحفظها وتحقيقها في واقع حياة البشر، تقول الباحثة كاميليا: "عرفت اتفاقية سيداو (1989م) في مادتها الأولى التمييز بأنه تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس"،[3] ثم علقت بقولها: "فالهدف واضح من البداية، وهو إلغاء كافة الفوارق بين الرجل والمرأة داخل الأسرة من أجل إضعاف قيمة الزواج الشرعي"،[4] فاستخدام مصطلح "التمييز" يشير إلى انعدام التساوي التام بين الجنسين، إن كل تلك الأفكار الهجينة الغريبة عن المجتمع الإسلامي تؤدي إلى هدم أساس الأسرة، وهو الفطرة التي خلق الله الناس عليها والثنائية الزوجية التي تتكون من ذكر وأنثى، وفي إطارها تشرع الأحكام الشرعية المناسبة التي تقوم على أساس الاختلاف والتكامل وتقاسم الأدوار

---

[1] مثنى أمين الكردستاني، **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، (القاهرة: دار الفكر، ط1، 1425هـ/2004م)، ص4.

[2] السابق نفسه.

[3] كاميليا، **المواثيق الدولية ودورها في هدم الأسرة**، ص298.

[4] السابق نفسه.

من أجل ضمان توازن الأسرة وتحقيق ثمارها ومقاصدها، وكل مظهر غير ذلك هو مخالفة صريحة لتطبيق الشريعة الإسلامية، وهو ما أثر يرجع سببه الأساس إلى التفكيكي الحداثي للمفاهيم ابتداء.

2. تحديات تفكيك محدد الأبناء:

المحدد الثاني في مفهوم الأسرة هو الأبناء، وهو الركن الذي من خلاله يتحقق مقصد حفظ النسل، وهو مقصد تقوم عليه الإنسانية من ناحية الوجود البشري، ومن ناحية الإعمار والاستخلاف، من خلال استمرار التناسل والقيام بالوظائف والأدوار بناء على التكاليف والأحكام التي نصت عليها الشريعة الإسلامية امتثالًا لأمر الخالق العظيم، وقد بين الآمدي هذا المقصد، فقال: "حفظ النسب إنما كان مقصودًا لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعًا لا مربي له، فلم يكن مطلوبًا لعينه وذاته، بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تأتي بوظائف التكاليف وأعباء العبادات"،[1] وعلق جمال الدين عطية على قول الآمدي: "تقديم النسب بعد النفس مبرره أنه لبقاء النفس"،[2] فحفظ مقصد النسل يؤدي إلى تحقيق مقصد حفظ النفس، ويحفظ النسل – الذي يمثله محدد الأبناء في مفهوم الأسرة – بمسلكين كما يقول النجار؛ الأول بالإنجاب، والثاني بحفظ النسب،[3] وكل ما يؤدي إلى تعطيل الإنجاب يؤدي إلى مفسدة تعطيل النسل، يقول ابن عاشور: "لأن النسل هو خلفة أفراد النوع، فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه".[4]

وتؤدي التحديات المعاصرة وتفكيك مفاهيم الأسرة إلى تعطيل النسل من

---

[1] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج4، ص276.

[2] عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص21.

[3] يُنظر: النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص149.

[4] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ج3، ص239.

خلال الحد من الإنجاب ابتداء بالدعوة إلى إباحة الإجهاض الذي حرمته الشريعة الإسلامية، يقول اليوبي: "وقد عنيت الشريعة بالجنين في بطن أمه عناية فائقة، لأن ذلك الجنين هو الطريق إلى إيجاد النسل، والنسل امتداد له"،[1] ويلحق بذلك ما لا يثمر نسلًا، من مثل الزواج المثلي واللواط والسحاق والجماع في الدبر والمساكنة، وكذلك الحال بالنسبة إلى إباحة زواج المتعة، ففي هذه الأنماط والأنواع من الأنكحة الفاسدة تعطيل لمقصد حفظ النسل من ناحية الوجود، إذ يغيب محدد مقوم الأبناء أو الولد، ومما يهدد هذا المقصد من جانب آخر ما يمكن أن يلحق بالنسب من مفاسد، وحفظ النسب في الشريعة الإسلامية، "أن يكون الولد منتسبًا إلى أصله من أب أو أم على وجه معلوم، بحيث يعرف أمه وأبوه على وجه الحقيقة، ويقصد بضياع النسب أو اختلاطه عكس ذلك"،[2] ولا يخفى أن بثبوت النسب تثبت حقوقه الأساس المعنوية والمادية في الحضانة والرعاية والإرث، وغيرها مما لا بد منه بوصفه وسائل في حفظ النسل من الزوال.

ومن أجل حفظ النسب نجد أيضًا تحريم الشريعة الزنا والتبني وتشريع العدة، ولكن النظرة إلى الزنا عند دعاة الحداثة، من مثل عبد المجيد الشرفي ومحمد شحرور، تخالف ما نصت عليه الشريعة، فإنهم ينادون إلى "عدم تطبيق حد الزنا على من يرتكب هذه الجريمة مرة أو مرتين، ولم يستمر في ممارستها، وزعموا أن وصف الزنا لا يطلق على المرأة والرجل إلا إذا كانا معروفين بالزنا واعتادا عليه"،[3] ويرى الشرفي حد الزنا هو الأشد

---

[1] محمد اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، (جدة: دار ابن الجوزي، ط6، 1436هـ)، ص265.

[2] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص151.

[3] فتحي سباق أبو سمرة عابد، **انحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام**، (القاهرة: دار اللؤلؤة، ط1، 1442هـ/2021م)، ص428.

قسوة والأقل إنسانية ولا أساس له، بل قال به الفقهاء متأثرين بالبيئة والواقع،[1] وكذلك الأمر بالنسبة إلى مسألة التبني، إذ يرى الحداثيون أن الولد بالتبني كالولد الصلبي،[2] وقد فصل طويلًا في ذلك محمد شحرور في حديثه عن التبني،[3] ليقول: "يكبر الولد وليس في دائرة وعيه وذاكرته إلا أبويه بالتبني، ويكون لهما نفس حكم الوالدين، حتى ولو لم يلداه، لأنهما الوحيدان ضمن دائرو وعيه، ولا فرق بينهما وبين والديه، بالبر والإحسان والحرمة وإبداء الزينة والإرث"،[4] ولا يخفى ما في هذا القول من مخالفة صريحة لحكم التبني في الشريعة الإسلامية.

إن منشأ هذه المواقف فيما يتعلق بالأسرة هو الخوض في المفاهيم التي تعد من الثوابت القطعية التي أقرتها الشريعة الإسلامية من خلال نصوصها وأحكامها الشرعية، إذ يُنظر في الاتجاه الحداثي في هذه المفاهيم وتفكيكها وبنائها من جديد وفق ما يرونه مناسبًا لهذا العصر، ويرون سلطة الواقع على النص من دون اعتبار المنظومة المتكاملة التي تشمل الحكم الشرعي من ناحية مصدره ومقاصده ما يعرض محدد الأبناء في مفهوم الأسرة إلى مفاسد معطلة لمقصد التناسل.

3. تحديات تفكيك محدد دائرة الأقارب والأرحام

تتسع دائرة الأسرة النووية التي تتكون من الأب والأم والأولاد لتشمل الدائرة الممتدة من "الأقارب والأصهار، فرتبت الشريعة العلاقات الشاملة لجميع هذه الأطراف"،[5] وكل التكاليف المترتبة على الأحكام الشرعية التي حددتها النصوص الشرعية في هذا النطاق

---

[1] يُنظر: محمد الشرفي، **الإسلام والحرية**، (دمشق: دار بترا، ط1، 2008)، ص73.

[2] محمد، **أفكار الحداثة الخاصة بأحكام الأسرة**، ج2، ص692.

[3] يُنظر: شحرور، **الإسلام والإيمان**، ص284.

[4] المرجع السابق، ص287.

[5] عطية، **تفعيل مقاصد الشريعة**، ص154.

تكون ما أطلق عليه جمال الدين عطية "المقصد الجماعي"، وليتحقق "فرضت صلاة الجماعة والجمعة والعيدين والحج"،[1] ومن أجل البقاء على الدفاع عن القيم الأساس للمجتمع جعلت الشريعة الإسلامية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية ، وجعلت العلم فرضًا عينيًا في حق كل فرد مسلم لأنه الوسيلة لحسن أداء الشعائر،[2] فهذه الدائرة المتسعة من الأفراد بما أن العلاقات بينهم ووظائفها أساسها الأسرة، وهي ركن من أركانها ومحدد بارز تحقق من خلاله التكاليف الخاصة بالمجتمع والأمة لتتسع إلى دائرة الإنسانية، ويواجه هذا المحدد تحديات التفكيك نتيجة ما سبق من تحديات تفكيك محدد الزوجية وتحديات تفكيك محدد الأبناء والأسرة النووية، وذلك ما يؤدي إلى تعطيل المقاصد المتعلقة بالأحكام الشرعية الخاصة بالمجتمع، لأنه امتداد للأسرة الممتدة الناشئة من الأسرة النووية، وقد بين المسيري مآلات التفكيك حين أوضح ما يؤول إليه الإنسان نتيجة هذا المنهج من صور الحداثة في عصرنا، فقال: "تتصاعد معدلات الحلول والتفكيك، وتتعدد مراكز الحلول إلى أن تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغيير هو نقطة الثبات الوحيدة، حينئذ تفقد الطبيعة المادة مركزتيها، باعتبار المرجعية النهائية"،[3] يبين المسيري أثر التفكيك وكيفيته في قوله: "يفضي بنا كل هذا إلى عالم مفكك لا مركز له، ويتحول إلى كيان شامل واحد تتساوى فيه الأطراف بالمركز، عالم لا يوجد في قمة ولا قاع، أو يمين أو يسار (ذكر أو أنثى)، وإنما يأخذ شكلا مسطحا تقف فيه جميع الكائنات الإنسانية والطبيعية على نفس السطح وتصفى كل الثنائيات، وتنفصل الدوال عن المدلولات فتتراقص بلا جذور ولا أسس"[4]

---

[1] السابق نفسه.

[2] السابق نفسه.

[3] السابق نفسه.

[4] عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، (القاهرة: دار نهضة مصر، ط2، 2010م)، ص7.

وهذا هو التفكيك الكامل حيث لا قيود ولا حدود للمعاني، وحيث التغييب الإنساني وتفكيكه وتقويضه، وتذويبه في عالم مركزه الطبيعة أو في عالم لا مركز له،[1] وهكذا تتفكك العرا الاجتماعية، و"ينغلق الإنسان على هذه الذات، فيصبح تدريجيًا إنسانًا فردًا لا يفكر إلا في مصلحته ولذته، ولا يشير إلى الذات الإنسانية، وإنما إلى الذات الفردية، حينئذ تصبح الذات الفردية وجهته ومقصد تصرفاته لا الإنسانية جمعاء"،[2] وبهذه النظرة الفردية تنحل الروابط الاجتماعية، وقد أطلق طه عبد الرحمن وصف الأسرة الحداثية، وقال: "هذه الأسرة أضحت تشكل دائرة خاصة في مقابل المجتمع الذي هو الدائرة العامة، بحيث تكرس الانفصال بين دائرة الأسرة ودائرة المجتمع"،[3] وهذا الانفصال "مقتضاه أن كل واحد من أعضائها – الأسرة الحداثية – ينظر إليه على أنه شخص وحيد لا بديل له ولا غنى عنه"،[4] وأن لا اعتبار لدائرة المجتمع يؤدي إلى تعطيل الأحكام الشرعية التي تعد الأسرة الممتدة إطارًا للقيام بها، فالإنسان "لا يمكن أن يؤدي مهمته التي من أجلها خلق إلا إذا كان منخرطًا في هيئة اجتماعية، وأن هذه الهيئة الاجتماعية لا يمكن أن يؤدي الإنسان مهمته في الخلافة إلا إذا كانت محفوظة من العيوب والآفات التي تجعلها مفككة عليلة".[5]

فتهديم هذا المحدد يعد تهديدًا لثبات الأحكام الشرعية التي لا تقام إلا في إطار العلاقات التي تنشأ عن الروابط الناتجة عن الأسرة الممتدة، وذلك ما يسببه منهج التفكيكية الذي يهدف إلى التحرر من سلطة النص الديني، وبناء مفاهيم جديدة تؤثر على ثوابت

---

[1] يُنظر: السابق نفسه.

[2] المرجع السابق، ص5.

[3] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط3، 2013)، ص104.

[4] السابق نفسه.

[5] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص157.

الأسرة المسلمة ومقوماتها، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحددات السابقة التي جميعها تتكامل في مفهوم الأسرة المسلمة، وتعرض أي محدد منها للتغيير خلافًا لما نصت عليه الشريعة الإسلامية من تعطيل الأحكام الشرعية المتعلقة بالأسرة وفوات لمقاصدها.

خاتمة

تتلخص النتائج التي توصَّل إليها هذا البحث فيما يأتي:

1. استنادًا إلى عرض مضامين محددات مفهوم الأسرة، تمثل هذه المحددات تحت إطارها نظام الأسرة في الشريعة الإسلامية، وهو مجموعة الأحكام الشرعية التي تضم وتنظم وتضبط كل ما يتعلق بالأسرة من تصرفات وأحكام وقضايا؛ أطلق الفقهاء على مجموعها "باب المناكحات"، وحديثًا "الأحوال الشخصية"، وتطور أكثر ليشمل كل دوائر الأسرة من النووية إلى الممتدة إلى جميع الأمة.
2. ينتهي البحث إلى أن تفعيل مقاصد الأحكام الشرعية الخاصة بالأسرة باعتبار معياريتها الثابتة في ضبط مفاهيم الأحكام الشرعية؛ يمثل سياجًا مانعًا أي خلل يقع في مفهوم الأسرة، ومنه أحكامها المتعلقة به، وهذا البعد المقاصدي يضفي التأصيل الشرعي لكل محدد من محددات مفهوم الأسرة المسلمة التي تتميز بالدقة والتفصيل والثبات من حيث صلاحيته لكل زمان ومكان وحال، وبإعجاز لم يتوفر في أي شرع من الشرائع، وهذا الترابط الثابت هو الجديد الذي سعى إليه البحث بالإسهام فيه بالبيان.
3. يتعرض نظام الأسرة التي وضعته الشريعة الإسلامية لمحاولات الهدم من خلال نشر أفكار ومناهج في الفهم دخيلة على المجتمع المسلم ومخالفة ثوابته ومقوماته، وذلك

من خلال المنهج التفكيكي الحداثي الذي ترتبط نشأته بالثورة على النص الديني، إضافة إلى أنه أعمل عند ظهوره في النص الأدبي، وهو ما لا يليق بالنص الشرعي والتعدي على حرمة قدسيته بتعطيل أحكامه الشرعية الثابتة.

4. إن كان البحث لا يدعي السبق في الموضوع الذي يعالجه، فإنه أسهم في التصدي لبعض ما تواجهه الأسرة من التحديات، مع بيان معركة المفاهيم المعاصرة التي يقودها الاتجاه الحداثي عن طريق استخدام منهجه التفكيكي، مما يهدد حفظ ثبات العمل بالأحكام الشرعية الخاصة بالأسرة، ومواجهة هذه التحديات وتداعياتها من منطلقات معيارية مقاصدية.

وفي ضوء النتائج السابقة تسوق الباحثتان التوصيات الآتية:

1. لا بد من أن يكون مفهوم الأسرة بمحدداته التي لا تقبل التغيير حاضرًا في ذهن كل مسلم، من أجل الامتثال والانقياد لما تمثله هذه المحددات من أحكام شرعية وضعتها الشريعة الإسلامية لتحقيق مقاصد الأسرة المسلمة.
2. ينبغي للمراكز البحثية والجامعات أن تواصل إنجاز البحوث في قضايا الأسرة والعناية، بجانب المصطلحات والمفاهيم لما لها من أثر على الواقع، ودور في الوقاية من غزو الأفكار الغريبة على المجتمع المسلم، والتنبيه ونشر الوعي بتهديدات التيار الحداثي للقيم والأخلاق والأحكام التي تنادي بها الشريعة الإسلامية.
3. يتوجب على الهيئات الدينية والمجمعات الفقهية التصدي للأفكار التي تحمل في طياتها مخالفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالأسرة، من مثل التيار الحداثي والنسوي وما ينادون به من مخالفة صريحة لمسائل ثبتت أحكامها في الشريعة الإسلامية.

4. على الجهات القانونية التصدي إلى المواثيق الدولية التي تقنن الدعوات التي تتعارض مع ثوابت الأمة الإسلامية، من مثل الزواج المثلي، وحق الإجهاض، والحرية الجنسية، وغيرها من الدعوات التي تهدد مقومات الأسرة المسلمة ومقاصدها.
5. العناية بإقامة المؤتمرات والندوات في قضايا الأسرة والتصدي لما تقوم به الحركات النسوية.
6. التنويه بأهمية المجتمع المدني ودوره في نشر الوعي لدى المسلمين من أجل التيقظ لما يحاك من الأفكار المخالفة لثوابت الأمة ومقوماتها

.

References: المراجع:

Abu Samra, Fathi Sabiq Aabid, *Inharafat al-Hadhathiyyin fi Tafsir Ayat al-Ahkam* (Egypt: Dar al-Lu'lu'ah, 1st ed., 1442 H / 2021 CE).

Al-Amidi, Abu al-Hasan Sayyid al-Din Ali bin Abi Ali bin Muhammad bin Salim al-Tha'labi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Ed.: Abdul Razzaq Afeefi (Beirut: Al-Maktab al-Islami, no date).

Al-Dahlawi, Ahmed bin Abdul Rahim bin Al-Shahid Wajih al-Din bin Ma'zam bin Mansour, *Hujjat Allah al-Baligha*, Ed.: Sayyid Saqq (Beirut: Dar al-Jabal, 1st ed., 1426 H / 2005 CE).

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Tusi, *Mi'yar al-'Ilm fi Fan al-Mantiq*, Ed.: Sulaiman Duniya (Egypt: Dar al-Ma'arif, 1961 CE), p. 279.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Ed.: Abu Hafs Sayyid Ibrahim bin Sadik bin Umar (Cairo: Dar al-Hadith, 1419 H / 1998 CE).

Al-Jabri, Muhammad Abid, *Al-Hadathah wa al-Turath* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya, 1st ed., 1991 CE).

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali al-Zayn al-Sharif, *Kitab al-Ta'arifat*, Ed.: Dabtuhu wa Sahhahahu Jama'a min al-Ulama bi Ishraf al-Nashr (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1st ed., 1403 H / 1983 CE).

Al-Kurdistani, Muthanna Amin, *Harakat Tahrir al-Mar'ah min al-Musawaat ila al-Jindir* Foreword: Muhammad Amarah. (Cairo: Dar al-Fikr li al-Nashr wa al-Tawzi', 1st ed., 1425 H / 2004 CE),

Al-Masiri, Abdul Wahab, *Qadiyya al-Mar'ah bayn al-Tahrir wa al-Tamarkuz Hawl al-Untha* (Egypt: Nahdat Misr, 2nd ed., 2010 CE).

Al-Najjar, Abdul Majid, *Maqasid al-Shari'ah bi Ab'ad Jadidah* (Beirut: Dar al-Gharb, 2nd ed., 2008 CE).

Al-Qaradawi, Yusuf, *Fiqh al-Usrah wa Qada' al-Mar'ah* (Turkey: Al-Dar al-Shamia, 1st ed., 2018).

Al-Shafi'i, Ibn al-Mulaqqin Siraj al-Din Abu Hafs Umar bin Ali bin Ahmed, *Al-Badr al-Munir fi Takhrij al-Ahadith wa al-Athar al-Waqi'ah fi al-Sharh al-Kabir*, Ed.: Mustafa Abu al-Ghayt, Abdullah bin Sulaiman, Yasser bin Kamal (Riyadh: Dar al-Hijra, 1st ed., 1425 H / 2004 CE).

Al-Sharfi, Muhammad, *Al-Islam wa al-Hurriyah* (Damascus: Dar Petra li al-Nashr wa al-Tawzi', 1st ed., 2008).

Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Ghirnati, *Al-Muwafaqat*, Ed.: Abu Ubaida Mashhur bin Hasan bin Al Salman (Dammam: Dar Ibn Affan, 1st ed., 1417 H / 1997 CE).

Al-Shinqiti, Muhammad al-Amin bin Al-Mukhtar, *Muqaddamah fi Fun al-Mantiq*, I'adad: Suhayb bin Abdul Hamid Zain, p. 21.

Al-Yubi, Muhammad Saad bin Ahmad bin Mas'ud, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Alaqqatiha bi al-Adillah al-Shar'iyah* (Jeddah: Dar Ibn al-Jawzi, 6th ed., 1436 H).

Al-Zuhayli, Wahba, *Al-Usrah al-Muslimah fi al-Alam al-Mu'asir* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1st ed., 2000).

Attiya, Jamal al-Din, *Nahw Ta'lil Maqasid al-Shari'ah* (Damascus: Dar al-Fikr, Al-Maahad al-Alami lil Fikr al-Islami, 1st ed., 1422 H / 2001 CE).

Hamdawi, Jameel, Al-Tafkikiyah: Al-Ma'na, Al-Tarikh, Al-Murtakazat wa Al-Rawwad, *Al-Azminat Al-Hadithah*, Issues 6 and 7.

Heba Azzat Abdul Raouf, *Al-Mar'ah wa al-'Amal al-Siyasi: Ru'ya Islamiyya* (Algeria: Dar al-Ma'arif, no date).

Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah, Tahqiq wa Dirasah*, Muhammad al-Tahir al-Maysawi (Jordan: Dar al-Nafais, 3rd ed., 1432 H / 2011 CE).

Kamelia Helmi Muhammad, *Al-Muwathiq al-Dawliyyah wa Atharuha fi Hudm al-Usrah*, PhD thesis, Faculty of Sharia and Islamic Studies, Department of Islamic Studies at the University of Tripoli, Lebanon, 1441 H / 2020 CE).

Khadija Karrar, *Al-Usrah fi al-Gharb* (Damascus: Dar al-Fikr, 1st ed., 1430 H / 2009 CE).

Muhammad bin Makram bin Ali, Abu al-Fadl, Jamal al-Din Ibn Manzur al-Ansari, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar Sader, 3rd ed., 1414 H).

Muhammad Shahrour, *Al-Islam wa al-Iman* (Damascus: Al-Ahali li al-Taba'a wa al-Nashr, 1st ed., 1996).

Muhammad, Mustafa Mahdi, *Afkar al-Hadathah al-Khasah bi Ahkam al-Usrah fi Meezan al-Shari'ah al-Islamiyyah*, PhD thesis, Al-Azhar Sharif Complex, Islamic Research Academy, 1443 H / 2022 CE.

Murtada al-Zabidi Muhammad bin Muhammad bin Abdul Razzaq al-Husayni Abu al-Fadl, *Taj al-Arus*, Ed.: Jam'u min al-Muhaqqiqin, no date).

Sayyid Qutb, *Fi Zhilal al-Qur'an* (Egypt: Dar al-Shorouk, 34th ed., 1972 CE).

Taha Abdul Rahman, *Ruh al-Hadathah* (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 3rd ed., 2013 CE).

Zakariya bin Muhammad bin Ahmed bin Zakariya Al-Ansari, Zain al-Din Abu Yahya al-Suniki, *Al-Hudud al-Aniqah wa al-Ta'arifat al-Daqiqah*, Ed.: Mazen al-Mubarak (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1st ed., 1411 H).

Zeinab Al-Alwani, *Al-Usrah fi Maqasid al-Shari'ah* (Herdon: Al-Maahad Al-Alami lil Fikr al-Islami, 1st ed., 1434 H / 2013 CE)).

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journa ished 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 verses[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