

مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية

علمية محكمة فضيلة



صنعاء العدد (٥١) ٢٠٢٣ م رقم الإيداع بدار الكتب صنعاء ١٠-٢١/١٩٩٣ م

الرقم الدولي: ISSN – 2219-2239

هيئة تحرير مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية

رئيس هيئة التحرير

أ.م.د. عبد الملك محمد عيسى
عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

مدير التحرير

أ.د. محمود أحمد قاسم الشعبي
أستاذ التاريخ والعلاقات الدولية

نائب مدير التحرير

أ.م.د. حسين أحمد الورد
أستاذ اللغة الفرنسية المشارك

سكرتارية التحرير
والتصميم والإشراف

أ. اروى يحيى الخطابي

المراجع اللغوي

أ.م.د. أحمد صالح غازي

الهيئة الاستشارية

أ.د. إبراهيم محمد الصلوي
أستاذ اللغات السامية

أ.د. عبدالرحمن عبدالله عبد ربه
أستاذ اللغة الانجليزية

أ.د. عبدالله علي الفضلي
أستاذ المكتبات وعلم المعلومات

أ.د. علي سيف سعيد
أستاذ الآثار الإسلامية

أ.م.د. إبراهيم أحمد المطاع
أستاذ الآثار الإسلامية المشارك

أ.د. محمد احمد مياس
أستاذ الجغرافيا والجيوانفرماتك

أ.م.د. سكينه أحمد هاشم
أستاذ الخدمة الاجتماعية المشارك

أ.م.د. أمة الملك إسماعيل الثور
أستاذ التاريخ الحديث
والمعاصر المشارك

أ.م.د. احمد احمد العرامي
استاذ التاريخ الحديث والمعاصر
المشارك

أ.م.د. عبدالله يحيى الحوثي
أستاذ البلاغة المشارك

الافتتاحية

تسير خطواتنا على نهجنا المعتاد بثقة تامة تعتمد على ما نرغبه - للمجلة في كل أعدادها - من حصافة منهجية ودقة علمية تحافظ على مستواها المعهود منذ نشأتها قبل حوالي خمسين عاماً.

فهذا هو العدد، واحد وخمسون وقد اتخذ لنفسه منهج سالفه من الأعداد، محافظاً على ما تميزت به المجلة من سمعة طيبة وصيت متميز، وقد حرصنا على عدم التنازل عنه وحافظنا على خصائصه التي عرفنا عنها القارئ منذ أول عدد وحتى اليوم، وعلى طريقة إخراج الدوريات والمجلات المتخصصة المحكّمة حرصنا في هذا العدد على اتباع ضوابط وتعليمات تتصف بها المجلة منذ أن رأيت النور العلمي الكبير بكل ماتقضي به مناهج البحث العلمي وطرق النشر الأكاديمي المتعارف عليه في العالم في مؤسساته البحثية والعلمية دون أي استثناء صغر أم كبر. وهنا نقف لنشير إلى أن هذا العدد يضم مجموعة من البحوث والدراسات المحكّمة المخصصة لأغراض الترقيات إلى درجة أستاذ مشارك ودرجة أستاذ، يضاف إلى ذلك استكمال متطلبات الحصول على درجة الدكتوراة، وبذلك فإن هذا العدد يحتوي على بحوث ودراسات في مختلف العلوم الإنسانية من باحثين أكاديميين في جامعات يمنية وعربية من مثل جامعات صنعاء، وعدن، وعمران، والحديدة، والكويت، وقد تمت الإشارة إلى ذلك في هامش الصفحة الأولى تحت اسم كل باحث، وهي كلها بلا شك جامعات لها مكانتها المرموقة بين كبار المؤسسات العلمية، وقد بلغ عدد البحوث التي سيضمها هذا العدد ثمانية بحوث (١٢) تم التأكد من سلامتها العلمية والمنهجية في محتوى كل بحث بما في ذلك خلو كل بحث من القرصنة الإلكترونية وعدم انتهاك الحقوق الفكرية لأي باحث آخر، كما حرصنا على التأكد من سلامة الأمانة العلمية واستيفائها عن طريق تحكيم كل البحوث بشكل سري.

ولم نغفل أهمية التأكد من صلاحية كل بحث منهجياً وفنياً بما في ذلك المراجعة اللغوية مع مراعاة أهمية تطبيق ضوابط النشر الجديده وتعليماتها، وقبل أن ننهي هذا المفتتح نود أن ننبه إلى إن كل عمل بحثي ورد في هذا العدد يتحمل مسؤولية ما تضمنه من آراء وأفكار من قام بإعداده وإنجازته علمياً وموضوعياً ومنهجياً ومحتواً، وبالقدر نفسه نشير إلى أن كل ما تضمنته هذه الأبحاث من وجهات نظر لا تمثل سوى آراء أصحابها، ومن ثم فلم ولن تتحمل المجلة أية مسؤولية قد تترتب عليها نتائج تلك الوجهات والآراء، وصحة الاقتباسات وأمانة النقل المنهجية.

والله الموفق،،،

رئيس هيئة التحرير

أ.م.د. عبدالملك محمد عيسى

مدير التحرير

أ.د. محمود احمد قاسم الشعبي

قائمة المحتويات

م	الموضوع	المؤلف	صفحة
١	الشعور بحرية الإرادة: أهميته وتوافقه مع العلم	د. عائدة الدحملي	٦
٢	الوحدة الموضوعية في سورة الماعون	د. جميلة أحمد ناصر الماوري	٣٧
٣	تكرار الحديث في مصنفات الحديث أسبابه وخصائصه وآثاره	د. شذى أحمد العبد الكريم	٦٧
٤	البحوث المقدمة من طلبة الدكتوراة		١٠٧
٥	الترجيح بالمقاصد عند الإمام القرافي	أ. منيف شريان أحمد الفلاحي	١٠٨
٦	آيات الألوهية من خلال سورة الإسراء بين تفسيري ابن عطية والبيضاوي "دراسة مقارنة"	أ. ناجي عبدالله صغير العدلاني	١٤٢
٧	السنن الربانية ومواردها في القرآن الكريم	أ. إبراهيم أحمد حسين الأسدي	١٧١
٨	أساليب التعقيب على الأحداث في القرآن الكريم بالأمر والنهي والمدح والذم والترغيب والترهيب -دراسة تحليلية-	أ. هاجر علي محمد محمد الحسام	٢١٠
٩	تطبيقات حمل المطلق على المقيد عند علماء الزيدية (دراسة وصفية تحليلية)	أ. رحمة عبد الله الوراق	٢٥١
١٠	العلامة يحيى بن المظفر، ومنهجه في كتابه: (الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة) "من أول (كتاب الرجعة) إلى آخر (كتاب الغصب)	أ. رمزي عباس أحمد محمد العواضي	٢٨٢
١١	واقع تطبيق عمليات إدارة المعرفة في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة وأثرها في تميز الأداء المؤسسي	أ. محمد سيف محمد نعمان	٣٠٦
١٢	Sociological Theory and Its Principles	أ. امون محمد البتول	٣٥٠

الشعور بحرية الإرادة: أهميته وتوافقه مع العلم

د. عائدة الدحملي^(١)

الملخص:

يهدف البحث إلى إثبات وجود حرية الإرادة، من خلال أهمية الشعور بها، كمفهوم عام في التدليل على حقيقتها، ومن خلال أهمية تجربة عالم الأعصاب الشهير ويلدير بنفيلد في التأكيد على توافق العلم مع المفهوم العام لحرية الإرادة، وفي لفت الانتباه إلى ضرورة تحييد العلم عن الحكم على حرية الإرادة لعدم إمكانية رصدها تجريبياً، مستعملاً في ذلك منهجاً تحليلياً نقدياً لتوضيح أهمية الشعور بحرية الإرادة، وفي نقد وتحليل نتائج تجارب بنفيلد، وتم تقسيم البحث إلى ثلاث مباحث قدم المبحث الأول أهمية الشعور بحرية الإرادة كدليل على حقيقتها، ودرس المبحث الثاني توافق العلم مع الشعور بالحرية وضرورة تحييده عن الحكم على حقيقتها وتطرق المبحث الثالث لحرية الإرادة بين العقل والدماع، وتوصل البحث إلى نتيجتين: النتيجة الأولى: إمكانية اعتماد الشعور بالحرية دليلاً على حقيقتها، والنتيجة الثانية: ضرورة تحييد العلم عن الحكم على حرية الإرادة.

الكلمات الدالة: حرية الإرادة، المفهوم العام، موضوعية الشعور بالحرية، تجربة بنفيلد، الوعي، الدماغ.

(١) أستاذ الفلسفة المعاصرة المساعد، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة صنعاء، الجمهورية اليمنية.

The feeling of free will: its importance and compatibility with science

Abstract:

The research aims to prove the existence of free will, through the importance of feeling it, as a general concept in demonstrating its truth, through the importance of the experience of the famous neuroscientist Wilder Penfield in emphasizing the compatibility of science with the general concept of free will, in drawing attention to the need to deviate science from judging the free will because it cannot be observed empirically, using a critical analytical approach to illustrate the importance of a sense of free will, and in criticizing and analyzing the results of the Benfield experiments. The research was divided into three sections, the first section presented the importance of feeling free will as evidence of its truth, the second section studied the compatibility of science with the feeling of freedom and the need to neutralize it from judging its truth, the third section dealt with the freedom of will between the mind and the brain. The research reached two conclusions: the first result: the possibility of adopting the feeling of freedom as evidence of its truth, and the second result: the need to neutralize science from judging the freedom of will.

Keywords: free will, general concept, objectivity of the feeling of freedom, Penfield experience, consciousness, brain

المقدمة:

حرية الإرادة كما يقول (ماكس بلانك نوبل ١٩١٨) من أقدم الألغاز البشرية^(١) وما تزال كذلك. وقد أصبحت موضوعاً مهماً يتناوله كل من الفلاسفة وعلماء النفس والأعصاب والبيولوجيا، بل حتى علماء الفيزياء، فهذا ماكس بلانك على سبيل المثال في كتابه (أين يذهب العلم؟) أفرد لها فصلين^(٢)، ومع كل المحاولات الجادة لحل هذا اللغز فإن جميعها باءت بالفشل، وكان على العلم التجريبي، الذي لم يستطع أن يُصدر حكماً في مثل هذا الموضوع، أن يعلن عجزه، أو على الأقل حياده، فهو علم يتعامل، فقط، مع ما هو مادي ملموس قابل للرصد والتجريب، ولم يحدث أبداً أن تم لمس ورصد مادة لحرية الإرادة، وقد كان هدف هذا البحث هو التأكيد على ذلك من خلال تناول تجربة عالم الأعصاب ويلدر بنفيلد، المهتم بدراسة العقل وحالاته، والذي رشح لجائزة نوبل أربع مرات كما ذكر حفيده عن سيرته التي كتبها بعد وفاته^(٣)، وتعد تجاربه من أهم التجارب التي تؤكد عدم قابلية حرية الإرادة للرصد والتجريب، لذا كان من الضرورة تصديق الشعور بالحرية، حتى يأتي من العلم التجريبي ما ينفه قطعاً، فهل للشعور بالحرية أهمية تمكنه من أن يكون برهاناً كافياً في ذاته لإثبات حقيقة حرية الإرادة؟ وهل يمكن لتجربة بنفيلد أن تُعيد العلم في الحكم عليها؟ هذا ما سنتناقه هذه الصفحات باستخدام المنهج التحليلي النقدي.

أما أهمية هذا البحث فتكمن في كونها تصب في مجرى دعم حرية الإرادة، الذي يعد الإيمان بوجودها أمراً شديداً الأهمية للبشرية جمعاء، فهي تعد حافزاً أساساً لفعل الخير وتجنب فعل الشر، وهذا ما أشارت إليه، على سبيل المثال، ثلاث دراسات اختبرت الفرضية القائلة بأن عدم الإيمان بالارادة الحرة يؤدي إلى انخفاض الرغبة في المساعدة وإلى زيادة العدوانية^(٤). ومع هذه الأهمية فإنه

(1) Planck, Max, Where is Science Going?, W.W. Norton & Company, INC, New. York p.107

(2) Ibid, ch, 4.ch, 5.

(3) Lewis, Jefferson , Something hidded: A biography of Wilder Penfield, Goodread Biographies, 1983.

(4) Baumeister Roy, F., Masicampo E.J., Nathan C., "Prosocial benefits of feeling free: Disbelief in free will increases helpfulness", Personality and social psychology bulletin, V.35, no.2,2009,pp.260-268.

لم يتم استخدامها في هذا البحث دليلاً على حقيقة وجود حرية الإرادة، فحقيقة حرية الإرادة هدف أحاول إثباته من خلال مناقشة النتائج العلمية والبراهين العقلية.

١. أهمية الشعور بالحرية

١/١. الشعور بالحرية دليل هام على وجودها

يعتقد كثير من منكري حرية الإرادة أنه لا يوجد دليل على وجودها، سوى الشعور بها، وأن هذا الشعور لا يعد دليلاً كافياً على حقيقتها، فهو يقف دون سند علمي يدعمه، إذ لا يوجد انسجام بين وجود حرية الإرادة والتفسير العلمي، وكما يقول أندرو روسو أستاذ علم وظائف الأعصاب الجزيئي، والفيزياء الحيوية: إذا تم تفسير أفعالنا سببياً بالأحداث الفسيولوجية العصبية لأدمغتنا، فلن يكون هناك دور سببي لدوافعنا التي نشعر بها، وبهذا فإن علوم الدماغ تهدد فكرة أننا من يسبب أفعالنا^(١)، فهل للشعور بالحرية أهمية يمكن الاستناد إليها ضد مثل هذه الإعتقادات؟

يقع الشعور بالحرية ضمن ما يسمى بالمفهوم العام، أو المعنى العام، أو الحس المشترك الذي تتبناه، في نظرية المعرفة، الواقعية البسيطة، والتي بدورها تتلقى ضربات رافضة من قبل الواقعية النقدية^(٢)، المدعومة من المفهوم العلمي التحريبي، الذي يُعد اليوم الأبرز في ساحات الحقيقة؛ إذ يمكن أن يكون معياراً موضوعياً وحيداً للحقائق^(٣)، وتظل قيمة المفهوم العام مرهونة عليه، فإن توافق معه عُده هذا المفهوم حقيقة، وإن اختلف معه تم استبعاده.

لكن، ومع ذلك، لا يمكن للعلم أن يرفض المفهوم العام حتى يصبح نفسه مفهوماً عاماً، وإلا سيتحول العلم إلى داعم للميتافيزيقا، فالعلم لا يؤكد شيئاً ما لم يصبح هذا الشيء ظاهراً، وما يصبح ظاهراً يصبح مفهوماً عاماً، بعد أن كان فرضية علمية في مرحلة سابقة، فمثلاً: لا يمكن

(1) Russo, Andrew, "A defense of Nonreductive Mental Causation", ProQuest Dissertation, Norman, Oklahoma University, Degree of Doctor of philosophy, p.viii 2013.

(٢) لتوضيح الواقعية الساذجة والواقعية النقدية. انظر ركي نجيب محمود، نظرية المعرفة، هنداوي، ٢٠١٨، ص ١٣-٢١

(٣) ليس المقصود أنه معياراً لكل الحقائق الموجودة، ولكنه فقط معياراً موضوعياً وحيداً للحقيقة.

للعلم أن ينفي صلابة المادة كمفهوم عام، إلا إذا تمكن من إظهار جزئياتها لمستوى المفهوم العام، حتى لو استخدم في ذلك تقنياته الخاصة، بل لا يمكن لأي مفهوم علمي أن يخرج للوجود دون أن يستند على المفهوم العام في كل مراحل تكوينه، إبتداءً من الملاحظة، ومروراً بالفرضيات واختبار صحتها، وصولاً إلى القانون العلمي العام، وهذا لا يمكن أن ينكره حتى عتاوله المادية، فهذا تشارلز دوكنيز زعيم الملحدون المؤمن بالعلم المادي، يقول: أن الاعتقاد العلمي مبني على برهان قابل للفحص أمام العامة^(١)، وهو بهذا يجعل من العامة ركيزة للاعتقاد العلمي.

إن العلاقة بين المفهومين العلمي والعام علاقة لصيقة ومتزامنة وجودياً، غير أن المفهوم العام يمكن أن يستغني عن المفهوم العلمي في واقع الحياة، إلا أن العكس ليس صحيحاً في التحريب المعلمي، فضرورة المفهوم العام تصل إلى استحالة قيام العلم بدونها، ومن هنا يمكن أن نلاحظ أهمية هذا المفهوم للعلم.

أما أهمية المفهوم العام في الحياة العامة، فقد قام عالم البشر على هذا النوع من الوعي العام، حتى، قبل أن يوجد العلم التجريبي الحديث، ولو كانت المفاهيم العامة غير صادقة، لما استطعنا البقاء على قيد الحياة، صحيح أن الحس العام لا يمتلك معرفة علمية حول النظام الشمسي مثلاً، لكنه يمتلك بصيرة تمكننا من الاستفادة من الشمس والقمر، وليس لديه علم بالتركيب الجزيئي للأرض لكن به يتم زرعها وجني ثمارها، ولا يعلم عن تركيب الجهاز الهضمي، ولا كيف تتم عملية النمو، لكنه يُعلمنا بأهمية الطعام وكيفية تناوله، ولا يعلم شيئاً عن الدماغ وناقلاته العصبية، لكنه يستخدمه، بل ويضع المرء يده على رأسه ليزيد من تركيزه، ويأخذ قسطاً من الراحة، استناداً على المفهوم العام، حتى يصفو دماغه، كل هذه هي خبرات عقلية، لم يُحطِها أي دليل تجريبي.

إن المفهوم العام الذي يقع في إطار الواقعية البسيطة، هو معرفة لا يمكن للواقعية النقدية مهما اكتشفت من حقائق جديدة، أن تُنكر نفعيتها، ويصعب القول بأن هذا المفهوم وهم، لنقل إنه

1) (Daily Telegraph Science Extra.11 Sep 1989)

نقلا عن حسن، احمد، اقوى براهن، د. جون لينكس، مركز دلائل، الرياض، ١٤٣٧هـ، ص ١٣٣.

قاصر أو ناقص، أو يقدم جانباً واحداً من الحقيقة، لكنه ليس وهماً، فلا يمكنني أن أنصحك بأن لا تأكل لأنك واهم بأنك جائع، وأن لا تتأوه لأنك واهم بأنك تتألم، ولا تبكي فأنت واهم بأنك حزين، وواهم بأنك ترى العالم الخارجي، وواهم بأنك تقرأ الآن، وبأنك تفهم ما أكتبه، وواهم بأنك حر في أن تتوقف عن قراءة هذا البحث إذا ما أردت ذلك، وواهم أنك حر في الاستمرار في قراءته، وواهم أنك موجود أصلاً، أو على الأقل أسلافك كانوا واهمين بأنهم موجودون، أما أنت فلم تصدق وجودك حتى أثبتته العلم التجريبي لك، وهكذا يصبح كل ما نشعر به وهماً.

فلم، فقط، تُصدّق شهادة المفهوم العام علمياً في الموضوعات الحسية، لم تُصدّق أن ثاني أكسيد الكربون يعكر ماء الخير استناداً إلى أننا جميعاً يمكننا مشاهدة ذلك؟ ولا نصدق شعورنا بالحرية، مع أننا جميعاً نشعر به؟ فإذا كان الوهم ممكناً في الحالة الثانية، فليس هناك ما يمنع من أن يكون ممكناً في الحالة الأولى، وحتى (بينامين ليبت) في تجربته الشهيرة^(١) لإنكار حرية الإرادة عندما رصد النشاط اللاواعي في الدماغ كان يرصد موضوعاً مشاهداً بالعين المجردة، فلماذا لم يكن واهماً في رصده؟ خاصة وأن العلم الذي يدعي انتماء تجربته إليه أصبح يتحدث عن تأثر الموضوع بالراصد، هذا التأثير - إن صح - سيضيف قيمة كبيرة للمفهوم العام، تصل إلى إرجاع المعرفة إلى الذات العارفة المصدر الأساس للمفهوم العام.

وإذا قلنا إن الشعور بالحرية ليس مادة ملموسة، ونحن لا نصدق إلا الأشياء الفيزيائية الملموسة والمشاهدة للعيان، فلماذا إذاً، نصدق بوجود أشياء أخرى تقع في نفس مستوى حرية الإرادة كالشعور بالألم، والحب، والكره، والرغبة، وهي أمور كلها أشعر بها مثلما أشعر بأني حر، فلماذا نسلم بوجودها، وننكر وجود الحرية ونعدها وهماً؟ مع أن كل الحالات المذكورة لا توجد إلا بالشعور بها، فإذا أنكرنا الحرية ووصفناها بالوهم، فعلينا أيضاً، أن نصف الشعور بالرغبة، والحب، والكره، والألم، والجوع وما إلى ذلك بالوهم، ولنقل إن ما يوجد هو، فقط، وهم الرغبة، والحب، والكره، والألم، والجوع، ووهم الحرية، أما إذا لم يكن بإمكاننا القول إن شعور الرغبة وهم، وشعور

(1) Libet, Benjamin, " Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action", Behavioral and Brain Sciences, V.8, no.4, pp.529-539, December,1985.

الجوع وهم، فلن يكون بإمكاننا القول: إن شعور الحرية وهم.

٢/١. موضوعية الشعور بحرية الإرادة

الموضوعية صفة العلم الأساس، التي بدونها لا يمكن للعلم أن يتصف بكلية وشمول قوانينه، وسأدلل هنا على اتصاف الشعور بالحرية، كمفهوم عام، بهذه الصفة المعيارية الهامة. إذا نظرنا إلى الشمس، مثلاً، نجد أنها اتصفت بالوجود الموضوعي من إجماعنا على رؤيتها، ورؤيتنا للشمس إلى جانب أنه حقيقة موضوعية، له أيضاً جانب ذاتي سواء من خلال رؤيتنا لها، أم إحساسنا بحرارتها، ويصعب القول إن وجودها وهماً، أو إحساسنا بحرارتها وهماً. وحتى إن اختلفت رؤية العلماء حول هذا المفهوم العام، فإن هذا الاختلاف لن يجعل شعورنا بوجودها وهماً. كذلك الحرية، لا ينفي حقيقة وجودها اختلاف رؤية العلماء عن المفهوم العام عنها، ومثلما لا يمكن إنكار حقيقة شعورنا بالشمس نتيجة لاكتشاف أسرار مخفية عن العين المجردة، لا يمكننا ذلك في موضوع الحرية، وكذلك يصف المفهوم العام المادة بأنها صلبة، ولها امتداد، وهذا الوصف ربما يكون قاصراً، أو لنقل، للدقة: إنه يقدم جانباً للحقيقة، لكن يصعب القول: إنه وهم، لأنه يحمل بعض صفات المادة المناسبة لحواسنا، أما ما جاء به العلم الحديث من وصف مختلف فهو حقائق أخرى لحالة المادة لا تتناسب مع حواسنا في حالتها العادية، وربما لو جاءت كائنات مختلفة عنا معرفياً لتقدمت رؤية مختلفة عن المادة، أو لو تم تطوير وسائلنا المعرفية لاكتشفنا حقائق إضافية عن المادة، لكن كل هذا لا ينفي حقيقة وجود المادة كما تبدو في المفهوم العام، خاصة بعد أن أصبحت الذات العارفة اليوم، بكونها عملية قياس، هي من يحدد ماهية الشيء الظاهر عند رصده^(١)، وهذا يشبه شيئاً من المثالية الذاتية، عند جورج بركلي^(٢) والفلسفة النقدية الكانطية.^(٣) وهناك نقطة هامة تجعلنا نحترم حقيقة المفهوم العام حينما نقارنه بالعلم، فالحقيقة يمكن أن

(١) وولف، فريدلان، مع الفترة الكمومية، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، ط 2، ٢٠٠٢، ص ١١٩.

(٢) باركلي، جورج، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، ع. ٢٠١٣، القاهرة، ٢١٥.

(٣) كانط، إيمانويل، نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء، ١٩٨٨.

نجدها خارج إطار العلم الفيزيائي والعلم الرياضي، فلنسا دوماً في حاجة إلى برهان فيزيائي أو رياضي^(١)، وحتى الرياضيات نفسها تقدم لنا أحياناً تخمينات غير مبرهنة، بل هناك نظريات صحيحة لا يوجد برهان على صحتها، وفقاً لـ (مبرهنة جودل)، التي كما يقول (هاوكنج): إنها قيدت علم الرياضيات بالحدود التي وضعتها، وأطاحت به كعلم يمكنه أن يبرهن على صحة المسائل الرياضية بدقة تامة، وأن هذه المبرهنة تشبه مبدأ عدم اليقين لـ (هايزنبرج) الذي وضع حدوداً أمام علماء الفيزياء في معرفتهم العلمية الكاملة والدقيقة^(٢)، ويرى بنروز أن نظرية جودل التي تبين أن الأنظمة الرياضية صحيحة، مع أنه غير مبرهن عليها داخل هذه الأنظمة^(٣)، وهنا يمكن أن نقول: إن حرية الإرادة فكرة صحيحة حتى لو لم تتم البرهنة عليها فيزيائياً أو رياضياً، ويمكن أن نكتفي بدلائل الشعور بها، ونتائج الملموسة في تجاربنا المتكررة.

وحتى لو نظرنا إلى حرية الإرادة بمنهجية علمية سنجد أنها صحيحة، فهي تمتلك وجوداً موضوعياً عاماً، استناداً إلى الإجماع على الشعور بها، ولم تسجل حالة طبيعية واحدة مخالفة، ونحن نعلم أنه لا يحق لنا أن ننفي التعميم العلمي على وجود شيء، إلا عند وجود ولو حالة واحدة مخالفة لذلك التعميم، وهذه الحالة المخالفة لم تسجل حتى اليوم، وبذلك هي صحيحة حتى الآن وفقاً للمنهج العلمي، أما إذا قلنا إنها موضوع غير مناسب للمنهج العلمي لأنها غير قابلة للرصد التجريبي، فإن هذا القول سيمنع عنها أي حكم علمي، وستسقط كل التجارب العلمية الهامة لمنكري حرية الإرادة كتجربة بينيامين ليبت^(٤) وهاينز^(٥).

ومن الغرابة أن يتفق المفهوم العام مع المفهوم العلمي في الحكم على قضايا بيولوجية مثلاً، مثل

(١) قاسم، أحمد كمال، "مبرهنة جودل وعلمية الايمان"، موقع طريق الإسلام ١١/٨/٢٠١٤، على رابط

ar.islamway.net | https://، تم إسترجاعه ٢٠٢٠-٣-٥.

(٢) هاوكنج، ستيفن، الكون في قشرة جوز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة، ع. ٢٩١، الكويت، ٢٠٠٣، ص. ١٢٩.

(3) Penrose, Roger, *Shadows of the mind*, p.55-93.

(4) Benjamin, Libet, "Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action", p. 529-539

(5) Soon, Chun Siong, Marcel Brass, Hans, Jochen Heinze, John-Dylan Haynes "Unconscious determinants of free decisions in the human brain", *Nature Neuroscience*, V.11, no.5, Jun 2008, p. 543-5.

أن المعدة تقوم بعملية الهضم، ولا يتفق معه في أن الحرية وهم، هل ذلك لأن الإرادة الحرة تختلف عن عملية الهضم وما يشبهها؟ فإن صح اختلافها عن الموضوعات الظاهرة، فلا يحق للعلم حينها أن يقول حكماً فيها.

إذاً، ما دامت الموضوعية الحسية معياراً هاماً لعلمنة الحكم على وجود الشيء، فلن يكون سهلاً الزعم بأن الشعور بالحرية وهم. فأنا أشعر بأني حر وهو يشعر بأنه حر، وأنت تشعر بأنك حر، وهذه حقيقة موضوعية من حيث الوجود، وذاتية من حيث الشعور بها^(١). ويجب تصديق موضوعيتها الوجودية المشتركة بين الجميع.

ولا بد من الإشارة إلى أن رفض المفهوم العام لم يكن على وجه الإطلاق بين العلماء، فهناك علماء، أمثال فرانسيس كريك ينفون إمكانية رد الوعي إلى الأعصاب، لأن الإنسان العادي لا يشعر بذلك، وهو أمر أنكروه سيرل على كريك^(٢)

الخلاصة هنا، أن للمفهوم العام أهمية للعلم وللحياة العادية، وحرية الإرادة كمفهوم عام هي حقيقة موضوعية، يمكن أن يضيف العلم حقائق جديدة إليها، لكن لا يمكنه أن يجعل شعورنا بها وهما، ولو وصف العلم شعورنا بالحرية بالوهم فعليه وصف كل أحكامنا بالوهم حتى حكمه على الحرية.

الآن سنتحدث عن الجزء الثاني من البحث وهو تجربة بنفيلد التي تُظهر ثنائية شروط الفعل، واستحالة رصد الشعور بالحرية تجريبياً، وهذا يجعل من الضرورة تعليق الحكم العلمي عليها، فهذه التجربة توحي بأن حرية الإرادة يمكن أن تكون خارج إطار العالم الفيزيائي، وإن كنا نلمس أثارها داخله، وقبل أن أتحدث عن أن العلم التجريبي، عبر تجارب بنفيلد، التي تشير إلى ضرورة تحييده عن الحكم على حرية الإرادة، سأنوه سريعاً بضرورة تحييد العلم الرياضي عن الحكم على حرية الإرادة.

(١) هناك فرق بين ذاتية الوجود وذاتية المعرفة أنظر

Searle, John, *The Rediscovery of the mind*, Cambridge, Mass.:MIT Press, 1992, p.94.

Searle, John, *Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books, 1998, p.73.

Searle, John, *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.23.

(2) Searle, John, *Mystery of Consciousness*, New York: A new York Review Book, 1997, p.30 – 31.

٢- تحييد العلم

١/١/٢ . تجربة بنفيلد

تم وضع قطب كهربائي على القشرة الحركية لمنتصف الدماغ، مما جعل المريض الواعي يحرك يده اليمنى دون إرادة منه، هذه الحركة اللا إرادية أدركها المريض وأخذ ينكرها مخاطباً القائم على التجربة: (أنا لم أفعل هذا الحركة، بل انت الذي فعلتها)، وكان يحاول بيده اليسرى منع يده اليمنى من الحركة، وربما كان بإمكان بنفيلد أن يجعل المريض يقوم لا إرادياً بكل الحركات التي يمكن أن يؤديها الإنسان^(١)، نلاحظ في هذه التجربة العلمية وجود فعل وفاعل وغياب حرية الإرادة، فما الذي يعنيه ذلك؟ هذا ما سنوضحه في النقاط الآتية:

٢/١/٢ . ميكانيكا الفعل والحاجة إلى مسبب

تحتاج الإشارات الكهربائية، المسبب الميكانيكي للفعل، إلى وجود عنصر إضافي - أطباء - مسؤول عن زيادتها أو تقليلها، فلولا الأطباء لما حدثت الإشارات الكهربائية، المسببة للفعل، هذا العنصر يقابل الإرادة الحرة في الواقع الفعلي، المجهول مكانها وماهيتها، وهو ما تؤكد تجارب بنفيلد وغيرها من المحاولات الرصدية، مما يعني، أن الإشارات الدماغية لا تتحرك من تلقاء نفسها، بل تحتاج إلى محرك خارج عنها، فلولا الأطباء في التجربة، ولولا الإرادة الحرة في الحالة العادية، لما حدثت الإشارات الكهربائية، ولما حدث أيضاً الفعل. والفرق بين الحالتين أن الأطباء في التجربة - حالة التدخل المادي - كانوا يدركون أن الفعل فعلهم، وكان المريض يُدرك أن الفعل ليس فعله، أما في الحالة العادية، المجهول فيها ماهية المتدخل، فيُدرك المريض أن الفعل فعل ذاته، ولم يشعر أن الفعل خارج سيطرته، وقد كان محقاً في تقريره عن الحالة الأولى، فلم لا يكون كذلك في الحالة الثانية؟ خاصة وأنه في الحالتين كان يستخدم شعوره الذي يرفض منكره الإرادة الاعتماد عليه، مع أن التجربة العلمية أيدت هذا الشعور في الحالة الأولى.

(1) Penfield, Wilder The Mystery of the Mind, A critical study of consciousness and the Human brain, Princeton University Press,

من المهم أن نلاحظ أن الحالتين تحتاج إلى فاعل، وهذا الاحتياج يُظهر أن دور الأنشطة العصبية هو دور سلمي منفعل، في مسألة الفعل الإنساني، والأطباء هم العنصر الفعال في السلوك اللا إرادي للمرضى، مثلما أن حرية الإرادة هي العنصر الفعال في السلوك الإرادي للشخص في الحالة العادية، وتظل الأنشطة العصبية تقوم بدور منفعل، وإن صح هذا فلن يكون الدماغ مصدراً لأفعالنا، والأرجح أن هذا هو الصحيح، فالتجارب وفقاً لبنفيلد تؤكد أن الدماغ بحاجة إلى فاعل موجه فهو لا يقوم بعمله من تلقاء نفسه، ولو أدت كل آلية عصبية وظيفتها دون موجه لأصبحت أنشطة الدماغ في فوضى عارمة^(١).

لقد تم رصد قدرة العنصر الخارجي - أطباء- في توجيه الدماغ، لكن هذا الرصد لم يتم في الحالة العادية مع عنصر الإرادة، وهذا يجبرنا على الاعتراف بأننا ما زلنا في مرحلة استحالة تعريفها تعريفاً علمياً، ولا تلزمنا قدرة الأطباء، على توجيه الدماغ مادياً، أن نسلم بمادية حرية الإرادة، فهذا أمر لم تحسم بعد إجابته، سواء فلسفياً أم علمياً. فضلاً عن عدم الحسم بمادية مادية أو غير مادية للأشياء، بعد أن أصبحت احتمالية الوجود المادي والموجي للشيء الواحد أمراً ممكن *particle* *wave duality*^(٢)، وأياً كانت ماهية هذا الشيء فلن يؤثر في حقيقة حرية الإرادة، إذ يكفي أن يشير إلى أن هناك عنصراً منفصلاً، عن الدماغ، يمكن أن يسبب الإشارات الكهربائية المسببة للفعل.

(1) Penfield, Wider "The interpretive context: The steam of consciousness in the human brain can be electrically reactivated", Science, v. 129, no.3365, 26, Jun, 1959, pp.1719-1725.

(2) Hasselbach, Franz, "Recent Contributions of Electrn Interferometry to Wave- partical Duality" Edited by Franco Selleri, Wave-Particale Duality,Plenum Press, 1992, p.109- 125

Also see, Letzter, Rafi, "Antimatter is Both a Partical and a Wave, New Experment Confirms", LiveScience, May 8, 2019,link:https://www.livescience.com.

٣/١/٢. الروبات وحركة مرضى بنفيلد

ربما كانت حالة المرضى في تجربة بنفيلد تشبه حالة الروبات، فكلاهما يؤدي الفعل في غياب حرية الإرادة، حيث يظهر بوضوح أن الموجه الحقيقي للسلوك هو شيء غير الاعصاب المرصودة، وشيء غير مادة الروبات، هذا الشيء هو الطبيب في حالة مرضى بنفيلد، ومصمم برامج الروبات في حالة الروبات، ولا يوجد شعور بحرية الإرادة سواء في فعل الروبات، أو في فعل المرضى.

وهذا الفرق، غير الخفي، بين فعل الروبات ومرضى بنفيلد وبين فعل الإنسان العادي، يكمن في إضافة خفية تضع تميزاً بين طيران الطائر وإقلاع الطائرة، وبين قفزات الإنسان وتدحرج حجر اسبينوزا، تلك الإضافة المميزة للإنسان لا زالت مجهولة، فتجارنا التي نمارس فيها حرية الإرادة، يمكن أن نرى فيها أنشطة الدماغ والحركة الناتجة عن هذه الأنشطة العصبية، ولكننا لا نرى المصدر الذي يحرك هذه الأنشطة العصبية في الدماغ، إذ ينقصنا معرفة المكان والكيفية والماهية لهذا المصدر الذي نسماه حرية الإرادة.

السؤال هنا، لو امتلك الروبات وعياً هل سينكر أن الفعل فعله، أم سيشعر أنه حراً؟ كما اعتقد سبينوزا، في افتراضه: لو أن حجراً تم الدفع به من أعلى الجبل، امتلك وعياً أثناء تدحرجه، لظن أنه من يقوم بعملية التدحرج بذاته، والحقيقة أنه يجهل الأسباب الحقيقية لتدحرجه كما زعم سبينوزا^(١)، وتظهر هنا نقطتين في حال ما افترضنا أننا مثل حجر سبينوزا أو الروبات كما يزعم منكرو الإرادة، (سلوك بلا حرية)، النقطة الأولى: الاعتراف بوجود عنصر خارجي، أي مصمم برامج الروبات، وقاذف حجر اسبينوزا، وهذه النقطة تدعم حقيقة وجود حرية الإرادة بشائيتها، هذه الثنائية كانت موجودة أيضاً في تجارب بنفيلد، فوجود العنصر الخارجي في تلك التجارب، يشير إلى ثنائية شروط الفعل، فلكي يحدث الفعل لا بد من فاعل (الأطباء أو الذات) ومنفعل (النشاط العصبي)، أما النقطة الثانية: فلا يمكننا الحكم سلفاً أن وجود الوعي في الروبات، أو في حجر سبينوزا سيوهمهما بأنهما حران، إذ ربما يخبرهما بالعكس، مثلما فعل مرضى بنفيلد، فمع

(١) زكريا، فؤاد، اسبينوزا، مصر، مؤسسة هندواي، ٢٠١٧، ص ٢٠٩.

وجود الوعي فإنهم لم ينسوا الفعل لهم، وهذا يعني أن الفعل، حتى في وجود الوعي، لا يحمل معه بالضرورة الشعور بحرية الإرادة، إلا إذا كانت هي سبباً حقيقياً له، ففي هذه الحالة يكون بينهما إقتران سبي يسبق فيه السبب النتيجة التي تحدث حتماً بوجوده وتنتفي حتماً بانتفائه، مما يعني أن حرية الإرادة ليست نتاجاً للوعي، وإنما هي واقعة حقيقية يكشفها الوعي.

٤/١/٢ . اختلاف الفعل الإرادي عن اللاإرادي

إذا ما طبقنا تجربة بينفيلد على نشاط لاإرادي يحدث في الجسم، ولنقل على نشاط المعدة، فستكون النتيجة بالنسبة للمرضى واحدة في الحالتين وهي عدم الشعور بهذا النشاط، وعدم الشعور بأنهم الفاعلون له، مما يعني اختلاف الفعل الإرادي عن اللاإرادي، فإنتاج جسمك لخلايا الدم وأنزيمات الهضم لا يمكن أن يشبه إنتاجك للقرار الاختياري الوعي. وليس من الدقة أن نسمي هذه الأفعال اللاإرادية بقرار الذات كما يظن هارس^(١)، فلماذا لا يوجد شعور بالحرية في الأفعال اللاإرادية؟ والفرق الظاهر بين الأفعال الإرادية واللاإرادية، هو شعوري بأني أقوم بفعل الأولى، ولا أقوم بفعل الثانية، لذا ننسب الأفعال الإرادية للوعي، ولا ننسب الأفعال اللاإرادية إليه، مع أن كليهما يتم في جسمي. ففعل القرار الوعي، وفعل الهضم يظهران بواسطة الجسم، ولكن الفعل الأول أشعر به، وبأني سببه، وأنه يمكنني أن أوقفه في أي لحظة، وهذا لا يحدث في فعل الهضم، فلماذا لا يشعر الناس بأنهم من يقوم بعملية الهضم بإرادة منهم؟ لماذا أشعر بأنه يمكنني أن أتوقف عن الأكل، أو المشي، أو الشهيق والزفير إلى درجة محدودة، أو أن أتوقف عن الكتابة الآن إذا ما أردت ذلك، في حين أنني لا أستطيع أن أوقف عمل المعدة وما يشبهه، ولا حتى لجزء من الثانية؟ لماذا لا تشعر بقدرتك على التحكم في حركة معدتك، في حين أنه يمكنك منع الأكل عنها، لماذا لا تشعر بقدرتك على التحكم في حركة كريات دمك، في حين يمكنك أن تجربها على الخروج من جسمك بإحداثك جرحاً فيه؟ بمعنى: لماذا تشعر أنك مسؤول عن أفعال

(1) Hariss, Sam, Free wills, New York, Free Press, 2012, p.48.

جسمك الخارجية، ولا يأتيك هذا الشعور أثناء حركات جسمك الداخلية؟ ألا يشير ذلك إلى اختلاف النوعين؟ والاختلاف يبدو في المصدر، فأحدهما مصدره الجسم المادي، والثاني مصدره حرية الإرادة المجهولة والمنفصلة.

فعلاقتي بالحركات الداخلية اللا إرادية تشبه علاقتي بشيء منفصل عني، فمعني مثلاً لعمل المعدة يشبه معني لعمل شخص آخر، حيث أحتاج إلى استخدام عوامل فيزيائية، فإذا أردت منع شخص من الحركة مثلاً، فعلي أن أكبله بالأغلال، أو أن أجرحه عقاراً منوماً، كذلك الأمر مع المعدة، فإذا ما أردت منع نشاطها فعلي أن أتناول عقاراً يمنع هذا النشاط، أو أن أستخدم أي معيق شرط أن يكون معيقاً فيزيائياً، ولا يمكنني أن أمنع نشاطها بقرار واع في حين أنني أقوم بمنع الأفعال الحرة بقرار واع. فلم وكيف يأتي هذا الشعور بالقدرة على اتخاذ القرار وتنفيذه فعلاً؟ إنه أمر يجب ألا يستهان به، وبما أنه لا يوجد له تفسير حتى الآن، فالحكم عليه ليس من العلم في شيء، والأحرى بنا أن نحترم المفهوم العام، و يمكن أن ننظر إليه، كحدس إفتراضي، وهو الحدس الذي يبدأ به العلم وفق (بوبر)، واجتاز عدداً كبيراً من الاختبارات الحاسمة^(١)، حتى يظهر لنا جديد يبرر دحضه.

وأخيراً، يمكن من تجارب بنفيلد ملاحظة أن الفعل الإرادي في الحالة العادية لا يمكن أن يكون لا إرادياً، إلا بفعل التدخل الفيزيائي الخارجي، بينما الفعل اللا إرادي يظل لا إرادياً، سواء في الحالة العادية أو حالة التدخل الخارجي، ولولا حرية الإرادة التي يحكمها العقل لأصبحت كل أفعالنا لا إرادية كحركات القلب، والمعدة وأنزيماتها، والأمعاء وكريات الدم وما إلى ذلك، وكما يقول بنفيلد بدون تحكم العقل يصبح فعل الإنسان آلياً بسبب آليات الدماغ^(٢).

إذاً، نحن نعرف أن الحركات الإرادية لا يمكن أن تحدث إلا بإستشارة منفصلة، نعلم أننا أو الطبيب من يقوم بها، في حين أن الحركات اللا إرادية كحركة المعدة وكريات الدم وما إلى

(١) جيليز دونالد، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة حسين علي، بيروت، التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٩، ص ١٦٠

(2) Penfield, Wider, "The electrode, the brain and the mind" Zeit schrift fur Neurologie, v.201, no.4, 1972, pp.297309

ذلك من حركات، لا نشعر أننا من يفعلها ولا نزع ذلك، بمعنى: أن الحركات الإرادية تحتاج إلى فاعل ندرکه، فإما أن يكون نحن أو يكون الطبيب، إن إدراكنا للفاعل في الفعل الإرادي وعدم إدراكنا له في الفعل اللا إرادي هو فارق جوهري بين الفعلين، فمن ناحية يضع اختلافًا بين الفعلين، ومن ناحية يسم الفعل الإرادي بالغموض، فما زالت عملية الإدراك الواعي غامضة، فنحن نعرف أن عملية الرؤية، مثلاً، تتم بواسطة إشارات كهربائية... لكننا لا نعرف كيف تتحول هذه الإشارات إلى إدراك واع لصورة الشيء، وهذا الإدراك أو الوعي بالشيء يضيف شيئاً خفياً للأفعال الإرادية، لا تمتلكه الحركات اللا إرادية.

٥/١/٢. اختفاء الإرادة وثنائية شروط الفعل

لماذا يختفي الشعور بالإرادة في هذا النوع من التجارب؟ مع أن الفعل موجود، وهو فعل نتج عن استثارة منطقة في الدماغ عن طريق (الإلكترود)، الذي جعل المريض يتحرك، ولم يجعله يريد، حقق الفعل، ولم يحقق إرادته، ولم يظهر حتى اليسير منها. لماذا لم يوهنا الدماغ بالحرية أثناء الحركة المصطنعة؟ أليس هو من يقوم بكل شيء؟ أم إنه كان يعلم أن هذه الحركة أتت من عنصر خارجي؟ ألا يُفترض أن تقترن الحركة بالشعور بالحرية؟ أم إن لهذا الشعور منطقة أخرى في الدماغ، غير منطقة الحركة؟ إن نجاح بنفيلد في إحداث حركة خارجية، وفشله في إحداث إرادتها يشير إلى أن الفعل الإنساني العادي ليس في الأساس نتاجاً لعمليات دماغية مغلقة، فقد تمكن من إحداث حركة بتدخل خارجي، وهو الطبيب المنفصل تماماً عن الدماغ، مما يرجح انفصال حرية الإرادة التي تتفاعل معها - بكيفية مجهولة - أنشطة الدماغ الوظيفية، وهذا يؤكد بنفيلد حين تمكن من رسم خريطة للدماغ بيّن فيها الأماكن المسؤولة عن النطق والحركة، إلا أنه لم يستطيع تحديد موقع العقل^(١) وسلم بعدم وجود منطقة مسؤولة عن اتخاذ القرار في القشرة الدماغية وهذا جعله يستنتج عدم وجود نشاط عصبي داخل الدماغ يجعلنا نفسر العقل، إذ لا توجد منطقة من المادة

(1) Penfield, Wilder, The Mystery of the Mind, p73-81.

الرمادية يمكن أن تسمى عمل العقل^(١)، وصحيح أن دراسته المستفيضة عن الذاكرة والإدراك الحسي وحتى الأحلام أظهرت أهمية قشرة الفص الصدفي، إلا أنه لم يجد مكاناً لما يسمى العقل^(٢).

وهذه مسألة لم تُعجز بنفيلد وحده، بل كل من حاول معرفة مكان العقل تنتهي محاولته بالفشل، فقد حاول على سبيل المثال كريك وكوخ معرفة كيفية حدوث الوعي البصري^(٣) لكنهم فشلوا، وكان كل من بارتيلس Bartels و زيكي Zeki يريان أن الدماغ في توحيد نشاط الخلايا لا ينتج الوعي ولا حتي يسهم في إنتاجه، وإنما يقوم، فقط، بعملية دمج للخبرات الواعية المختلفة^(٤)، مما يعني أن العقل وحالاته بما فيها الشعور بحرية الإرادة لا وجود لها في الدماغ. هذا الانعدام لمنطقة الإرادة دليل على ثنائية شروط الفعل، كما أنه عائق أمام تفسير حرية الإرادة تفسيراً علمياً تجريبياً، وبالتالي يؤكد ضعف أي إنكار علمي لها، ويؤكد لنا هذه الثنائية فشل بنفيلد في محاولة توحيد الدماغ والعقل^(٥)، وإعترافه بأن العقل وفق طبيعته لا يمكن أن يكون له مكانٌ معيّن، لذا كان لا بد أن نكون مكونين من عنصرين أساسيين^(٦)، ليس ذلك فحسب بل إن العقل في هذه الثنائية هو القائد لعمل الدماغ والنشاط الإرادي^(٧)، لذلك أعلن بنفيلد في الجزئية العشرين، كينونة الإنسان – الاختيار بين تفسيرين Man,s Being _ choice

Between Two Explanations من كتابه غموض العقل The mystery of mind اختياره فرضية أن الانسان مكون من عنصرين جوهريين^(٨)، وهذا يذكرنا بثنائية الجوهر

(1) Ibid, p73-81

(2) penfield, Wilder, Theodor Rasmussen, The cerebral cortex of man, acinical study of localization of function, Macmillan, 1950.

(3) Crick, Francis, Koch, Christof, "Consciousness and Neuroscience", Cerebral Cortex, v. 8, no.2, 1998, p.99-106

(4) Zeki, S., Bartels, A., "The Autonomy of the Visual Systems and the Modularity of Conscious Vision," *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, V.353, no.137, 1998, p.2327-2330.

Richard, S.J Frackowiak, *Human Brain Function*, 2nd ed., USA, Academic Press, 2004, p.161-196.

(5) Leblanc, Richard, "The white paper: Wilder Penfield, the stream of consciousness, and the physiology of mind", *Journal of the History of Neurosciences* v.28, no.4, 2019, pp. 416- 436.

(6) Penfield, Wider, "The mind and the highest brain mechanism" *the American Scholar*, v.43, no.2, 1974, pp.237-246..

(7) Penfield, Wider, "The electrode, the brain and the mind " *Zeit schrift fur Neurologie*, v.201, no.4, 1972, pp.297-309.

(8) Penfield, Wilder *The Mystery of the Mind*, pp.73-81.

الديكارتية^(١).

ليس بنفيلد وحده في هذه التجارب من قرر اختفاء الإرادة أثناء الحركة، بل حتى المرضى أدركوا بأنهم ليسوا الفاعلين الحقيقيين لحركة اليد، وما دام عدم شعورهم بالحرية هنا لم يكن وهماً في ظل اتفاقه مع الوصف العلمي في هذه التجارب العلمية، فإن شعورهم بما لا بد أن يكون صادقاً كذلك في الحالات العادية.

إن كونهم شهداء على أفعال أعضائهم الفسيولوجية، تبدو ثنائية واضحة، بل ثلاثية عناصرها الذات والفعل الفسيولوجي، الحاضرين في التجربة، وحرية الإرادة الغائبة عن التجربة، والمشاهدة تشير ليس، فقط، إلى انفصال الفعل عن الإرادة بل، أيضاً، انفصاله عن الذات، أيا كان نوع هذا الانفصال، وحتى لو لم يُدرك مكانياً، فالخلل المختلط بالماء ليس بماء، حتى وإن لم تتمكن من فصلهما، وحرية الإرادة المرتبطة بالذات ليست أنشطة الدماغ حتى لو لم تتمكن من رؤية هذا الانفصال باستخدام وسائلنا المعرفية المتاحة.

هناك دعمٌ لوجود هذه المشاهدة في الحالة العادية يأتي حتى من منكري حرية الإرادة، سواء كان إنكاراً تاماً لها كما يفعل هارس^(٢)، أم إنكاراً جزئياً كما يفعل دانيال دينت التوافقي النظرة^(٣)، فهما يريان أننا مجرد شهداء لما تصنعه السببية، وهذا اعتراف يتضمن فصلاً بين الأنا وسببية الدماغ الفسيولوجي اللاوعي فهناك ذات شاهدة وفعل مشهود.

هذه الثنائية نجدها عند علماء مثل شرينغتون (نوبل ١٩٣٢) عالم الفسيولوجيا العصبية والأنسجة والأحياء الدقيقة والأمراض الذي يرى أن الإنسان وإن كان نتاجاً للطبيعة المادية، فإن هناك فرقاً جذرياً بين الحياة والعقل الذي يشكل تحدياً أمام التفسير الكيميائي والفيزيائي^(٤)، وهناك جون

(١) ديكارت، رنيه، مقال في المنهج، ترجمة محمود الخضري، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٦٨، ص ٨٤-٨٧.

كذلك انظر، ديكارت، رنيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩، ص، ٩٣-١١١.

(2) Hariss, Sam, Free Will, Free Press, New York, 2012.

(3) Dennett, Daniel C. Elbow room: The varieties of free will worth wanting, The MIT Press, USA, 1984, p.50.

Dennett, Daniel C, Freedom Evolves, Viking Books, USA, 2003, p. 91

(4) Sherrington, Charles Man on his Natue, Cambridge University Press, 2d edition, 1951.

ايكلس (نوبل، ١٩٦٣) يشير إلى ثنائية العقل والدماغ؛ من خلال اعتقاده باختلاف العقل تماماً عن آلية الدماغ؛ الذي لا يعد كافياً لانبثاق هذا العقل، ويؤكد قيادة الذات وتبعية الدماغ لها في كتابه (الذات والدماغ التابع لها)، ويتفق مع كارل بوبر، المشارك له في تأليف نفس الكتاب، في أن المستقبل لن يأتي إلا بالقليل، لذا سيكون مستحيلاً كشف سر هذا العقل^(١)، فعلاقة العقل والجسم ما زالت مجهولة، وما زالت تقف ضد أي إحتزال مادي أو سلوكي للعقل، وإن كان لا بد من تبعية فإن الدماغ هو من يتبع العقل^(٢).

٦/١/٢. وجود زمني وإختفاء مكاني لحرية الإرادة

هل يمكننا القول إن الشعور بالحرية موجودٌ في الزمان ومختفٍ في المكان؟ فإختفاء الإرادة في تجارب بنفيلد يؤدي بنا إلى تساؤل عن مكان وجودها، حتى وإن كانت مجرد شعور! فأين مكان هذا الشعور؟ إذا كانت الحرية وهماً، والدماغ - كما يزعم منكرو الحرية - هو من يتخذ القرار، ويعطينا الشعور بهذا الوهم، فهل يوجد في الدماغ منطقة تقوم باتخاذ القرار الواعي، وأخرى تعطينا الشعور الواهم بالحرية؟ مثلما أن هناك منطقة للحركة، النطق، الرؤية، السمع، ألم الوحز وما إلى ذلك؟ هل توجد حقاً منطقة في الدماغ تسمى منطقة الشعور بالحرية؟ الإجابة المتوفرة أو المرجحة هي أنه لا توجد منطقة في الدماغ تختص بشعورنا بالحرية، بل لا توجد منطقة تخص أي من الحالات العقلية (فلا يوجد في قشرة الدماغ أي منطقة يؤدي تنبيهها إلى اعتقاد أو اتخاذ قرار، كما يؤكد بنفيلد لذا فإن "معايير قياس أي حالة عقلية كالألم أو الفرح، لا يمكن أن نقيسها إلا بواسطة صاحبها، وهذا يختلف عن معايير قياس حالات الدماغ، والسلوك الخارجي التي يمكن أن تتم بالملاحظة الخارجية من أي شخص آخر"^(٣).

حتى ليبت في تجربته الشهيرة^(٤)، لم يعرف لحظة اتخاذ القرار الواعي، إلا بإشعار من المشاركين في التجربة، وهذا يعني أنه لا يعرف المكان الذي يتم فيه القرار الواعي، وإلا لم يكن يحتاج إلى أن يخبره المشاركون بلحظة اتخاذهم القرار، وهذا ينسجم مع افتراض أن الأسباب الأولى لاتخاذ القرار

(1) Popper, Karl and Ecclec, John .C, *The Self and its Brain*,Berlin: Springe,1977p.36.

(2) Vernon, Mark, {Book Review of} , *The Self and Its Brain:An Argument for Interactionism*, by Carl R. Popper & john C. Eccles, *The Linacre Quarterly*,V.46,no.2,1979 p.15

(3) Swinburne, Richard, *Mind, brain and free will*, Oxford University Press, 2013,p.69.

(4) Libet, Benjamin, " Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary actions",1985.,pp.529-539.

الواعي لا علاقة لها بالدماغ، أو لم يُعرف لها مكان بعد، إنها خاصة بالذات، وما يوجد في الدماغ، فقط، أنشطة تنفيذية، وهذا ما يمنعنا من القدرة على تفسير الحرية تفسيراً مادياً، وذلك لغيابها عن الوجود المعلمي وبالتالي لا يمكننا إنكارها، وعلينا التسليم بالمفهوم العام حتى يأتي ما ينفيه، وربما يكون هذا أمراً مستحيلاً فهناك محاولات علمية لتحديد منطقة الوعي لم تقدم حلاً حتى يومنا^(١).

وهنا تظهر نقطة هامة، وهي أن الزمان والمكان هما إطار الوجود لكل ما هو فيزيائي، وفي مسألة حرية الإرادة يختلف الأمر إذ لا يمكننا أن نجد الامتداد المكاني في حين أن قياس الامتداد الزماني ممكن، شرط مساعدة الأشخاص أنفسهم، وفقدان المكان وارتحان قياس الزمان على الأشخاص هو ما يجعل ربط الحرية بالدماغ أمراً مستحيلاً. ويبدو صحيحاً قول (برجسون) أن الترجمة غير المنطقية لما هو غير الممتد (الحرية) إلى الممتد (المادة) من الكيفي إلى الكمي هو ما أحدث إرباكاً شائعاً بين الفلاسفة حول مشكلة الإرادة الحرة^(٢) فانتفاء الشعور بالحرية إلى العقل ينفني عنها صفة الامتداد المادي وهذا يبعتها عن الانتماء إلى الدماغ.

٢/٢. تحييد العلم الرياضي: لا خوارزمية حرية الإرادة

يختلف الشعور بحرية الإرادة عن نبضات الأفعال العصبية الدماغية، فهو ليس ضمن العمليات المشفرة في الدماغ، لذا لم يحدث وأن تم محاكاته في أي نوع من الحاسوبات، في حين نجد أن عمليات الدماغ الوظيفية تتم محاكاتها خوارزمية في الحواسيب، هذه العمليات الدماغية هي عبارة عن نبضات عصبية يُشبهها برموز مورس التلغرافية^(٣)، ولا يمكننا فعل ذلك مع شعور الحرية، لأن هذا الشعور ليس ضمن العمليات الخوارزمية المحاكية للعمل الدماغية، وذلك لسبب بسيط هو أن الدماغ لا ينتج هذا الشعور أساساً. ولو كان الشعور بالحرية ينتجه الدماغ، لكان ممكناً محاكاته خوارزمية، كما ذكر سابقاً.

وما يؤكد لا خوارزمية الشعور بالحرية، أنه مظهر من مظاهر الوعي، والوعي يعمل بطريقة لا خوارزمية، وهذا الافتراض يرجع إلى مبرهنة عدم الاكتمال لكورت جودل (Goodl)، فالعقل

(1) Zeki, S., A.Bartels, "The Autonomy of the Visual Systems and the Modularity of Conscious Vision" V.353, no.137, 1998, pp.2327-2330.

(2) Bergson, Henri, Time and free will e-artnow, Published. musAicm Books, 2018, p. xxiii.

(3) أغروس، روبرت م ، ستانيسلو، جورج ن ، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال جلاليل، عالم المعرفة، ١٣٤، الكويت، ١٩٨٩، ص، ٢٨.

الواعي يقوم بطريقة لاخوارزمية لإنتاج القضايا الرياضية المبرهنة ويمكن تعميم هذه الطريقة اللا خوارزمية على الحالات المختلفة التي يقوم بها الوعي، ومنها الشعور بالحرية، وهذا ما حاول (بنروس، نوبل ٢٠٢٠) تقديم تفسير له في جزئته (ما الذي يقوم به الوعي؟) من الفصل العاشر في كتابه (سلطان العقل الجديد)^(١)، فنظرية (جودل) تشير إلى أن الشروط والقوانين الأولية، لتقدم دماغ عالم الرياضيات في سنتاج قضية ما، لا تُحدّد مئة بالمئة تخميناته الرياضية الصحيحة.^(٢) وما دام الشعور بالحرية عملية لا خوارزمية فإن التنبؤ بالفعل البشري يصبح أمراً مستحيلاً حسابياً كما يرى بنروس^(٣)، لكنه ربما يكون ممكناً عندما يبدأ فعل الحرية بالظهور في عالم الفيزياء، ابتداء من الأنشطة الدماغية وانتهاء بالفعل الخارجي، أما قبل ذلك فالأمر مبهم ومن هنا كان مستحيلاً. يبدو إذاً، أن مسؤولية القرار الواعي تقع خارج أي عملية خوارزمية، وحتى الحاسوب، خوارزمي الطريقة، يوجد عنصرٌ خارجٌ عنه يسبب مخرجاته، عنصر مكون من ماهية أخرى مختلفة عن الحاسوب، هذا العنصر هو الشخص مبرمج الحاسوب، وهذا يشير إلى أن آليات التنفيذ، سواء كانت الدماغ أم الحاسوب، تعمل بطريقة خوارزمية، أما جهة التحكم فهي شيء آخر، سواء كانت العقل الواعي أم الشخص مبرمج الحاسوب، وإن كانت هذه الفكرة تشير إلى أن هناك متحكماً خارج الدماغ، فإن هذا لا يعني أنه ليست الذات الإنسانية مجهولة الهوية، بغض النظر عن مكان تواجدها، إن لا خوارزمية الشعور بالحرية تعني أنه موضوع خارج العلم الرياضي، وستتناول الآن تجربة بنفيلد لنقول إنه خارج العلم الطبيعي أيضاً.

٣/٢. شعور الحرية بين العقل والدماغ

ارتباط حرية الإرادة بالعقل وليس الدماغ

يرتبط شعور الحرية بالوعي الذي يعد أهم مظاهر العقل، وتظهر أهمية الوعي بالنسبة لحرية

(1) Penrose, Roger, The Emperor's New Mind, Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics, Oxford University press 1989, pp.529-534.

(2) Feferman, Solomon, Godel's incompleteness theorems, free will, and mathematical thought, Free will and Modern Science, edited by Richard Swinburne, OUP/British Academy, 2011

(٣) بنروس، روجر، العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ترجمة محمد وائل الاناسي، وانبسام المعصاني، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٨، ص ٢١٣-٢١٤.

الإرادة في أنه لا يمكن معرفة أي حر إلا إذا كان لدي وعي. هذا الارتباط ربما يكون ارتباطاً معرفياً، أو حتى سببياً، ولكنه ليس ارتباط ماهية، فحرية الإرادة ليست وعياً محضاً، وإنما هي حالة عقلية نشعر بها بواسطة الوعي، مثلما نشعر أننا نحب ونكره ونتألم ونرغب وما إلى ذلك من مظاهر الحالات العقلية، غير أن الحالات العقلية ليست هي الوعي ذاته، فالكره هو حالة غير الوعي بها، فرمما أعني كرهني لشيء ما، وربما لا أعنيه، المقصود هنا، أن ارتباط حرية الإرادة بالوعي وإن كان ارتباطاً وثيقاً، فإنه ليس ارتباط هوية، فهما ليسا مترادفين ولا متطابقين.

يمكن أن تتضح الفكرة أكثر، إذا تخيلنا كائناً لا يتحرك عشوائياً، وإنما بانتظام ملحوظ، ويقوم بدفع أي اعتداء عليه بمهارة فائقة، لكنه لا يعي أنه حر، وإن كان يعي الأحداث وردود فعله التي تبدو له مناسبة تجاهها، دون أن يعي أن ذلك يعني حرية إرادة، فالمجنون يؤدي سلوكاً حراً تجاه المواقف التي تواجهه، لكنه لا يشعر أنه حر بالمعنى الذي يشعر به الشخص العادي، فحرية الإرادة لا تعني الشعور بها، والشعور بحرية الإرادة لا يعني الحرية، والوعي لا يجعلنا أحراراً، وإنما يجعلنا فقط نشعر بأننا أحرار، فالحرية هي وجود القدرة على اختيار الفعل، أما الشعور بهذه القدرة فهو شيء آخر، وهذا يختلف عما رآه جون سيرل بأنه لولا الوعي لما كانت هناك حرية^(١).

إن ارتباط شعور الحرية بالعقل، لا بالدماغ المادي، يجعل هذا الشعور أبعد من أن يكون ضمن حتمية قوانين المادة التي ينتسب إليها الدماغ، لكن ما الذي يدعم أن الشعور بالإرادة الحرة يرتبط بالعقل وليس الدماغ؟

يمكن أن نميز ذلك عندما نلاحظ أنه إذا اختفى العقل - فرضاً - وبقيت الأنشطة العصبية الدماغية، فسيختفي الشعور بالحرية، ويبقى ما يشبه الروبوتات، أما إذا اختفت أو تعطلت الأنشطة العصبية، وبقي العقل، فسيبقى معه الشعور بحرية الإرادة، ويختفي ما يشبه عمل الروبوتات، وهو الفعل الخارجي أي نشاط الدماغ وعمل الحواس، وبقاء الوعي الذي لم يثبت علمياً، حتى اللحظة، أنه فيزيائي، هو بقاء شيء خفي من الإنسان، في حين أن بقاء الأنشطة

(1) Searle, John R., *Minds, Brains, and Science*, Cambridge, Mass: Harvard University press, 1984, ch.6, p.94

للكتاب ترجمة عربية: جون سيرل، العقول والأدمغة والعلم، ترجمة: عابدة الدحملي، صنعاء، مكتبة خالد بن الوليد، ٢٠٢٠.

العصبية، فقط، هو بقاء ميكانيكا الفعل الظاهرة والتي لا تنفصل عن عالم الفيزياء، وفي الحالة الأولى يوجد الشعور بالحرية، وفي الحالة الثانية لا يوجد هذا الشعور، مما يشير إلى أن أنشطة الدماغ لا علاقة لها بإنتاج الشعور بالحرية. ويمكن ملاحظة أن التطور الكبير في الروبوتات لم يسمها بسمة الحرية، فالحاسوب مهما بلغت قدرته لا يشعر بأنه من يقوم بالفعل^(١). وحتى لو تم صناعة روبوت فائق التقنية، له قدرة على الاختيار من بين الآف البدائل، فلن يشعر بالحرية، في حين أننا سنشعر بما حتى لو لم يكن أمامنا سوى خيارين فقط، وحتى في تجربة (آلان تورنغ)، فإن الحاسوب المبرمج على أن يكذب بأنه إنسان^(٢)، لا يعرف بأنه يكذب، بل هو فعلاً لا يكذب، ولكنه، فقط، يتقن الرد ألياً، وذلك لأنه لا يمتلك سوى عمليات يمكن تسميتها، مجازاً، عمليات لا واعية تشبه العمليات الدماغية التي لا يمكنها صناعة أدنى شعور بالحرية.

ربما لو امتلكت الآلة الشعور بالحرية لكان ممكناً القول: إن الدماغ هو المسؤول الرئيس عن الفعل الاختياري، ولبنت دليل الحرية، ولكن ما يبدو هو انتفاء مسؤولية النشاط الدماغية عن الشعور بالحرية واختيار الأفعال، وارتباط شعور الحرية بالعقل، يجرها من دائرة الفيزياء، وهذا يمنع الحكم العلمي المنكر لها، ويؤكد حقيقتها وفقاً للمفهوم العام.

الدماغ لا يفسر شعور الحرية

لو تمكنا من تفسير الشعور بالحرية بواسطة العمليات العصبية التي ينتجها الدماغ، لاستطعنا القول: إن الدماغ يُنتج الشعور بالحرية، لكن هذا لم يحدث، صحيح أن هناك ارتباطاً أو تفاعلاً بين الدماغ وبين الشعور بالحرية والفعل، بل حتى كل الأحداث العقلية الأخرى، ولا يوجد كما يقول سوينبورن أي نتائج في علم الأعصاب، أو أي علم آخر، يمكن أن تُظهر أنه لا يوجد مثل هذا التفاعل^(٣)، لكن هذا التفاعل لم يمكننا من تفسير الشعور بالحرية.

ونحن نعرف أن شيئاً من عمل الروبوت يتم وفقاً لمحاكاة عمليات تتم في الدماغ، لكن، لماذا لا

(1) Searle, John, *Mystery of Consciousness*, p. 209.

(2) Turing, A.M, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* Vol. LIX, No 236, 1950, pp. 433-460.

(3) Swinburne, Richard, *Mind, brain and free will*.ch4,pp.100-125

يحدث تزامن وجودي بين عمل الروبات، حتى الأشد ذكاء، وبين وجود الشعور بالحرية، أو حتى مع وجود أي نوع من الشعور، سواء أكان سليماً أم مضطرباً، فحتى المحنون الذي يفقد التفكير السليم له شعور واع ذاتي مضطرب، فلماذا لا يوجد شعور بالحرية، عند الروبات المبرمج على فعل معين ولو حتى نسبة ضئيلة؟ يمكن أن تجعلنا نستند إليها في التوقع بإمكانية وجود علاقة بين الآلة وشعور الحرية.

بمعنى: إذا كان الدماغ هو الذي ينتج كلا من السلوك الواعي والسلوك اللاوعي، فلماذا لا تأتي الآلات المحاكية لعمليات الدماغ بشيء ضئيل من الشعور بالحرية، مثلما أظهرت ذكاء لا واعياً في السلوك؟ حيث يظهر قدر هائل من الذكاء الاصطناعي، ولا يظهر معه بالتوازي ولو قدر ضئيل من الشعور بالحرية، كيف يمكن أن توجد كل هذه القدرة الوظيفية الهائلة في الروبات، ولا توجد حتى اليوم روبوتات فيها شيء من الشعور بالحرية؟ إن عجزنا عن صناعة روبوت شاعراً بالحرية، هو نتيجة لعجزنا عن تفسير الشعور بالحرية دماغياً، فأنت لا تستطيع صناعة شيء، أو محاكاته، إلا إذا نجحت في تحليله وتفسيره، وكما يقول عالم الفيزياء (ريشارد فينمان، نوبل ١٩٨٨): ما لا أستطيع فهمه لا أستطيع صنعه^(١)، ونحن لم نستطع فهم الشعور بالحرية لذا لم نستطع صنعه.

وما دمنّا عاجزين حتى اللحظة عن صناعة شعور بالحرية، واقتصر نجحنا، فقط، على صناعة روبوت محاكياً للسلوك الخارجي، فإن هذا يعني أننا نجحنا في تفسير الأنشطة العصبية الظاهرة، وعجزنا عن تفسير الشعور بالحرية، مما يدل على أن ما تم رصده من إشارات في الدماغ ناتجة أو متزامنة مع الشعور بحرية الإرادة، لا يعني أن هذه الإشارات المرصودة هي ذات الشعور بالحرية؛ وإنما هي، فقط، ما يشير إلى فعل حرية الإرادة، أو ما يمثلها، أو يُظهرها في العالم الفيزيائي، متمثلاً في أنشطة الدماغ التي تسبق الفعل الخارجي، فالفعل الإنساني، كما يبدو، يتكون على

(١) برتوليو، ماكس، باسيت، دانيلا إس، "كيف نشأ العقل من الشبكات الدماغية المعقدة"، موقع للعلم Scientific American ٢٤ أكتوبر ٢٠١٩،

وجه العموم من ثلاثة أضلاع: حرية إرادة، أنشطة دماغية، وسلوك خارجي، ويمكننا تناول الأعصاب، والسلوك الخارجي بالدراسة والتحليل، والتفسير، لكن، حينما نتناول الشعور بالحرية يصبح الأمر صعباً، بل مستحيلاً، هذه الاستحالة، تؤكد أن العقل، الذي ينتمي إليه شعور الحرية، جوهر مختلف عن الجسم، كما قال، ولا يمكن أن يتم تفسيره بواسطة أنشطة الدماغ كما يرى بنفيلد نفسه، مع أنه بدأ أبحاثه لإثبات العكس حيث يقول: سعت طوال مسيرتي العلمية إلى اثبات أن الدماغ يمكن أن يُفسر العقل^(١)، لكن وكما يرى بنفيلد أن العقل هو من يقوم بدور القيادة وتوجيه الدماغ، وهو من ينتج صفة الوحدة في الحالات العقلية^(٢)، التي نشعر بها في أفعالنا، وأفكارنا. ومن المحال أن تؤدي أنشطة الدماغ الآلية وظيفه العقل مهما بلغت هذه الآلية من تعقيد^(٣).

صحيح أن علم الاعصاب يطلعنا عن شيء من عمليات الدماغ الوظيفية التي ترتبط بالشعور بالحرية، لكنه لا يقدم تفسيراً لها، ولا لأي عملية واعية، فحتى محاولة (فرانسيس كريك) و(كرستوف كوخ) في افتراض أن التذبذبات في القشرة البصرية قد يكون الأساس في إيجاد سمة عصبية عقلية مسؤولة عن التجربة الواعية لم تفسر لنا الوعي كما يرى ديفيد تشالمرز^(٤)، وحتى لو كان لدينا تحليل عصبي حي كامل وكافٍ عن حالات الوعي كلها فإن هذا لن يعطينا تفسيراً له، فأنا، مثلاً، لا يمكن أن أعرف أي معنى من وجهة نظر الوطواط، حتى لو كان لدي معرفة كاملة عن الآليات العصبية للوطواط فلا يزال ينقصني معرفة شعور الوطواط الخاص بنفسه وعليه فإن أي

(١) أغروس، روبرت م ، ستانسبو، جورج ن ، العلم في منظوره الجديد، ص، ٤١.

(٢) عجز العلماء عن معرفة كيف تتحقق وحدة الوعي ، كيف تنتج المثيرات المختلفة التي تصل الدماغ ووعي موحد ؟ قدم إلمان مثلاً ، محاولة لفهم كيفية حدوث هذه

الوحدة بواسطة فكرة الخرائط الدماغية.أنظر، Edelman Gerald, *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, New York: Basic Books, 1989. p.72.

(٣) أغروس، روبرت م ، ستانسبو، جورج ن ، العلم في منظوره الجديد، ص، ٤٠.

(4) David J Chalmers. *The Conscious Mind: " In Search of a Fundamental Theory*, Oxford:Oxford University Press,1996,pp.115- 116

تفسير موضوعي للوعي ليس كافياً لتفسير الجانب الذاتي للوعي، كما يقول (توماس ناجل)^(١)، كذلك فإن أي تفسير موضوعي لشعور الحرية لن يكون كافياً لتفسيرها. لذا ليس أمامنا سوى الحديث عن الأنشطة الدماغية، التي تقوم بوظيفة محددة يمكن رصدها، وعبر هذه الأنشطة يمكن تقديم تفسير مادي لا يزال محدوداً، مثلما تُفسر الأحداث الفيزيائية والكيميائية والحيوية التي يتم رصدها، أما الذي لا يمكن رصده فلا يمكن تفسيره علمياً، والشعور بالحرية لم يتم رصده حتى اليوم.

هذه الاستحالة التفسيرية ناتجة عن عدم انتماء الشعور بالحرية إلى ما هو آلي بما في ذلك الدماغ، مما يرجح خطأً إفتراض أنها، فقط، مسألة وقت حتى نضع آلة ذات وعي ذاتي^(٢)، وبالتالي ستشعر هذه الآلات بالحرية، وليس من الدقة الاستناد إلى أن التجارب المستقبلية ستثبت أن ليس هناك سوى الدماغ وعملياته، وأن العلم سيثبت مستقبلاً عدم وجود الوعي المفارق للدماغ، وهذا بالطبع سيؤيد فكرة إنكار الحرية، لكنه لا يزال مجرد فرض لم تثبت التجربة بعد، بل من المحتمل أن تأتي التجارب بشيء غير تلك الافتراضات، وتثبت وجود الوعي المفارق للدماغ.

إذاً، لا زال مبكراً الركون على أن التقدم العلمي سيأتي بدليل يثبت وهم الشعور بالحرية، وأن لا شيء غير الدماغ المادي، فقد كانت النظريات القديمة تتضمن المادة فقط، حتى جاءت النظريات الجديدة لتضيف العقل، الذي - كما يقول الفيزيائي يوجين فينغر - أصبح من حقائق الوجود المطلقة، فقد جعلت ميكانيكا الكم العقل يعود إلى المقدمة، إذ يجب الرجوع إليه وإلا لن يكون ممكناً تقديم صياغة منسقة لميكانيكا الكم، كما أنه أصبح ضرورة لفهم المستوى تحت الذري للمادة^(٣)، وبعد الثورة الفكرية الحديثة صار علماء النفس المنكرون للحالات العقلية

(1) Nagel, Thomas, What is Like to Be a Bat?," in Ned Block, Owen Flanagan, Guven Guzelder (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997, pp.520- 521

(٢) كاكو، ميشو، مستقبل العقل، ترجمة سعد الدين خرفان، الكويت، عالم المعرفة، ٤٤٧، ٢٠١٧، ص، ٢٦٥.

(٣) أغروس، روبرت م، ستانسو، جورج ن، العلم في منظوره الجديد، ص، ٢٢-٢٣.

الذاتية، يسلمون بها، بل وينسبون لها وظيفة سببية لإنتاج السلوك^(١)، وربما كان ديفيد تشالمرز على حق حينما قال: إن الوعي كيان أساس كالكتلة والزمن، فكل شيء له وعي ولكن بدرجات مختلفة^(٢).

وأخيراً، يمكن أن نضيف شيئاً يشير إلى أن الدماغ لا يفسر الشعور بالحرية، وهو أنه لا يمكن دراسة الشعور بالحرية في دماغ شخص ميت، إذ في هذه الحالة ستفقد التجربة العلمية هنا موضوعها الرئيس، فلماذا؟ ألا يوجد الدماغ المادي عند دراسة دماغ الشخص الميت؟ ما الذي يجعل هذا النوع من التجارب غير علمي؟ مع أن المادة موضوع الدراسة موجودة، هذا على وفق رؤية أن الدماغ هو المادة التي تنتج الشعور بالحرية، لماذا لا يمكن دراسة الشعور بالحرية في حالة أدمغة الموتى، مع أن المنهج العلمي يمكنه أن يتعامل مع الآلات المتوقفة تماماً، فلماذا لا يفعل ذلك مع الدماغ المتوقف تماماً؟ ألا يدل هذا على أن الحياة مجهولة الجوهر تضيف شعور حرية الإرادة إلى ديناميكية الدماغ المادي؟

خلاصة هذه الجزئية هي أنه يمكننا أن نفهم العلاقة بين النشاط العصبي وحركة اليد، أو المشي، أو النطق، لكننا لا زلنا لا نفهم الضلع الثالث وهو الشعور بجرية إتخاذ القرار للقيام بهذه الأفعال، والتي لا يمكن أن تحدث إلا به، أي أننا لا نعرف إلا ضلعين في مثلث تفسير الفعل: (نشاط العصب الفسيولوجي، والسلوك الخارجي)، أما الشعور بالإرادة الحرة، التي تمثل الضلع الثالث في مثلث مكونات الفعل فتظل مجهولة، ولا يمكن تفسيرها بواسطة الدماغ.

(١) نفس المرجع، ص ٣٩.

(2) Chalmes, David, "How do you explain consciousness?", TED, 14-Jul-2014, link: www.ted.com, retrieved, 23-9-2022.

الخاتمة

نخرج من هذا البحث بنتيجتين مهمتين لدعم حقيقة وجود حرية الإرادة، النتيجة الأولى: إمكانية اعتماد الشعور بالحرية، كمفهوم عام، دليلاً على حقيقتها، فقد أظهرت هذه الدراسة أهمية هذا المفهوم لكل من العلم، والحياة العامة، بحيث يصعب إنكاره أو الاستهانة به. كما أنه الدليل الوحيد الذي تعكس تجاربنا اليومية مصداقيته، ولا يوجد دليل علمي واحد يمكن أن ينفي هذه المصدقية، فالشعور بالحرية موضوع غير قابل للرصد العلمي، وكل ما تم رصده في الدماغ في أثناء محاولة دراسة حرية الإرادة كان مجرد إشارات كهربائية لا يمكن تسميتها حرية إرادة، وهذا ما أكدته تجارب بنفيلد عالم الأعصاب الشهير، بل وتؤكد كل المحاولات الفاشلة من قبل العلماء لرصد وتحديد الوعي الذي يعد الشعور بالحرية مظهرًا من مظاهره، لذا كان من الضروري التأكيد على وجوب حياد العلم أمام موضوع حرية الإرادة، وهذه هي النتيجة الثانية لهذه الدراسة.

المصادر و المراجع

- أغروس، روبرت م، ستانسيو، جورج ن، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلالي، عالم المعرفة، ع. ١٣٤، الكويت، ١٩٨٩.
- باركلي، جورج، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، ع. ٢١٠٣، القاهرة، ٢١٥.
- برتوليو، ماكس، باسيت، دانيلا إس، "كيف نشأ العقل من الشبكات الدماغية المعقدة"، للعلم - Scientific American ٢٤ أكتوبر ٢٠١٩.
- بنروز، روجر، العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ترجمة محمد وائل الاتاسي، وابتسام المعصراني، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٨.
- جيليز، دونالد، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة حسين علي، بيروت، التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٩.
- حسن، أحمد، اقوى براهين، د. جون لينكس، مركز دلائل، الرياض، ١٤٣٧.
- ديكرت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، دار الكتاب العربي، القاهرة، ٢٠٠٩.
- ديكرت، رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، دار الكتاب العربي القاهرة، ط، ٢، ١٩٦٨.
- زكريا، فؤاد، اسبينوزا، مؤسسة هنداوي، مصر، ٢٠١٧.
- سيرل، جون، العقول والادمغة والعلم، ترجمة عايدة الدحملي، صنعاء، مكتبة خالد بن الوليد، ٢٠٢٠.
- قاسم، أحمد كمال، "مبرهنة جودل وعلمية الايمان"، موقع طريق الإسلام ٢٠١٤/١١/٨، على رابط <https://ar.islamway.net>، تم إسترجاعه ٢٠٢٠-٣-٥.
- كاكو، ميشو، مستقبل العقل، ترجمة سعد الدين خرفان، عالم المعرفة، ع. ٤٤٧، الكويت، ٢٠١٧.
- كانط، إيمانويل، نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء، بيروت، ١٩٨٨.
- محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، هنداوي، مصر، ٢٠١٨.
- هوكنج، ستيفن، الكون في قشرة جوز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة، ع. ٢٩١، الكويت، ٢٠٠٣.
- وولف، فريدلوف، مع القفزة الكمومية، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط الثانية، ٢٠٠٢.

المصادر والمراجع الإنجليزية

- Bergson, Henri, Time and free will e-artnow, Published. musAicm
- Books, 2018.
- Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Chalmers, David, "How do you explain consciousness? TED, 14-Jul-2014, retrieved, 23-9-2022.
- Crick, Francis, Koch Christof, "Consciousness and Neuroscience", *Cerebral Cortex*, v.8, no.2, 1998.
- Dennett, Daniel C, Freedom Evolves, Viking Books, 2003.
- Dennett, Daniel C, Elbow room: The varieties of free will worth, 1984.
- Edelman, Gerald, *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, New York: Basic Books, 1989.
- HARRISS, Sam, Free will, Free Press, New York, 2012.
- Hasselbach, Franz, "Recent Contributions of Electron Interferometry to Wave-Particle Duality", pp.109-125 Edited by Franco Selleri, *Wave-Particle Duality*, Plenum Press, 1992.
- Leblanc, Richard, "The white paper: Wilder Penfield, the stream of consciousness, and the physiology of mind", *Journal of the History of Neurosciences*, v. 28, no.4, 2019.
- Letzter, Rafi, "Antimatter is Both a Particle and a Wave, New Experiment Confirms" LiveScience, May 8 2019 [http | www.livescience.com](http://www.livescience.com).
- Lewis, Jefferson, *Something hidden: A biography of Wilder Penfield*, Goodread Biographies, 1983.
- Libet, Benjamin, "Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action", *Behavioral and Brain Sciences*, V.8, no,4, December, 1985, 529-539.

- Nagel, Thomas, "What is Like to Be a Bat?" In Ned Block, Owen Flanagan, Guven Guzelder (eds.), The Nature of Consciousness: Philosophical Debates, Cambridge,MA: MIT Press, 1997.
- Penfield, Wider, " The electrode, the brain and the mind " Zeit schrift fur Neurologie, v. 201, no.4, 1972.
- Penfield, Wider, "The mind and the highest brain mechanism" the American Scholar,v.43,no.2,1974.
- Penfield, Wider, " The interpretive contex:The steam of consciousness in the human brain can be electrically reactivated" Science,v.129 no.3365,1959.
- penfield, wilder, Theodor Rasmussen,The cerebral cortex of man , aclinical study of localization of function,Macmillan,1950.
- Penfield, Wilder,The Mystery of the Mind:A critical study of consciousness and the Human brain, Princeton University Press, 1975.
- Penrose, Roger, The Emperor\s New Mind,Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics ,Oxford University press, 1989.
- Penrose, Roger, Shadows of The Mind ,A search for the Missing Science of Consciousness, Oxford Universitys press, 1994.
- Planck, Max, Where is science Going?, W.W. Norton &Company, INC,New. York1932.
- Popper, Karl R. and Eccles Johne C, The Self and Its Brain, Springer International, 2nd, 1985.
- Swinburne, Richard, Mind, brain and free will, Oxford University Press, 2013.
- Richard, S.J Frackowiak, Human Brain Function,2nd ed., USA, Academic Press, 2004.
- Roy, F Baumeister, EJ Masicampo, C Nathan Dewall " Prosocial benefits of feeling free: Disbelief in free will increases helpfulness", Personalityand social psychology bulletin, v. 35,no.2,p.260-268, 2009.

- Russo, Andrew, "A defense of Nonreductive Mental Causation" ProQuest Dissertation, The University Oklahoma, 3560729, 2013.
- Searle, John, Consciousness and Language, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Searle, John, Mind, Language, and Society :Philosophy in the Real World, New York: Basic Books, 1998.
- Searle, John, Mystry of Consciousness, New York: A new York Review Book, 1997.
- Searle, John, The Rediscovery of the mind, Cambridge, Mass.:MIT Press, 1992.
- Searle, John.R,Minds,Brains,andScience, Cambridge,Mass.: Harvard University Press, 1984.
- Sherrington, Charles, Man on his Natue,Cambridge University Press,2d edition,1951.
- Solomon, Feferman,Godel,s incompleteness theorems, free will, and mathematical thought, Free will and Modern Science, edited by Richard Swinburne, OUP| British Academy,2011.
- Soon, Chun Siong, Marcel Brass, Heinze Hans –Jochen, Haynes John-Dylan, "Unconscious determinants of free decisions in the human brain", Nature Neuroscience, V.11,no.5,p.543-5, Jun 2008.
- Turing, A. M, "Computing Machinery and Intelligence", Mind, VoL. LIX, No 236,p. 433 – 460, wanting, The MIT Press, 1984.
- Vernon, Mark, {Book Review of} , The Self and Its Brain:An Argument for Interactionism, by Carl R. Popper & john C. Eccles, The Linacre Quarterly,V.46,no.2,1979.
- Zeki, S. Bartels, A. "The Autonomy of the Visual Systems and the Modularity of Conscious Vision, " Philosophical Transactions of the Royal Society of London.Series B: Biological Sciences,V.353,no.137,1998.

الوحدة الموضوعية في سورة الماعون

الملخص

د. جميلة أحمد ناصر الماوري^(١)

هدف هذا البحث إلى بيان الوحدة الموضوعية لسورة الماعون، ولتحقيق هذا الهدف قسم الباحث البحث إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، ثم جاء الحديث في المبحث الأول عن: تعريف عام بسورة الماعون، وفي المبحث الثاني عن: المناسبات في السورة، وفي المبحث الثالث عن: الوحدة الموضوعية في السورة، ثم خُتم البحث ببيان أهم النتائج التي خلص إليها الباحث، ومن أبرزها: موضوع سورة الماعون الرئيس هو: تقرير عقيدة البعث والجزاء، وحقيقة المكذب بيوم الدين، تضمنت سورة الماعون محورين تحدثت فيهما عن فريقين من البشر: الكافر المكذب بيوم الحساب والجزاء، والمنافق الذي لا يقصد بعمله وجه الله، جاءت محاور سورة الماعون متناسبة مع موضوعها الرئيس. ومن خلال النتائج أوصى الباحث بعدد من التوصيات أهمها: غرس العقيدة الإسلامية والتصديق بيوم الدين في نفوس الناشئة؛ بهدف إخراج جيل مؤمن مصدق بالله تعالى، لا يراوده أي شك في عقيدته، حتى يتطهر بهذه العقيدة من كافة الأخلاق الرذيلة التي بيّنتها سورة الماعون. الكلمات المفتاحية: الوحدة الموضوعية - سورة الماعون.

(١) أستاذ مساعد في التفسير وعلوم القرآن، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة صنعاء.

Abstract:

The research explain the objective unity of Al-Moon's Saurt, and to achieve this goal this research divided into an introduction, three chapters, and a conclusion.

The objective unit Al-Moon's Saurt, then the most important results are: The main Topic of Al-Moon's Saurt is: the report of the doctrine of resurrection and retribution, and the truth of the liar on the Day of Judgment. Reckoning and

recompense, and the hypocrite whose work does not mean the face of Allah.

The researcher recommended many of recommendations, the most important are:

instilling the Islamic faith and ratification of the Day of Judgment in the hearts of young people; and bringing out a believing generation who believes in Allah

Almighty, and who does not have any doubts about his belief, until he is purified by this belief from all the immoral morals that were explained in Al-Moon's Saurt.

Keywords: thematic unit - Surat Al-Ma'un.

المقدمة:

الحمد لله الذي خصنا بكتابه المجيد، الذي تعجز العقول أن تحيط بعلمه، وتعجز كذلك الألسن أن تبلغ الكمال في وصفه، والصلاة والسلام على النبي الأمين الذي نزل عليه القرآن العظيم، وعلى آله الطاهرين، وصحبه الصادقين، ومن سار على دربهم إلى يوم الدين.

نقف في هذا البحث مع سورة عظيمة من سور القرآن الكريم، إنها سورة ذات سبع آيات، حوت من المعاني ما أعجز الفصحاء، وأبهر البلغاء، سورة عظيمة في بنائها وتركيبها، وضعت لنا أسس الإيمان ومقوماته، وآياتها تخاطب أعماق القلب والوجدان، لتحيي فيه حب التفاني في العطاء والتضحية لأجل الضعفاء، وتبين أن المؤمن هو الأولى أن يحوي تلك النفوس الضعيفة، والقلوب المنكسرة، وأن لا يفعل ذلك من أجل الجزاء والشكور من العباد، وإنما يفعل الخير ويذل العطاء لوجه الله، وكل ذلك تم استنباطه من الصفات السلبية التي صدرت ممن يكذب بالدين، ويدع اليتيم، ولا يحض على طعام المسكين، ويسهو عن صلاته متعمدا، ويرائي الناس بأفعاله، ويمنع الماعون والخير عن الآخرين، فهذه أفعال تعارض الإيمان، ولا تدل إلا على الكفر والنفاق، وتدل على أن الأفعال المضادة لها بالخير، هي من تنجي صاحبها من الويل الموعود لكل من يكذب بالدين.

الدراسات السابقة:

لم أجد - حسب اطلاعي - من أفرد سورة الماعون بالدراسة في بحث مستقل تحت عنوان: (الوحدة الموضوعية في سورة الماعون)، وما وجدته من مؤلفات أو أبحاث متعلقة بهذه السورة كان كالاتي:

١- درست هذه السورة في موسوعة التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، والذي أعده نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن، بإشراف الأستاذ الدكتور مصطفى مسلم، في كلية الدراسات العليا والبحث العلمي بجامعة الشارقة، وقد جاء كلامهم عن سورة الماعون مختصراً، والبحث وإن كان قد استفاد من الموسوعة فإنه يختلف عنها في منهجية عرض الموضوع، وإضافة الكثير من المباحث التي تُثري الموضوع كفضائل السورة، ومقاصدها، والمعنى العام لسورة الماعون، والعلاقة بين المحور الأساس والمحاور الفرعية في سورة الماعون، وغير ذلك.

١- مؤلفات بعنوان: حول تفسير سورة الماعون لعبد الناصر عبد الحميد ديبو، وتأويل سورة الماعون لمحمد أمين شيخو، تكلمت عن تفسير سورة الماعون، وتفسير هذه السورة كان جزئية من بحثي تحت عنوان: المعنى العام للسورة.

أسباب اختيار الموضوع:

٢- عدم وجود بحث مستقل عُني بالوحدة الموضوعية لسورة الماعون وذلك حسب أطلاعي.
٣- عظمة وخطورة الموضوع الرئيس لسورة الماعون، وهو تقرير عقيدة البعث والجزاء، وحقيقة المكذب بيوم الدين، وكذلك ما تفرع عنه من موضوعات داخل السورة، وهي العلامات الدالة على ذلك المكذب، والتائج المترتبة على ذلك في الدنيا والآخرة.

أهمية البحث:

٢- حاجة الناس اليوم إلى من يوصل القرآن إلى قلوبهم، ويصبرهم بعظيم أسراره، وروعة إعجازه، ولذا يكون أثره عظيماً في النفوس حين تعيه أسماعهم، ويبلغ قلوبهم، وتدرك عقولهم عظمة شأنه، ولن يصل إلى القلوب إلا بعد فهمه وتدبر معانيه، ودراسة نظم القرآن ووحدته الموضوعية من أعظم الأسباب المعينة على دقيق الفهم وعميق التدبر.
٣- دراسة الوحدة الموضوعية يعتبر نوعاً مهماً من أنواع التفسير الموضوعي، الذي يقوم أساسه على الوحدة الموضوعية، سواء كانت هذه الوحدة للموضوعات التي تناولها القرآن، أم وحدة الموضوع التي تعالجها السورة الواحدة.
٤- الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية وسيلة منهجية تعمل على رفع مستوى التفكير العلمي والموضوعي عند الباحثين.

أهداف البحث:

٥- بيان الوحدة الموضوعية لسورة الماعون.
٦- إثبات تماسك وتناسق آيات سورة الماعون، وكذلك موضوعاتها بعضها مع بعض.
٧- بيان علاقة الموضوعات المطروحة في هذه السورة بحياة الإنسان فرداً وجماعاً.
٨- توضيح ما اشتملت عليه هذه السورة العظيمة، من مضامين عقديّة وتعبديّة واجتماعية ونفسية، تفيد المسلم في حياته وتوجيه سلوكه.

منهج البحث:

استخدم الباحث في هذا البحث المنهج الاستقرائي الاستنباطي، وأيضاً المنهج الوصفي التحليلي وذلك بوصف وتحليل الموضوعات التي اشتملت عليها السورة، وبيان وحدتها الموضوعية الخاصة بهذا البحث.

خطوات الباحث للوصول إلى الوحدة الموضوعية:

- ١- دراسة السورة من حيث اسمها، ومرحلة نزولها وترتيبها، وعدد آياتها، وكلماتها، وحروفها، وسبب نزولها، وفوائدها، ومقاصدها؛ لتعلقه بالدراسة.
- ٢- بيان المعنى العام للسورة وفق ضوابط التفسير دون الدخول في خلافات وتفصيلات - إلا القليل منها-؛ لأن الوصول للوحدة الموضوعية يتطلب ذلك.
- ٣- بيان وجه التناسب في سورة الماعون وفق ما ذكره العلماء؛ لما في معرفة المناسبات في السور من أهمية في معرفة الوحدة الموضوعية للسورة.
- ٤- بيان موضوعها الرئيس وموضوعاتها الفرعية وعلاقتها بالموضوع الرئيس.
- ٥- لم أترجم للأعلام في هذا البحث، كما هو نهج بعض الباحثين، وبعض المجالات العلمية المحكمة، وهو المناسب لمثل هذه البحوث، التي يُجَبَد فيها الاختصار، وفيما عداه التزمت بمنهج البحث المتعارف عليه.

هيكل البحث: تضم هذه الدراسة مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:
المقدمة، شملت الحديث عن: الدراسات السابقة، أسباب اختيار الموضوع، أهمية البحث، أهدافه، منهج البحث، خطوات الباحث.

المبحث الأول: تعريف عام بسورة الماعون.

المبحث الثاني: المناسبات في سورة الماعون.

المبحث الثالث: الوحدة الموضوعية في سورة الماعون.

الخاتمة، شملت أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد:

تعد سورة الماعون من السور ذات الآيات القصيرة في القرآن الكريم، ورغم قصر آياتها فإنها عظيمة في معانيها وآدابها وتوجيهاتها العقيدية والتعبدية والاجتماعية، وهي سورة من سور المفصل، التي يكثر بينها الفصل بالبسمة، والمقصود قصر السور في القرآن الكريم، يبلغ عدد آيات سورة الماعون سبع آيات، وهي السورة السابعة بعد المئة في ترتيب سور المصحف الشريف، حيث تقع في الجزء الثلاثين في الربع الأخير من الحزب الستين، وقد نزلت سورة الماعون بعد سورة التكاثر، وهي سورة تبدأ بأسلوب استفهام، حيث قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ﴾ [الماعون: ١]، وهي سورة من السور التي لم يُذكر فيها لفظ الجلالة.

المبحث الأول: تعريف عام بسورة الماعون

المطلب الأول: تسمية السورة، ومرحلة نزولها وترتيبها، وعدد آياتها وكلماتها وحروفها،

وسبب نزولها

الفرع الأول- تسمية سورة الماعون:

أولاً- اسمها التوقيفي:

سورة: الماعون، وقد سُميت بهذا الاسم في كثير من المصاحف وكتب التفسير^(١)، ووجه التسمية بهذا الاسم لوقوع لفظ: الماعون في نهايتها، وقد اختصت هذه السورة بهذا اللفظ، فلم يقع في غيرها من سور القرآن.

ثانياً- أسمائها الاجتهادية:

أ- سورة: أرأيت، أو: أرأيت الذي يكذب بالدين، وقد وردت هذه التسمية عن بعض الصحابة، وعَنون بها البخاري في صحيحه، وبعض المفسرين^(٢)، مثل: الطبري^(٣)، وابن الجوزي^(٤)، والبقاعي^(٥)، والألوسي^(٦)، وغيرهم، ووجه التسمية بهذا الاسم أنها سُميت بأول آية أفتتحت بها، أو أول كلمة اختصاراً.

ب- سورة: الدين، وعَنون بها في عدة مصاحف، كما عَنون بها البقاعي^(٧)، والسيوطي^(٨)، والشوكاني^(٩)،

(١) مسلم، مصطفى، وآخرون، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، ج ٩، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي- جامعة الشارقة- ١٤٣١هـ/، ط ١، ص ٣٧٥.

(٢) مسلم، وآخرون، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، ٣٧٥/٩.

(٣) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٤، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،

١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ط ١، ص ٦٥٧.

(٤) الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، ج ٩، المكتب الإسلامي- بيروت، ١٤٠٤هـ، ط ٣، ص ٢٤٣.

(٥) البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج ٨، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤١٥هـ/

١٩٩٥م، (د. ط)، ص ٥٤١.

(٦) الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ٣٠، دار إحياء التراث العربي- بيروت - ، (د. ت. ط)،

ص ٢٤١.

(٧) البقاعي، نظم الدرر، ٥٤١/٨.

والألوسي^(٣)، وغيرهم، ووجه التسمية بهذا الاسم لوقوع لفظ: الدين في أول آياتها.
ج- سورة: اليتيم، وقد سماها به الشوكاني^(٤)، والقنوجي^(٥)، ووجه التسمية بهذا الاسم لوقوع لفظه في السورة.

د- سورة: التكذيب، وسماها به البقاعي^(٦)، والألوسي^(٧)، وغيرهما، ووجه التسمية بهذا الاسم لوقوع هذا اللفظ في السورة أيضاً.
وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الاسم التوقيفي للسورة الكريمة هو سورة: الماعون، أمَّا الأسماء الأربعة الباقية فهي أسماء أطلقها علماء التفسير على السورة اجتهاداً منهم بناءً على ما وردَ فيها من كلمات ومعانٍ.

الفرع الثاني- مرحلة نزول سورة الماعون وترتيبها:

اختلف المفسرون رحمهم الله تعالى في زمن ومكان نزول سورة الماعون على ثلاثة أقوال:
القول الأول: أنها مكية وهو قول الجمهور^(٨)، وهو مروى عن عطاء وجابر وأحد قولي ابن عباس، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: نزلت {أرأيت الذي يكذب بالدين} بمكة، وروي عن ابن الزبير مثله^(٩).
القول الثاني: أنها مدنية، وهو قول آخر لابن عباس، وهو أيضاً قول قتادة وغيره^(١٠).

(١) السيوطي، جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ناشرون- دمشق- ، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ط ١، ص ١٢٥.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج ٥، حققه وخرج أحاديثه: عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، (د، ت، ط)، ص ٦٧٣.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ٢٤١/٣٠.

(٤) الشوكاني، فتح القدير، ٦٧٣/٥.

(٥) القنوجي، صديق بن حسن، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج ١٥، قدم له وراجعته: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر- صيدا- بيروت،

١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، (د، ط)، ص ٤٠١.

(٦) البقاعي، نظم الدرر، ٥٤١/٨.

(٧) الألوسي، روح المعاني، ٢٤١/٣٠.

(٨) الزحلي، وهبة، التفسير المنير، ج ١٥، دار الفكر- دمشق، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ط ١، ص ٨١٨.

(٩) الشوكاني، فتح القدير، ٦٧٣/٥.

(١٠) القرطبي، أبو عبد الله محمد أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢٢، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٩م، ص ٥٠٩.

القول الثالث: أنها مكية مدنية، نصفها مكية، ونصفها مدنية، حيث نزلت الثلاث الآيات الأولى منها في مكة، ونزلت بقية آياتها في المدينة^(١).

أما ترتيب سورة الماعون فقد عدت السابعة عشرة في عداد نزول السور، بناءً على أنها مكية، نزلت بعد سورة التكاثر، وقبل سورة الكافرون^(٢).

الفرع الثالث- عدد آيات سورة الماعون وكلماتها وحروفها:

سورة الماعون من قصار سور القرآن الكريم، آياتها قليلة ومعانيها جزيلة.

أما عدد آياتها فهي سبع آيات في عدِّ الكوفي والبصري، وست في عدِّ الباقين، واختلافها آية ﴿يُرَاءُونَ﴾ عدّها الكوفي والبصري ولم يعدّها الباقون^(٣).

وأما عدد كلماتها فهي خمس وعشرون كلمة^(٤).

وأما عدد حروفها ففيه خلاف، وقد بين الداني ذلك بقوله: «(وحروفها مئة وخمسة وعشرون حرفاً، كذا قال عطاء وهو وهم، والصحيح أن حروفها مئة واثنان عشر حرفاً، وثلاثة عشر؛ لاختلاف المصاحف في إثبات الألف وحذفها في قوله تعالى ﴿أَرَأَيْتَ﴾، والصواب: مئة وثلاثة عشر حرفاً مع رسم الألف في ﴿أَرَأَيْتَ﴾ و ﴿صَلَّيْتُمْ﴾، وأحد عشر حرفاً دونهما، واثنان عشر حرفاً مع حذف أحدهما، و ﴿صَلَّيْتُمْ﴾ مرسومة بغير واو في كل المصاحف»^(٥). وقد ذكر النيسابوري أن حروفها مئة وخمسة عشر^(٦)، وقال العيني: وهي مئة وثلاثة وعشرون حرفاً^(٧).

(١) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، تفسير القرآن، ج ٦، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن- الرياض، ١٤١٨هـ/ (د. ط)، ص ٢٨٨.

(٢) الرخمشري، جاز الله محمود بن عمر، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٦، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ط ١، ص ٤٣٩، ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج ٣٠، دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس، ١٩٩٧م، (د. ط)، ص ٥٦٣.

(٣) التعلي، أبو إسحاق أحمد بن محمد، الكشف والبيان، ج ١٠، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، ط ١، ص ٣٠٤، الداني، أبو عمرو، البيان في عد آي القرآن، تحقيق: غانم قدوري الحمد، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق- الكويت، ١٤١٤هـ/، ط ١، ص ٢٩١.

(٤) التعلي، الكشف والبيان، ٣٠٤/١٠.

(٥) الداني، البيان في عد آي القرآن، ٢٩١.

(٦) النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد، غرائب القرآن ورفائب الفرقان، ج ٦، تحقيق: زكريا عميران، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ١٩٩٦م، ١٤١٦هـ/، ط ١، ص ٥٧٢.

الفرع الرابع- سبب نزول سورة الماعون:

اختلف المفسرون في سبب نزول هذه السورة على عدة أقوال:

أولاً- قال مقاتل بن سليمان: نزلت في العاص بن وائل السهمي، وهبيرة بن أبي وهب المخزومي^(٢).

ثانياً- قال السدي ومقاتل بن حيان وابن كيسان: نزلت في الوليد بن المغيرة^(٣).

ثالثاً- قال ابن جريج: كان أبو سفيان ابن حرب ينحر كل أسبوع جزورين، فأتاهم يتيم فسأله شيئاً فقرعه بعضاً، فأنزل الله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ﴾^(٤).

رابعاً- قال الماوردي: نزلت في أبي جهل^(٥).

خامساً- قال الضحاك: نزلت في عمرو بن عائذ المخزومي^(٦).

سادساً- قيل نزل نصفها بمكة في العاص بن وائل، والنصف الثاني بالمدينة في عبد الله بن أبي سلول المنافق^(٧).

سابعاً- قال عطاء عن ابن عباس: نزلت في رجل من المنافقين^(٨).

(١) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ٢٠، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية- بيروت ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ط ١، ص ٣.

(٢) البلخي، أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، ج ٣، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ط ١، ص ٥٢٧.

(٣) البيهقي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، ج ٨، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ظميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع- الرياض، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط ١، ص ٥٤٩.

(٤) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب النزول، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح- الدمام- السعودية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ط ٢، ص ٤٦٥.

(٥) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، ج ٦، تحقيق: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت- لبنان، (د. ت، ط)، ص ٣٥٠.

(٦) الضحاك، أبو القاسم بن مزاحم البلخي، تفسير الضحاك، ج ٢، تحقيق: محمد شكري الزاوي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة- مصر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ط ١، ص ٩٨٩.

(٧) الخازن، علاء الدين علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج ٧، دار الفكر- بيروت- لبنان، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، (ط، ص)، ص ٢٩٩.

(٨) البيهقي، معالم التنزيل، ٥٤٩/٨.

والجددير بالذكر هنا أن جميع المفسرين الذين ذكروا هذه الأقوال لم يرجحوا أي قول منها، ولكن نستطيع أن نرجح القول الأول، وهو قول مقاتل بن سليمان: أنها نزلت في العاص بن وائل السهمي؛ وذلك لأن اسمه كان الأكثر وروداً في سبب نزول السورة في جميع كتب التفسير وأسباب النزول التي اطلعت عليها، بينما كانت باقي الأسماء المذكورة في سبب النزول أقل وروداً من اسم العاص بن وائل السهمي.

وقد ذكر ابن عاشور أن هذه الأقوال معزو بعضها إلى بعض التابعين، ولو تعينت لشخص معين لم يكن سبب نزولها مخصصاً حكمها بمن نزلت بسببه^(١)، وهو ما بينه الرازي بقوله: ((في الآية قولان: أحدهما: أنها مختصة بشخص معين، وعلى هذا القول ذكروا أشخاصاً، والقول الثاني: أنه عام لكل من كان مكذباً بيوم الدين))^(٢).

المطلب الثاني: فضائل السورة

إنَّ لكل السور القرآنية الكريمة فضلاً عظيماً في شتى مجالات الحياة، ومنها تقويم حياة الإنسان، وسنَّ الأحكام والتشريعات، التي من شأنها أن تنظم حياة الإنسان وتضبط سلوكه، وسورة الماعون تحديداً تضمنت مجموعة من الأحكام التي من شأنها أن تنظم حياة الإنسان وسلوكه وتصرفاته، وعلى الرغم من قلة عدد آياتها فإنها تكتنز من المعاني الكثير، حيث تستمد فضائلها من جلاله معانيها؛ فهي تتحدث عن الكافر المكذب بيوم الجزاء، وتبين صفاته الذميمة، والتي منها الإساءة لليتيم، وعدم التذكير بحق المسكين، وتحدث كذلك عن المنافقين الغافلين عن صلاتهم، المرئين بأعمالهم، المانعين العون عن المحتاجين، ومن فضائل هذه السورة:

- أنها من سور المفصل، وقد أوتي النبي ﷺ المفصل نافلة ففضل به على سائر الأنبياء^(٣). وقد ورد في فضل سور المفصل قول النبي ﷺ: «أعطيت مكان التوراة السبع، وأعطيت مكان الزبور المئين،

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٦٦/٣٠.

(٢) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفتاح الغيب، ج ٣٢، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، (د. ط.)، ص ١٠٤، ١٠٥.

(٣) طرهوني، محمد بن رزق، موسوعة فضائل سور وآيات القرآن، ج ٢، دار ابن القيم للنشر والتوزيع- الدمام- السعودية، ١٤٠٩هـ، ط ١، ص ١٣.

وأعطيت مكان الإنجيل المثاني، وفضلت بالمفصل»^(١).

- تضمنت هذه السورة الحث على إكرام اليتيم، والمساكين، والتحضيض على ذلك، والمحافضة على الصلاة، والإخلاص فيها وفي جميع الأعمال، والحث على فعل المعروف، وبذل الأموال الخفيفة، كعارية الإناء والدلو والكتاب، ونحو ذلك، لأن الله ذم من لم يفعل ذلك^(٢).
- أن هذه السورة الكريمة تصلح عنواناً بارزاً لكل أنواع التكافل والتضامن الاجتماعي فيما بين الناس، حتى تسود المحبة والود، ويتألف البشر، ويعم الاستقرار أنحاء المجتمع، وتعيش كل جماعة في أمن وسلام^(٣).

المطلب الثالث: مقاصد السورة

مقاصد سورة الماعون كثيرة واسعة شاملة، فهي سورة من سور الكتاب المعجز التي على قصرها وقلة كلماتها حملت مجموعة من الدلالات والأحكام التي تصنف في مقاصد سورة الماعون. ونورد هنا بعضاً من أقوال المفسرين في مقاصدها:

قال الزمخشري: «جعل الله تعالى عَلَمَ التكذيب بالجزاء منع المعروف، والإقدام على إيذاء الضعيف، يعني: أنه لو آمن بالجزاء وأيقن بالوعيد، لخشي الله تعالى وعقابه ولم يقدم على ذلك، فحين أقدم عليه علم أنه مكذب، فما أشدّه من كلام، وما أخوفه من مقام، وما أبلغه في التحذير من المعصية، وأنها جديرة بأن يستدلّ بها على ضعف الإيمان ورخاوة عقد اليقين»^(٤).

ويرى الفيروزآبادي أن معظم مقصود السورة: الشكاية من الجافين على الأيتام والمساكين، وذمّ المقصّرين والمرائين، ومانعي نفع المعونة عن المساكين^(٥).

(١) الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج ٢٨، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ط ٢، ص ١٨٨، مسند:

الشمسين، حديث: وثلة بن الأسقع، رقم الحديث (١٦٩٨٢). قال الأرنؤوط: اسناده حسن.

(٢) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن معلو اللويحي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ط ١، ص ٩٣٥.

(٣) الزحيلي، وهبة، التفسير الوسيط، ج ٣، دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق - سوريا، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ط ١، ص ٢٩٤٢.

(٤) الزمخشري، الكشاف، ٤٤٠/٦.

(٥) الفيروزآبادي، مجد الدين محمد يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج ١، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت - (د. ت. ط)، ص ٥٤٦.

ويضيف ابن عاشور: ومن مقاصدها أيضاً التعجيب من حال من كذبوا بالبعث وتفطّيع أعمالهم من الاعتداء على الضعيف واحتقاره، والإمساك عن إطعام المسكين، والإعراض عن قواعد الإسلام من الصلاة والزكاة، لأنه لا يخطر بباله أن يكون في فعله ذلك ما يجلب له غضب الله وعقابه^(١).

فهذه السورة بينت صفات المكذّب بالجزاء الأخروي وطباعه السيئة وهي: زجر اليتيم، وطرده ودفعه عن حقه، وظلمه وقهره، وترك الخير، وعدم الحث على إطعام الفقير والمسكين، وبينت كذلك ثلاث صفات للمنافقين وهي: ترك الصلاة، والرياء، ومنع الخير عن المحتاجين.

المطلب الرابع: المعنى العام لسورة الماعون

قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكذِّبُ بِالْدينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (٢) وَلَا يَحْضُ عَلَي طَعَامِ الْمِسْكِينِ (٣) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (٧)﴾

يعني الله تعالى بقوله: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكذِّبُ بِالْدينِ﴾ أرأيت يا محمد الذي يكذب بثواب الله وعقابه، فلا يطيعه في أمره ونهيّه، عن ابن عباس: الذي يكذب بحكم الله عز وجل، وعن ابن جرير ﴿يُكذِّبُ بِالْدينِ﴾ قال: بالحساب^(٢).

﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ قال الثعلبي: يقهره ويزجره ويدفعه عن حقه، الدع: الدفع في جفوة^(٣)، وقال الطبري: فهذا الذي يكذب بالدين، هو الذي يدفع اليتيم عن حقه، ويظلمه^(٤). ﴿وَلَا يَحْضُ عَلَي طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ قال الرازي: «فيه وجهان، أحدهما: أنه لا يحض نفسه على

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٠/٥٦٤.

(٢) الطبري، جامع البيان، ٢٤/٦٥٧.

(٣) الثعلبي، الكشف والبيان، ١٠/٣٠٤.

(٤) الطبري، جامع البيان، ٢٤/٦٥٨.

طعام المسكين، وإضافة الطعام إلى المسكين تدل على أن ذلك الطعام حق المسكين، فكأنه منع المسكين مما هو حقه، وذلك يدل على نهاية بخله وقساوة قلبه وخساسة طبعه، والثاني: لا يحض غيره على إطعام ذلك المسكين؛ بسبب أنه لا يعتقد في ذلك الفعل ثواباً^(١)؛ وذلك من أجل بخله وتكذيبه بالجزاء. وليس الذمُّ عاماً حتى يتناول من تركه عجزاً، ولكنهم كانوا ييغلون مع الغنى، ويعتذرون لأنفسهم^(٢) ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ عن ابن عباس: هم المنافقون يراءون الناس بصلاتهم إذا حضروا، ويتركونها إذا غابوا^(٣)، وقال الطبري: فالوادي الذي يسيل من صديد أهل جهنم للمنافقين الذين يصلون، لا يريدون الله عز وجل بصلاتهم، وهم في صلاتهم ساهون إذا صلواها^(٤).

واختلف أهل التأويل في معنى قوله: ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ فقال بعضهم: عَنَى بذلك أنهم يُؤَخِّرُونَهَا عن وقتها، فلا يصلونها إلا بعد خروج وقتها، وقال آخرون: بل عَنَى بذلك أنهم يتركونها فلا يصلونها، وقال آخرون: بل عَنَى بذلك أنهم يتهاونون بها، ويتغافلون عنها ويلهون^(٥). وقد رُوِيَ عن أبي العالية: لا يصلونها لمواقيتها، ولا يتمون ركوعها ولا سجودها، وعن ابن عباس: هو المصلي الذي إن صلى لم يرج لها ثواباً، وإن تركها لم يخشَ عليها عقاباً^(٦). وقد بين الطبري الراجح بقوله: ((وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب بقوله: ﴿سَاهُونَ﴾ لاهون، يتغافلون عنها، وفي اللهو عنها والتشاغل بغيرها تضييعها أحياناً، وتضييع وقتها أخرى، وإذا كان ذلك كذلك صح بذلك قول من قال: عَنَى بذلك ترك وقتها، وقول من قال: عَنَى به تركها، لما ذكرث من أن في السهو

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٦/٣٢.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥١١/٢٢.

(٣) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، ج ١٠، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - الرياض، ١٤١٧هـ/

١٩٩٧م، ط ١، ص ٣٤٦٨.

(٤) الطبري، جامع البيان، ٦٥٩/٢٤.

(٥) الطبري، جامع البيان، ٦٦٢/٢٤، ٦٦١، ٦٥٩، البيهقي، معالم التنزيل، ٥٥٢/٨.

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥١١/٢٢.

عنها المعاني التي ذكرت^(١)، وروي عن عطاء أنه قال: الحمد لله الذي قال {عَنْ صَلَاتِهِمْ} ولم يقل في صلاتهم^(٢). قال الزمخشري في ذلك: ((معنى {عن}: أنهم ساهون عنها سهو ترك لها، وقلة التفات إليها، وذلك فعل المنافقين، ومعنى {في}: أن السهو يعتريهم فيها بوسوسة شيطان، أو حديث نفس، وذلك لا يكاد يخلو منه مسلم. وكان رسول الله ﷺ يقع له السهو في صلاته، فضلا عن غيره، ومن ثم أثبت الفقهاء باب سجود السهو في كتبهم))^(٣).

وفي مثل هذه الدقة في التعبير القرآني نرى مظهراً من مظاهر الإعجاز في القرآن.

{الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ} حقيقة الرياء: طلب ما في الدنيا بالعبادات، وأصله طلب المنزلة في قلوب الناس^(٤). قال الزمخشري: المرءاة: مفاعلة من الإراءة؛ لأنّ المرآئي يُرى الناس عمله، وهم يُرونه الثناء عليه والإعجاب به^(٥)، والمراد بهم كما بين ذلك الطبري: الذين هم يراءون الناس بصلاتهم إذا صلوا؛ لأنهم لا يصلون رغبة في ثواب، ولا رهبة من عقاب، وإنما يصلونها ليراهم المؤمنون فيظنونهم منهم، فيكفون عن سفك دمائهم، وسي ذراريهم، وهم المنافقون الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، يستبطنون الكفر، ويظهرون الإسلام^(٦)، وقيل: إنه عام في ذم كل من رآى بعمله ولم يقصد به إخلاصاً لوجه ربه^(٧)، قال الزمخشري: ((ولا يكون الرجل مرآئياً بإظهار العمل الصالح إن كان فريضة، فمن حق الفرائض الإعلان بما؛ لأنها أعلام الإسلام وشعائر الدين؛ ولأن تاركها يستحق الذم والمقت، فوجب إماطة التهمة بالإظهار، وإن كان تطوعاً فحقه أن يُخفى؛ لأنه مما لا يلام بتركه ولا تهمه فيه، فإن أظهره قاصداً للاقتداء به كان جميلاً، وإنما الرياء أن يقصد بالإظهار أن تراه الأعين، فيثنى عليه بالصلاح، واجتناب الرياء صعب إلا على المرتاضين^(٨)

(١) الطبري، جامع البيان، ٦٦٣/٢٤.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥١٢/٢٢.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ٤٤١/٦.

(٤) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ج ٤، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ط ٣، ص ٤٥٤.

(٥) الزمخشري، الكشاف، ٤٤٣/٦.

(٦) الطبري، جامع البيان، ٦٦٤/٢٤.

(٧) الماوردي، النكت والعيون، ٣٥٢/٦.

(٨) راض: دُلُّ أو عَلَّم. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٥، تحقيق: أمين محمد عبدالوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت -

بالإخلاص))^(١)، «وَيَمْتَعُونَ الْمَاعُونَ» اختلف أهل التأويل في (الماعون) على ثمانية أقوال: الأول: أن الماعون الزكاة^(٢)، والثاني: أنه المعروف، والثالث: أنه الطاعة، والرابع: أنه المال بلسان قريش، والخامس: أنه الماء إذا احتيج إليه، ومنه الماء المعين وهو الجاري، والسادس: أنه ما يتعاوره^(٣) الناس بينهم، مثل الدلو والقدر والفأس، والسابع: أنه منع الحق، والثامن: أنه المستغل من منافع الأموال، مأخوذ من المعنى وهو القليل^(٤).

وقد بين الطبري الصواب بقوله: "وَيَمْنَعُونَ النَّاسَ مَنَافِعَ مَا عِنْدَهُمْ، وَأَصْلُ الْمَاعُونَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَنَفَعَتُهُ، وَأَوَّلَى الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ عِنْدَنَا بِالصَّوَابِ، إِذْ كَانَ الْمَاعُونَ هُوَ مَا وَصَفْنَا قَبْلَ، وَكَانَ اللَّهُ قَدْ أَحْبَرَ عَنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ، وَأَنْهُمْ يَمْنَعُونَ النَّاسَ، خَبْرًا عَامًا، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْصَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا أَنْ يُقَالَ: إِنْ اللَّهُ وَصَفَهُمْ بِأَنْهُمْ يَمْنَعُونَ النَّاسَ مَا يَتَعَاوَرُونَهُ بَيْنَهُمْ، وَيَمْنَعُونَ أَهْلَ الْحَاجَةِ وَالْمَسْكِنَةَ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُمْ فِي أَمْوَالِهِمْ مِنَ الْحَقِّ؛ لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مِنَ الْمَنَافِعِ الَّتِي يَنْتَفِعُ بِهَا النَّاسُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ"^(٥)، وبين الرازي معنى الآية بقوله: ((الماعون اسم جامع لما لا يمنع في العادة، ويسأله الفقير والغني في أغلب الأحوال، ولا يُنسب سائله إلى لؤم، بل ينسب مانعه إلى اللؤم والبخل، كالفأس والقدر والدلو، ويدخل فيه الملح والماء والنار، وعلى هذا التقدير يكون معنى الآية: الزجر عن البخل بهذه الأشياء القليلة؛ فإن البخل بها يكون في نهاية الدناءة والركاكة))^(٦)، وقال الصابوني أيضا: والبخل بها نهاية البخل وهو مخل بالمروءة^(٧).

١- لبنان، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ط٣، ص ٣٧١.

٢- الركنشري، الكشف، ٤٤٤/٦، ص ٤٤٤.

٣- السدي، أبو عماد إسماعيل بن عبد الرحمن، تفسير السدي الكبير، جمع وتوثيق ودراسة: محمد عطا يوسف، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ط١، ص ٤٨٠.

٤- يتعاور: يأخذون ويعطون. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٢، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م، ط١، ص ٢٣٩.

٥- الماوردي، النكت والعيون، ٣٥٣/٦.

٦- الطبري، جامع البيان، ٦٦٥/٢٤، ٦٦٦، ٦٧٨.

٧- الرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٨/٣٢.

٨- الصابوني، محمد علي، صفوة التفسير، ج ٣، دار القرآن الكريم - بيروت، ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م، ط٤، ص ٦٠٩.

المبحث الثاني: المناسبات في سورة الماعون

المطلب الأول: المناسبة بين سورة الماعون وما قبلها

تأتي سورتا (الفيل) و(قريش) لتخدم قضية التدليل على اليوم الآخر، وبعد ذلك تأتي سورة (الماعون) لتحديثنا عن آثار التكذيب باليوم الآخر في السلوك البشري، مما يشير إلى الصلة الوثيقة بين السورة وبين ما قبلها^(١).

قال البقاعي: ((لما أخطر سبحانه وتعالى عن فعله معهم من الانتقام ممن تعدى حدوده فيهم، ومن الرفق بهم بما هو غاية في الحكمة، فكان معروفاً بأن فاعله لا يترك الناس سدى من غير جزاء، وأمرهم آخر (قريش) بشكر نعمته بإفراده بالعبادة، عرفهم أول سورة (الماعون) أن ذلك لا يتهياً إلا بالتصديق بالجزاء الحامل على معالي الأخلاق الناهي عن مساوئها، وعجب ممن يكذب بالجزاء مع وضوح الدلالة عليه بحكمة الحكيم))^(٢)، وقال السيوطي: ((لما ذكر تعالى في سورة (قريش): ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ﴾ [قريش: ٤]. ذكر هنا ذم من لم يحض على طعام المسكين، ولما قال هناك: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ [قريش: ٣]. ذكر هنا من سها عن صلاته))^(٣). وقال أبو حيان الأندلسي: ((ولما عدد تعالى نعمه على قريش، وكانوا لا يؤمنون بالبعث والجزاء، أتبع امتنانه عليهم بتهديدهم بالجزاء وتخويفهم من عذابه))^(٤).

وقد فصل هذه الأقوال الدكتور وهبه الزحيلي بأسلوب موضوعي رائع حين وضع أن هذه السورة ترتبط بما قبلها من وجوه ثلاثة:

الأول: ذم الله تعالى في السورة السابقة سورة (قريش) الجاحدين لنعمة الله الذين: ﴿أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ﴾ [قريش: ٤]، وذم في هذه السورة من لم يحض على طعام المسكين.

الثاني: أمر الله تعالى في السورة المتقدمة بعبادته وحده وتوحيده: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾

(١) حوى، سعيد، الأساس في التفسير، ج ١١، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ط ١، ص ٦٧٠.

(٢) البقاعي، نظم الدرر، ٥٤١/٨.

(٣) السيوطي، جلال الدين، تناسق الدرر في تناسب السور، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ط ١، ص ١٤٤.

(٤) الأندلسي، أبو حيان محمد يوسف، تفسير البحر المحيط، ج ٨، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢هـ / ١٤٢٠م، ط ١، ص ٥١٧.

[قريش: ٣]، وذم في هذه السورة الذين هم عن صلاتهم ساهون. الثالث: عدد الله تعالى في السورة الأولى نعمه على قريش، وهم مع ذلك ينكرون البعث، ويجحدون الجزاء في الآخرة، وأتبعه هنا بتهديدهم وتخويفهم من عذابه لإنكار الدين، أي الجزاء الأحروري^(١).

المطلب الثاني: المناسبة بين سورة الماعون وما بعدها
تأتي سورة (الماعون) لتبين موقف الكافرين من الخير عامة، وموقف المنافقين من الصلاة والخير، بينما تأتي سورة (الكوثر) لتفرد رسول الله S بالخطاب في الصلاة والنحر، مُدَكِّرَةً بنعم الله تعالى الخاصة عليه، وفي ذلك تعليم وتبيان أنه إن أعرض خلق عن الخير وفعله، ورفضوا طاعة الله عزَّ وجلَّ وأوامره، فإن هناك من يستجيب على الكمال لذلك، ومن أجل أمثال هؤلاء تنزل الشرائع، مهما كان عدد المعرضين كثيرًا^(٢).

قال السيوطي: ((ومن لطائف سورة (الكوثر): أنها كالمقابلة للتي قبلها سورة (الماعون)؛ لأن السابقة وصف الله فيها المنافق بأربعة أمور: البخل، وترك الصلاة، والرياء فيها، ومنع الزكاة، فذكر فيها في مقابلة البخل: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، أي: الخير الكثير، وفي مقابلة ترك الصلاة: ﴿فَصَلِّ﴾ [الكوثر: ٢]، أي: دم عليها، وفي مقابلة الرياء: ﴿لِرَبِّكَ﴾ [الكوثر: ٢]، أي: لرضاه لا للناس، وفي مقابلة منع الماعون: ﴿وَأَنْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢]، وأراد به التصدق بلحم الأضاحي))^(٣).

(١) الزحيلي، التفسير المنير، ١٥/٨١٩.

(٢) حوى، الأساس في التفسير، ١١/٦٧١١.

(٣) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٦٣٦.

المطلب الثالث: المناسبة في افتتاحية سورة الماعون والمناسبة بين افتتاحية السورة وخاتمتها بدأت سورة الماعون بالاستفهام، وهو مستعمل في التعجيب من حال المكذبين بالجزاء، وما أورثهم التكذيب من سوء الصنيع، فالتعجيب من تكذيبهم بالدين وما تفرع عليه من دَعِّ اليتيم وعدم الحَضِّ على طعام المسكين، وقد صيغ هذا التعجيب في نظم مشوِّق؛ لأن الاستفهام عن رؤية من ثبتت له صلة الموصول يذهب بذهن السامع مذاهب شتى من تعرف المقصد بهذا الاستفهام، فإن التكذيب بالدين شائع فيهم فلا يكون مثاراً للتعجب، فيتربص السامع ماذا يرد بعده وهو قوله: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾. وفي إقحام اسم الإشارة واسم الموصول بعد الفاء زيادة تشويق حتى تفرغ الصلة سمع السامع فتمكن منه كَمَالَ تَمَكَّنُ (١).

أما المناسبة بين افتتاحية السورة وخاتمتها فقد تحدثت هذه السورة في مطلعها المكّي عن الكافر، وفي نهايتها المدنية عن المنافق. أما مطلعها فهو في ذمّ الكافر المكذب بيوم الحساب والجزاء ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ﴾، ووصفته بصفتين؛ الأولى: انتهاره وزجره وطرده اليتيم، والثانية: عدم الحَضِّ أو الحَثِّ على إطعام المسكين، فلم يحسن في عبادة ربه، ولم يفعل الخير لغيره. وأما خاتمتها فهي في ذمّ المنافق الذي أظهر الإسلام وأخفى الكفر، ووصفته بصفات ثلاث؛ الأولى: الغفلة عن الصلاة، والثانية: مراعاة الناس بعمله، والثالثة: منعه الماعون الذي يُستعان ويُتفتح به بين الجيران، فهو لا يعمل لله تعالى، بل يرائي في عمله وصلاته. وتوعدت الفريقين بالخزي والعذاب والمهلك، ولفتت الأنظار إليهم بأسلوب الاستهجان والاستغراب والتعجيب من صنيعهم (٢)، وقد بين البقاعي في قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ تناسب أول السورة مع خاتمتها بقوله: "دل ذلك على أنهم بلغوا نهاية التكذيب باستهانتهم بأعظم دعائم الدين لأدنى أمور الدنيا، كما ترى هو الأول؛ لأن الذي جر إليه هو التكذيب، وبذلك التقى آخر السورة بأولها" (٣).

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٦٤/٣٠.

(٢) الزحيلي، التفسير المنير، ٨١٩/١٥.

(٣) البقاعي، نظم الدرر، ٥٤٥/٨.

المطلب الرابع: المناسبة بين مقاطع سورة الماعون بعضها مع بعض

تستفتح السورة بالحديث عن التكذيب بيوم الجزاء، وهي صفة الكافر، ثم تتحدث عن آثار التكذيب باليوم الآخر في سلوك الإنسان، من جفاء اليتيم، وعدم العطف على المسكين، ومن تحاوان في الصلاة، ومراعاة فيها، ومن منع للماعون، ولما كان التكذيب باليوم الآخر خُلُقاً مشتركاً بين المنافقين والكافرين، وآثاره واحدة عندهم، لم يكن في بداية السورة ما يشير إلى أن الأمر خاص بالمنافقين، ولكن خاتمة السورة ينصب الحديث فيه عن المنافقين، فالسورة تفصيل إذن لقضية ترتبط بالنفاق، وإذا كان النفاق في حصيلته كفرةً، فقد كان جزءاً من حديثها ينصبُّ على الكفر والنفاق بأن واحد^(١).

قال الرازي في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾: ((في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه، أحدها: أنه لا يفعل إيذاء اليتيم والمنع من الإطعام دليلاً على النفاق؛ فالصلاة لا مع الخشوع والخضوع أولى أن تدل على النفاق؛ لأن الإيذاء والمنع من النفع مع المخلوق، أما الصلاة فإنها خدمة للخالق، وثانيها: كأنه لما ذكر إيذاء اليتيم وتركه للحض كأن سائلاً قال: أليس إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر؟ فقال له: الصلاة كيف تنهيه عن هذا الفعل المنكر وهي مصنوعة من عين الرياء والسهو، وثالثها: كأنه يقول إقدامه على إيذاء اليتيم وتركه للحض تقصير فيما يرجع إلى الشفقة على خلق الله، وسهوه في الصلاة تقصير فيما يرجع إلى التعظيم لأمر الله، فلما وقع التقصير في الأمرين فقد كملت شقاوته، فلهذا قال: ﴿فَوَيْلٌ﴾^(٢)، ونختار من كلام البقاعي في التناسب بين آيات سورة الماعون ما يلي: وقد تضمنت السورة أن علامة التكذيب بالبعث: إيذاء الضعيف والتهاون بالمعروف، وفي الآيات من الاحتباك: أن الدع في الأول يدل على المقت في الثاني، والحض في الثاني يدل على مثله في الأول. ولما كان هذا حاله مع الخلائق، أتبعه حاله مع الخالق؛ إعلاماً بأن كلاً منهما دالٌّ على خراب القلب وموجب لمقت الرب، وأعظم الإهانة والكرب، وأن المعاصي شؤم مهلك، تنفيراً عنها وتحذيراً منها، فسبب عنه قوله: (فويل)، معبراً بأعظم ما يدل على الإهانة^(٣).

(١) حوى، الأساس في التفسير، ١١/٦٧٠٠.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٢/١٠٦.

(٣) البقاعي، نظم الدرر، ٨/٥٤٣.

المبحث الثالث: الوحدة الموضوعية في سورة الماعون

المطلب الأول: المحور الأساس في سورة الماعون

إن الموضوع الرئيس لسورة الماعون هو: تقرير عقيدة البعث والجزاء، وذمُّ المكذب بالجزاء والحساب في الآخرة، واللفظ عام لا يقتصر على من كان سبب نزول السورة^(١)، وكذلك تقرير حقيقة المكذب بيوم الدين، والتنبية على أن التكذيب بالبعث لأجل الجزاء أبو الخبائث، فإنه يُجرى المكذب على مساوئ الأخلاق ومنكرات الأعمال، حتى تكون الاستهانة بالعظام خلقة له، فيصير ممن ليس له خلاق. وكل من أسمائها الأربعة في غاية الظهور في الدلالة على ذلك. فهي ناهية عن المنكرات بتصريحها؛ من إنكار الكافر للآخرة، ومراعاة المنافع بعمله، وبيان جزاء كل منهما، كما أنها داعية إلى المعالي بإفهامها وتلويحها^(٢).

المطلب الثاني: المحاور الفرعية في سورة الماعون

تحدثت سورة الماعون بإيجاز عن فريقين من البشر هما^(٣):

أ- الكافر الجاحد لنعم الله، المكذب بيوم الحساب والجزاء.

ب- المنافق الذي لا يقصد بعمله وجه الله، بل يرائي في أعماله وصلاته.

أما الفريق الأول: فقد ذكر الله تعالى من صفاتهم الذميمة، أنهم يهينون اليتيم ويزجرونه غلظةً لا تأديباً، ولا يفعلون الخير، حتى ولو بالتذكير بحق المسكين والفقير، فلا هم أحسنوا في عبادة ربهم، ولا أحسنوا إلى خلقه.

وأما الفريق الثاني: فهم المنافقون، الغافلون عن صلاتهم، الذين لا يؤدونها في أوقاتها، والذين يقومون بها (صورة) لا (معنى)، المرأون بأعمالهم، وقد توعدت السورة الفريقين بالويل والهلاك، وشنت عليهم أعظم تشنيع، بأسلوب الاستغراب والتعجيب من ذلك الصنيع.

(١) الزحيلي، التفسير المنير، ١٥/٨٢٤.

(٢) البقاعي، نظم الدرر، ٨/٥٤١.

(٣) الصابوني، صفوة التفاسير، ٣/٦٠٨.

المطلب الثالث: العلاقة بين المحور الأساس والمحاور الفرعية في سورة الماعون
التركيز في السورة واضح في الكلام عن صفات الكافرين بتكذيبهم للجزاء وإنكارهم للبعث والحساب، والتنبيه على صفات المنافقين في سهوهم عن الصلاة، ومراءاتهم، ومنعهم للمعروف. فارتباط السورة بمحورها واضح، ومعانيها تتكامل مع معاني مجموعتها. فقد تحدثت السورة عن آثار التكذيب باليوم الآخر في السلوك البشري؛ من جفاء اليتيم، وعدم العطف على المسكين، ومن تهاون في الصلاة ومراءة فيها، ومن منع للماعون. مما يشير إلى العلاقة الوثيقة بين مقاطع السورة، وبين محورها الأساس^(١).

المطلب الرابع: تفسير سورة الماعون في ضوء وحدتها الموضوعية
إن هذه السورة الصغيرة ذات الآيات السبع القصيرة تعالج حقيقة ضخمة تكاد تبطل المفهوم السائد للإيمان والكفر تديلاً كاملاً، فوق ما تطلع به على النفس من حقيقة باهرة لطبيعة هذه العقيدة، وللخير الهائل العظيم المكنون فيها لهذه البشرية، إن هذا الدين ليس دين مظاهر وطقوس، ولا تغني فيه مظاهر العبادات والشعائر، ما لم تكن صادرة عن إخلاص لله وتجرد، مؤدية بسبب هذا الإخلاص إلى آثار في القلب تدفع إلى العمل الصالح، وحقيقة الإيمان وحقيقة التصديق بالدين لها علامات تدل على وجودها وتحققها، وما لم توجد هذه العلامات فلا إيمان ولا تصديق مهما قال اللسان، ومهما تعبد الإنسان! إن حقيقة الإيمان حين تستقر في القلب تتحرك من فورها، لكي تحقق ذاتها في عمل صالح، فإذا لم تتخذ هذه الحركة فهذا دليل على عدم وجودها أصلاً، وهذا ما تقرره هذه السورة نصاً^(٢).

وإن من أهم أسباب الشقاء والانحراف والضلال في الدنيا: هو إنكار يوم القيامة، أو يوم الجزاء والحساب، فلو صدق الناس به تصديقاً تاماً، لما تجرأ واحد منهم على العصيان والمخالفة، أو الكفر والجحود، أو إهمال الفرائض الإلهية، وتجاوز الآداب والأخلاق القويمة، لأن الخوف من

(١) حوى، الأساس في التفسير، ١١/٦٧٠٠، ٦٧٠٣.

(٢) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج ٦، دار الشروق، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ط ٣٢، ص ٣٩٨٤، ٣٩٨٥.

العقاب والتهديد بالعذاب لا ينفع غير المؤمنين بوجود عالم الآخرة، وتذكير السامع بالتخلص من أمراض العصيان، والقسوة على المحتاجين، ومراعاة الناس، ومنع مساعدة الجيران، وحجب وسائل العون عنهم وعن غيرهم، إنما يفيد المصدقين بالقيامة، كما جاء في سورة الماعون^(١).

إن حقيقة التصديق بالدين ليست كلمة تقال باللسان، إنما هي تحوُّل ومن العبارات الرائعة لسيد قطب عن بداية هذه السورة: إنها تبدأ بهذا الاستفهام الذي يوجه كل من تتأتى منه الرؤية ليرى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالَّذِينَ﴾؟ وينتظر من يسمع هذا الاستفهام ليرى أين تتجه الإشارة وإلى من تتجه؟ ومن هو هذا الذي يكذب بالدين، والذي يقرر القرآن أنه يكذب بالدين، وإذا الجواب: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (٢) وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾! وقد تكون هذه مفاجأة بالقياس إلى تعريف الإيمان التقليدي، ولكن هذا هو لباب الأمر وحقيقته. إن الذي يكذب بالدين هو الذي يدفع اليتيم دفعاً بعنف، أي: الذي يهين اليتيم ويؤذيه، وكذلك فإن الذي يكذب بالدين هو: الذي لا يحض على طعام المسكين، ولا يوصي برعايته، فلو صدق بالدين حقاً، ولو استقرت حقيقة التصديق في قلبه ما كان ليدع اليتيم، وما كان ليقعد عن الحض على طعام المسكين^(٢)، خاصة وأن النبي ﷺ قد استوصى بكفالة اليتيم خيراً، وجعل كافلة في صحبة النبي في الجنة^(٣)، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كافل اليتيم له أو لغيره، أنا وهو كهاتين في الجنة، وأشار مالك بالسبابة والوسطى»^(٤).

في القلب يدفعه إلى الخير والبر بإخوانه في البشرية، المحتاجين إلى الرعاية والحماية، وليس أصرح من هذه الآيات الثلاث في تقرير هذه الحقيقة التي تمثل روح هذه العقيدة وطبيعة هذا الدين أصدق تمثيل، ثم يرتب على هذه الحقيقة الأولى صورة تطبيقية من صورها، وهي قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ

(١) الزحيلي، التفسير الوسيط، ٣/٢٩٤٠.

(٢) قطب، في ظلال القرآن، ٦/٣٩٨٥.

(٣) مسلم وآخرون، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، ٩/٣٨٣.

(٤) النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

(٥) ط، ص ١١٩٥، كتاب: الزهد والرفائق، باب: الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم، رقم الحديث (٢٩٨٣).

لِلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (٧) ﴿١﴾، والويل، هو العذاب الشديد في جهنم^(٢)، والتهديد العظيم لمن فعل ثلاثة أمور: أحدها: السهو عن الصلاة، وثانيها: فعل المراءاة، وثالثها: منع الماعون^(٣).

أي: خزي وعذاب وهلاك للمنافقين الذين يؤدون الصلاة أحياناً تظاهراً، وللغافلين عن الصلاة، الذين لا يبالي أحدهم، صلى أم لم يصل، لا يرجون ثواباً إن صلوا، ولا يخافون عقاباً إن تركوا، فهم عنها غافلون حتى يذهب وقتها، إهمالاً لها، وإذا كانوا مع المؤمنين صلوا رياء، وإذا لم يكونوا معهم لم يصلوا^(٤)، فويل لهؤلاء، إنه دعاء أو وعيد بالهلاك للذين يصلون رياء للناس لا إخلاصاً لله، ومن ثم هم ساهون عن صلاتهم، وهم يؤدونها، ساهون عنها لم يقيموها، والمطلوب هو إقامة الصلاة لا مجرد أدائها، وإقامتها لا تكون إلا باستحضار حقيقتها والقيام لله وحده بها، ومن هنا لا تنشئ الصلاة آثارها في نفوس هؤلاء المصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون، فهم يمنعون الماعون، يمنعون المعونة والبر والخير عن إخوانهم في البشرية، يمنعون الماعون عن عباد الله، ولو كانوا يقيمون الصلاة حقاً لله ما منعوا العون عن عباده، فهذا هو محك العبادة الصادقة المقبولة عند الله، وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام حقيقة هذه العقيدة، وأمام طبيعة هذا الدين^(٥).

وفي آيتي السهو عن الصلاة ومنع الماعون إشارة إلى أن الصلاة لله عز وجل، والماعون للخلق أو للناس، فمن ترك الصلاة لم يراع جانب تعظيم أمر الله، ومن منع الماعون لم يراع جانب الشفقة على خلق الله، وهذا كمال الشقاوة.

(١) قطب، في ظلال القرآن، ٦/٣٩٨٥.

(٢) مسلم وآخرون، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، ٩/٣٨٤.

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٢/١٠٧.

(٤) الزحيلي، التفسير الوسيط، ٣/٢٩٤٢.

(٥) قطب، في ظلال القرآن، ٦/٣٩٨٥، ٣٩٨٦.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين، بعون الله تعالى أنهيت بحثي لهذه السورة العظيمة، وعظمة سورة الماعون بدأت من اسمها الذي يحمل بين طياته معاني عظيمة يجب أن تكون مركبة في ذاتية المؤمن وشخصيته، ولذلك فإن وقفة صادقة وتأملاً دقيقاً لأي إنسان في هذه السورة كفيلاً بأن يخرج بعدها المتدبر إنساناً آخر يختلف في فهمه وسلوكه عما قبل، يختلف في قصده في العبادات، يختلف في نظرتيه لضعفاء المجتمع فضلاً عن كيفية التعامل معهم، يختلف في مدى مسارعته للخيرات، والتنافس لمراقبي الفلاح، سيكون نموذجاً عملياً للمؤمن الذي يُصدّق بيوم الدين، جعلنا الله منهم، وبعد دراسة وتأمل لهذه السورة العظيمة من خلال وحدتها الموضوعية خلصتُ إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً- النتائج:

١. دراسة الوحدة الموضوعية للسورة يوقف العبد على عظمة هذا الكتاب وسعة معانيه، وأبرز خصائص الإعجاز التي ارتبطت بنظمه وترتيبه.
٢. موضوع سورة الماعون الرئيس هو: تقرير عقيدة البعث والجزاء، وتقرير حقيقة المكذب بيوم الدين، وذمُّ المكذب بالجزاء والحساب في الآخرة.
٣. تضمنت سورة الماعون محورين تحدثت فيهما بإيجاز عن فريقين من البشر هما: الكافر المكذب بيوم الحساب والجزاء، و المنافق الذي لا يقصد بعمله وجه الله، بل يرائي في أعماله وصلاته.
٤. جاءت محاور سورة الماعون متناسبة مع موضوعها الرئيس في صورة تمثل وحدة متكاملة لا تقبل الانفصال.
٥. هناك تناسق وتناسب بين آيات سورة الماعون تعجز العبارات عن بيان حسنه، بما يدل دلالة قاطعة على أنه من لدن حكيم خبير.
٦. بينت السورة صفات الكافرين المكذبين بالجزاء المنكرين للبعث والحساب، وهي جفاء اليتامى، ودفعهم عن حقوقهم استصغاراً لهم واحتقاراً، والبخل وعدم العطف على المسكين، ثم نبهت

- على صفات المنافقين وهي سهوهم عن الصلاة وتهاونهم بها والمرءاة فيها، ومنعهم للماعون. وهذه الصفات بمجموعها هي عبارة عن آثار التكذيب باليوم الآخر في السلوك البشري.
٧. التكذيب بالبعث والجزاء يُجرى المكذب على مساوى الأخلاق ومنكرات الأعمال.
٨. في السورة دلالة على أن أسوأ شيء في العقائد هو التكذيب، وأسوأ شيء في الطباع هو قسوة القلب والبخل، وأسوأ شيء في العبادات هو الرياء وترك الصلاة، وربما كانت على سبيل البيان فيقاس عليها كثير من الأعمال.
٩. أقرت السورة مبدأ التكافل الاجتماعي، والتعاون بين الأفراد والجماعات، وكفالة اليتيم ورحمة الضعفاء والمساكين، وبذلك يطهر المجتمع المسلم من الحقد والكراهية، حيث يقوى الضعيف بمساندة القوي.
١٠. الرياء محبط للأعمال، مضيع لثوابها، وهو من كبائر المهلكات.
١١. المرائي كالمنافق؛ يُظهر أنه متصف بالخير والصالح على خلاف ما هو عليه، والإسلام يربي المسلمين على أن يكون عمل جوارحهم تصديقاً لمعتقداتهم.
١٢. البعد عن الطاعة الصادقة لله، الذي عبرت عنه السورة بالمرءاة يؤدي بالإنسان أن يكون مانعا للعون عن المحتاجين.

ثانياً- التوصيات:

١. غرس العقيدة الإسلامية والتصديق بيوم الدين في نفوس الناشئة من قبل الآباء والمربين؛ بهدف إخراج جيل مؤمن مصدق بالله، لا يراوده أي شك في عقيدته، حتى يتطهر بهذه العقيدة من كافة الأخلاق الرذيلة التي بيبتها سورة الماعون.
٢. التركيز على القيم التربوية والأخلاقية وغرسها في نفوس الناشئة.
٣. الاهتمام بالشرائح الضعيفة في المجتمع، وهم اليتامى والمساكين، والإحسان إليهم.
٤. أهمية العمل على أن يحض المسلمون بعضهم بعضاً على حب الخير والعمل به، وجعلها من مبادئ الحياة، وثقافة المجتمع.

٥. المحافظة على الصلاة لأنها عماد الدين.
٦. التجرد من الرياء في العبادات والمعاملات، وأن يكون القصد بها هو وجه الله تعالى وحده.
٧. ترك البخل، وبذل العون وتقديم المساعدة والمعروف لكل من يحتاجه، وأن لا يكون المسلم عائقاً أمام معاونة الآخرين.
٨. دراسة جميع سور القرآن الكريم من خلال الوحدة الموضوعية وفق ضوابط محكمة، وإخراج ذلك في مشروع متكامل للأمة، يستفاد فيه من كل ما كتبه الأوائل في هذا الباب.

المصادر و المراجع

١. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - الرياض، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ط ١.
٢. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م، ط ٣.
٣. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، ١٩٩٧م، (د. ط.).
٤. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ ط ٣.
٥. الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، (د. ت. ط.).
٦. الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ط ١.
٧. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ظميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ط ١.
٨. البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، (د. ط.).
٩. البلخي، أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م، ط ١.

١٠. الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد، الكشف والبيان، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م، ط ١.
١١. الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٤هـ، ط ٣.
١٢. حوّي، سعيد، الأساس في التفسير، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ط ١.
١٣. الخازن، علاء الدين علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر - بيروت - لبنان، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، (د. ط).
١٤. الداني، أبو عمرو، البيان في عد آي القرآن، تحقيق: غانم قدوري الحمد، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق - الكويت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ط ١.
١٥. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، (د. ط).
١٦. الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، دار الفكر - دمشق، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ط ١٠.
١٧. الزحيلي، وهبة، التفسير الوسيط، دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق - سوريا، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ط ١.
١٨. الزخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، ط ١.
١٩. السدي، أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن، تفسير السدي الكبير، جمع وتوثيق ودراسة: محمد عطا يوسف، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ط ١.
٢٠. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ط ١.
٢١. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن - الرياض، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، (د. ط).

٢٢. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ناشرون- دمشق- سوريا، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ط ١.
٢٣. السيوطي، جلال الدين، تناسق الدرر في تناسب السور، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ط ١.
٢٤. الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، حققه وخرج أحاديثه: عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، (د، ت، ط).
٢٥. الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة- بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ط ٢.
٢٦. الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم- بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، ط ٤.
٢٧. الضحاك، أبو القاسم بن مزاحم البلخي، تفسير الضحاك، تحقيق: محمد شكري الزاويتي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة- مصر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ط ١.
٢٨. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ط ١.
٢٩. طرهوني، محمد بن رزق، موسوعة فضائل سور وآيات القرآن، دار ابن القيم للنشر والتوزيع- الدمام، ١٤٠٩هـ، ط ١.
٣٠. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ط ١.
٣١. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هندادوي، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ط ١.
٣٢. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية- بيروت- لبنان (د. ت. ط).
٣٣. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ط ١.
٣٤. قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ط ٣٢.

٣٥. القنوجي، صديق بن حسن، فتح البيان في مقاصد القرآن، قدم له وراجعته: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر - صيدا - بيروت، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، (د. ط).
٣٦. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، تحقيق: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ، (د. ت، ط).
٣٧. مسلم، مصطفى، وآخرون، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ط ١.
٣٨. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، (د، ط).
٣٩. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميران، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، ط ١.
٤٠. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب النزول، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح - الدمام - السعودية ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ط ٢.

تكرار الحديث في مصنفات الحديث أسبابه وخصائصه وآثاره

د. شذى أحمد العبد الكرم^١

الملخص:

جاء هذا البحث لدراسة ظاهرة تكرار الحديث في المصنفات الحديثية للوقوف على أسبابه وخصائصه وآثاره نظرا لأهميته ونفاسته، ولتحقيق أهداف هذا البحث اعتمدت الباحثة المنهجين الوصفي والتحليلي في عرض الموضوع .

وقد يظن المتلقي للنص النبوي أن هذه الصيغ المتكررة دليل على عدم ضبط الرواة مما يشكك في صحة الأحاديث وهنا تكمن مشكلة هذا البحث فهذه الصيغ تختلف مصطلحات العلماء فيها وتختلف أيضا في سياقها النصي المقامي وسوف يؤدي اجتماع هذين السببين إلى الكشف عن أسباب تكرار الحديث في المصنفات الحديثية كما سيؤدي إلى بيان بعض مناهج المحدثين في المحافظة على النص النبوي رواية ودراية وسيكون ذلك من أبرز نتائج هذا البحث، وقد انقسم هذا البحث إلى تمهيد وثلاثة مباحث تناولت في التمهيد أهمية تكرار الحديث في المصنفات الحديثية، وفي المبحث الأول مفهوم تكرار الحديث وأسبابه، وفي المبحث الثاني خصائص تكرار الحديث، ثم جاء المبحث الثالث أثر تكرار الحديث في المصنفات الحديثية.

الكلمات المفتاحية: (تكرار - الحديث - مصنفات - الحديث).

١ أستاذ مساعد بكلية الشريعة والدراسات الكويت

Abstract:

There is no doubt that the collections of hadiths of the Prophet are the trustworthy repository of the Prophet's Sunnah, and Muslims have taken care of the Prophet's Sunnah over time, so they preserved the hadiths in their breasts and wrote them down in their collections.

The repetition of the hadith in the hadith compilations in various forms and forms, the practical aspect of the approach of the modernists in their judgment on the hadith, so the researcher can know the chain of transmission of the hadith

Its methods and expressions are a prelude to distinguishing the firm from others, and the people of knowledge are still concerned with the investigations of this science, ancient and modern, to achieve the fruit of the science of hadith.

This research came to study the phenomenon of repetition of hadith in modern works to find out its causes, characteristics and effects due to its importance and value.

The recipient of the prophetic text may think that these repeated formulas are evidence of the lack of control of the narrators, which calls into question the authenticity of the hadiths, and here lies the problem of this research. It will lead to an explanation of some of the modernists' approaches to preserving the Prophet's text, a narration and an awareness, and that will be one of the most prominent results of this research.

Keywords: (repetition - hadith - compilations - hadith).

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
أما بعد:

لا يخفى على كل ذي لب ما لعلم الحديث من جلالة ومنزلة فهو من العلوم العظيمة وأعلاها قدرا
ومثوبة بعد القرآن الكريم، وقد هيأ الله -تعالى- لسنة رسوله ﷺ أئمة أعلام وهداة كرام، نضر الله
وجوههم بالبلاغ عن نبيه والذب عن سنته والحفظ لدينه، فبدلوا أوقاتهم وأتعبوا أجسادهم
وأسهروا ليلهم ووصلوا نهارهم فجزاهم عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

وظاهرة تكرار الأحاديث موضوع طويل وشائك يحتاج إلى استقراء طويل وإدمان للقراءة في كتب
القوم والبحث في زواياها واستخراج خباياها، ومنهج المتقدمين سار على نهج واحد وطريق متحد
في عمومه مبني على النظر الدقيق والتفتيش العميق في أحوال الرواة والمقارنة بين المرويات لتمييز
الخطأ من الصواب، ولم يبينوا لنا دائما أصول تلك الدراسات والأبحاث التي أوصلتهم إلى تلك
النتائج إلا نادرا وهو ما اضطرب فيه بعض غير المتخصصين، مما دعاهم إلى اتهام المحدثين بعدم
ضبط الرواية مما يشكك في صحة الأحاديث التي رووها في مصنفاته، ف جاء هذا البحث
للحاجة الماسة إلى بلورته وإثرائه من أجل التحرر من الإشكالات المعقدة كافة حول منهج المحدثين
التطبيقي في كثير من مصنفاتهم وفهم ما تحتويه مصطلحاتهم من الأبعاد النقدية فهما صحيحا
متكاملا، والتأصيل لمنهج المحدثين النقاد في تصحيح الأحاديث وتعليلها وتقريب علوم أولئك
الجهابذة إلينا لنقتفي أثرهم، فالخير والله في سلوك طريق من سلف من أهل العلم والهدى
المستقيم .

أسباب اختيار الموضوع:

أولاً: أن الموضوع جديد لم تتناوله الأعلام فيما أعلم بالبحث الحديثي المتعمق، ولاسيما أقلام
الباحثين الأكاديميين.

ثانياً: إعطاء تفسير علمي لهذا المصطلح الحديثي فيكون إضافة نوعية يتم توظيفه لخدمة

الدارسين.

ثالثاً: حفظ السنة وتقريبها لأهل العلم وعموم المسلمين .

أهمية الموضوع:

- تتمثل أهمية البحث في هذا الموضوع في إبطال الادعاء الذي يثار قديماً وحديثاً حول الأحاديث النبوية وطرق تدوينها ومنهج العلماء في تصانيفهم ، فجاءت هذه الدراسة ليستدل بها على عمق نظر المحدثين ودقة بحثهم حتى لا يزيد فيها متزيد ولا يطعن فيها طاعن كائد .
- بيان الأثر الإيجابي لتكرار الحديث في المصنفات الحديثية في توثيق السنة وتنقيتها من العلل وأخطاء الرواة والحكم على كثير من الرواة جرحاً وتعديلاً.

منهج البحث: أما المنهج الذي سرت عليه في الدراسة فهو المنهج الوصفي القائم على دراسة ظاهرة تكرار الحديث في المصنفات الحديثية للكشف عن أسباب التكرار وعن أبرز خصائصه، وبالمنهج التحليلي في بيان آثاره على المكتبة الحديثية .

أهداف البحث:

- جمع أسباب تكرار الحديث في المصنفات الحديثية وترتيبها ونظمها في أصل عام .
- توضيح منهج المحدثين في فهم السنة ودقة فهمهم وسعة فقههم.
- بيان ضعف الشبهات التي تثار حول تكرار الحديث في المصنفات الحديثية واعتبارها نقيصة أو مظنة نقيصة.

الدراسات السابقة:

- تكرار البخاري الحديث؛ من أجل الرد على المخالف له في الحكم :دعاء موسى يوسف شحادة أمين محمد القضاة ، بحث منشور في مجلة جامعة غزة العدد ٢٨ رقم ٢ نوفمبر ٢٠٢٠ ، وهدفت الدراسة إلى بيان أن من غاية البخاري من تكرار الحديث، الرد على الآراء الفقهية المخالفة له في الحكم .
- الأحاديث المكررة في أخرجه، البخاري في صحيحه سندا ومتنا جمعاً ودراسة، رسالة ماجستير

١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، بوجمة محفوظ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية كلية أصول الدين؛ حيث جمع الباحث الأحاديث التي كررها البخاري سندا ومتنا وتوضيح غرضه من ذلك. - أسلوب التكرار في الأحاديث النبوية (دراسة تحليلية دلالية) للباحث طاني فرانسيسكا، منشور في مجلة معهد الدولة المقدسة اندونيسيا، (لا يوجد بيان العدد والرقم والسنة) تكلم فيه عن تكرار ألفاظ الحديث كونه وسيلة من وسائل الدعوة وطريقة من طرق تبليغ مبادئها.

خطة البحث:

وقد قسمت البحث إلى تمهيد وثلاث مباحث وخاتمة على النحو الآتي :

تمهيد : أهمية تكرار الحديث في المصنفات الحديثية.

المبحث الأول: مفهوم تكرار الحديث وأسبابه .

المبحث الثاني: خصائص تكرار الحديث.

المبحث الثالث: أثر تكرار الحديث في المصنفات الحديثية.

الخاتمة وأهم النتائج.

هذا وفي الختام أرجو التماس العذر لي لما قد يكون بمهذه الدراسة من نقص أو خلل فإن ما قدمته هو جهدي وهو جهد مقل، فإن وفقت فذلك فضل من الله -تعالى- أحمده وأشكره عليه وإذا كانت الأخرى فذلك من نفسي لفتور وقصور في النظر أو خطأ في الرأي فالكمال لله وحده، وأسأله -تعالى- أن يتقبل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وأن يكتبه لي عنده علما ينتفع به وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين .

المبحث الأول مفهوم تكرار الحديث وأسبابه

تعريف التكرار: الناظر في معاجم اللغة يجد أن مادة: (ك. ر. ر) واستعمالاتها مجردة ومزيدة تدور حول معنى: الرجوع أو العود والإعادة. يقول ابن منظور: الكر الرجوع^(١). يُقَالُ: كَرَّهَ وَكَرَّرَ بِنَفْسِهِ يَتَعَدَّى وَلَا يَتَعَدَّى، وَالكَرُّ: مَصْدَرٌ كَرَّ عَلَيْهِ يَكُرُّ كُرًّا وَكُرُورًا وَتَكَرَّرًا: عَطَفَ، وَكَرَّرَ عَنْهُ: رَجَعَ، وَكَرَّرَ عَلَى الْعَدُوِّ يَكُرُّ، وَالكَرَّةُ: الْمِرَّةُ، وَالْجَمْعُ: الْكَرَّاتُ وَيُقَالُ: كَرَّرْتُ عَلَيْهِ الْحَدِيثَ وَكَرَّرْتُهُ: إِذَا رَدَّدْتَهُ عَلَيْهِ، وَالكَرُّ: الرَّجُوعُ عَلَى الشَّيْءِ وَمِنْهُ التَّكَرُّارُ^(٢).

وأما اصطلاحاً: "هو تكرار الكلمة أو اللفظة من مرة في سياق واحد، إما للتوكيد، أو لزيادة التنبه، التهويل، أو التعظيم أو للتلذذ بذكر المُكْرَرِ"^(٣).

وتكرار الحديث: إعادة رواية الحديث أو إخراجه في أكثر من موضع في الكتاب، مثل قول الخطيب البغدادي: "وأما إن كان مُعَوَّلُهُ على حفظه عن الراوي، فالأولى بالمحدث تكرير ما يرويه حتى يتقن السامع حفظه ويقع له معرفته وفهمه"^(٤).

وجاء في النكت أن البخاري من عاداته في صحيحه أن لا يُكرر شيئاً إلا لفائدة، فإذا كان المتن يشتمل على أحكام كرره في الأبواب بحسبها^(٥).

وتكرار الحديث مبحث مهم من مباحث علوم الحديث سار عليه المتقدمون من أهل العلم في كتب التخريج والعلل والشروح الحديثية، فهم الذين أدركوا الرواة بأنفسهم ووقفوا على كتبهم وأصولهم التي يروون منها فتحصل عندهم علم وتحمياً لهم ملكة النقد والقدرة على التمييز وإصدار الأحكام ما لم يتهياً لغيرهم، ومعرفة منهجهم في هذه المسألة وغيرها من قضايا الصناعة الحديثية أمر لا بد منه؛ لأن أهل العلم ليسوا على منهج واحد في الصناعة الحديثية، بل على

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، (١٣٥ / ٥) مادة (كر).
(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، (١٣٥ / ٥) مادة (كر)..

(٣) ابن معصوم، أنوار الربيع في أنواع البدع، (ص ٣٤-٣٥).

(٤) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، (٦ / ٢).

(٥) ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، (١ / ٣٢٥).

مناهج متعددة، ولم يبينوا لنا دائما أصول تلك الدراسات والأبحاث التي توصلوا إليها فأصدروا تلك الأحكام نتيجة لذلك إلا في حالات نادرة فعلى هذا لا بد من معرفة طريقتهم في تكرار الحديث والأسباب التي دعتمهم لذلك فإن تكراره وسيلة يقتضيها الحال ويتطلبها المقام. والقرائن والأحوال التي قد تحيط بالرواية الواحدة كثيرة يلزم من المعرفة بما؛ الحكم بما تقتضيه، ومما يؤسف له أن كثيرا ممن ينتحل صناعة الحديث من المتأخرين ظن أن الصناعة قواعد مطردة فأصبح يعمل القواعد على ظواهر الأسانيد ويحكم على الأحاديث على حسب الظاهر من غير مراعاة لما يلحق الرواية سندا ومثنا من ملاسبات وعلل وأخطاء واختلافات، وما يحف الرواية من اختلاف حال الثقة أو الصدوق أو الضعيف من حال إلى حال ومن وقت إلى وقت ومن مكان إلى مكان، فبالغوا في تصحيح الأحاديث وتقويتها بالشواهد والمتابعات بغض النظر عن قوة هذه الأحاديث وعما تمثله من قيمة حديثية.

ولما كان الأمر كذلك جاءت هذه الدراسة محاولة لفهم كلام المتقدمين وشرح مرادهم وحل عباراتهم لمعرفة أحكامهم.

وأما أسباب تكرار الحديث في المصنفات الحديثية فترجع إلى ثلاثة أسباب رئيسة:

أولاً: ما يتعلق بالمنهجية: يراد بها مناهج المصنفين الخاصة في بيان دلالة الحديث التي يرشد إليها مناهجهم الخاصة الفنية الحديثية في الكتب التي صنّفوها ويتناول ذلك؛ شروط الأئمة وما لكل إمام من إشارات يشير بها لفوائد حديثية يقدمها للقارئ ومقاصد يشيرون إليها والتي، منها:

- **تعظيم السنة والتشديد على الأخذ بها:** "أول ما يؤمر به من ينظر في حديث النبي ﷺ فقهاً ودراسة أن يجعل نصب عينيه تعظيم السنة، وأن يوطن قلبه وعقله للدخول إلى عالم السنة من باب التسليم، وأن يتخلى عما لديه من أقوال سلفت،

وأن يتجرد مما قاله القوم في متابعتهم لسنة النبي ﷺ، لخطورة الأمر يؤسس الإمام الخطابي لهذا الأصل بقوله - رحمه الله - : "والحجة إنما تقوم بقول صاحب الشريعة، لا بظن الراوي"^(١)، وقال - رحمه

(١) الخطابي، معالم السنن، (٦٠/١).

الله - "متابعة السنّة أولى"^(١).

- **المقاصد الفقهية:** "تقتضي الصنعة الفقهية على الفقيه المحدث المصنف على الأبواب أن يصنف كتابه ويصوغ تراجمها وفق مقصده من التصنيف فيجمع الأبواب أو يفرعها بناء على خطته التي أرادها لكتابه ؛ هل أراد الاختصار؟ أم أنه أراد الإضافة الفقهية؟ وهل قدم الكتاب جديدا في فقه الحديث؟ إلى غير ذلك مما يستفاد من تتبعها، وأهم اجتهادها في التفرع من الأبواب الجامعة وفق دلالات الأحاديث على المسائل التي يعرفونها في الفقه والتي ربما ابتدئوها من الحديث فأثروا بها الفقه ، فإن النص النبوي نص فقهي يتفاوت الناس في فهمه بين مبلغ وسامع"^(٢).

واستقل البخاري بمنهجه الخاص في الاعتناء بفقه الحديث وإفادته هذا الفقه بواسطة التراجم وما تفرع على ذلك من تقطيع للأحاديث وتفريقها في مواضع متعددة وصلت في بعض الأحيان إلى اثنين وعشرين مرة^(٣) بل إلى خمس وعشرين مرة^(٤)، قال ابن الملقن: "وفائدته إظهار دقائق الحديث واستنباط لطائفه وما اشتمل عليه من الأصول والفروع والزهد والأمثال وغيرها من الفنون وهذا مقصود البخاري بهذا الصحيح"^(٥).

(١) الخطاي، معالم السنن، (١/ ٢٣٦).

(٢) السلمي، توبيع الحديث "منهجه ونظوره التاريخي عند المحدثين؛ (ص ٣٩٣).

(٣) كحديث بريدة في العتق الذي برويه الأسود عن عائشة - رضي الله عنها- «أما أردت أن تشتري بريدة، فاشترطوا عليها الولاء، ففكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: اشترىها إنما الولاء لمن أعتق». أخرجه، البخاري في صحيحه، كتاب: كفارات الأيمان، باب: إذا أعتق في الكفارة لمن يكون ولاؤه، رقم (٦٧١٧)، (٨/ ١٤٦).

(٤) كحديث جابر في بيع جملة للنبي ﷺ، ورد النبي ﷺ منه. عن أبي المتوكل الناجي «أنت جابر بن عبد الله الأضاري قتلته له: حدثني بما سمعت من رسول الله ﷺ قال: سأفرت معه في بعض أسفار قال أبو عقيل: لا أدري غزوة أو عمرة فلما أن أقبلنا قال النبي ﷺ: من أحب أن يتعجل إلى أهله فليعجل. قال جابر: فأقبلنا وأنا على جمل لي أرمك ليس فيه شية والناس خلفي فبينما أنا كذلك إذ قام علي فقال لي النبي ﷺ: يا جابر استمسك. فضربه بسوطه ضربة فوثب البعير مكانه فقال: أتبيع الجميل. قلت: نعم فلما قدمنا المدينة ودخل النبي ﷺ المسجد في طوائف أصحابه فدخلت إليه وعقلت الجميل في ناحية البلاط قتلته له: هذا جملك فخرج فجعل يطيف بالجميل ويقول: الجميل جملنا. فبعث النبي ﷺ أواق من ذهب فقال: أعطوها جابرا. ثم قال: استوفيت الثمن. قلت: نعم قال: الثمن والجميل لك» أخرجه، البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير (باب من ضرب دابة غيره في الغزوة)، رقم (٢٨٦١)، (٤/ ٣٠).

(٥) ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (ج ٢ ص ٧٠).

ففي حديث (عدم دخول الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة) كرهه في أكثر من كتاب من كتب صحيحه وفي أبواب متعددة ، منها حديث عائشة -رضي الله عنها-: أخرجه في كتاب: المظالم (باب هل تكسر الدنان التي فيها الخمر) من طريق عبد الله بن عبد الرحمن بن القاسم عن بن أبيه عن عائشة أنها اتخذت على سهوة لها سترًا فيه تماثيل فهتكه النبي ﷺ فأخذت منه نمرقتين فكانتا في البيت يجلس عليهما^(١) ثم أخرجه في كتاب اللباس، باب ما وطئ من التصاوير من طريق سفيان : سمعت عبد الرحمن بن القاسم سمعت أبي سمعت عائشة تقول: قدم رسول الله ﷺ وقد سترت بقرام^(٢) لي على سهوة^(٣) لي فيها تماثيل، فلما رآه رسول الله ﷺ هتكه وقال: "أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاھون بخلق الله" وقالت: "فجعلناه وسادة أو وسادتين"^(٤).

"وإعادة الحديث فيه فائدتان : فائدة إسنادية وهي إثبات تصريح سماع عبد الرحمن من أبيه القاسم وسماع القاسم من عائشة -رضي الله عنها - والفائدة الثانية متنيه، وهي: التأكيد على الرخصة فيما يوطأ من التصاوير؛ لأنه أصبح مهانا بهذه الطريقة كما فيه زيادة لفظ: «أشد الناس عذابا يوم القيامة» حيث أفادت حكما جديدا، ألا وهو تحريم تصوير كل ذي روح، وتحريم استعماله واقتنائه؛ لأن فيه مضاهاة بخلق الله -تعالى-"^(٥).

- المقاصد الإسنادية: لتسهيل عملية البحث على الباحث، حتى يتمكن الباحث من فهم معناها فرما فسر بعضها بعضا أو أفاد التخصيص، أو التقييد، أو النسخ، أو معرفة سبب الورد ونحو ذلك، ويستقل مسلم بالاعتناء بصنعة الإسناد وما ترتب عليه من فوائد، فيبدأ بالحديث الأتم من حيث اللفظ والأكثر دلالة على المعنى المراد من غيره ثم يتبعه بالروايات الأخرى على

(١) ج٣، ص٨٧٦، ح(٢٣٤٧)

(٢) قرم: بكسر القاف وتخفيف الراء وهو ستر رقيق من صوف ذو ألوان. العيني، عمدة القاري: (٩٦ / ٤).

(٣) سهوة: بفتح السين المهملة وسكون الهاء وهي الصفة التي تكوت بين يدي البيوت، وقيل بيت صغير منحدر من الأرض وقيل غير ذلك ، العيني، عمدة القاري، (ج٣ / ٣٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (١٦٨ / ٧)، كتاب اللباس، باب ما وطئ من التصاوير، رقم: (٥٩٥٤).

(٥) العزيم، سير المرويات عند المحدثين دراسة تطبيقية، رسالة دكتوراة (ص: ٣٢).

سبيل المتابعات والشواهد مع بيان ما ورد فيها من زيادات واختلافات سواء أكان هذا الاختلاف بزيادة لفظة تغيد معنى جديداً أو غير ذلك.

فكان من صنيع الإمام مسلم عندما خرّج أحاديث (عدم دخول الملائكة) أنه قدم حديث سويد بن سعيد مع أنه قد تكلم فيه من جهة حفظه وضبطه وما ذلك إلا لعلو سنده وتمام حديثه من حيث سياق القصة بأكملها، ثم أتبعه بحديث شيخه إسحاق بن إبراهيم مع أن إسناده أقوى لنزول سنده ولأن وهيباً أتى به مختصراً ولم يطوله كتطويل أبي حازم.

كما أخرج مسلم شواهد لحديث عائشة جاء فيها بعض الزيادات والألفاظ التي أثبتت أحكاماً جديدة منها على سبيل المثال؛ حديث ميمونة الذي ورد فيه أنه عليه عليه السلام: "أخذ بيده ماء فنضح مكانه"، فهي زيادة تدل على نجاسة الكلب، وقوله فيه أيضاً: "فأصبح يومئذ فأمر بقتل الكلاب حتى أنه يأمر بقتل كلب الحائط الصغير وترك كلب الحائط الكبير"^(١) وهذا قبل نسخ الأمر بقتل الكلاب.

ومنها أيضاً حديث أبي طلحة من طريق زيد بن خالد الذي جاء فيه استثناء الرقم في الثوب بقوله: «إلا رقماً في ثوب»^(٢) فني هذه زيادة إثبات حكم جديد إلا وهو أنه لا بأس بالصور المرسومة في ثوب يلبس أو يداس ويوطأ؛ لأن هذا في حكم الامتهان له»^(٣).

- تمييز الأبواب التي لا يصح فيها شيء: عبارة تُستخدم في التعليق على حديث معين، للدلالة على عدم وجود حديث مقبول (صحيح أو حسن) في موضوعه، ومن أمثلته ما جاء في آحاد المواقيت (ميفقات ذات عرق)^(٤)، فعن عائشة -رضي الله عنها-: "أن النبي صلى الله عليه وسلم وقت

(١) أخرجه، مسلم في صحيحه - كتاب اللباس والزينة - باب تصوير صورة الحيوان، (ج ٣ ص) (١٦٦٤ ح) (٢١٤١).

(٢) أخرجه، مسلم في صحيحه - كتاب اللباس والزينة - باب تصوير صورة الحيوان ، (ج ٣ ص) (٦٦٥ ح) (٢١٠٦).

(٣) العزام، سير الروايات عند المحدثين دراسة تطبيقية، رسالة دكتوراه لنجاح محمد (ص: ٣٤).

(٤) (ذات عرق) بكسر العين وسكون الراء بعدها قاف " بينها وبين مكة مرحلتان قاصدتان وهي قرية مدثرة اليوم ، ويحرم الحجاج الذي يأتون في السابق على الإبل من العراق من الضريبة التي يقال لها اليوم الخريبات وهي بين قرية المضيق وعقيق الطائف وهو في الشمال الشرقي لمكة بينه وبينها (٩٤ كيلومتر) وأما الآن فإن حجاج المشرق يحرمون من ميفقات قرن المنازل وذلك لمشقة الطريق المؤدي إلى ذات عرق. انظر: الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخريفي في شرح ألفاظ المواقيت جميعها وسبب

لأهل العراق ذات عرق^(١) وأصله عند مسلم فقد أخرجه مسلم من طريق أبو الزبير: أنه سمع جابر بن عبد الله يسأل عن المهمل، فقال: سمعت -أحسبه رفع إلى النبي ﷺ- فقال: «مهمل أهل المدينة من ذي الحليفة، والطريق الأخرى الجحفة، ومهمل العراق من ذات عرق ومهمل نجد من قرن ومهمل أهل اليمن من يلملم»^(٢)؛ لكن شك الراوي وهو أبو الزبير -كما ذكر القاضي عياض- في هذا الحديث هل هو مرفوع إلى النبي ﷺ أم هو موقوف على جابر -رضي الله عنه- قال الإمام مسلم: فأما الأحاديث في أن النبي ﷺ وقت لأهل العراق ذات عرق فليس منها واحد يثبت، وقال ابن خزيمة: قد روى أخبار في ذات عرق ولا يثبت عند أهل الحديث شيء لها^(٣)، ويدل على أن الحديث غير محفوظ، وفي البخاري أن عمر -رضي الله عنه- هو الذي وقت ذات عرق^(٤)، كذلك ما جاء في (باب إثم من سئل عن علم فكتمه) جاء فيه عن ابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر، وابن عمرو، وأبي سعيد، وجابر، وأنس، وعمرو بن عبسة وطلق بن علي، وبلغت عدد الطرق عنهم خمسة وعشرين طريقاً كلها لا تصح كما نص بذلك الإمام أحمد حيث قال: لا يصح في هذا شيء^(٥).

- الرد على المخالف في الحكم والاستنباط: وهو ما توصلت إليه دراسة حديثة للفاضلين دعاء شحادة وأمين محمد القضاة^(٦) إلى أن من مقاصد البخاري من التكرار الرد على المخالف بقرائن ظاهرة وقرائن خفية، وللبخاري طريقتان للتعبير عن مخالفته للرأي الفقهي والرد عليه، أما الطريقة الأولى: التكرار بالرد الصريح على المخالف، والطريقة الثانية: التكرار للرد الضمني على

تسميتها بذلك (٥٧/٣-٥٩).

(١) أخرجه، أبي داود- كتاب المناسك -باب في المواقيت - (١٤٣/٢) - رقم (٢٧٣٩) - وأخرجه النسائي في المغني كتاب مناسك الحج -باب ميقات أهل مصر-

(٢) (١٢٣/٥) رقم (٢٦٥٣)، وفي باب ميقات أهل العراق (١٢٥/٥) - رقم (٢٦٥٦) وفي الكبرى (٣٢٨/٢) و (٣٢٩) ح رقم (٣٦٣٦، ٣٦٣٣). صحيح.

(٣) أخرجه، مسلم في صحيحه -كتاب الحج -باب مواقيت الحج والعمرة- (٨٤١/٢) - رقم (١١٨٣)

(٤) صحيح ابن خزيمة، كتاب المناسك -باب- ذكر ميقات أهل العراق إن ثبت الخبر مسنداً، (١٥٩/٤) رقم (٢٥٩٢).

(٥) أخرجه، البخاري في صحيحه -كتاب الحج، ذات عرق لأهل العراق- (٣٨٩/٣) - رقم (١٥٣١).

(٥) ابن الجوزي، العلل المنهاية، (ص: ٩٦-١٠٧). إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح غير أبي كامل -وهو مظفر ابن مدرك الخراساني- فقد روى له أبو داود

في "الفرد" والنسائي، وهو ثقة. حماد: هو ابن سلمة. أخرجه، أبي داود (٣٢١/٣) كتاب العلم، «باب كراهية منع العلم»، رقم (٣٦٥٨) (٣٢١/٣). مسند أحمد: (٨/٣٤١)

(٦) شحادة، القضاة، تكرر البخاري الحديث: من أجل الرد على المخالف له في الحكم (٢٠٢٠، ٢).

المخالف وإلزامهم بالحجة والقرينة الدالة على ذلك.

- إظهار مذهب أهل السنة والجماعة في الاعتقاد والعمل والردّ على أهل البدع والأهواء:
 زاغت عقول طوائف من المسلمين حين حكموا أهواءهم وما ابتدعته عقولهم من آراء وتصورات
 لم تحتد بنور الوحي؛ فكان هذا سبباً للزيغ والضلال عن الحق المبين، والعياذ بالله من ذلك، فكان
 من واجب العلماء العارفين بمناهج الزيغ التحذير من تلك المناهج؛ ليسلم للمرء دينه؛ لذا نجد
 الإمام الشاطبي - رحمه الله - يحذر منهم ومن منهجهم، ويبين خطورته؛ حيث يقول: "ومدار الغلط
 في هذا الأمر إنما على حرف واحد وهو الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضم أطرافها بعضها لبعض
 فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت
 من كلياتها وحزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها ومطلقها المحمول على مقيدها
 ومحملها المفسر بينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها" (١)، وقد نبه الإمام مسلم - رحمه الله - في
 كتاب التمييز في معرض كلامه على علة متن إحدى روايات سؤال جبريل للنبي ﷺ عن الإسلام
 والإيمان والإحسان فقال: "فأما رواية أبي سنان عن علقمة في متن الحديث إذ قال فيه: أن جبريل
 - عليه السلام - قال جئت أسألك عن شرائع الإسلام.. فهذه زيادة مختلفة ليست من الحروف
 بسبيل وإنما أدخل هذا الحرف في رواية هذا الحديث شذوذاً زيادة في الحرف، مثل ضرب النعمان
 بن ثابت وسعيد بن سنان ومن يجاري الإرجاء نحوهما، وإنما أرادوا بذلك تصويبا في قوله في
 الإيمان وتقعيد الإرجاء. وذلك مما لم يزد قولهم إلا وهناً وعن الحق بعداً؛ إذ زادوا في رواية الأخبار
 ما كفى بأهل العلم والدليل على ما قلنا من إدخالهم الزيادة في هذا الخبر أن عطاء بن السائب
 وسفيان روياه عن علقمة فقالا: يا رسول الله ما الإسلام؟

وعلى ذلك رواية الناس بعد مثل: سليمان ومطر وكهمس ومحارب وعثمان وحسين بن حسن
 وغيرهم من الحفاظ كلهم يحكي في روايته أن جبريل - عليه السلام - قال: يا محمد ما الإسلام؟

(١) الشاطبي، الاعتصام، (١/ ١٨٤).

ولم يقل: ما شرائع الإسلام كما روت المرجئة انتهى (١).

فالرجوع إلى النصوص الواردة في مسألة معينة وجمعها وعدم الاقتصار على بعضها؛ يفصل الحمل ويبين المبهم ويرفع التشابه ويحكم النص ويفسر النص على مراد الله ومراد رسول الله ﷺ لا على أهواء البشر وآرائهم.

- معرفة أقوال الأئمة في الحكم على الأسانيد والمتون: والتي أهمها وأقدمها مقدمة الإمام مسلم بن الحجاج لجامعه الصحيح، ورسالة أبي داود السجستاني لعلماء مكة، وكتاب العلل الصغير للإمام الترمذي الذي جعله ختام كتابه الجامع المعروف بسنن الترمذي، أما مسلم بن الحجاج فقد أشار في مقدمة صحيحه إلى اعتناؤه بفن الإسناد وبين طريقته في تخريج أحاديث الطبقات: "أنه لا يكرر إلا لفائدة في السند أو المتن" (٢)، وأما أبو داود فجاء في رسالته لأهل مكة: "وإذا أعدت الحديث في باين من وجهين أو ثلاثة فإنما هو من زيادة كلام فيه وربما تكون فيه كلمة زيادة على الأحاديث.."^(٣)، إكمال فائدة المصادر المسندة التي لم يبين أصحابها درجة أحاديثها أو عرفوا بالتساهل في هذا الباب: وذلك من خلال تعديدات الأئمة المحققين وما دونوه في كلامهم عن مناهج الأئمة الحفاظ أمثال الحفاظ ابن رجب وابن القيم والذهبي والمعلمي وغيرهم والنظر في كتب الاصطلاح، فيقول الحفاظ ابن حجر مبينا سكوت أبي داود عن حديث ما لأنه سبق له الكلام عن رواية -مثلا- في موضع آخر: "لأن سكوته تارة يكون اكتفاء بما تقدم له من الكلام في ذلك الراوي في نفس كتابه"^(٤) ومقارب لهذا الإمام الذهبي ربما أورد حديثا في المستدرک ونقده في موضع وسكت عنه في الموضع الآخر^(٥).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ص ١٩٩-٢٠٠)، -كتاب الإيمان - باب، سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، (١/ ١٨٨)-

وأخرجه في كتاب التفسير، تفسير سورة القمان" (١٧٣/١) - وأخرجه مسلم في صحيحه - كتاب الإيمان - باب الإيمان ما هو وبيان خصاله، (٢٨/١) رقم، (٨) (١) و (٢٩) (٨) (٢)

(٢) النيسابوري، مقدمة أخرجه، مسلم في صحيحه، (٣/١).

(٣) أبو داود، رسالة أبي داود إلى أهل مكة، (ص: ٣١-٣٢).

(٤) ابن حجر، النكت على ابن الصلاح، (١/ ٤٤٠).

(٥) السحيم، عبد الله، الاعتماد في تصحيح الأحاديث على سكوت المؤلفين عن الأحاديث في مصنفاتهم، (ص: ١٠).

إكمال فائدة المؤلفات التي تورد فيها الأحاديث مكررة، ومن هذه الفوائد:

- وضع جميع الأحاديث الدالة على مسألة مرتبطة في الباب الجامع لهذه المسائل، وضع الحديث في جميع الأبواب التي يدل عليها دلالة صريحة، وضع الحديث في الأبواب التي يدل عليها دلالة خفية، عدم التزام العلماء بتكرار الحديث في جميع الأبواب التي يدل عليها دلالة ظاهرة؛ لأنه يطول، لم يلتزم أئمة الحديث بوضع الحديث في أبوابه المستنبطة من خفي معانيه؛ لأن هذا لا ينتهي ولا يمكن حصره^(١).

التعريف بالنبي ﷺ وبيان سيرته العطرة: لقد خدم المحدثون السنة النبوية خدمة عظيمة وذلك فيما تضمنته مصنفاتهم من الأحاديث والروايات مما يعول عليه في الأحكام وفي بيان أحوال رسول الله ﷺ ابتداء بالدعوة ومجاهدة أهل الشرك حتى خصائصه وشمائله ومغازيه وغير ذلك .

فالإمام البخاري خصص جزءا من كتابه الجامع لتناول ما صح عنده من أحداث السيرة النبوية سواء فيما يتعلق بالمرحلة المكية وهو ما جعله البخاري في كتاب (التفسير) وفي كتاب "فضائل المهاجرين (وكتاب) مناقب الأنصار" كما خدم البخاري المرحلة المدنية من خلال ما أورده من الأحاديث في كتاب (المغازي وحتى الوفاة النبوية)، علما أن جميع كتب وأبواب الصحيح لا تخلو من أحاديث تتصل بالسيرة بدءا بكتاب بدء الوحي وحتى كتاب التوحيد، وبالإضافة إلى جهود البخاري العظيمة في جمع الأحاديث المتعلقة بالسيرة النبوية مما يعتبر هو الأساس الثاني المعول عليه ليس فقط في أحوال مغازي الرسول ﷺ وأحداث السيرة النبوية فحسب، بل وفي الأحكام الشرعية أيضا^(٢).

ثانياً: ما يتعلق بالرواية: رفع الإهمال عن بعض الرواية: والمهمل "أن يروي الراوي حديثا عن أحد اثنين متفقين في الاسم فقط أو في كنية أو غيرها، أو فيه وفي اسم الأب أو فيهما وفي اسم الجد أو

(١) انظر: الشلبي، د. عبد الرحمن بن نويغ ترويب الحديث منهجه وتطوره التاريخي عند المحدثين، (ص: ٣٩٢).

(٢) الشنقيطي، د. محمد الأمين، السيرة النبوية في فتح الباري جمعا وتوثيقا، (ص: ٣٠).

فيهن وفي النسبة معبرا عنه بما فيه الاتفاق، من غير أن يتميز عن الآخر^(١)، وهذا يعتمد إليه بعض المصنفين؛ إما رغبة في الاختصار، وإما اعتمادا على شهرتهم ومعرفة أهل الحديث، وإما لبيانهم وذكر منسويين مميزين في مواطن أخرى من كتبهم، وهذا كثير بين كتب الحديث؛ ولذا عُني النقد مبكرا بتمييز الرواة وحذروا من الغلط في ذلك وقد قال ابن الصلاح: "وزلق بسببه غير واحد من الأكابر ولم يزل الاشتراك من مظان الغلط في كل شيء"^(٢).

ومن الدلائل التي تميّز هذا الراوي عن الاشتباه بغيره من الرواة: اختلاف التلاميذ، أو الشيخ، أو الأماكن والبلدان، أو اختلاف الزمن وهو ما يعرف بالطبقات، والفائدة المرجوة هي تمييز الثقة عن غيره، والترجيح بين الروايات المختلفة في باب العلل وكذلك في تعدد الطرق^(٣).

فمثلا تمييز الحماديين (حماد بن سلمة وحماد بن زيد) من المسائل القديمة التي عني بها نقاد الحديث والمؤلفون به ومن الضوابط العامة لتمييز الحماديين:

- أن من عادة حماد بن سلمة استخدام صيغة أخبرنا في التحمل.
- إذا روى النسائي عن رجل، عن حماد فهو ابن زيد وليس ابن سلمة.
- إذا لم بين أي الحماديين المهمل في الإسناد فيحتمل على الأقدم منهما والأشهر وهو حماد بن سلمة^(٤).

- **التعريف بكنى وألقاب الرواة:** حتى يتميز بعضهم عن بعض، وهو مثال إلى ما وصل إليه التدقيق والتحقيق العلمي المتين عند المحدثين، وحيث أن العناية عند المحدثين تتناول جانب الرواية وجانب الرواة؛ نقلة الأخبار فاهتم بإيرادها المحدثون دون التزام بها لدى جميعهم. "وبيان ذلك أن بعض الرواة يأتي تارة باسمه ويأتي تارة بكنيته والأكثر أن يأتي باسمه، مثل شيبان بن عبد الرحمن ربما جاء في الرواية بكنيته أبي معاوية ومثل: محمد بن المثني يأتي بكنيته أبي موسى، والعكس كذلك أن

(١) ابن الخليلي، محمد بن إبراهيم بن يوسف الحلبي القادري الناذق، الحنفي رضي الدين المعروف بـ (ت ٩٧١هـ) فقه الأثر في صفو علوم الأثر، (ص ١٠٤-١٠٦).

(٢) الإمام أحمد، علوم الحديث، (ص ٣٣٤).

(٣) الصياح، تمييز المهمل من الحمادين من خلال الرواة عنهما، (ص: ٣٠).

(٤) الصياح، تمييز المهمل من الحمادين من خلال الرواة عنهما، (ص: ٢٤-٢٥).

يكوم بكنيته أشهر مثل: أبي الوداك جبر بن نوف الأكثر أن يأتي بكميته وربما جاء باسمه وكذلك اللقب مع الاسم كالأعمش فإنه أكثر ما يأتي بلقبه وقد يأتي مسمى فإن بعض الرواة كشعبة لا يلقبون بل يقولون حدثنا سليمان^(١).

ومن فوائد ذكر كنى وألقاب الرواة عدم الخلط بين الرواة ومعرفة الثقة من الضعيف للحكم بدقة على الأحاديث ، وبيان الأوهام التي وقعت بسبب الظن أن الشخصين واحد أو العكس، والتحقق من اتصال الإسناد بين الراوي وشيخه .

التنبية على اختلاف المجلس: وذلك عندما يروي الراوي حديثا موصولا في مجلس ثم يرسله في مجلس آخر فيرجح الوصل لاختلاف المجلس؛ ولأنه ثبت أن التلميذ لم يهتم عليه في الوصل أو الإرسال،^(٢) أو يأتي التحديث في رواية بلفظ الجماعة وفي موضع ثان تذكر بصيغة المفرد للدلالة على اختلاف مجالس السماع، لهذا إيراد رواية مرة واحدة من بعض الرواة لا يكفي؛ لأنه يبين مدى حفظ الراوي للحدث فسماعه مرة أخرى إما أن يؤكد حفظه أو يُظهر خطأه ووهمه^(٣) وكان الإمام أحمد بن حنبل ظاهر الاهتمام بتعدد السماع لمقاصد كثيرة من أهمها؛ كشف العلل وضبط الرواة فقد استنكر حديثا وقال: (هذا منكر، وما حدثني به سيار إلا مرة)^(٤).

رفع الغرابة عن الحديث (تفرد الراوي): وتكمن أهميته كونه إحدى القرائن المعتبرة لمعرفة علل الأحاديث، والتفرد في حقيقته نوع غمز خفي في الراوي موطن التفرد سواء أكان ثقة أم كان ضعيفا، "ولا يكتفي النقاد بمجرد التفرد للحكم على الحديث بالنكارة أو الشذوذ بل لا بد من وجود قرائن وهذه القرائن تختلف باختلاف الأحاديث وليس منحصرة، وليس للنقاد عمل مطرد في تفرد الراوي فلا يقبلونه مطلقا ولا يردونه مطلقا، وتختلف أحكام النقاد على تلك الاحاديث

(١) اللاحم: مهارات جمع طرق الحديث، (ص: ٢١).

(٢) الزرقى، قواعد العلل وقرائن الترجيح (ص: ٩٠).

(٣) أبو صعيليك، تعدد سماع الراوي الواحد من الشيخ نفسه وأثره في توثيق السنة "دراسة استقرائية تحليلية مقارنة، (ص: ٣٢-٣٣).

(٤) أبو نعيم، حلية الأولياء (٢٢٢/٩) ومن طريقه الضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (٤٢٨-٤٢٩) رقم (١٦٠٩) وذكره الدارقطني في العلل، (٣٤/١٢) (٢٢٧٧).

التي وقع فيها التفرد وهذا بناء على اطلاعهم على طرق الحديث والقرائن المرجحة وليس اختلافاً في المنهج^(١)، «الكافر يأكل في سبعة أمعاء والمؤمن يأكل في معي واحد»^(٢) فالحديث معروف عن النبي ﷺ من وجوه متعددة وقد خرج الشيخان في صحيحيهما من حديث أبي هريرة لكن هذا الحديث رواه أبو كريب عن أبي أسامة عن يزيد بن عبد الله بن أبي بردة عن جده أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: «الكافر يأكل في سبعة أمعاء والمؤمن يأكل في معي واحد» وقد استغربه غير واحد من هذا الوجه وذكر أن أبا كريب تغرد به منهم البخاري وأبو زرعة وظاهر كلام أحمد يدل على استنكار هذا الحديث أيضاً^(٣) وأبو كريب المتفرد بالحديث ثقة حافظ روى له الجماعة فما الذي دعا هؤلاء الأئمة يحكمون على الحديث بالغرابة ويستنكرونه؟ وقد أشار البخاري فيما نقله عنه الترمذي؛ حيث قال بعد روايته هذا الحديث من طريق أبي كريب: "وسألت محمداً بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: هذا حديث كريب عن أبي أسامة فقلت حدثنا غير واحد عن أبي أسامة بهذا فجعل يتعجب ويقول: ما علمت أن أحداً حدث بهذا غير أبي كريب، قال محمد: وكنا نرى أبا كريب أخذ هذا الحديث عن أبي أسامة في المذاكرة"^(٤).

- ذكر مواطن الرواة: لما له من أهمية في معرفة إمكان المعاصرة واللقيا بين الراوي وبين شيخه ومواطن سماعه لمروياته ووقت دخوله البلدان للسمع، فيتبين به الاتصال والانقطاع والإرسال والتدليس والإرسال الخفي؛ فقد يكون الراوي عاصر المروي عنه لكن لم يثبت لقاءهما، وجاء في ذلك، ومما يستدل به أحمد وغيره من الأمة على عدم السماع والاتصال: أن يروي عن شيخ من غير أهل بلده لم يعلم أنه دخل إلى بلده، ولا أن الشيخ قدم إلى بلد كان الراوي عنه فيه، نقل

(١) كافي، أبوبكر، منهج البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليقها، (ص: ٢٥٦-٢٥٧).

(٢) أخرجه، البخاري في صحيحه - كتاب الأطعمة - باب المؤمن يأكل في معي واحد - ج ٩ / ٤٤٦-٤٤٧ (مع الفتح) - وأخرجه مسلم - كتاب الأشربة - باب المؤمن يأكل في معي واحد والكافر يأكل في سبعة أمعاء - (ج ٣ / ١٦٣١).

(٣) ابن رجب، شرح العليل (ص ٢٤٨).

(٤) الترمذي، العليل الصغير (مع الجامع) (ج ٥ / ٧٦٠) الترمذي، العليل الكبير (ص ٣٠٣).

مهنا عن أحمد قال: لم يسمع زرارة بن أوفى من تميم الداري؛ تميم بالشام وزارة بصري، وقال أبو حاتم في الرواية عن سيرين عن أبي الدرداء: لقد أدركه ولا أظنه سمع منه ذاك بالشام وهذا بالبصرة^(١).

- بيان الاختلاف في السند أو المتن أو لفائدة جديدة:

وبعض الأحاديث لا يظهر للنظر فيها لأول وهلة وجود اختلاف على أحد رواته، فبتكراره يقف على كلام الناقد الذي ينص فيه أو يشير إلى هذا الاختلاف، وقد نص الإمام مسلم في مقدمة صحيحه على هذا السبب فقال: "إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن ترداد حديث فيه زيادة معنى أو إسناد يقع على جنبه إسناد لعله تكون هناك، لأن المعنى الزائد في الحديث المحتاج إليه يقوم مقام حديث تام، فلا بد من إعادة الحديث الذي فيه وصفنا من الزيادة أو أن يفصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن .

ولكن تفصيله رُبما عَشْر من جملة فإعادته بهيئته إذا ضاق ذلك أسلم"^(٢) والإمام الدارقطني من الأئمة المتميزين في هذا المضمار وكتابه العلل خير دليل على ذلك، إذ كان يسوق الحديث الواحد بجميع أسانيده ومتونه بما يثبت وجوه الاختلاف بينها سواء ما كان منها متعلقا بالأسانيد: كالتعارض بين الوقف والرفع أم الإرسال والوصل أو ما كان متعلقا بالمتون كالزيادات الواقعة في بعض الطرق على متن الأصل.

- بيان اختلاف سماع الصحابة للحديث: فقد كان النبي ﷺ يلقي كلامه بأفصح بيان وكان الصحابة يتلقونه عنه باختلاف قريتهم وبعدهم منه وبتباين ملكاتهم في التلقي، فيؤدي كل منهم ما سمعه عن النبي ﷺ فينشأ وجه من الاختلاف في بعض ألفاظ الحديث فيكون سببا في التعارض الظاهري بين الروايات؛ لذا نجد قول الخطابي -رحمه الله- في ذلك: "وقد يحتمل ذلك وجهها آخر وهو أن يكون بعضهم سمعه يقول: لبيك بحج فحكى أنه أفردا وخفي عليه قوله:

(١) ابن رجب، شرح العلل (٥٩٢/٢).

(٢) مقدمة أخرجه، مسلم في صحيحه، (ج ١ ص ٥).

وعمره فلم يحك إلا ما سمع، وهي عائشة، ووعى غيرها الزيادة فرواها وهو أنس^(١) وتكمن أهمية ذلك في التوسعة على الأمة وتفسير بعض الألفاظ ومعرفة المراد منها ومعرفة علة الحكم وتقييد المطلق وبيان الجمل وتخصيص العام ومعرفة الطرق التي تصلح لتقوية الأحاديث الضعيفة والتي لا تصلح.

تميز أحاديث الرواة: فقد راعى المصنفون في رجال الحديث أموراً عديدة عند الأخذ برواية الراوي ومن هذه الأمور بيان حال الراوي من حيث عدد مروياته قلة أو كثرة، فالراوي (كثير الرواية) واسع الاطلاع، تقع الروايات له من أوجه مختلفة متعددة، فيرويها كما سمعها، فيتلقى تلاميذه الروايات على اختلافها ويؤدونها على حالها، فيقع الاختلاف عنه على وجهين من قبيل أصحابه الثقات، فيقبل الوجهان لقربنة سعة الاطلاع^(٢) وأما (قليل الرواية) فليس له حكم مطرد فقد تكون دليل ضبط وثقة بالراوي واطمئنان لحديثه وقد تكون قلة ضبط وعدم عناية بالحديث وهذا الأمر يجعل لكل راو حكماً خاصاً به والقرائن هي التي تبين ذلك وتحده^(٣) وإذا أخطأ بعض الرواة فنقل حديث راو إلى آخر أدرك الناقد هذا معرفته بصفة ونوع الأحاديث التي يرويها كل منهما^(٤)، الوقوف على صور وأشكال تصرف الرواة في أصول الأخبار: بتتبع الروايات والمقارنة بينها، والإمام النسائي في كتابه السنن الكبرى كثيراً ما يستخدم تكرار الحديث الواحد سنداً وممتناً، ويشير إلى اختلاف الناقلين للخبر الواحد، بل ويترجم بهذا العنوان في كثير من الأحيان^(٥)،

(١) الخطابي، معالم السنن: (١٤٠ / ٢).

(٢) انظر: ابن حجر، النكت على ابن الصلاح، (ص: ٤٨).

(٣) ابن مشاقبة، قلة مرويات الراوي وأثرها في الحكم عليه، (٢ المجلد ١٢ (ص: ٧٦٦).

(٤) اللامح مقارنة المرويات، (ص ١٩٢).

(٥) مثاله ما جاء في كتاب الطهارة "باب مسح الرأس وذكر اختلاف الناقلين للخبر، أخرج النسائي تحت هذا الباب ثلاث روايات عن الصحابة مشيراً إلى الاختلاف

الحاصل بينهما العدد الوارد عن النبي ﷺ في مسح الرأس، السنن الكبرى للنسائي - كتاب الطهارة - باب عدد مسح الرأس (ج ١ ص ١٠٢)، ح (١٦٩: ١٧١).

وتصرف الرواة عدة صور؛ منها:

١-التصرف في زمن الفعل الوارد في الحديث.

٢-التصرف بإبدال لفظ الحديث بغيره.

٣-التصرف في صياغة ألفاظ الحديث.

٤-التصرف في ترتيب مضامين الحديث.

٥-التصرف في الحديث بالحذف والإثبات بالتمام والاختصار.

٦-التصرف بالتقديم والتأخير في ألفاظ الحديث^(١).

- **زوال عننة المدلس:** هذه مسألة من أهم مسائل علوم الحديث فوصف الراوي (بتدليس الإسناد) والنظر في أمر عننته هل تقبل أم لا؟ قال الحافظ ابن حجر: "... فحكم من ذكر رجاله بتدليس أو إرسال أن تُسبر أحاديثهم الموجودة عنه بالعننة، فإن وجد التصريح بالسمع فيها اندفع الاعتراض وإلا فلا"^(٢) ومن اعتبارات قبول عننة المدلس "تصريحهم بالسمع، أو لأنهم توبعوا على أحاديثهم، أو لشيخ أكثروا عنهم بحيث لا يفوتهم من أحاديثهم شيء، أو من طريق من لا يأخذ عنهم إلا ما صرحوا فيه بالسمع، أو لكون هؤلاء المدلسين لا يدلسون إلا عن ثقات"^(٣)

ثالثاً: ما يتعلق بالرواية، الوقوف على أسباب ورود الحديث: فمن الأحاديث ما تكون ابتدائية من غير سبب وهي كثيرة ومنها ما تكون بعد سبب، "وهذا السبب قد يكون سؤالاً وقد تكون حادثة وقد تكون قصة فيقول النبي ﷺ الحديث بسببه"^(٤)، "وهو طريق قوي لفهم

(١) الخرشافي، أثر الرواية على ألفاظ الحديث النبوي، تصرف الرواة نموذجاً (ص: ٢١٩)، وما بعدها.

(٢) ابن حجر، هدي الساري: (ص ٣٨٥).

(٣) كافي، منهج البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها، (ص ٢٠٦).

(٤) أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، (ص ٤٦٧).

الحديث، لأن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"^(١)، باعتباره قاعدة استنباطية للأحكام الشرعية، فعندما أمر عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بإجلاء اليهود والنصارى من أرض الحجاز، وكان رسول الله ﷺ لما ظهر على خيبر أراد إخراج اليهود منها، وكانت الأرض حين ظهر عليها لله ولرسوله ﷺ وللمسلمين، فسألت اليهود رسول الله ﷺ لِيُقرِّمَ بها، أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمار، فقال لهم رسول الله ﷺ: "نقرمك بها على ذلك ما شئنا"^(٢).

أفاد ابن حجر^(٣) أن سبب إجلاء اليهود والنصارى ما رواه البخاري من حديث ابن -عمر رضي الله عنهما- رسول الله ﷺ كان عامل يهود خيبر على أموالهم، وقال: نقرمك ما أقرمك الله، وإن عبد الله بن عمر خرج إلى ماله هناك، فعدي عليه من الليل، ففدعت يده ورجلاه، وليس لنا هناك عدو غيرهم، هم عدونا وتممتنا، وقد رأيت إجلاءهم. فلما أجمع عمر على ذلك أتاه أحد بني أبي الحقيق، فقال: يا أمير المؤمنين، أخرجنا وقد أقرنا محمد ﷺ، وعاملنا على الأموال، وشرط ذلك لنا. فقال عمر: أظننت أني نسيت قول رسول الله ﷺ: كيف بك إذا أخرجت من خيبر تعدو بك قلوبك ليلة بعد ليلة، فقال: كانت هذه هزيلة من أبي القاسم، قال: كذبت يا عدو الله، فأجلاهم عمر، وأعطاهم قيمة ما كان لهم من الثمر، مالا وإبلا وعروضا من أقتاب وحبال وغير ذلك^(٤) قال ابن حجر: وهذا لا يقتضي حصر السبب في إجلاء عمر إياهم وقد وقع لي فيه سبيان آخران:

أحدهما: رواه الزهري عن عبيد الله بن عتبة قال: ما زال عمر حتى وجد الثبث عن رسول الله ﷺ أنه قال: « لا يجتمع بجزيرة العرب دينان » فقال: كان له من أهل الكتابين عهد فليات به

(١) عمر، نورالدين، منهج النقد في علوم الحديث، (ص ٣٣٤).

(٢) أخرجه، البخاري في صحيحه -كتاب، الحرت والمزارعة -باب، إذا قال رب الأرض: أقرك ما أقرك الله ولم يذكر أجلا معلوما فهما على تراضيهما-(٣/١٠٧)، (٢٣٣٨).

(٣) فتح الباري، (٥/٣٢٨).

(٤) أخرجه، البخاري في صحيحه -كتاب الشروط-باب: إذا اشترط في المزارعة إذا شئت أخرجتك-(١٩٢/٣)-رقم(٣٢٨).

أنفذه له وإلا فإني مجليكم فأجلاهم، أخرجهم ابن أبي شيبة وغيره^(١).

وثانيهما: رواه عمر بن شبة في أخبار المدينة من طريق بشير بن يسار قال حتى كان عمر - رضي الله عنه، وكثر العمال في أيدي المسلمين وقفوا على عمل الأرض، فأجلى عمر - رضي الله عنه - اليهود إلى الشام وقسم المال بين المسلمين إلى اليوم^(٢).

قال ابن حجر: "ويحتمل أن يكون كل من هذه الأشياء جزء على في إخراجهم"^(٣).

ضبط الحديث من السقط والتصحيح والتحريف من خلال جمع طرقه: والحديث المصحف أو المحرف معلول، أخطأ فيه الراوي بتصحيح كلمة أو تحريفها، وقد يقع التصحيح في أسماء الرواة وقد يقع في المتن، فتتحرف الأسماء وصيغ التحديث وربما سقط بعض الإسناد فتداخل مع غيره وقد يجتمع هذا كله، أو في المتن بتغيير النقط أو الشكل أو الحروف، ومثاله في الإسناد: ما رواه زهير بن معاوية عن واصل بن حيان البجلي حدثني عبد الله بن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ قال: «الكمأة دواء العين وإن العجوة من فاكهة الجنة وإن هذه الحبة السوداء دواء من كل داء إلا الموت»^(٤) فهذا الإسناد ظاهره الصحة إلا أن زهيراً قد تحرف عليه اسم شيخه فيه وصوابه (صالح بن حيان) بين ذلك جماعة من كبار الأئمة قال أحمد بن حنبل وذكر صالح بن حيان: "غلط زهير في اسمه، فقال: واصل بن حيان"^(٥)، وقال يحيى بن معين وذكر زهير بن معاوية: "يخطئ عن صالح بن حيان يقول: واصل بن حيان ولم ير واصل بن حيان"^(٦) وقال أبو حاتم الرازي وسأله ابنه هن هذا الحديث: "أخطأ زهير مع اتقانه، هذا هو صالح بن حيان وليس

(١) مصنف ابن أبي شيبة - كتاب الزكاة - باب الخرص - (٤ / ١٢٥) - رقم (٧٢٠٨) ولم أقف عليه في ابن شيبة من طريق الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن

عتبة، وقد أخرجه عن معمر عن الزهري عن ابن المسيب، وهذا الحديث عند ابن أبي شيبة بسند صحيح.

(٢) ابن شبة، تاريخ المدينة (ج ١ / ١٨٨)، وشرح أخرجه، مسلم في صحيحه، (٩٠ / ٩).

(٣) ابن حجر، فتح الباري: (٥ / ٣٢٨).

(٤) مسند، الإمام أحمد، (٥ / ٣٤٦).

(٥) ابن حنبل، سؤالات أبي داود: (النص: ٨).

(٦) يحيى بن معين، تاريخ، رواية الدوري (النص: ٢١٢٧) وروى الآجري عن أبي داود عن يحيى نحوه (سؤالاته، النص: ٥٠٩).

هو واصل، وصالح بن حيان ليس بالقوي، هو شيخ، ولم يدرك زهير واصلاً^(١) ومثاله في المتن في اللفظ في حديث زيد بن ثابت -رضي الله عنه-

"أن النبي ﷺ اخْتَجَرَ في المسجد " وهو بالراء، أي اتخذ حجرة من حصير أو نحوه يصلي فيها، صحفه ابن لهيعة فقال: "احتجم" بالميم^(٢) يقول الإمام مسلم معلقاً عليه: هذه رواية فاسدة من كل جهة، فاحش خطأها في المتن والإسناد جميعاً، إنما وع في الخطأ من هذه الرواية أنه أخذ الحديث من كتاب موسى بن عقبة إليه فيما ذكر، وهي الآفة التي نخشى على من أخذ الحديث من الكتب من غير سماع من المحدث أو عرض عليه، حدثني محمد بن حاتم حدثنا بجز بن أسد حدثنا وهيب حدثني موسى بن عقبة قال: سمعت أبا النضر يحدث عن بسر بن سعيده عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى رسول الله ﷺ^(٣).

معرفة الأحاديث المتواترة والأسانيد التي تقبل التقوية: فتقوية الحديث موقوفة على جمع طرق الحديث ومروياته، ومبني على البحث والنظر، لذا التواتر في الحديث لا يستغني فيه بمجرد تعدد الأسانيد عن ثبوت أفرادها، فمن الأحاديث ما تعددت أسانيد وكثرت، لكنها واهية لا يثبت منها شيء، والمتواتر بحسب صيغته قسمان؛ **الأول:** المتواتر اللفظي ومثاله «من كذب عليّ متعمداً»^(٤)، رواه ما يزيد على سبعين صحابي منها ما هو مخرج في الصحاح والسنن.

والثاني: المتواتر المعنوي وهو كثير، وذلك أن يكون الباب أو الحكم قد جاءت به الأحاديث الكثيرة التي حققت بكثرتها حد التواتر، كشرعية رفع اليدين في الصلاة وشرعية المسح على الخفين^(٥).

(١) ابن أبي حاتم علل الحديث: رقم (٢١٢٨).

(٢) ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، (ص ٢٨٠).

(٣) مسلم، التمييز: (١٨٧/١).

(٤) أخرجه، البخاري في صحيحه (٨٠/٢)، كتاب الجنائز، باب: ما يكره من النباحة على الميت وقال عمر-رضي الله عنه- دعهن يكنين، رقم (١٢٩١)- وأخرجه

مسلم (١٠/١)، مقدمة الإمام مسلم رحمه الله، باب: في التحذير من الكذب على رسول الله ﷺ رقم (٣).

(٥) انظر: أبو شهبه محمد بن محمد بن سويلم الوسيط في علوم ومصطلح الحديث (ص ١٩٦)، الجديع، تحرير علوم الحديث : (ص ٤٤).

التأكيد والإشارة إلى أهميته وخطورته: كحديث «من كذب عليّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوهُ مَتَّعِدُهُ مِنَ النَّارِ» فهو حديث جليل حفيظ متواتر مقطوع به لا يوجد له مشابه في طريقه وكثرتها، قال ابن الصلاح: رواه اثنان وستون من الصحابة وقال غيره: رواه أكثر من مئة (١).

ويتبين لنا ورع الصحابة في الرواية وأن ما رووه قد فهموه وبلغوه إلى من بعدهم فالسنة محفوظة من الضياع والعبث والكذب والتحريف كما أن القرآن محفوظ والحمد لله.

- معرفة الأحاديث التي ليست عليها العمل: ومنها ما جاء في الأحاديث التي عدها العلماء خصائص للنبي ﷺ وهي كثيرة والتي منها حديث صلاة النبي ﷺ على قبر كما جاء من حديث ابن عباس-رضي الله عنهما- "أن رسول الله انتهى إلى قبر رطب، فصلى عليه وشفوا خلفه وكبّر أربعاً" (٢)، وقد نقل ابن بطلال في شرحه لأخرجه، البخاري في صحيحه قول الإمام مالك أن هذا الحديث ليس عليه العمل، ويبيّن أن صلاة النبي ﷺ على من دُفن خاص له لا يجوز لغيره؛ لأنّ صلاته عليه رحمة، (٣) فوجب بيانها لتعرف فلا يعمل بها.

الأمانة العلمية التي تقتضيها كمال التبليغ عن المصطفى ﷺ: (٤) ومنها وجود الأحاديث التي علق عليها العلماء بأن فيها أحكاماً قد تم نسخها بأحاديث صحيحة أخرى، كحديث نكاح المتعة فعنون له البخاري في صحيحه قائلاً: باب نهي رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة آخر (٥)، أما مسلم فجمع الأحاديث المتعارضة في مكان واحد في صحيحه (٦).

(١) ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث (ص ٣٧٣)، ابن الملقن التوضيح، (٣/ ٥٤٤).

(٢) أخرجه، مسلم في صحيحه-كتاب الجنائز-باب الصلاة على القبر، (٥٦/٥)، ح(١٧٠٣).

(٣) ابن بطلال، شرح البخاري(٣٢٥/٥).

(٤) الزيان، دواعي استخدام مصطلح ليس عليه العمل عند المحدثين، مج (١٩)، عد (٢)، (ص ٤٧-٧٥)، يونيو (٢٠١١).

(٥) أخرجه، البخاري في صحيحه-كتاب: النكاح- باب نهي رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة آخر-(٧١/١٦).

(٦) أخرجه، مسلم في صحيحه-كتاب: النكاح-باب: نكاح المتعة وبيان أنه أبيض ثم نسخ ثم أبيض ثم نسخ إلى يوم القيامة-(١٩٢/٧)، ح(٢٥٠٢).

والعذاب، أو أنه لا يدخل النار التي فيها خلود، لأن نار جهنم دركات، فالدرك الأعلى يدخله كثير من العصاة الموحدين بذنوبهم ثم يخرجون بشفاعة الشافعين وبرحمة أرحم الراحمين. ولكلمة لا إله إلا الله شروط، وقالت طائفة من أهل العلم المراد من هذه الأحاديث أن (لا إله إلا الله) سبب لدخول الجنة والنجاة من النار ومقتضى لذلك لكن المقتضى لا يعمل عمله إلا باستجماع شروطه وانتفاء موانعه، فقد يتخلف عنه مقتضاه لفوات شرط من شروطه أو لوجود مانع^(١).

ومن شروط لا إله إلا الله: (٢): العِلْمُ واليَقِينُ والقبُولُ والانقياد والصدِّقُ والإخْلَاصُ والمحبَّةُ. أولها تعلق (بالرواية وتقويتها)؛ رتب الإمام مسلم صحيحه بأن جعل رواية الحفاظ والمتقين هي أصول أحاديث رواياته في الكتاب ثم ينزل بالرواية دونهم بما لا يخالف رواية أولئك المتقين لبيان أن أولئك النازلين في الحفظ لم يخطئوا فيما رواوا، بل وافقوا رواية المتقين الأئمة وأنَّ مسلم بن الحجاج قد سير مروياتهم وعرف ما أصاب فيه أولئك الضعفاء فخرجه تعصيماً وترفعاً لأحاديث الأصول.

٢- وأحياناً (كلمة) اختلف الرواة فيها لا تقدر في صحة الحديث:

كالحديث الذي يرويه أبو حازم عن سهل بن سعد-رضي الله عنه- قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله: إني وهبت لك نفسي، فقال رجل زوجينها قال: «زوجناكها بما معك من القرآن»^(٣).

فقد اختلف الرواة على أبي حازم فقال مالك وجماعة: فقد زوجناكها وقال: ابن عيينة: أنكحتكها، وقال ابن أبي حازم ويعقوب بن عبد الرحمن: ملكتكها وقال الثوري: أملككها وقال أبو غسان: أمكنكها. قال الحافظ: «فالمقطوع به أن النبي ﷺ لم يقل هذه الألفاظ كلها مرة واحدة تلك

(١) ابن رجب، كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، (ص: ١٢-١٣). بتصرف يسير.

(٢) الحكمي سلم الوصول لحافظ: (ص ١٧).

(٣) أخرجه، البخاري في صحيحه - كتاب: الوكالة - باب وكالة المرأة الإمام في النكاح - (ج ٤ / ٥٦٧) ح رقم (٢٣١٠) ثم كرره في مواضع كثيرة من صحيحه.

الساعة، فلم يبق إلا أن يقال: أن النبي قال لفظاً وعبر عنه بقية الرواة بالمعنى والله أعلم^(١) فاجتمعت في الحديث الواحد عدة ألفاظ مختلفة موجبها شيء واحد لا تقدح في صحة الحديث».

٤- له أثر إيجابي في البلاغة العربية: يذكر السيوطي فيقول: "ومن سنن العرب التكرير والإعادة إرادة الإبلاغ بحسب العناية بالأمر"^(٢) إذ يعني هذا التكرار الدرس البلاغي ويؤيده بشواهد على أساليب بلاغية من الطبقة العالية من الكلام البليغ، سواء كانت الرواية من تعبير النبي ﷺ أو من تعبير الرواة وهذا أثر مقيد ووجه حسن لتكرار الروايات^(٣).

معرفة (الزيادة) التي قد تقع مما لم تذكر في المواضيع الأخرى، مثاله: تكرار البخاري لحديث عائشة -رضي الله عنها-؛ حيث قالت: "فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين، في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر"^(٤)، هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ثم كرره مرتين في بابين مختلفين والشاهد في ذلك أنه كرر نفس الحديث عن عائشة وترجم له بباب (يقصر إذا خرج من موضعه) مع زيادة فيه للزهري وهي: قال الزهري: فقلت لعروة: ما بال عائشة تُتم؟ قال: تأولت ما تأول عثمان^(٥)، والبخاري قصد من تكرار الحديث الإشارة إلى أن عائشة -رضي الله عنها- وهي راوية حديث القصر في الصلاة قد خالفت عملها روايتها وفيه رد ضمني على الأحناف والزاهمهم بالحجة والقرينة الدالة على ذلك، هي أن الزيادة التي كرر الحديث من أجلها تناقض القاعدة الفقهية المعتمدة عند الأحناف، فهذا التكرار بزيادة الزهري فيه إلزام لهم بقواعدهم الأصولية المعتمدة عندهم^(٦).

(١) الزركشي، النكت على ابن الصلاح: (ص ٣٤٥).

(٢) السيوطي، المزهري في علوم اللغة: (٣٣٢/١).

(٣) العليوي، البلاغة النبوية في ضوء تعدد الروايات، (ص: ١٢٠).

(٤) أخرجه، البخاري في صحيحه-كتاب: الصلاة-كيف فرضت الصلاة في الإسراء، (٧٩/١)، رقم (٣٥٠).

(٥) أخرجه، البخاري في صحيحه-أبواب تقصير الصلاة (يقصر إذا خرج من موضعه)، ٢/٤٤ ح رقم (١٠٩٠).

(٦) شحاته، القضاة، تكرار البخاري الحديث من أجل الرد على المخالف له في الحكم: (ص ٣١٩).

٥- دلالة مؤثرة في الأحكام الشرعية: كما جاء في (عدد مرات الوضوء) في حديث ابن عباس- رضي الله عنه - أنه توضعاً مرة مرة^(١)، وفي حديث عبد الله بن زيد -رضي الله عنه- أنه ﷺ توضعاً مرتين مرتين^(٢)، وفي حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه ﷺ توضعاً ثلاثة مرار^(٣) وجميع هذه الأحاديث الثلاثة رواها البخاري في صحيحه" وهذه الروايات ليس بينها اختلاف وتعارض البتة؛ لأن هذا من اختلاف المباح الذي بعضه مباح وبعضه محظور كما بين ذلك الإمام الشافعي: "ولا يقال لشيء من هذه الأحاديث مختلف مطلقاً، ولكن الفعل فيها يختلف من وجه أنه مباح، لا اختلاف الحلال والحرام، والأمر والنهي، ولكن أقل ما يجزئ من الوضوء مرة وأكمل ما يكون من الوضوء ثلاث"^(٤).

٦- بيان فضل الله على عباده: كما جاء في حديث فضائل المدينة "لا يدخل المدينة رعب المسيح الدجال يومئذ لها سبعة أبواب على كل باب ملكان"^(٥) كرر البخاري هذا الحديث مرتين في كتاب الفتن وفي كتاب فضائل المدينة تحت باب لا يدخل الدجال المدينة ليبين: فضل المدينة النبوية على بقية البقاع، وذلك بأن سخر الله لمدينة رسوله ملائكة يحرسونها من شر الدجال وأتباعه من الكفار والمنافقين، وأورده في كتاب الفتن لينبه على أن المؤمنين من أهل المدينة يسلمون من فتنة الدجال عندما يقدم إليهم، وكأن البخاري أورد عذا الحديث في كتاب الفتن ليطمئن أهل المدينة الذين يشهدون فتنة الدجال أن لا يخافوا منه ولا يجزئوا، وأن يثبتوا من أن يفتنهم في دينهم؛ لأن الله يدافع عنهم ويحميهم من شره وفي ذلك الوقت يسارع حينئذ إليه من يتصف بالنفاق أو الفسق^(٦).

(١) أخرجه، البخاري في صحيحه -كتاب الصلاة-باب الوضوء مرة مرة (٤٤٥/١) ح رقم (١٥٧).

(٢) أخرجه، البخاري في صحيحه -كتاب الصلاة-باب الوضوء مرتين مرتين (٤٤٦/١) ح رقم (١٥٨).

(٣) أخرجه، البخاري في صحيحه -كتاب الصلاة-باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً (٤٤٦/١) ح رقم (١٥٩).

(٤) الجهني، أنواع اختلاف الروايات في الأحاديث النبوية وإثرها في الأحكام الفقهية (ص: ٩٨).

(٥) أخرجه، البخاري في صحيحه -كتاب: فضائل المدينة-باب: لا يدخل الدجال المدينة- (ج ٢ ص ٦٦٤) - رقم (١٧٨٠).

(٦) ابن حجر: فتح الباري: (ج ٢٠ / ١٣٦).

٧- التأكيد على فضل النبي ﷺ: فقد يأتي الكلام مؤكداً في رواية وغير مؤكداً في رواية أخرى ، كما في حديث عبد الله بن عمر: « بني الإسلام على خمس» (١) وفي رواية أخرى جاءت الجملة مؤكدة ب(إن): «إن الإسلام بني على خمس» وجاءت إن في ابتداء الكلام؛ ليدل على أن الإسلام في حقيقته هو اتباع الرسل عليهم السلام فيما بعثهم الله به من الشرائع في كل زمان ومكان، فجميع الخلق بعد محمد ﷺ ملزمون باتباع هذا الدين الذي جاء به نبينا محمد ﷺ من الله- عز وجل- والشريعة التي ختم الله -تعالى- بها الرسالات السماوية، وبينه ﷺ وعندما سأله جبريا -عليه السلام- عن الإسلام: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت أن استطعت إليه سبيلاً» (٢) ومن طبيعة هذا الدين أن يكون ديناً عالمياً صالحاً لكل زمان ومكان شمولياً في منهجه متيناً في قواعده راسخاً في مبادئه ومن هنا شبهه ﷺ بالبناء القوي والصرح العظيم.

٨- وجه من وجوه الإعجاز النبوي: فالسنة خاطبت أقواماً يأتون آخر الزمان لم يكونوا حاضرين في زمن بعثة النبي ﷺ ولا في القرون التي تلتها؛ فقد حث النبي ﷺ الناس بالتمسك بالسنة زمن الغربة، واستغفاره لأهل القسطنطينية وإحرازه عصابة تغزو الهند وأخرى تكون مع المسيح عليه السلام من النار، وإخباره بأيام الفتن وأشراط الساعة وإخباره عن أصناف من أمته لم يرها في زمانه ونحو ذلك من مخاطبته ﷺ لأهل القرون المتأخرة فلو لم يكن هناك حفظ إلهي عَلمَ النبي ﷺ لكان من العبث واللغو أن يتفوه بهذا فمه الطاهر، ولا سيما أن الصحابة الكرام -رضي الله عنهم- غير محتاجين لذلك ومقام النبوة مصون عن ذلك (٣).

(١) أخرجه، البخاري في صحيحه - كتاب: الإيمان- باب: دعاؤكم إيمانكم - (١١ / ١) رقم (٨) وأخرجه: مسلم في صحيحه - كتاب: الإيمان- باب: بيان

أركان الإسلام ودعائمه العظام - (٣٦ / ١) رقم (٨) وفيه قدم الصوم على الحج .

(٢) أخرجه، البخاري في صحيحه - كتاب: الإيمان - باب: سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة - (١٨/١) - رقم (٥٠)

أخرجه: مسلم في صحيحه - كتاب: الإيمان - باب: الإيمان ما هو وبيان خصاله (٢٨/١) رقم (٨)

(٣) السُّلُوم، حفظ الله السنة (ص ٤٨).

ومن أجل ذلك حث النبي ﷺ أصحابه الكرام -رضي الله عنهم- على تبليغ ما يسمعون منه إلى من بعدهم وهكذا إلى قيام الساعة ليستمر تبليغ الدين وحفظ السنة. وقد عد ذلك من معجزات نبوته ﷺ كما قال العلائي: "هذا من معجزاته التي وعد بوقوعها أمته وأوصى أصحابه أن يكرموا نقلة العلم وقد امتثلت الصحابة أمره ولم يزل ينقل عنه أفعاله وأقواله وتلقى ذلك عنهم التابعون ونقلوه إلى أتباعهم واستمر العمل على ذلك في كل عصر إلى الآن"^(١) وإلى قيام الساعة.

٩- إظهار العناية بالأمر المكرر ليكون في السلوك أمثل وفي الاعتقاد أبين : جاء عند مسلم من حديث أنس قال: "كان رسول الله ﷺ أزهق اللون كأن عرقه اللؤلؤ إذا مشى تكفأ ولا مسست دياحة ولا حريرة ألين من كف رسول الله ﷺ ولا شممت مسكة ولا عنبرة أطيب من رائحة رسول الله ﷺ"^(٢) قال العلماء: كانت هذه الريح الطيبة صفته ﷺ وإن لم يمس طيباً ومع هذا فكان يستعمل الطيب في كثير من الأوقات مبالغة في طيب ريحه ملافاة الملائكة وأخذ الوحي الكريم ومجالسة المسلمين"^(٣)، وأيضا ليتأسى بفعله المسلمون وليعلم أي الأماكن في الجسد يُستحب أن يجعل فيها الطيب، وكذلك بيانه للأزمة والأمكنة التي يستحب فيها الطيب منها: قال: "ويستحب لمن أتى الجمعة أن يغتسل ويلبس ثوبين نظيفين ويتطيب"^(٤).

ودليل الاستحباب أخرجه البخاري من حديث سلمان الفارسي: «لا يغتسل رجل يوم الجمعة ويتطهر ما استطاع من طهر ويدهن من دهنه، أو يمس من طيب بيته، ثم يخرج، فلا يفرق بين اثنين، ثم يصلي ما كتب له، ثم ينصت إذا تكلم الإمام، إلا غفر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى»^(٥).

(١) المناوي، فيض القدير: (٣/ ٢٤٥).

(٢) أخرجه، مسلم في صحيحه -كتاب الفضائل-باب طيب رائحة النبي ﷺ،ولين مسه والتبرك بمسحه ٤/١٨١٤-ح (٨٢).

(٣) النووي، شرح النووي على مسلم (١٥/٤٧٧).

(٤) ابن قدامة، المغني (٢/ ٢٥٦)، مسألة (١٣٦٢)، وانظر: حشيش، علم المصطلح التطبيقي، علي بن إبراهيم، (ص: ٤٢-٤٣).

(٥) أخرجه، البخاري في صحيحه -كتاب الجمعة- باب الدهن للجمعة- (ح ٢ ص ٣)-ح رقم (٨٨٣، ٩١٠).

١٠ - تعدد الصور التطبيقية لبعض العبادات: تعد أفعال النبي ﷺ الوجه التطبيقي لكثير من الأحكام الشرعية وبعض الأحكام لها صور تطبيقية متعددة، كما جاء في حديث سهو النبي ﷺ في الصلاة، فجاء في حديث عبد الله بن مسعود: "ﷺ الظهر خمسا فقالوا أزيد في الصلاة قالوا: صليت خمسا فثنى رجله وسجد سجدين"^(١)، وفي حديث ابن بجينة: أن النبي ﷺ صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الأوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدين قبل أن يسلم ثم سلم"^(٢)، وحديث عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام إليه رجل يقال له الخرباق وكان في يديه طول فقال يا رسول الله فذكر له صنيعه وخرج غضبان يجر رداءه حتى انتهى إلى الناس فقال: أصدق هذا؟ قالوا: نعم" فصلى ركعة ثم سلم ثم سجد سجدين ثم سلم"^(٣) وحديث معاوية بن حديج أن رسول الله ﷺ صلى يوما فسأم وقد بقيت من الصلاة ركعة فأدركه رجل فقال نسيت من الصلاة ركعة، فرجع فدخل المسجد وأمر بلالا فأقام الصلاة فصلى للناس ركعة فأخبرت بذلك الناس، فقالوا لي: أتعرف الرجل؟ قلت: لا إلا أن أراه فمر بي، فقلت: هذا هو فقالوا: هذا طلحة بن عبيد الله"^(٤).

"فحديث ابن مسعود أن السهو بزيادة ركعة وحديث ابن بجينة السهو فيه بنسيان التشهد الأوسط وأما حديث عمران ومعاوية بن حديج فالسهو فيه بإنقاص ركعة أو ركعتين ويظهر من خلال هذه الروايات أن سجود السهو شرع ليحبر خللا واقعا في الصلاة وهذا الخلل متعدد متنوع"^(٥).

(١) أخرجه، البخاري في صحيحه - كتاب: الصلاة - باب: ما جاء في القبلة - ١٥٧/١ - ح رقم (٣٩٦)، ومسلم في صحيحه - كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب: السهو في الصلاة والسجود له - (٤٠١/١) - ح (٥٢٧).

(٢) أخرجه، البخاري في صحيحه - كتاب: صلاة الصلاة - باب: من لم ير التشهد الأول واجبا - (٢٨٥/١) - ح رقم (٧٩٥).

(٣) أخرجه، مسلم في صحيحه - كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب السهو في الصلاة والسجود له - (٤٠٤/١) - ح رقم (٥٧٤).

(٤) أخرجه، أبي داود - كتاب: الصلاة - باب: إذا صلى خمسا - (١٦٩/١) - ح رقم (١٠٢٣).

(٥) الدوري، تعدد الروايات في الحديث الشريف وأثره على المعاني، بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، المجلد (٢٢) العدد (٢) ديسمبر (٢٠٢١)، (ص: ٢٠).

المبحث الثالث: أثر تكرار الحديث في المصنفات الحديثية

أثر التكرار يمكن حصره في أمور ثلاثة:

أولاً: حفظ الحديث وإثباته ودفع الكذب عنه: فالكذب على رسول ﷺ الله بمنزلة التكذيب له ولهذا جمع الله بينهما بقوله -تعالى-: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ) [العنكبوت: ٦٨]، بل ربما الكاذب عليه أعظم إثماً من المكذب له، فإن مضمون تكذيبه عن خبره أنه ليس بصدق وذلك إبطال لدين الله، ولا فرق بين تكذيبه في خبر واحد أو في جميع الأخبار.

ولهذا لما ظهر الكذب على رسول الله ﷺ رغم ما ورد عنه من الوعيد على ذلك والتحذير منه قابله علماء الحديث بما يبطله ويرده من حيث جاء، ليسلم الحديث النبوي من كل دغل وكدر، ويبقى معيناً صافياً لمن يرتاده، فبدأ تمحيص الروايات وبدأت معرفة الحديث المسند إلى النبي ﷺ من غيره في ضوء منهج علمي صحيح رصين يعتمد على سلسلة الإسناد ونقد الرجال والأخذ عمن اشتهر بالعدالة والضبط من الرجال حتى وصل علم تدقيق السنة إلى شأو رفيع في نقد الروايات ونقد الرجال وصار علم الإسناد من خصائص الأمة وأصبح الإسناد من الدين.

وهكذا حفظ الله -تعالى- سنة نبيه ﷺ حفظاً عظيماً في الصدور والسطور، حتى جاء العصر الحديث بحملة مسعورة على السنة النبوية شنّها بعض من يتعاطى العلم وتمثلت في رد أحاديث صحيحة تلقّتها الأمة بالقبول دون اعتبار للمنهج العلمي المتبع في القبول والرد، وتشويه رجال السنة ونقلتها بدءاً من؛ الصحابة -رضوان الله عليهم، ودحض أحاديث صحيحة بدعوى أنّها لا تناسب العصر، بل وصل الأمر ببعضهم إلى رد السنة جملة وتفصيلاً. ويقيّض الله -تعالى- من علماء الأمة في العصر الحديث من يبين زيف مناهج هؤلاء ويدحض مفترياتهم على السنة ورواها ليضيفوا جهوداً حميدة إلى جهود السابقين من العلماء، بل إن كل جيل من أجيال هذه الأمة سيوجد من أبنائه من يظل يواصل السير على طريق الذب عن سنة النبي ﷺ كل ذلك يدل على أنّ هذه الأمة محفوظة في دينها مهما حاول الأعداء الكيد والعبث والتحريف.

ثانياً: التنقيب عن العلل والاهتمام بها: في الحديث الذي تبين للناقد أن راويه قد أخطأ في روايته أو وهم بغض النظر عن درجة هذا الراوي في سلم الجرح والتعديل بشرط أن لا يكون متروكا إذ حديث المتروك ساقط واه يدخل في ضمن الأحاديث الموضوعية والواهية، ومصطلحات العلماء في بيان خطأ الراوي تتنوع بتنوع أسبابه وصور وقوعه من الراوي، ومنهج المحدثين اعتبار المتفق عليه وإتقانهم أساسا للموازنة ويكون بإظهار إسناد الحديث وطرقه ليتسنى الحكم عليه، قال ابن الصلاح: "ويستعان على إدراكها - أي العلة - بتفرد الراوي وبمخالفة غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك تنبه العارف بهذا الشأن على إرسال في الموصول أو وقف في المرفوع أو دخول حديث في حديث أو وهم واهم بغير ذلك بحيث يغلب على ظنه ذلك فيحكم به أو يتردد فيتوقف فيه وكل ذلك مانع من الحكم بصحة ما وجد في ذلك فيه"^(١) والتفرد والمخالفة في حديث الراوي لا تعرفان إلا من خلال جمع رواياته ومقارنة بعضها ببعض مقارنة علمية منهجية، ولا شك أن هذه الأمور تكون في غاية من الدقة والغموض ولا يقف على حقيقتها إلا الناقد الجهد، لا سيما فيما يخص التمييز بين حالتي التفرد بما له أصل والتفرد بما ليس له أصل، ويقدر مطابقة الراوي للواقع^(٢) ومخالفته إياه وتفرده بما له أصل أو بما ليس له أصل يحدد المحدثون درجات ذلك الراوي في الحفظ والضبط والاتقان عموما، ومراتبه في سلم الجرح والتعديل بدقة بالغة.

ثالثا: فهم الحديث: تكرر الحديث له أثر قوي في دراسة المتون؛ من حيث تنوع دلالة النص النبوي بين دلالة قطعية ودلالة ظنية وتنوع الأحكام التي تدل عليها تلك النصوص بين خاص وعام ومطلق ومقيد وناسخ ومنسوخ ورواية الحديث بالمعنى واختصار الرواية كل تلك الأمور المتعلقة بالرواية تعد عوامل مهمة ودلالة إضافية التي تخدم مسألة التكرار وتقويها وتوصلها. ولفهم دلالة النص وضع علماء الحديث قواعد محكمة وشروط حاسمة، تحدد حقيقة وجوه فهم

(١) ابن الصلاح معرفة أنواع علوم الحديث: (٨١-٨٢).

(٢) يراد به العمل المشهور عن الشيخ، أو فتواه أو عقيدته أو ما ثبت عن النبي ﷺ أو عن الصحابة في الجانب العملي، ومخالفة الراوي للأمر الواقع أو تفرده بما لا

أصل له تكون هي المناط في مفهوم مصطلح (الشاذ) المعبر عنه بمخالفة الثقة للأوثق . ابن الصلاح معرفة أنواع علوم الحديث: (٨١-٨٢).

الحديث الشريف، وتصونه من سوء الفهم سواء بالتأويل الفاسد أو الخروج بالمعنى عما وضع له اللفظ وما هو معهود من كلام.

والتقيد بمذه الضوابط والالتزام بما شرط لازم للفهم السليم للنصوص، إذ إهمالها يسبب اضطرابا في فهم النص يرجع إلى خلل في وسيلة الفهم للنص لا في ذات النص، ومن تلك القواعد:

- التحقق من ثبوت الحديث النبوي .
- معرفة أسباب ورود الحديث.
- إدراك حكمة التشريع ومعرفة مقاصد الشريعة. - فهم الحديث على الوجه الصحيح وسلامة الاستنباط منه.

- تخصيص العام وتعيين المبهم، ومعرفة دلائل الألفاظ وقواعد اللغة العربية، وجمع روايات الحديث المختلفة في الباب الواحد وردو الروايات المختصرة إلى التامة منه، وقد حظي هذا الضابط باهتمام المحدثين في التأليف فجمعوا الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد على جهة الاستقلال كما في الأجزاء الحديثية، كصنيع الامام البخاري في جزء القراءة خلف الإمام^(١)، وغيرها من الضوابط.

كما استخدموا ضوابط وعلوم في فهم الأحاديث النبوية ومن أبرزها: علم مختلف الحديث، تمييز الناسخ من المنسوخ، معرفة غريب الحديث.

وأما عمق أثر مصطلح تكرار الحديث في فهم الحديث، فظهر في مصطلحات تتعلق بحال الراوي مثل: (منكر الحديث) (بيروي الغرائب) وغيرها من العبارات الصريحة التي تزخر بها كتب العلل وكتب الضعفاء وغيرها والتي لا يمكن إدراك مفهوميها من دون تكرار الحديث، كما أن التكرار كان له أثر في قبول الرواية أو ردها وأخيرا في عملية الاعتبار والمتابعة والشاهد.

(١) الصغير، تاريخ الحديث الموضوعي، (٧ شعبان ١٤٣٤هـ).

الخاتمة، وأهم نتائج البحث:

أولاً: النتائج:

- ١- أن من مهمات مصطلح تكرار الحديث ضبط وتحرير ألفاظ السنة .
- ٢- تنوعت أسباب تكرار الحديث؛ فمنها ما يعود إلى منهج المصنف ومنها ما يعود على الرواية ومنها ما يعود إلى الرواية وتتضافر هذه الأسباب جميعاً في التأثير على ظاهرة التكرار سلبياً أو إيجاباً.
- ٣- تكرار الحديث له أثر قوي في دراسة المتن؛ من حيث تنوع دلالة النص النبوي بين دلالة قطعية ودلالة ظنية وتنوع الأحكام التي تدل عليها تلك النصوص بين خاص وعمام ومطلق ومقيد وناسخ ومنسوخ ورواية الحديث بالمعنى واختصار الرواية كل تلك الأمور المتعلقة بالرواية تعد عوامل مهمة ودلالة إضافية التي تخدم مسألة التكرار وتقويها وتوصلها.
- ٤- التأكيد على أهمية وجود مصنفات في تقريب المصطلحات الحديثية التطبيقية بتناول عصري والاستعانة بعلوم حديثة تخدم هذا الجانب ، فلكل عصر لغته ومتطلباته وأسلوبه.

ثانياً: التوصيات:

- ١- حصر الأحاديث المكررة في السنة النبوية في مشروع يشترك فيه مجموعة من الباحثين وترتيبها على أبواب الفقه ويجمع فيها أقوال أهل العلم السابقين والمعاصرين ليسهل الرجوع إليها والاستفادة منها فمن خلال اطلاعي خلال فترة البحث لا اعلم كتاباً سبق لهذا -والله أعلم-.
- ٢- دراسة مناهج المحدثين في تكرار الأحاديث وبسطها في مؤلف مستقل مع التمثيل لهذه المناهج من كتبهم.
- ٣- وختاماً، أسأل الله أن يفقهنا في ديننا ويصبرنا بسنة نبينا محمد ﷺ وأن يوفقنا لخدمة كتابه العظيم وسنة نبيه الكريم وحمائتها من تأويل الجاهلين وتحريف الغالين وتشكيك المشككين.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم:

- (١) ابن بسطام، تاريخ يحيى بن معين ، رواية الدوري ،(د.ط)،(د.ت)
- (٢) ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح تحقيق: مسعود السعدني، ومحمد فارس، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- (٣) ابن الملقن عمر بن علي بن أحمد التوضيح لشرح الجامع الصحيح ، تحقيق : دار الفلاح للتحقيق العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق.
- (٤) ابن رجب الحافظ، كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، ، تحقيق : أبو عبدالرحمن محمد بن ناصر الألباني، المكتب الإسلامي ، بيروت، الطبعة الخامسة ١٣٩٩هـ.
- (٥) ابن رجب للإمام زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، شرح علل الترمذي، مكتبة المنار، الزرقاء ، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- (٦) ابن رجب، الحنبلي، شرح علل الترمذي، حققه وعلق عليه صبحي السامرائي ، عالم الكتب ، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- (٧) ابن مشاقبة د. عبد الرحمن قلة مرويات الراوي وأثرها في الحكم عليه ، بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية ، جامعة القصيم العدد ٢ المجلد ١٢ .
- (٧) ابن منظور أبو الفضل ، محمد بن مكرم بن علي لسان العرب ، ، دار صادر ، بيروت ابن منظور، لسان العرب، تحقيق الاساتذة : عبدالله على الكبير، ومحمد أحمد حسب الله ، وهاشم محمد الشاذلي ، القاهرة ، دار المعارف.
- (٨) ابن معصوم، صدر الدين المدني، علي بن أحمد بن محمد معصوم الحسيني الحسيني، المعروف بعلي خان بن ميرزا أحمد، الشهير بابن معصوم (ت ١١١٩هـ أنوار الربيع في أنواع البديع.
- (٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية ، ابن الجوزي تحقيق : خليل الميس ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- (١٠) أبو شيبة أبو بكر بن، المصنف في الأحاديث والآثار، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن حواستي العبسي، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- (١١) أبو غدة عبدالفتاح، رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سنه، دار البشائر الإسلامية ، ضمن ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

(١٢) أبو صعيليك، تعدد سماع الراوي الواحد من الشيخ نفسه وأثره في توثيق السنة "دراسة استقرائية تحليلية مقارنة، (د.ط).

عتر، الدكتور نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، الناشر: دار الفكر، دمشق، الطبعة: الثالثة، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

(١٣) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن أبي عمرو، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، دار الفكر، سوريا.

(١٤) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول ﷺ وسننه وأيامه = أخرج، البخاري في صحيحه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.

(١٥) البستي حمد بن محمد الخطاب معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى ١٣٥١ هـ.

(١٦) الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، الناشر مؤسسة الرسالة، سنة النشر ١٤١٦ هـ.

(١٧) الترمذي، علل الترمذي الكبير، محمد بن عيسى، رتبه أبو طالب القاضي، حققه: السيد صبحي السامرائي ومن معه، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

(١٨) الجهني، ماجد محمد، أنواع اختلاف الروايات في الأحاديث النبوية وإثرها في الاحكام الفقهية بحث منشور في مجلة أصول الشريعة للدراسات التخصصية المجلد ٢، العدد ٣ تموز يوليو ٢٠١٦.

(١٩) الحجاج، إمام مسلم بن، التمييز، مكتبة الكوثر، ١٤١٠ هـ، المربع، المملكة العربية السعودية

(٢٠) الحسن صالح محمد، مكتبة الحرمين، شرح العمدة، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الطبعة الأولى.

(٢١) حشيش علي بن إبراهيم، مصطلح الحديث التطبيقي، دار العقيدة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ.

(٢٢) الحكمي، حافظ بن أحمد، منظومة سلم الوصول إلى مباحث علم الأصول، ضبط الأبيات واستخرج أدلتها وأوضح معاني كلماتها: علوي بن عبدالقادر السقاف، دار النشر الدرر السنية، الطبعة الأولى.

(٢٣) الخرشافي د. إدريس، أثر الرواية على ألفاظ الحديث النبوي، تصرف الرواة نموذجاً، بحث منشور في مجلة معهد دراسات مصطلحية العدد الحادي عشر والثاني عشر، ١٤٣٣-١٤٣٤ هـ

- (٢٤) الدوري د. أيمن جاسم محمد، تعدد الروايات في الحديث الشريف وأثره على المعاني، بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة بكة، المجلد ٢٢ العدد ٠٢ ديسمبر ٢٠٢١.
- (٢٥) الدوري عباس بن محمد، تاريخ يحيى بن معين، رواية: تحقيق: أحمد نور سيف، نشر: جامعة الملك عبدالعزيز، مكة، ١٩٨٤م.
- (٢٦) الرازي ابن أبي حاتم علل الحديث، تحقيق: محب الدين الخطيب، مصورة: دار السلام بجلب عن طبعة القاهرة المنشورة سنة ١٣٤٣هـ.
- (٢٧) الرقيب أد. سعيد بن صالح قواعد في دراسة مشكل الحديث، مقال منشور في موقع الألوكة ١٤٣٨هـ
- (٢٨) الزركشي، شمس الدين الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، تحقيق: عبد الله بن جبرين، الطبعة الأولى، عام ١٤-٩هـ.
- (٢٩) الزيان، د. رمضان إسحاق، دواعي استخدام مصطلح ليس عليه العمل عند المحدثين دراسة تطبيقية على أحاديث الصحيحين، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية، مج ١٩، عد ٢، يونيو ٢٠١١.
- (٣٠) الزرقى، عادل بن عبد الشكور بن عباس، قواعد العلل وقرائن الترجيح، الناشر: دار المحدث للنشر الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.
- (٣١) السجستاني: سليمان الأشعث أخرجته، أبي داود، تحقيق: محمد محيي عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
- (٣٢) السحيم عبد الله بن محمد، الاعتماد في تصحيح الأحاديث على سكوت المؤلفين عن الأحاديث في مصنفاتهم، مقالة منشورة في شبكة الألوكة بتاريخ: ٢٥/٩/٢٠١٦م-٢٢/١٢/١٤٣٧هـ.
- (٣٣) السلمي. عبد الرحمن بن نويفع بن فالخ، تبويب الحديث منهجه وتطوره التاريخي عند المحدثين، بحث منشور في مجلة علوم الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، العدد ٨٥ شوال ١٤٤٢هـ-يونيو ٢٠٢١م.
- (٣٤) السلوم د. أحمد بن فارس، حفظ الله السنة وصور من حفظ العلماء لها وتنافسهم فيها، دار النشر الإسلامية، بيروت. لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- (٣٥) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللحمي الغرناطي الشهير، الأعتصام تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- (٣٦) الشنقيطي د. محمد الأمين بن محمد محمود الحكني، السيرة النبوية في فتح الباري جمعاً وتوثيقاً، طبع هذا الكتاب سعد عبدالعزيز الراشد، دولة الكويت.

- (٣٧) الصباح. علي بن عبد الله ، تمييز المهمل من الحمادين من خلال الرواة عنهما، عز الدين ،علي السيد، التكرار بين المثير والتأثير، عالم الكتب، بيروت، د ت.
- (٣٨) العزام نجاح محمد حسين، سير المرويات عند المحدثين دراسة تطبيقية، رسالة دكتوراه، الباحثة : جامعة اليرموك، كلية الشريعة قسم أصول الدين ، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- (٣٩) العسقلاني ابن حجر، نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، شركة الشهاب ، الجزائر،(دط).
- (٤٠) العسقلاني حجر، هدي الساري مقدمة فتح الباري ، دار الريان، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
- (٤١) العسقلاني، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، فتح الباري شرح أخرجه، البخاري في صحيحه ، تحقيق : محي الدين الخطيب ، دار المعرفة ، بيروت، ١٣٧٩هـ، (رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي).
- (٤٢) العليوي. يوسف بن عبدالله ، البلاغة النبوية في ضوء تعدد الروايات الحديثية (دراسة منهجية)، بحث منشور في مجلة العلوم العربية ، الجامعة الإسلامية ماليزيا ، العدد الرابع والعشرون ، رجب ١٤٣٣هـ.
- (٤٣) كافي أبو بكر ، منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القرمي ، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق : عدنان درويش -محمد المصري ، الناشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- (٤٤) اللاحم. إبراهيم بن عبدالله مقارنة المرويات، مؤسسة الريان ، بيروت. لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.
- (٤٥) اللاحم. إبراهيم عبدالله ، مهارات جمع طرق الحديث، الدار العربية للطباعة والنشر، المملكة العربية السعودية ، الخبر ، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.
- (٤٦) محمد بن عيسى الترمذي ، العلل الصغير ، مطبوع بآخر الجامع تحف تحفة الأحوذى ، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- (٤٧) المدني، علي صدر الدين ابن معصوم، أنوار الربيع في أنواع البديع ، تحقيق: شاعر هادي شكر، الناشر: النجف الشريف، مطبعة النعمان ، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
- (٤٨) المناوي زين الدين محمد المدعو بعبدالرؤوف تاج العارفين علي بن زين العابدين الحدادي ثم القاهري، فيض التقدير شرح الجامع الصغير، الناشر : المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ.
- (٤٩) منصور زياد محمد، سؤالات أبي داوود لأحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم، نشر: مكتبة العلوم

والحكم، المدينة ١٩٩٤ م.

(٥٠) النحاس، إبراهيم الجامع لعلوم الإمام أحمد، علوم الحديث أبو عبد الله أحمد حنبل الإمام أحمد، الناشر: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ.

(٥١) النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى شرف أخرجه، مسلم في صحيحه بشرح النووي، دار الخير، سنة النشر ١٤١٦ هـ.

(٥٢) النووي أبي زكريا، شرح أخرجه، مسلم في صحيحه، نشر: المكتبة العصرية ومكبتها.
(٥٣) النيسابوري مسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري، أخرجه، مسلم في صحيحه المسمى "المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ"، تحقيق فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، تركيا.

(٥٤) النيسابوري مسلم الحجاج القشيري، أخرجه، مسلم في صحيحه، دار إحياء الكتب العربية (د.ط.).

(٥٥) الهروي أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهرى، تذهيب اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، محمد على النجار، عبدالكريم العزاوي، عبد الله درويش، محمد عبدالمنعم خفاجي، محمد فرج العقدة، عبد السلام سرحان، عبدالعظيم محمود، على حسن الهلالي، محمد أبو الفضل إبراهيم، أحمد عبدالعليم البردوني، يعقوب عبدالنبي، إبراهيم الإياري، الناشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة: ١٣٨٤: ١٣٨٧، ١٩٦٧: ١٩٦٤ م.

البحوث المقدمة من طلبة الدكتوراة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق المبعوث رحمة للعاملين، سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن سار على نَحْجِهِ إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن من المعلوم من الدين بالضرورة: أن الشريعة الإسلامية بالنسبة للعباد بمثابة غذاء الروح وحاجة العباد لها أشد من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وأن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وذلك إنما يعرف بالتعمق في فهم النصوص الشرعية، ومعرفة مراميها وغاياتها الهادفة إلى التيسير ورفع الحرج، الذي يظهر من خلال استقراء الكليات والجزئيات معاً، وإن النظر في المقاصد والمآلات من أهم ما يجب أن يراعيه المجتهد في عملية استنباط الأحكام الشرعية.

لذلك برز التوجه عند علماء المسلمين لدراسة نصوص الشريعة، انطلاقاً من هذا المفهوم العام؛ للوقوف على حقيقة مهمة، تتمثل في: أن نصوص الشريعة لا يكتفى بإعمالها على ظاهرها فقط دون فهم مقاصدها وغاياتها وأسرارها، وإنما لا بد من الوقوف على مراد الشارع الحكيم، والاهتداء به؛ ليكون نبراساً للفقيه والمجتهد لفهم النصوص على أساسه، وينتقل بالشريعة إلى طور يعلم فيه مقاصدها ومراميها.

وقد يكون الاختلاف في بعض صور الموازنات —بأن يرجح البعض خلاف ما يرجحه الآخر— راجعاً إلى الاختلاف في التساوي والترجيح؛ إذ العقول متفاوتة، والحكم على الأشياء مختلف بين الناس، ومن ثمَّ فقد يختار بعضهم خلاف ما يختاره غيره، ولذلك فإنَّ الموازنة والمفاضلة بين المصالح والمفاسد ممَّا تقتضيه بدهة العقل وضرورته؛ إذ لا يعقل أن يقدم اعتبار فعل مصلحة إلا إذا كان تحقيقه مؤدياً إلى ما يربو نفعه على ضرره.

والمطلع على كتب الإمام القرابي يجد أن له آثاراً وترجيحات مقاصدية متفرقة، لم تحظ بالاهتمام اللائق بهذا الإمام، الذي لا خلاف على أن له مكانة عالية في المذهب المالكي في مجال الفقه والأصول، وأنه لم تفرد له دراسة تبين ترجيحه المقاصدي، ومن هنا جاءت الحاجة لدراسة الترجيح

المقاصدي عند الإمام القراني؛ لمعرفة جهوده المقاصدية، ومدى بنائه للأحكام عليها.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تكمن أهمية الموضوع وأسباب اختياره فيما يأتي:

- ١- إن دراسة مقاصد الشريعة تبين للدارس أو الباحث الأهداف السامية التي ترمي إليها الشريعة الإسلامية في الأحكام، وتوضح الغايات الجليلة التي أنزلت لأجلها، فيزداد إيماناً وقناعة وثباتاً.
- ٢- إن الكتابات في موضوع المقاصد الشرعية لا تزال قليلة بالنسبة لغيرها من العلوم الإسلامية، وتحتاج إلى مزيد عناية من الباحثين، وقد حظيَ أعلام كالشاطبي، وابن عاشور، وابن عبد السلام، بجهود جبارة أبرزت فكرهم المقاصدي، أما القراني فلا أعلم أحداً أفرد دراسة الترجيح بالمقاصد عنده، مع أنه قد درست جوانب أخرى، وبالذات في الفقه والأصول.
- ٣- كما أن معرفة هذه المقاصد تُعدُّ من العناصر التي تعين على فهم الخلاف ودوافعه.
- ٤- إبراز الجانب المقاصدي عند الإمام القراني في صورة واضحة لنظرته المقاصدية لأحكام الشريعة، وبنائه لاجتهاداته عليها.
- ٥- خدمة الموروث الفقهي الإسلامي في جانب المقاصد، ودعم البحث العلمي في موضوع المقاصد الشرعية.

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- ١- التعريف المناسب بالإمام القراني.
- ٢- التعريف بعلم المقاصد.
- ٣- إبراز جهود الإمام القراني في الترجيح بالمقاصد.

منهجية البحث:

اعتمدت في هذه البحث: المنهج الوصفي الاستقرائي التاريخي التحليلي المقارن، بحسب المتعارف عليه في البحوث والرسائل الأكاديمية.

عملي في البحث:

- عزو الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى سورها، بذكر اسم السورة ورقم الآية، سواء كانت آية كاملة أم جزءاً من الآية، وذكره في صلب البحث؛ خشية إثقال الحاشية، مع الالتزام بالرسم العثماني في كتابة نصوص الآي.
- تخرّيج الأحاديث النبوية من مظانها، وبيان درجتها ما أمكن، فإن ورد الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت به.
- العزو إلى المصادر الأصلية بحسب طبيعة الاقتباس.
- الاختصار على ذكر اسم الكتاب والمؤلف ورقم الجزء والصفحة فقط عند العزو، وتأخير التعريف بالكتب إلى قائمة المصادر والمراجع؛ خشية من إثقال الحاشية.
- الترجمة المختصرة لأعلام البحث الواردين في صلبه.
- بيان معاني الكلمات الغريبة الواردة في البحث، والتعريف بالأماكن غير المشهورة.
- وضع خاتمة للبحث تظهر فيها أبرز النتائج والتوصيات والمقترحات.
- تذييل البحث بفهرس المصادر والمراجع؛ ليسهل الاستفادة منها، وذلك باعتماد الفهرسة العلمية الحديثة، معتمداً على الترتيب الهجائي له.

التمهيد: التعريف بالإمام القرافي ويعلم المقاصد.

أولاً: التعريف بالإمام القرافي

اسمه: أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي^(١)، البهفشيمي^(٢)، البهنسي^(٣)، المصري^(٤).

كنيته: أبو العباس، وهذا ما اتفقت عليه كتب التراجم، وإن كان من ترجم له لم يذكر أن له ابناً اسمه العباس، وغالب الظن أنه كني بها كعادة العرب في مناداة الشخص بالكنية احتراماً، وإن لم يكن له ولد في الواقع.

لقبه: شهاب الدين، واتخاذ اللقب عادة انتشرت في عصر القرافي.

شهرته: القرافي، وقد ذكر سبب شهرته هذه في كتابه: (العقد المنظوم)، في الباب الثالث عشر، في صيغ العموم المستفادة من النقل العربي دون الوضع اللغوي، بقوله: "وهذا الباب يكون العموم فيه مستفاداً من النقل خاصة، وذلك هو أسماء القبائل التي كان أصل تلك الأسماء لأشخاص معينة من الآدميين، كتيم وهاشم، أو لماء من المياه، كغسان، أو لامرأة كالقرافة، فإنه اسم لجدة القبيلة المسماة بالقرافة، ونزلت هذه القبيلة بسقع^(٥) من أسقاع مصر، فعرف ذلك السقع بالقرافة، وهو الكائن بين مصر وبركة الأشراف، وهو المسمى بالقرافة الكبيرة... واشتهري بالقرافي ليس لأنني من سلالة هذه القبيلة، بل للسكن بالبقعة الخاصة مدة يسيرة، فاتفق الاشتهار بذلك"^(٦)، وقيل: إن سبب شهرته بالقرافي: أنه لَمَّا أراد الكاتب أن يُثبت اسمه في ثبت الدرس كان حينئذ غائباً، فلم يعرف اسمه، وكان إذا جاء للدرس يُقبل من جهة القرافة، فكتب (القرافي)، فجرت عليه هذه

(١) نسبة إلى صنهاجة: وهي بطن من بطون قبائل البربر، تسكن مراكش بالمغرب. انظر: الحموي: معجم البلدان، (٣/١٧٣).

(٢) البهفشيمي: نسبة إلى بهفشيم من قرى صعيد مصر، ذكر الصفيدي أن أصل الإمام من هذه القرية. انظر: الصفيدي: الوافي بالوفيات، (٦/١٤٦).

(٣) البهنسي: نسبة إلى مدينة البهنسا، بلد بصعيد مصر، ولد فيها القرافي. انظر: الحموي: معجم البلدان، (١/٥١٦).

(٤) انظر: الصفيدي: الوافي بالوفيات، (٦/١٤٦)، ابن فرحون: الديباج المذهب، (١/٢٣٦).

(٥) السقع: لغة في الصقع، ويقال: ما أدري أين سقع، أي: ذهب، والسقع: الناحية، والسقاع: لغة في الصقاع، انظر: الجوهري: الصحاح، (٣/١٢٣).

(٦) القرافي: العقد المنظوم، (١/٤٣٩، ٤٤٠).

التسمية^(١).

مولده: ذكر القرافي سنة مولده ونشأته بقوله: "ونشأ في ومولدي بمصر سنة: ست وعشرين وستمائة"^(٢).

وأما مكان ولادته فقد وُلد في قرية من كُورَة بوش^(٣)، من صعيد مصر الأسفل، تعرف بيهفشم. **نشأته:** نشأ في مكان مولده، وقد بدأ القرافي حياته العلمية في مسقط رأسه؛ حيث تعلم القراءة والكتابة، وحفظ القرآن، وكان حسن المظهر والسمت، تبدو عليه سيما الوقار^(٤). وكان ذكياً غاية في الذكاء، جاداً في طلب العلم، فقد رحل من قريته إلى القاهرة، وهي يومئذ قبلة العلماء، وموئل الطلاب، يقصدونها من الشرق إلى الغرب؛ لأنهم وجدوا التشجيع والعناية من ملوك مصر وسلاطينها، وهناك حيث المنافسات البريئة في طلب العلم، والمناظرات والجدل، وكثرة المدارس المقصودة من شتى بلاد الإسلام، وقد انتمى القرافي أول مجيئه لمدرسة الصاحب بن شكر^(٥)، وكان أحد طلابها الذين توزع عليهم مكافأتهما^(٦).

وفاته: بعد عمر مفعم بالعطاء والإبداع توفي الإمام شهاب الدين القرافي -رحمه الله-، مخلفاً وراءه تلاميذ يحملون علمه، وكتباً شاهدة على تبحره وفضله، وقد اختلف في سنة وفاته، والرواية المشهورة الصحيحة أنه توفي عام: (٦٨٤هـ)، ودفن بالقرافة يوم الاثنين، مستهل شهر رجب^(٧).

(١) انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، (٢٣٨/١).

(٢) القرافي: العقد المنظوم، (٤٤٠/١).

(٣) بوش: مدينة بمصر من توابع الصعيد الأدنى في غربي النيل بعيدة عن الشاطئ. انظر: الحموي: معجم البلدان، (٥٠٨/١)، والكُورَة: بضم الكاف وفتح الراء: المدينة. انظر: الجوهري: الصحاح، (٨١٠/٢).

(٤) انظر: الصغدي، الوافي بالوفيات، (١٤٧/٦).

(٥) هو: صفى الدين أبو محمد، عبد الله بن علي بن الحسين الدميري، الشهير بـ (الصاحب بن شكر)، ولد سنة: (٥٤٠هـ)، وتفقه على مذهب مالك، استوزره الملك العادل الأيوبي، توفي سنة: (٦٢٢هـ). انظر: ابن شاعر: فوات الوفيات، (١٩٣/٢).

(٦) انظر: الصغدي: الوافي بالوفيات، (١٤٦/٦).

(٧) انظر: تاريخ الإسلام: الذهبي، (١٧٧/٥١)، الديباج المذهب: ابن فرحون، (٢٣٩/١)، شجرة النور الزكية: مخلوف، (٦٨٤/١).

ثانياً: تعريف المقاصد

المقاصد لغة: جمع مقصد، والمقصد: مصدر مشتق من الفعل: قصد؛ فيقال: قصد يقصد قصداً^(١)، وعليه؛ فإن المقصد له معانٍ لغوية كثيرة منها:

- ١ - العزم، والتوجه، والنهوض نحو الشيء^(٢)، جاء في الحديث: ((... فُكَّانَ رَجُلٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَقْضِيَ إِلَى رَجُلٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ قَصَدَ لَهُ فَقَتَلَهُ))^(٣).
- ٢ - الاعتماد والتوجه واستقامة الطريق، قال تعالى: {وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَانِبٌ} [سورة النحل: ٩]، أي: على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة^(٤).
- ٣ - التوسط وعدم الإفراط والتفريط، قال تعالى: {وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ} ^(٥). فقصدت الشيء له وإليه قَصْدًا، أي: طلبته بعينه، وإليه قَصْدِي ومَقْصِدِي بفتح الصاد، واسم المكان بكسرهما نحو: مقصد معين، وبعض العلماء جمع القَصْد على قُصُود، وهو جمع واقع على السماع، وأما (المُقْصِد) فيجمع على مَقَاصِد، وَقَصَدَ في الأمر قَصْدًا توسط وطلب الأسد ولم يجاوز الحد، وهو على قَصْدٍ، أي: رشد، وطريق قَصْدٌ، أي: سهل، وَقَصَدْتُ قَصْدَهُ، أي: نحوه^(٦).

ومما سبق نلاحظ: أن المعنى الأول: (العزم والتوجه، وإتيان الشيء) هو المعنى الأنسب لما نريده في هذا البحث، أما المعنى الثاني والثالث فهما داخلان في المعنى الأول؛ ذلك أن العزم والتوجه يراعى فيهما: الاستقامة، والعدل، والوسطية، وعدم الإفراط أو التفريط، وهذه الأوصاف

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب، (٣/ ٣٥٣).

(٢) المصدر نفسه، (٣/ ٣٥٣).

(٣) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، برقم: (١٤٢)، (١/ ٢٦٠).

(٤) انظر: ابن دريد: جمهرة اللغة، (٢/ ٦٥٦).

(٥) سورة لقمان: ١٩ ابن منظور: لسان العرب، (٣/ ٣٥٣).

(٦) انظر: الفيومي: المصباح المنير، (٢/ ٥٠٤).

الحميدة ملاحظة في مقاصد الشريعة الإسلامية.

المقاصد اصطلاحاً: لا يوجد عند العلماء الأوائل تعريف واضح أو محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة؛ وإنما وجدت كلمات ومُجمل تتعلق ببعض أنواعها وأقسامها، وبعض تعبيراتها ومرادفاتها، وبأمثلتها وتطبيقاتها.

فقد ذكروا الكليات المقاصدية الخمس: (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل أو النسب، والمال)، وذكروا: (المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية)، وذكروا بعض الحِكم والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها.

وقد عرفها الإمام القرابي عند تقسيمه موارد الأحكام إلى قسمين فقال: "موارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي: المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل، وهي: الطرق المفضية إليها"^(١).

وعرفها الشاطبي^(٢) بأنها: الهدف والغاية التي ترجى من الشيء، وذكر أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وأنها ثلاثة أنواع: (ضرورية - حاجية - تحسينية)^(٣). وعلى هذا؛ فإن مقاصد الشريعة تعني: إقامة مصالح العباد الدنيوية والأخروية على نظام يكونون به عباداً لله اختياراً أو اضطراراً.

أما العلماء المعاصرون فقد عرفوها بتعاريف عديدة منها:

- ١- المقاصد هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا يختص بنوع واحد من أحكام التشريع^(٤).
- ٢- المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من

(١) القرابي: الذخيرة، (١٥٣/١).

(٢) هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ، كان من أئمة المالكية، من مؤلفاته: (الموافقات في أصول الفقه)، توفي سنة: (٥٧٩٠هـ). انظر: التنبكي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، (٤٨/١٧).

(٣) انظر: الشاطبي: الموافقات، (ص: ٨/٢).

(٤) انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص: ١٤٣).

أحكامها^(١)، قاصداً بالغاية منها: مقاصدها العامة، وبالأسرار: المقاصد الخاصة لكل حكم من أحكامها الجزئية.

٣- المقاصد هي: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد^(٢).

ومما سبق يظهر جلياً أن المقاصد الشرعية هي: جملة ما أَرادَه الشارع الحكيم من مصالح تترتب على الأحكام الشرعية، وهذه المصالح كثيرة ومتنوعة، وهي تجمع في مصلحة كبرى وغاية كلية، هي: تحقيق عبادة الله، وإصلاح المخلوقين وإسعادهم في الدنيا والآخرة.

(١) انظر: علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (ص: ٣).

(٢) انظر: الرسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (ص: ٧).

المبحث الأول: ترتيب المصالح والموازنة بينها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترتيب المصالح الضرورية.

قسّم العلماء مصالح الدنيا والآخرة باعتبار قوّتها في ذاتها وتفاوت مراتبها في الأهمية إلى ثلاثة أقسام: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

فأمّا مصالح الدنيا؛ فتقسم إلى: الضرورات، والحاجات، والتمتات، والتكمّلات، فالضروريات كالمأكل والمشرب والملابس والمسكن والمناخ والمراكب الجوّالِب للأقوات وغيرها ممّا تمس إليه الضرورات، وأقلّ الجزئ من ذلك ضروري، وما كان من ذلك في أعلى المراتب، كالمأكل الطيبات، والملابس الناعمة، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الجوّاري والسراري الفائقات، فهو من التمتات والتكمّلات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات^(١).

وأما مصالح الآخرة؛ ففعل الواجبات، واجتناب المحرّمات من الضروريات، وفعل السنن المؤكّدات الفاضلات من الحاجات، وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض أو المستقلات فهي من التمتات والتكمّلات.

وقد ذكر الإمام القرّاني أمثلة كلّ مرتبة من هذه المراتب الثلاث ومكملاتها، حيث مثّل للمرتبة الأولى بحفظ الضروريات الخمس: (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)، أمّا ما يجري مجرى التكملة والتمّة لذلك فكالمماثلة في استيفاء القصاص، وتحريم القليل من الخمر؛ لأنّه يدعو إلى الكثير، ومن الأمثلة التي أدرجها ضمن المصالح الحاجية: تزويج الولي للصغيرة حرصاً على مصلحتها^(٢)، ومكملها مراعاة الكفّاءة في الزواج والحفاظة على مهر المثل.

وفي نطاق هذه الأقسام للمصالح، وتفاوت مراتبها في الأهمية، هناك قواعد مقاصدية متعلقة بالموازنة بين المصالح المتعارضة، هذه القواعد من شأنها أن تجلّي حقيقة هذه الأقسام، وتساعد في بيان مراتبها ودرجاتها حسب أهميتها، فيقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير، عند

(١) انظر: العز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، (٣٨/١).

(٢) انظر: القرّاني: الذخيرة، (١٢٧/١).

التعارض بينها، كما يقدم في كل قسم الراجح من المصالح على المرجوح، ويقدم الأكثر ضرورة والأشد حاجة على ما دونه^(١)، وهذا من باب تقديم الضروري على التحسيني؛ إذ المحافظة على النفس من المصالح الضرورية، واجتناب أكل النجاسات من التحسينيات، ومن هنا قال: "بِجُودِ الْأَكْلِ مِنَ الْمَيْتَةِ حِفْظًا لِلنَّفْسِ"^(٢)، ومن قواعد الترجيح التي تراعي ترتيب المصالح الشرعية عند الإمام القرافي:

قاعدة: الضرورات مقدّمة على الحاجيات عند التزاحم، والحاجيات مقدّمة على التتمات والتكاملات، وفاضل كل قسم من الأقسام الثلاثة مقدّم على مفضوله، فيقدّم ما اشتدّت الضرورة إليه على ما مسّت الحاجة إليه^(٣).

قال الإمام القرافي -بعد تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتامة-: "والرتبة الأولى مقدمة على الثانية، والثانية مقدمة على الثالثة"^(٤).

وقال أيضاً: "وهذه الرتب يظهر أثرها عند تعارض الأقيسة، فيقدم الضروري على الحاجي، والحاجي على التتمة"^(٥)، كما ذكر أن إثم الأذية في الأعراض والنفوس أعظم من الأذية في الأموال^(٦).

وعلى هذا التقديم -أي: تقديم العرض والنفوس على المال- بنى الفرق بين الحجر على النساء في الأبخاع، والحجر عليهن في الأموال، فذكر أن:

(١) انظر: القرافي: نفائس الأصول، (٣٧٥٤/٩).

(٢) القرافي: الذخيرة، (١١٠/٤).

(٣) انظر: القرافي: الذخيرة، (٢٢٤/٥).

(٤) القرافي: الفروق، (٢٩١/٣).

(٥) القرافي: شرح تنقيح الفصول، (٣٩٣/١).

(٦) انظر: القرافي: الذخيرة، (٣٣/٢).

١- الأبخاع أشد خطراً وأعظم قدراً، فناسب ألا تفوض إلا لكامل العقل ينظر في مصالحها، والأموال خسيصة بالنسبة إليها، فجاز تفويضها لملكها^(١).

٢- المفسدة إذا حصلت في الأبخاع بسبب زواج غير الأكفاء حصل الضرر، وتعدى للأولياء بالعار، والفضيحة الشنعاء، وإذا حصل الفساد في المال لا يكاد يتعدى المرأة، وليس فيه من العار والفضيحة ما في الأبخاع، والاستيلاء عليها من الأراذل الأخساء^(٢).

مستثنيات القاعدة عند القرافي:

استثنى القرافي من قاعدة الترجيح بين المصالح الشرعية - خاصة قاعدة: تقدم الواجب على المندوب؛ لعظم الأمر في الأول وقوته - ست صور، حيث قال: "اعلم أن الغالب تفضيل الواجب على المندوب، هذا من حيث الجملة؛ لقوله: ((مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ))^(٣)، وأيضاً فالمصالح والمفاسد تختلف، وبحسب اختلافها يختلف الأمر والنهي في القوة وعدمها، وهذا هو الغالب، لكنَّه جاء في الشريعة أشياء هي أكثر مصلحة وأعظم ثواباً، وحكمها الندب، فيقدم فيها المندوب على الواجب من حيث كثرة الثواب وقلته، وذلك في الصور التالية: الصورة الأولى: إنظار المعسر بالدين واجب، وإبرأه منه مندوب إليه، وهو أعظم من أجر الإنظار؛ لأن مصلحته أعظم؛ إذ من أبرأ فقد أنظر، فإن معنى الإنظار: عدم المطالبة في الحال^(٤). الصورة الثانية: صلاة الجماعة مندوب إليها، وهي تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة، فدل ذلك على أن مصلحة الندب عند الله أكثر من مصلحة الوجوب^(٥).

الصورة الثالثة: الصلاة في مسجد رسول الله خير من ألف صلاة في غيره، إلا المسجد الحرام، والمراد كما في الجماعة مع الانفراد، فقد فضل المندوب الواجب، وذلك يدل على أن المصلحة في

(١) القرافي: الفروق، (١٣٦/٣).

(٢) القرافي: الفروق، (١٣٦/٣).

(٣) صحيح البخاري: باب التواضع، حديث رقم (٦٥٠٢)، (١٠٥/٨).

(٤) انظر: القرافي: الفروق، (١٢٧/٢).

(٥) انظر: القرافي: الذخيرة، (٢٤٦/٢).

ذلك المكان أعظم عند الله تعالى^(١).

الصورة الرابعة: الصلاة في المسجد الحرام أفضل من مئة ألف صلاة في غيره^(٢).

الصورة الخامسة: الصلاة في بيت المقدس بخمسة صلاة^(٣).

الصورة السادسة: الخشوع في الصلاة مندوب إليه^(٤).

وبناء على ذلك نقول: المصالح متى عظمت كانت مقدمة، سواء أكان ذلك ندباً أم وجوباً، فإذا رأينا ندباً مقدماً فما ذلك إلا لأن المصلحة فيه أعظم، وإذا رأينا واجباً مقدماً فذلك أيضاً لهذا المعنى، فالشأن في الشريعة التقديم بقوة المصلحة، والغالب أيضاً أن ما عظمت مصلحته أن يكون حكمه الوجوب، وما قصر عن ذلك أن يكون ندباً^(٥).

ويتضح مما سبق: أهمية هذا التقسيم في الترجيح بين المصالح المتعارضة، فتقدم المصالح الضرورية على المصالح الحاجية، وتقدم المصالح الحاجية على المصالح التحسينية، ويقدم الأهم من المصالح على المهم، وعلى هذا فالأحكام الشرعية التي شرعت لحفظ الضروريات أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة، وتليها الأحكام التي شرعت لتوفير الحاجيات، ثم الأحكام التي يتحقق بها المحافظة على التحسينيات، فلا يراعى حكم تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري أو حاجي؛ لأن المكمل لا يراعى إذا كان في مراعاته إخلال بما هو مكمل له، ولذا أبيح كشف العورة إذا اقتضى هذا علاج أو عملية جراحية؛ لأن ستر العورة تحسيني، والعلاج ضروري، وأبيح تناول النجس إذا كان دواءً أو اضطر إليه؛ لأن الاحتراز عن النجاسات تحسيني، والمداواة ودفع المضرات ضروري^(٦).

المطلب الثاني: الموازنة بين المصالح فيما بينها

قاعدة: إذا تعارضت مصلحتان وتعذر جمعهما، فإن علم رجحان إحداها فُدمت، وإن لم يُعلم

(١) انظر: القرافي: الفروق، (٢/٢١٥).

(٢) انظر: القرافي: الفروق، (٢/٢١٥).

(٣) انظر: القرافي: الفروق (٢/١٢٨).

(٤) انظر: القرافي: الفروق (٢/١٢٩).

(٥) انظر: القرافي: الفروق، (١/١٧٣).

(٦) انظر: عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، (٢٠٦).

الرجحان، فإن علم التساوي تخيّرنا، وإن لم يعلم التساوي، فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحداها فيقدمها، ويظن آخر رجحان مقابلها فيقدمه^(١).

من المقرر شرعاً وعقلاً: أنّ المصالح متى اجتمعت ولم تختلف يؤمر بتحصيلها كلها، وهذا أمر في غاية الوضوح، ولكن الإشكال يثار عندما تتعارض المصالح، ويتعذر الجمع فيما بينها^(٢)، بحيث يكون اعتبار إحداها مؤدياً حتماً إلى إلغاء الأخرى، ومن هنا كان لا بد من الاجتهاد في الترجيح بينها، ومن ثم اختيار أقواها في الاعتبار.

قال ابن القيم: "فإنّ الشريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان، وألا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها كلّها حصلت، وإن تزاومت ولم يمكن تحصيل بعضها إلاّ بتفويت البعض: قدّم أكملها وأهمها وأشدّها طلباً للشارع"^(٣).

وقد توصل العلماء إلى استخلاص معايير الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، تمكّن العارف بها من إجراء موازنة دقيقة بينها، تتمثل هذه المعايير في النظر إلى المصالح والمفاسد من حيث رتبة الحكم الشرعي الذي اشتملت عليه كلّ واحدة منها؛ ليرجح أعلاها حكماً، وإن تساوت في الحكم، فينظر إلى رتبة المصلحة أو المفسدة التي اشتملت عليه كلّ واحدة منها، بحيث يرجح أعلاها رتبة، وإن تساوت في الرتبة، فينظر إلى نوع المصلحة أو المفسدة من حيث الكلي الذي ارتبطت به إحداها أو كلاهما، بحيث يرجح أعلاها نوعاً، فإن تساوت في ذلك فينظر إليها من حيث مقدار كلّ منها بحيث يرجح أعلاها قدرأ، ويلتحق بذلك النظر إليها من حيث العموم والخصوص، فإن تساوت في ذلك فينظر إليها من حيث الامتداد الزمني لكلّ منها^(٤)، ولكن إذا تساوت المصالح بحيث يتعدّد ترجيح إحداها على الأخرى، فقد ذهب الإمام القراني في هذه الحالة إلى التخيير بينها، وبناء على ذلك يجوز للمكلف أن يختار واحدة من المصلحتين المتساويتين ويترك

(١) انظر: القراني: نفائس الأصول، (٣٦٨٨/٨).

(٢) انظر: المصدر نفسه، (٣٦٨٨/٨).

(٣) ابن القيم: مفتاح السعادة، (٩٠٥/٢).

(٤) انظر: السوسوسة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، (١٦).

الأخرى^(١)، ومن أمثلة ذلك:

إذا رأينا صائلاً^(٢) يصول على نفسي مسلمين متساويين، وعجزنا عن دفعه عنهما، فإثماً نتخيّر، وإذا رأينا من يصول على بضعين متساويين، وعجزنا عن الدفع عنهما، فإثماً نتخيّر، وإذا رأينا من يصول على مالين متساويين لمسلمين معصومين متساويين نتخيّرنا^(٣).

ولذلك إذا تعارضت المصالح وتعدّرت الجمع، ثمّ الترجيح بينهما، لم يبق أمام المكلف إلا التخيير بينها ما دامت متساوية، والتخيير لا يلجأ إليه إلا بعد الاجتهاد في البحث عن المرجح، قال ابن عاشور^(٤): "ومما يجب التنبيه له: أنّ التخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل مرجح ما، ثم العجز عن تحصيله"^(٥).

ومّا ينبغي الإشارة إليه: أنّ مرتبة التخيير تنبني على التسليم بإمكان تساوي بعض المصالح من كلّ الوجوه؛ لأن المصالح والمفاسد قد تتعارض، فنتحتاج إلى ضابط يدفع محذور تعارضها وكلّ حكم فإثماً أن تتمحّض مصلحته أو مفسدته، أو يجتمع فيه الأمران، فإن تمحّضت مصلحته حصّلت، وإن تعدّدت، بأن كان فيه مصلحتان أو مصالح، فإن أمكن تحصيل جميعها حصّلت، وإن لم يمكن حصّلت الممكن، وإن تعدّرت ما زاد على المصلحة الواحدة، فإن تفاوتت المصالح في الاهتمام بها حصّلت الأهمّ منها، وإن تساوت في ذلك حصّلت واحدة منها بالاختيار، إلا أن يقع ههنا تهمّة فبالقرعة^(٦).

وقد نازع ابن القيم في وجود هذا القسم، أعني: إمكان تساوي بعض المصالح من كلّ الوجوه، حيث ذكر في فصل ما تساوت مصلحته ومفسدته: "أن هذا القسم لا وجود له، وإن حصره

(١) انظر: القرافي: نفائس الأصول، (٨/٣٦٨٨).

(٢) الصائل: القاصد الوثوب عليه، يقال: صال عليه وثب عليه، والمصاولة: الموائية، انظر: الرازي: مختار الصحاح، (١/١٨٠).

(٣) انظر: العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (١/٨٨).

(٤) هو: محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور، قاض مالكي، من أعضاء الجمعيتين العرييين في القاهرة ودمشق، شيخ (جامع الزيتونة)، تخرج فيها، ثم أصبح من كبار

أساتذتها، ثم أصبح مفتياً، من مؤلفاته: التحرير والتنوير، توفي سنة: (١٣٩٣هـ). انظر: محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، (٣/٣٠٤).

(٥) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، (١/٢٢٧).

(٦) انظر: مصطفى زيد: ملحق كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي، (٢٧٦).

التقسيم، بل التفصيل، إما أن يكون حصوله أولى بالفاعل، وهو راجح المصلحة، وإما أن يكون عدمه أولى به، وهو راجح المفسدة، وأما فعل يكون حصوله أولى لمصلحته وعدمه أولى به لمفسدته، وكلاهما متساويان، فهذا ما لم يقم دليل على ثبوته، بل الدليل يقتضي نفيه؛ فإنَّ المصلحة والمفسدة، والمنفعة والمضرة، واللذة والألم، إذا تقابلا، فلا بدَّ أن يغلب أحدهما الآخر، فيصير الحكم للغالب، وأما أن يتدافعا ويتصادما بحيث لا يغلب أحدهما الآخر فغير واقع^(١).

وخلاصة ما يرمي إليه ابن القيم: أنَّ الأمر المتساوي الضرر والنفع، يفرض في العقول ولا يحققه الوجود؛ لأنه في وجوده لا يكون إلا راجح النفع أو راجح الضرر، وقد يكون راجح الضرر في وقت، وراجح النفع في وقت آخر، فيعطى من الأحكام ما يكون مناسباً للراجح في كلِّ وقت بما يناسبه، ويختلف الحكم حينئذ باختلاف الأحوال، هذا ما يراه ابن القيم، وهو معقول في ذاته، ويتفق مع ما نراه في الوجود^(٢).

والذي يبدو في هذه المسألة هو: ترجيح ما ذهب إليه الإمام القراني من إثبات مرتبة التساوي بين المصالح والمفاسد، للأدلة والأمثلة الكثيرة التي ذكرها.

قال الدكتور أحمد الريسوني: "والذي أراه صحيحاً ولا يسعنا إنكاره، هو: أنَّ التساوي بين المصالح والمفاسد ممكن وواقع؛ إذ لا يعقل أن توجد في هذا العالم مصالح لا تعدُّ ولا تحصى، ومفاسد لا تعدُّ ولا تحصى، وعلى مدى أزمان لا تعدُّ ولا تحصى، وبمقادير لا تعدُّ ولا تحصى، ثمَّ لا يحدث أن تتساوى بعض المصالح والمفاسد، فهذا لا يستطيع العقل أن يتصوره، بل الذي يتصور ضرورة هو: أن يحصل التساوي التام في بعض الصور"^(٣).

وإذا كان الأمر كذلك، فهذا لا يعني بأيِّ حال من الأحوال التساهل والتسرّع في الحكم على المصالح والمفاسد بالتساوي؛ ذلك أنَّ الوقوف على تساوي المصالح والمفاسد وتفاوتها عرّة، ولا يهتدي إليها إلا من وقَّفه الله تعالى،

(١) انظر: ابن القيم: مفتاح السعادة، (١٦/٢).

(٢) انظر: أبو زهرة: مالك حياته وعصره وأراؤه الفقهية، (٣٠٥).

(٣) الريسوني: نظرية التقريب والتغليب، (٣٧٢).

والوقوف على التساوي أعزُّ من الوقوف على التفاوت، ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب (١). قاعدة: "إذا اجتمعت المصالح الأخروية الخالية، فإن أمكن حصلناها، وإن تعذر تحصيلها حصلنا الأصل فالأصلح، والأفضل فالأفضل، فإن استوت مع تعذر الجمع تخبّرنا، وقد نقرع، وقد يختلف في التساوي والتفاوت" (٢).

وقد أضاف العز بن عبد السلام إلى حكم التخيير في المصالح المتساوية حكماً آخر هو العمل بالقرعة، وكأنه أحسن أن العمل بالتخيير عند التساوي لا يتأتى دائماً، وقال معللاً حكم القرعة: "إنما شرعت القرعة عند تساوي الحقوق دفعاً للضغائن والأحقاد، وللرضا بما جرت به الأقدار وقضاه الملك الجبار، فمن ذلك: الاقتراع بين الأئمة عند تساويهم في مقاصد الإمامة، ... فكل هذه الحقوق متساوية المصالح، ولكنّ الشرع أفرع ليتعين بعضها؛ دفعاً للضغائن والأحقاد المؤدية إلى التباغض والتحاسد والعناد والفساد، فإنّ من يتولى الأمر في ذلك إذا قدّم بغير قرعة أدى ذلك إلى مقتته وبغضه، وإلى أن يجسد المتأخر والمتقدم، فشرعت القرعة دفعاً لهذا العناد والفساد، لا لأنّ إحدى المصلحتين رجحت على الأخرى" (٣).

والذي يتضح من خلال القاعدتين السابقتين: أنّ اللجوء إلى التخيير يكون عندما تتساوى مصلحتان في حقّ شخص واحد، أما إذا تعلقّت المصلحتان المتساويتان بشخصين فأكثر فهنا لا بدّ من العمل بالقرعة.

والحاصل: أنّ طرق الموازنة والترجيح بين المصالح تنحصر في الطرق الآتية:

- ١- الجمع.
 - ٢- الترجيح.
 - ٣- التخيير عند العلم بتساوي المصالح أو الاقتراع.
- أما إذا جهل التساوي بين المصالح ففي هذه الحالة يجب التوقف، بمعنى: أن يتوقف المكلف في

(١) انظر: العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (٢٤/١).

(٢) لعز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (٦٢/١).

(٣) لعز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (٦٢/١). (٩١/١).

تقديم بعض المصالح على بعض جهله بتفاوتها أو تساويها، وإن اختلف في بعض ذلك، فالغالب: أنّ ذلك لأجل الاختلاف في الرجحان أو التساوي، فيتخيّر العباد عند التساوي، ويتوقفون إذا تخيروا في التفاوت والتساوي^(١).

كذلك الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أديهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين، ولا يباليون بفوات أديهما، ويتوقفون عند الحيرة في التفاوت والتساوي؛ فإنّ الطب كالشرع وضع لطلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفسد العطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولطلب ما أمكن جلبه من ذلك، فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع فإن تساوت الرتب تخيّر، وإن تفاوتت استعمل الترجيح عند عرفانه، والتوقف عند الجهل به^(٢)، غير أنّ التوقف في الإقدام على جلب المصالح المتعارضة يصير مآله عند التحقيق إلى إهمال المصالح، من حيث كان يُراد المحافظة عليها، ومن هنا ينبغي أن نفهم أنّ المراد من ذلك ليس مطلق التوقف؛ لأنّ ذلك قد يؤدي إلى أضرار ومفاسد كبيرة، فلو افترضنا أنّ شخصاً تعارضت عنده مصلحتان تتمثلان بالحفاظ على مالين، ولم يمكن الجمع بين الحفاظ عليهما، وليس ثمة ما يرجح إحداهما على الأخرى، ولا ما يثبت تساويهما، فذلك لا يعني التوقف، وعدم الإقدام على أي منها، فإن هذا قد يؤدي إلى ضياعهما معاً، وهي مفسدة كبرى تفوق التي تنتج عن الإقدام على المصلحة المرجوحة وترك المصلحة الراجحة، بل المراد من ذلك هو: التوقف الذي يقصد به التوفيق بين المصالح المتدافعة^(٣).

تطبيقات هذه القاعدة:

١- إذا اجتمع جماعة يصلحون للقيام بأمر الأيتام، قدّم الحاكم أقومهم بذلك، وأعرفهم بمصالح الأيتام، وأشدّهم شفقةً ورحمةً، فإن تساوا من كلّ وجه تخيّر^(٤).

(١) انظر: القرافي: نفائس الأصول، (٣٦٨٨/٨).

(٢) انظر: العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (٦/١).

(٣) انظر: أحمد الطائي: الموازنة بين المصالح، (٨٥).

(٤) انظر: القرافي: الذخيرة، (٢٥٦/٢).

٢- لا يُقدَّم في ولاية الحروب إلا أشجع الناس، وأعرُفهم بمكايد الحرب والقتال، مع النجدة وحسن السيرة في الاتباع، فإن استوتوا: فإن كانت الجهة واحدة تحير الإمام، وله أن يقرع بينهم؛ كي لا يجد بعضهم على الإمام بتقديم غيره عليه، وإن تعددت الجهات: صرف كل واحد إلى جهة تليق به، والضابط في الولايات كلها أنا لا نقدم فيها إلا أقوم الناس بجلب مصالحها ودرء مفسادها^(١).

٣- تقدم إنقاذ الغرقى المعصومين على أداء الصلوات؛ لأنَّ إنقاذ الغرقى المعصومين أفضل عند الله من أداء الصلاة، والجمع بين المصلحتين ممكن بأن يُنقذ الغريق ثم يقضي الصلاة، ومعلوم أنَّ ما فاتته من الصلاة لا يقارب إنقاذَ نفسٍ مسلمةٍ من الهلاك، وكذلك لو رأى الصائم في رمضان غريقاً لا يتمكن من إنقاذه إلا بالفطر، أو رأى مصولاً عليه لا يمكن تحليصه إلا بالتقوي بالفطر، فإنه يفطر وينقذه^(٢).

٤- يقدَّم الدفع عن الإنسان على الدفع عن الحيوان المحترم، ولك أن تجعل هذا كله من باب تحمل أخف المفسدتين؛ دفعاً لأعظهما، فتقول: مفسدة فوات الأعضاء والأرواح وأعظم من مفسدة فوات الألبضاع، أعظم من مفسدة فوات الأموال^(٣). ويتضح مما سبق: أنَّ ضرورة الترجيح بين المصالح المتعارضة عند تعدد الجمع بينها تقتضي التضحية بأقلِّ المصالح وأضعفها من أجل جلب أعظمتها وأقواها، وإلغاء هذه المصالح في هذه الحالة لا يُخرجها عن كونها مصالح.

يقول الدكتور محمد الوكيل -موضحاً هذا المعنى-: "وليس معنى هذا أن المصلحة المرجوحة التي أهدرت لم تعد مصلحة، ولكن معناه: أن المكلف لم يتمكن من الجمع بينها وبين المصلحة الراجحة، فضحى بها مضطراً؛ لأنَّ الشرع والعقل يحكمم بلزوم الحفاظ على المصلحة العليا، ولو

(١) انظر: القرافي: الذخيرة، (٢٥٥/٢).

(٢) انظر: العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (٦٦/١).

(٣) انظر: المصدر نفسه، (٧٤/١).

أدى إلى تفويت الأذى"^(١).

قاعدة: "إذا تعارضت الحقوق: فما كان منها مضيئاً (الواجب)، كان أرجح من الواسع؛ لأن التضييق يشعر بكثرة اهتمام صاحب الشرع بما جعله مضيئاً"^(٢).

وما كان فورياً كان أرجح مما كان على التراخي، وما كان فرض عين أرجح مما كان فرض كفاية^(٣)؛ لأن فرض الكفاية يعتمد عدم تكرار المصلحة بتكرار الفعل، وفرض العين يعتمد تكرار المصلحة بتكرار الفعل، وما يخشى فواته وإن كان مرجوحاً يقدم، كما لو ضاق الوقت عن الفريضة وقضاء الفائتة كان فرض الوقت أولى، كما لو اجتمع عيد وكسوف وضاق الوقت: يصلى العيد؛ لأنه أكد^(٤)، فعلى هذا يقدم حق الوالدين على الحج إذا لم يتصور مع الحج؛ لأنه فوري، والحج على التراخي على قول، وكذلك حق السيد وحق الزوج، والدين الحال بخلاف المؤجل، فأما فضله على الغزو فمن جهة أن فرض العين أفضل من فرض الكفاية^(٥).

قاعدة: "يوسع في المصالح العامة ما لا يوسع في المصالح الخاصة"^(٦).

وقد قسم العلماء المصالح من حيث الشمول وعدمه إلى قسمين:

١- المصالح العامة، وهي: تلك المصالح التي يعود نفعها على الأمة بعمومها، أو على جماعة عظيمة منها، ولا تكون قاصرة على آحادهم أو بعضهم، وذلك مثل: الضروريات الخمس،

(١) الوكيل: فقه الأولويات، (١٩٨/٢).

(٢) الوكيل: فقه الأولويات، (٢٠٣/٢).

(٣) انظر: المصدر نفسه، (٢٠٣/٢).

(٤) انظر: الزركشي: المنثور في القواعد، (٣٤٠/١).

(٥) انظر: القرافي: الفروق، (٢٠٤/٢).

(٦) القرافي: الذخيرة، (٤٩/١٠).

ومصلحة العدل التي عدّها الإمام من باب الإحسان العام^(١)، أي: النفع العام، وقد عرف الغزالي هذا النوع من المصالح بقوله: "هي: ما يعم جدواها، وتشمل فائدتها، ولا يخص الواحد المعين"^(٢).

٢- المصالح الخاصة، وهي: المصالح المتعلقة بفرد أو ببعض أفراد المجتمع، قال العلامة ابن عاشور موضحاً معناها: "هي: ما فيه نفع الآحاد، باعتبار صدور الأفعال من آحادهم؛ ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم"^(٣)، مثل: المصلحة القاضية بفسخ نكاح زوجة المفقود، وانقضاء عدة من تباعدت حيضتها بالأشهر، فإن هذه مصالح نادرة تتعلق بشخص، وذلك مثل واحد في حالة نادرة^(٤).

وتظهر فائدة هذا التقسيم في الترجيح بين المصالح المتعارضة، فتقدم المصالح العامة على الخاصة؛ لأنه لا يعقل أن تهدر المصالح المتعلقة بجميع الناس أو معظمهم من أجل المحافظة على مصالح بعض الأفراد، ثم إن في تقدم المصالح العامة على المصالح الخاصة إعمالاً لكل المصالح، فلو فرضنا أننا آثرنا مصلحة الجماعة على حساب مصلحة الفرد، فإن هذا الفرد إن فاتته مصلحته الخاصة استفاد من المصلحة العامة؛ لأنه واحد من الجماعة، وهذا بخلاف ما لو رجحنا المصلحة الخاصة وأهملنا المصلحة العامة، فإننا بذلك نكون قد ضيعنا مصلحة بقية أفراد المجتمع^(٥).

(١) انظر: العر بن عبد السلام: شجرة المعارف، (١٦٧).

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، (٢٦٠).

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، (٢٠٢/٣).

(٤) انظر: حسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، (٣٣).

(٥) انظر: القراني: الذخيرة، (٤٩/١٠).

المبحث الثاني: الترجيح بين المصالح والمفاسد عند الإمام القرافي.

أولاً: قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح

بـهـه العبارة اشتهرت هذه القاعدة في كتب الفقه وقواعده، أو بعبارات متقاربة، فالقرافي يعبر عنها بقوله: "عناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح"^(١). وذكرها شيخه العز بن عبد السلام بقوله: "فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة"^(٢).

كما ذكرها ابن نجيم فقال: القاعدة الخامسة، وهي: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"^(٣). وذكرها البورنو بلفظ: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح أو المنافع"^(٤).

ونعني بما آتته: إذا تعارضت مفسدة ومصلحة: قدم دفع المفسدة غالباً؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات؛ لما يترتب على المناهي من الضرر المنافي لحكمة الشارع في النهي^(٥).

وذكر الإمام القرافي في بيان من شك هل غسل ثلاثاً أم أربعاً: "قاعدة: إذا تعارض المحرم وغيره من الأحكام الأربعة: قُدم المحرم، لوجهين:

أحدهما: أن المحرم لا يكون إلا لمفسدة، وعناية الشرع والعقلاء بدرء المفاسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح.

ولأن تقديم المحرم يفضي إلى موافقة الأصل، وهو: الترك.

فمن لاحظ هذه القاعدة قال بالترك، ومن قال يغسل يقول: المحرم رابعة بعد الثالثة متيقنة، ولم

(١) القرافي: الذخيرة، (٢٨٨/١).

(٢) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (٩٨/١).

(٣) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، (٧٨/١).

(٤) البورنو: موسوعة القواعد الفقهية، (٣١٥/٥).

(٥) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، (٧٨/١).

يتيقن ثالثة، فلا يحرم، وكذلك القول في الصوم، وما أظن في الصلاة خلافاً^(١).

إلا أن العز بن عبد السلام قيد هذا الترجيح بما إذا كانت المفسدة أعظم من المصلحة، فيقدم درء المفسدة على المصلحة، وإلا فالمصلحة العظيمة مقدمة أبداً^(٢).

والدليل على هذه القاعدة من الكتاب والسنة:

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ {سورة البقرة: ٢١٩}. [٢١٩].

ووجه الدلالة في الآية: أنه لما كان الإثم أكبر من المنفعة: تم ترجيح درء المفسدة، قال ابن عاشور: "وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا، فَإِنَّهُ لَمَّا نَبَّهَنَا إِلَى تَرْجِيحِ مَا فِيهِمَا مِنَ الْإِثْمِ عَلَى مَا فِيهِمَا مِنَ الْمَنْفَعَةِ فَقَدْ نَبَّهَنَا إِلَى دَخْصِ مَا فِيهِمَا مِنَ الْمَنْفَعَةِ قُبَالَةَ مَا فِيهِمَا مِنَ الْإِثْمِ"^(٣).

قال العلائي: "فحرمها سبحانه حين غلبت المفسدة على ما فيها من المنافع؛ إذ لا نسبة لما فيها من المنفعة إلى ما يلزمها من المفاسد الظاهرة"^(٤).

وذكر العز بن عبد السلام "أن منفعة الخمر في التجارة ونحوها، وأما منفعة الميسر فيما يأخذ القامر من المقمور، وأما مفسدة الخمر فيإزالتها العقول، وما تحذره من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذه مفاسد عظيمة لا نسبة للمنافع المذكورة إليها"^(٥).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا

(١) القرطبي: الذخيرة، (٢٨٨/١).

(٢) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (٩٨/١).

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير، (٢٤/٧).

(٤) العلائي: المجموع المذهب في قواعد المذهب، (٣٨٨/٢).

(٥) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (٩٨/١).

مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ" (١).

ووجه الاستدلال بالحديث ما قاله القاضي عياض: " (فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)، من قوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [سورة التغابن: ١٦]؛ لأن حق تقاته هو: امتثال العبد ما أمر به، وما أمره إلا بما استطاع، وما جعل عليه في الدين من حرج" (٢).

فروع القاعدة: من الفروع التي ذكرها القراني لهذه القاعدة:

١- صوم يوم الشك (٣) عندنا (المالكية) دائر بين التحريم والندب، فتعين الترك، كونه دائراً بين التحريم والندب؛ لأن النية الجازمة شرط، وهي هنا متعذرة، وكل قرية بدون شرطها حرام، فصوم هذا اليوم حرام، فإن كان من رمضان فهو حرام لعدم شرطه، وإن كان من شعبان فهو مندوب (٤).

٢- إذا اختلف العلماء في فعل بين الحرام أو الواجب، فالعقاب متوقع على كل تقدير، فلا ورع إلا أن نقول: إن المحرم إذا عارضه الواجب قدم على الواجب؛ لأن رعاية المفسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأنظر، فيقدم المحرم (٥).

مستثباتها:

ذكر الإمام القراني مستثبات لهذه القاعدة خرجها على قاعدة: إذا كانت المصلحة أعظم من المفسدة قدمت عليها، فقال: "إذا تعارضت المفسدة المرجوحة والمصلحة الراجحة: اغتفرت المفسدة في جنب المصلحة، كقطع اليد المتأكلة لبقاء النفس، والنقطة النجسة المشتملة على المفسدة، وكل نقطة من المائع مشتملة على مصلحة، فنقطة معارضة بنقطة، وبقية المائع سالم من

(١) صحيح البخاري: باب الاعتناء بسنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حديث رقم: (٧٢٨٨)، (٩٤/٩).

(٢) القاضي عياض: إكمال المعلم بفوائد مسلم، (٤/٤٤٤).

(٣) يوم الشك: يوم الثلاثين من شعبان إذا غم الهلال. انظر: قلعي: معجم الفقهاء، (٣٦٥/٢).

(٤) انظر: القرافي: الذخيرة، (٥٠١/٢).

(٥) انظر: ، القرافي: الذخيرة، (٢٠١١/٤).

المعارض، فيكون المائع طاهراً^(١).

لكننا إذا دققنا النظر في الاستثناء الذي ذكره الإمام القرافي بنده ليس استثناء حقيقياً، وذلك لأن لهذه القاعدة شرطاً، وهو: أن يكون جانب المفسدة أكبر من المصلحة أو مساوياً له، فإذا كان جانب المصلحة أكبر، قدمنا المصلحة على درء المفسدة، وهذا ما حصل في هذا المثال، وهذا الاعتبار من شأنه أن يخفف من كثرة الاستثناءات التي ترد على القواعد؛ لأن بعض الجزئيات التي عدت استثناء من عموم القاعدة،...، ليست في الحقيقة كذلك؛ لسبب بسيط: أنه يلزم عن الاستثناء أن تكون تلك الجزئيات متداخلة في عموم القاعدة ابتداءً، ثم ورود موجب خاص يقتضي خروجها، وبعض الاستثناءات التي زعم ورودها على القاعدة لم تكن داخلية في عموم القاعدة ابتداءً، ولا مشمولة بعموم الحكم الذي عبرت عنه القاعدة، فكيف يدعي أنها من استثناءاتها ومعنى القاعدة ومناطقها غير متحقق بها أصلاً؟!^(٢).

ثانياً: قاعدة إذا تعارضت مفسدتان في مسألة روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما

صاغها الإمام القرافي بقوله: "وقاعدة الجزية مشتملة على التزام المفسدة القليلة لدفع المفسدة العظيمة"^(٣). وصاغها أبو عبد الله المقرئ بقوله: "إذا تقابل مكروهان، أو محظوران، أو ضرران، ولم يمكن الخروج عنهما: وجب ارتكاب أخفهما، وقد يختلف فيه"^(٤). وجعلها تاج الدين السبكي من مستثنيات قاعدة: الضرر لا يزال بالضرر، فقال: "يستثنى من ذلك ما كان أحدهما أعظم ضرراً،...، لا بد من النظر لأخفهما وأغلظهما"^(٥). وتبعه ابن نجيم الحنفي، فجعلها مقيدة لقاعدة: الضرر لا يزال بمثله، فذكر أنه نشأت من هذه القاعدة قاعدة رابعة، وهي: "إذا ما تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"^(٦).

(١) انظر: القرافي: الذخيرة، (١٩٨/١).

(٢) انظر: الكلابي: حجية القاعدة الفقهية، (١٠٦).

(٣) القرافي: الفروق، (١٠/٣).

(٤) المقرئ: القواعد، (٤٧/١).

(٥) السبكي: الأشباه والنظائر، (٧٥/١).

(٦) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، (٧٦/١).

إن المعول عليه في ميزان المصالح والمفاسد: "أنه إذا تعارضت مفسدتان، وكانت إحداها أكثر فساداً وأعظم ضرراً، واضطر المكلف إلى فعل واحدة، فإن قواعد الشريعة ومقاصدها توجب عليه تحري أقلهما ضرراً ومفسدة، وهذا هو مقتضى الحكمة والنظر الصحيح؛ لأنه دفع أعظم الشرين بأدناهما، وأن مراعاة أعظم المفسدتين تكون بإزالة الضرر؛ لأن المفاسد تراعى نفيًا كما أن المصالح تراعى إثباتاً"^(١)، وذكر الزيلعي^(٢) في باب شروط الصلاة: "أن من ابتلي ببليتين وهما متساويتان: يأخذ بأيهما شاء، وإن اختلفتا يختار أهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة"^(٣)، واستدلوا لهذه القاعدة بحديث أنس بن مالك -رضي الله عنه- حيث قال: ((جاءَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ، فَزَجَرَهُ النَّاسُ، فَنَهَاهُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا قَضَى بَوْلَهُ أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِدُثُوبٍ مِنْ مَاءٍ فَأَهْرِيقَ عَلَيْهِ))^(٤).

قال العلائي: "لأن منعه حالة البول كان يؤدي إلى مفساد أشد من بوله في ذلك الموضع، من تكثير مواضع النجاسة في المسجد، ومن تنجيس بدنه وثيابه، ومن احتباس البول بعد خروج بعضه، فيعود عليه بداء يتأذى به"^(٥)، وقد يستاء من التصرف فيرتد بالذات إذا كان حديث عهد بالإسلام.

فروع القاعدة: من الفروع التي خرجها القراني عن هذه القاعدة:

١ - قاعدة الجزية: "التزام المفسدة الدنيا لدفع المفسدة العليا، وتوقع المصلحة العليا؛ لأن الكافر إذا قُتِل انسد عليه باب الإيمان، وتحتم عليه الكفر والخلود في النار، فشرعت الجزية رجاء أن يسلم في المستقبل، بعد اطلاعه على محاسن الإسلام، والاتجاء إليه بالذل والصغار في أخذ

(١) الزرقا: شرح القواعد الفقهية، (٢٠١/١).

(٢) هو: عثمان بن علي الزيلعي، فخر الدين، فقيه نحوي، قدم القاهرة وتوفي بها، سنة: (٧٤٣هـ)، من تصانيفه: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق في الفقه الحنفي، وشرح الجامع الكبير للشيباني. انظر: ابن قُطُوبغا: تاج التراجم، (٢٠٤/١).

(٣) الزيلعي: تبين الحقائق، (٩٨/١).

(٤) صحيح البخاري: باب يهرق الماء على البول، حديث رقم (٢٢١)، (٥٤/١).

(٥) العلائي: المجموع المذهب، (٣٨٥/٢).

الجزية من الكافر؛ لتحصيل مصلحة تلك الدراهم المأخوذة منه، بل لتوقع هذه المصلحة أو المصالح العظيمة بالتزام تلك المفسدة الحقةرة"^(١).

٢- لو عجزنا عن إزالة منكر من المنكرات إلاً بدفع دراهم دفعناها لمن يأكلها حراماً حتى يترك ذلك المنكر العظيم، كما يدفع المال في فداء الأسرى"^(٢).

الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات لهذا البحث، ويمكن تلخيصها في الآتي:

أولاً: أهم النتائج

١- إن المقاصد الشرعية هي: جملة ما أراه الشارع الحكيم من مصالح تترتب على الأحكام الشرعية، وهذه المصالح كثيرة ومتنوعة، وهي تجمع في مصلحة كبرى وغاية كلية عظمتى، هي: تحقيق عبادة الله، وإصلاح المخلوقين، وإسعادهم في الدنيا والآخرة.

٢- مقاصد الشريعة الإسلامية تهدف بمجموعها إلى تحقيق مصالح الخلق، بجلب المنافع وتكثيرها، أو دفع المفساد عنهم وتقليلها.

٣- للمقاصد الشرعية مكانتها وأهميتها بين العلوم؛ لأنها تبين محاسن الإسلام، وتظهر حكمه الجليلة، وأساره البديعة، وغاياته الشريفة، وأهدافه السامية للخلق أجمعين.

٤- تعتبر شخصية الإمام القراني شخصية فريدة، فقد حظي في حياته بالمكانة العالية، ولا يمكن لمن عرفه وتلمذ على يديه أو قرأ كتبه بعد وفاته إلا مدحه والثناء عليه.

٥- تبوأ الإمام القراني مكانة علمية عالية في زمنه وبين أقرانه، ومصنفاته تحكي هذه المكانة وهي شاهدة بها.

٦- تأثر الإمام القراني بشيخه العز بن عبد السلام، ويظهر ذلك جلياً في التكوين العلمي لشخصية الإمام القراني بتحرره من المذهبية الضيقة والعصبية المقوتة.

(١) القراني: الفروق، (١٠/٢).

(٢) القراني: الفروق، (١١/٣).

- ٧- الموازنة والمفاضلة بين المصالح والمفاسد مما تقتضيه: بدهة العقل وضرورته؛ إذ لا يعقل أن يقدم اعتبار فعل مصلحة إلا إذا كان تحقيقه مؤدياً إلى ما يزيد نفعه على ضرره.
- ٨- تقديم المصالح الراجحة على المصالح المرجوحة، ودرء المفاسد الراجحة على المفاسد المرجوحة: محمودٌ وحسنٌ؛ لأنَّ تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مما تقتضيه مصلحة العباد.

ثانياً: أهم التوصيات والمقترحات

- ١- العناية بعلم المقاصد تأصيلاً وتطبيقاً؛ حيث إن لم يعطَ حقه من الدراسة، وخاصة في الجامعات اليمنية.
- ٢- إضافة مادة أصيلة تخصصية إلى برامج البكالوريوس والماجستير تعنى بعلم المقاصد تأصيلاً وتطبيقاً.
- ٣- إبراز جهود علماء اليمن في علم المقاصد والذي ما يزال أغلب تراثه قابلاً في المكتبات الخاصة والعامة.
- ٤- رفد المكتبات اليمنية بالمراجع الأصيلة في علم المقاصد؛ حيث إنَّها لا تزال فقيرة في ذلك.

المصادر والمراجع

- ١- ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي أبو بكر (المتوفى: ٣٢١هـ)، جمهرة اللغة، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧ م.
- ٢- ابن شاکر الکتبي، محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر الملقب بصلاح الدين (المتوفى: ٧٦٤هـ)، فوات الوفيات، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى، الجزء: ١ - ١٩٧٣ م، الجزء: ٢، ٣، ٤ - ١٩٧٤ م.
- ٣- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: ١٩٨٤هـ.
- ٤- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.
- ٥- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري (المتوفى: ٧٩٩هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- ٦- ابن قُطُوبغا، قاسم بن قُطُوبغا السوداني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشبخوني) الجمالي الحنفي أبو الفداء زين الدين أبو العدل (المتوفى: ٨٧٩هـ)، تاج التراجم، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢ م.
- ٧- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، أبو عبد الله (٦٩١هـ - ٧٥١هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، المحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد (وفق المنهج المعتمد من بكر بن عبد الله أبو زيد - رحمه الله -)، راجعه: مُحَمَّدُ أَجْمَلُ الإصْلَاحِي، سليمان بن عبد الله العمير، الناشر: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ.
- ٨- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، الأشباه والتظاير على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩ م.
- ٩- أبو زهرة، محمد، مالك حياته وعصره آراؤه الفقهية، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة: الثانية، عدد المجلدات: ١.

- ١٠- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ١١- التنبكي، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن عمر بن محمد التكروري السوداني، أبو العباس (المتوفى: ١٠٣٦هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، الناشر: دار الكاتب، طرابلس - ليبيا، الطبعة: الثانية، ٢٠٠٠م.
- ١٢- الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي، أبو نصر (المتوفى: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٤٠٧هـ.
- ١٣- حسان، حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النشر: دار النهضة العربية، القاهرة ، الطبعة: الأولى، ١٩٧١م.
- ١٤- الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي شهاب الدين أبو عبد الله (المتوفى: ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٩٥م.
- ١٥- خلاف، عبد الوهاب (المتوفى: ١٣٧٥هـ)، علم أصول الفقه، الناشر: مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم)، الطبعة: عن الطبعة الثامنة لدار القلم.
- ١٦- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، زين الدين أبو عبد الله (المتوفى: ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ١٧- الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، دار النشر: دار الكلمة للنشر، مصر. الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ١٨- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الناشر: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ١٩- الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد (١٢٨٥هـ - ١٣٥٧هـ)، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم، دمشق - سوريا، الطبعة: الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٢٠- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، أبو عبد الله بدر الدين (المتوفى: ٧٩٤هـ)، المنثور في القواعد الفقهية، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- ٢١- الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الحنفي (المتوفى: ٥٧٤٣هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشُّلِّيِّ، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشُّلِّيِّ (المتوفى: ١٠٢١هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ، (ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي ط ٢).
- ٢٢- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، (المتوفى: ٧٧١هـ)، الأشباه والنظائر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٢٣- السوسوة، عبد المجيد محمد، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، الناشر: دار القلم - دبي، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- ٢٤- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٢٥- الصفدي، خليل بن أيك بن عبد الله، صلاح الدين (المتوفى: ٧٦٤هـ)، الوافي بالوفيات، المحقق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث - بيروت، عام النشر: ١٤٢٠هـ.
- ٢٦- الطائي، أحمد عليوي حسين، الموازنة بين المصالح (دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية)، الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.
- ٢٧- العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، (المتوفى: ٦٦٠هـ)، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: إياد خالد الطباع، الناشر: دار الطباع - دمشق.
- ٢٨- العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، أبو محمد (المتوفى: ٦٦٠هـ)، الفوائد في اختصار المقاصد، المحقق: إياد خالد الطباع، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٢٩- العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، أبو محمد (المتوفى: ٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، (وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى - القاهرة)، طبعة جديدة مضبوطة منقحة، ١٤١٤هـ.

- ٣٠- العلائي، خليل كيكليدي الشافعي، صلاح الدين، المجموع المذهب في قواعد المذهب، المحقق: مجيد علي العبيدي - أحمد خضير عباس، سنة النشر: ١٤٢٥ - ٢٠٠٤م، عدد المجلدات: ٢.
- ٣١- الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، المحقق: د. حمد الكبيسي، أصل الكتاب: رسالة دكتوراة، الناشر: مطبعة الإرشاد - بغداد، الطبعة: الأولى، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.
- ٣٢- الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث مؤسوعة القواعد الفقهية، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٣٣- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار النشر: دار الغرب الإسلامي، بلد النشر: المغرب - الدار البيضاء، الطبعة: الأولى، تاريخ النشر: ١٩٩٣م، عدد الأجزاء: ١.
- ٣٤- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.
- ٣٥- القراني، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، أبو العباس شهاب الدين، (المتوفى: ٦٨٤هـ)، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، دراسة وتحقيق: د. أحمد الختم عبد الله، الناشر: دار الكتي - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٣٦- القراني، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، أبو العباس شهاب الدين، (المتوفى: ٦٨٤هـ)، فرائس الأصول في شرح المحصول، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٣٧- القراني، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، أبو العباس شهاب الدين، (المتوفى: ٦٨٤هـ)، الذخيرة، المحقق: جزء ١، ٨، ١٣: محمد حججي، جزء ٢، ٦: سعيد أعراب، جزء ٣ - ٥، ٧، ٩ - ١٢: محمد بو خبزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.
- ٣٨- القراني، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، أبو العباس شهاب الدين، (المتوفى: ٦٨٤هـ)، شرح تنقيح الفصول، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣هـ.
- ٣٩- القراني، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، أبو العباس شهاب الدين، (المتوفى: ٦٨٤هـ)، الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق)، الناشر: عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ، عدد الأجزاء: ٤.

- ٤٠- قلنجي، محمد رواس - قنبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٤١- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد، حجية القاعدة الفقهية، الناشر: جامعة مؤتة، الدولة: الأردن، التاريخ الميلادي: ١٩٩٩ م.
- ٤٢- محفوظ، محمد (المتوفى: ١٤٠٨ هـ)، تراجم المؤلفين التونسيين، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة: الثانية، ١٩٩٤ م.
- ٤٣- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (المتوفى: ٢٦١ هـ)، صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، عدد الأجزاء: ٥.
- ٤٤- الوكيل، محمد، فقه الأولويات دراسة في الضوابط، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٤٥- اليحصبي، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو السبتي، أبو الفضل (المتوفى: ٥٤٤ هـ)، شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمي إكمال المعلم بقوائد مسلم، المحقق: الدكتور يحيى إسماعيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

آيات الألوهية من خلال سورة الإسراء بين تفسيري ابن عطية والبيضاوي "دراسة مقارنة

أ. ناجي عبدالله صغير العدلاني^(١)

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان التعريف بالمفسرين ابن عطية والبيضاوي وتفسيريهما، ومذهبهما. كما يدور موضوع البحث حول المقارنة بين التفسيرين في آيات الألوهية من خلال سورة الإسراء، دراسة مقارنة؛ كون التفسيرين نموذجين لمدرستي المشرق والمغرب في التفسير، فابن عطية يمثل المدرسة المغربية (الأندلس)، والبيضاوي يمثل المدرسة الشرقية (فارس)، والمقارنة بينهما تعتبر أيضاً مقارنة بين مدرستين في التفسير.

وقد اقتصر البحث على آيات الألوهية من خلال سورة الإسراء، لبيان ذكر أوجه الاتفاق والاختلاف بين تفسيري المفسرين وإظهار ما تميزت به كل مدرسة عن الأخرى، وذلك بما يفي بالغرض من البحث، والخشية من الإطالة، واشتمل البحث على مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وقد تم التوصل إلى العديد من النتائج منها:

- اتفق المفسران في آيات الألوهية التي تم دراستها بسورة الإسراء وذلك بالنهي عن الشرك بالله، والأمر بعبادته وحده، وتنزيهه عن الولد والشريك والولي.
- لم يلحظ الباحث ما يمكن أن يعتبر فرقاً جوهرياً بين المدرستين.
- كلمات دلالية: (الألوهية - ابن عطية - البيضاوي - مقارنة).

(١) طالب دكتوراة، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة صنعاء.

المقدمة:

الحمد لله الكبير المتعال ذي القوة والجلال والجمال، والصلاة والسلام على خاتم رسله، وصفوة خلقه محمد ﷺ وبعد،،،

فإن علم كتاب الله هو العروة الوثقى، والوزر الأقوى والأوقى، والحبل المتين، والصرائط المبين، وإن علومه لا تنقطع، وإن خير ما يشتغل به الإنسان من العلوم هو -علم التفسير- ولأجل هذا قُيِّض الله له علماء أفذاذاً أخلصوا لله واتبقوه، ومنهم العالمان الجليلان:

- الإمام عبد الحق بن غالب بن عطية، المشهور بـ (ابن عطية)، صاحب تفسير (المحرر الوجيز)
- والإمام عبد الله بن عمر البضاوي، والمشهور بـ (البضاوي)، صاحب تفسير (أنوار التنزيل، وأسرار التأويل)، واللدان وقع اختيار الباحث على تفسيريهما، بعد أن انعقدت النية واتجهت الإرادة للكتابة، ليكونا موضوعاً لهذا البحث، ونسرد عناصر هذه المقدمة للدراسة على النحو الآتي:

أولاً: أسباب اختيار الدراسة.

- ١- المكانة العلمية لتفسير الإمامين ابن عطية والبضاوي.
- ٢- التعرف على أسلوب عَلمين من أعلام التفسير من خلال المقارنة بينهما.
- ٣- أن التفسيرين يمثلان نموذجين لمدرستي المشرق والمغرب في التفسير، وأنَّ المقارنة بينهما تعتبر مقارنة بين مدرستين في التفسير.
- ٤- عدم وجود دراسة سابقة لما تناولته في موضوع دراستي حسب علم الباحث.

ثانياً: أهمية الدراسة.

- تُكمن أهمية الدراسة في الآتي:
- أنَّ الجانب العقدي في سور القرآن الكريم يشغل حيزاً كبيراً .
- تقديم صورة جديدة لتفسير القرآن الكريم من خلال الكتابة بطريقة المقارنة .
- قد تسهم هذه الدراسة في فتح المجال للباحثين لإجراء دراسات علمية أخرى لم تشملها الدراسة الحالية.

ثالثاً: أهداف الدراسة.

- ١- التعريف بالإمامين ابن عطية والبيضاوي وتفسيريهما.
- ٢- الوقوف على طريقة تفسير المفسرين لآيات الألوهية في تفسيرهما، من خلال سورة الإسراء، وذلك لمعرفة بيان أوجه الاتفاق، وإبراز مواطن الاختلاف بينهما، وإظهار ما يتميز به كل تفسير عن الآخر .

رابعاً: حدود الدراسة.

اقتصر البحث على دراسة آيات الألوهية من خلال سورة الإسراء (دراسة مقارنة).

خامساً: منهجية الدراسة.

تمّ الاعتماد في هذه الدراسة على المنهج الوصفي بشقيه الاستقرائي، والتحليلي، والمقارن، حيث يتتبع الباحث الخطوات المنهجية الآتية:

- ١- دراسة آيات الألوهية في سورة الإسراء وإجراء المقارنة بين ما ذكره ابن عطية في آيات الألوهية وما ذكره البيضاوي، ثم بيان أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف، والترجيح بينهما في مواطن الاختلاف من خلال كتب التفسير المعتمدة، وذلك بما يفني الغرض من الدراسة .
- ٢- تسجيل أهم النتائج التي توصل إليها الباحث في نهاية كل مبحث بعد المقارنة.
- ٣- عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة، ورقم الآية مباشرة في المتن، وفق الرسم العثماني.
- ٤- تخريج الأحاديث الشريفة تخريجاً موجزاً، وعزوها إلى مصادرها، والاكتفاء بذكر المصدر، ورقم الحديث، لكون ذلك يفني بالغرض، مع بيان درجته ما أمكن، إن لم يكن في الصحيحين.
- ٥- الترجمة الموجزة لكل علم له قول عند ذكره في المرة الأولى، ما عدا الصحابة وعلماء التابعين والأئمة الأربعة، والقراء العشرة لشهرتهم الغنية عن الترجمة والتعريف بهم.
- ٦- التعريف الموجز في الحاشية بالكلمات الغريبة، والأماكن والمدن والفرق في متن الدراسة، ما عدا المشهورة؛ تخفيفاً على الحاشية.
- ٧- توثيق النصوص المنقولة في الهامش من مصادرها مبتدئاً بذكر لقب المؤلف، ثم اسمه الأول

والثاني، ثم اسم الكتاب، مع ذكر البيانات التفصيلية عند وروده أول مرة، وإذا تكرر أقتصر على لقب المؤلف، والكتاب، والجزء والصفحة .

- ٨- شرح مصطلحات البحث الرئيسة في صلب المتن بداية كل مبحث إن احتيج إلى ذلك.
٩- جعل خاتمة في آخر البحث تتضمن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، مع ذكر أهم التوصيات المقترحة.
١٠- الاكتفاء بذكر فهرس المصادر والمراجع.

سادساً: الدراسات السابقة.

من خلال البحث في هذا الموضوع لم أجد دراسة أكاديمية تطرقت في بحث مقارنة عن آيات الألوهية بين تفسيري الإمامين ابن عطية والبيضاوي من خلال سورة الإسراء، حسب علم الباحث، غير أن الباحث وجد دراسات متعددة؛ لكنها لم تتطرق إلى موضوع هذه الدراسة، ومن تلك الدراسات السابقة الآتي:

- ٣- قواعد التفسير عند الإمام ابن عطية الأندلسي من خلال المخرر الوجيز سورة البقرة وآل عمران نموذجاً: أحمد بننداوي، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

١- ابن عطية ومنهجه في تفسيره المخرر الوجيز، رسالة ماجستير: إسلام فرح خليفة، جامعة الخرطوم، السودان، ٢٠٠٧م.

٤- منهج الإمام ابن عطية في عرض القراءات وأثر ذلك في تفسيره، للباحث: فيصل بن مجيل بن حسن غزاوي، دراسة نظرية تطبيقية، أطروحة دكتوراه، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، ١٤٢٢هـ

٥- منهج ابن عطية في ضبط الألفاظ في كتابه المخرر الوجيز، للباحث: عبد العزيز شوحبة، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، الجزائر، ٢٠٠٣م.

٦- البيضاوي ومنهجه في التفسير، للباحث يوسف أحمد علي، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، السعودية، ١٤٠٧هـ.

٧- الإمام ناصر الدين البيضاوي ومنهجه في التفسير، للباحث: سيد عبد الستار مهيب، رسالة ماجستير، جامعة المنيا، مصر، ٢٠٠٧م.

٨- اهتمام مفسري القرن الحادي عشر بتفسير البيضاوي أسبابه ومظاهره، للباحث: محمد إدريس، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، سوريا_٢٠١٣م.

سابعاً: مناقشة الدراسات السابقة.

بالنظر إلى الدراسات السابقة، بدا للباحث أن منها ما هو مُعين كمرجع لهذه الدراسة، ومنها ما أغنى عن الخوض في بعض التفاصيل المتعلقة بالدراسة، ومنها ما هو بحاجة إلى إجمال واختصار؛ ولذا فإن الجديد الذي يمكن أن تقدمه هذه الدراسة هو:

المقارنة بين تفسيري الإمامين ابن عطية والبيضاوي في آيات الألوهية من خلال سورة الإسراء، في حين أن الدراسات السابقة لم تتطرق إلى موضوع دراستي، وبهذا فإن الدراسة الحالية تنفرد بالأهداف التي تسعى لتحقيقها مقارنة بأهداف الدراسات السابقة .

ثامناً: هيكل الدراسة.

تم تقسيم الدراسة إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع .

المبحث الأول: الجانب النظري للدراسة، التعريف بالمفسرين وتفسيريهما، ويشتمل على ثلاثة مطالب.

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي للدراسة، ويشتمل على أربعة مطالب.

الخاتمة، الفهارس.

المبحث الأول: الجانب النظري للدراسة.

المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن عطية.

أولاً: اسمه ونسبه، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن غالب بن عبد الرؤوف بن تمام بن عبد الله بن تمام بن عطية^(١)، الأندلسي، نسبة إلى الأندلس^(٢).

ثانياً: مولده ووفاته،

أجمعت أغلب المصادر على أن مولده ووفاته كان في الأندلس سنة (٤٨١هـ - ٥٤٢هـ)^(٣).

ثالثاً: نشأته، وشيوخه، وتلاميذه.

نشأ ابن عطية في بيت علم، متأثراً بالروح العلمية التي كانت متجلية في أسرته، فقد تلقى أول تعليمه على يد والده أبو بكر غالب بن عبد الرحمن بن عطية المتوفى سنة (٥١٨هـ) ومشائخ آخرين^(٤).
أمّا عصره فقد كان مشتتاً بالحروب الداخلية من قبل القبائل والطوائف بالأندلس، بل كان هناك خطر أكبر تعانیه الأندلس وهو سقوطها من قبل الأسبان، إلا أنّ الحركة العلمية لم تضعف بسبب الصراع بل كانت الأندلس جامعة لكل العلوم^(٥).

(١) اختلف المترجمون في سلسله نسبه، وبخاصة جد والده، أهو عبدالرؤوف أم تمام بن عبدالرؤوف؟ والباحث قد اعتمد أن جد والده (عبدالرؤوف) بناء على ما ذكره ابن عطية بنفسه في ترجمته لوالده في كتابه (الفهرس) لكونه أعلم من غيره بنسبه. انظر: ابن عطية، عبد الحق بن غالب: فهرسة ابن عطية، تحقيق: محمد أبو الأحفان، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٩.

(٢) الأندلس: إقليم من بلاد المغرب، ويضم مدنًا كثيرة منها (غرناطة، والمرية، ولورقة ومدن كثيرة)، ومن هذه المدن تخرج جماعة من الأئمة والعلماء في كل فن، والأندلس الآن تتبع دولة إسبانيا، انظر: السمعاني، عبدالكريم محمد: الأنساب، ١٦، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ٣٦٥؛ الحميري، محمد عبد الله: صفة جزيرة الأندلس، دار الجبل، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ١٧١؛ الزركلي، خير الدين محمود: الأعلام، ٦، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، ص ٢٣٠.

(٣) انظر: الذهبي، محمد بن أحمد: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ١١، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م، ص ٧٨٧؛ ابن عميرة، أحمد بن يحيى: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ٢، دار الكاتب العربي - القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٥٧؛ النباهي، أبو الحسن بن عبد الله: تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق: لجنة إحياء التراث، دار الآفاق - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ١٩٠؛ ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق: عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م، ص ٣٦٨.

(٤) للاستزادة أكثر عن شيوخ ابن عطية، انظر: الصدي، معجم أصحاب القاضي، ص ٢٦٣.

(٥) للاستزادة عن الحالة السياسية والعلمية والاجتماعية لعصر الإمام ابن عطية، انظر: كريم، تمام هلاوي: الحياة السياسية في الأندلس في المرحلة الانتقالية منذ خلافة هشام بن الحكم حتى قيام دول الطوائف (٢٤٤-٦٣٣هـ/١٣٦١-٦٧٣م)، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٧م، ص ٣٢.

أما تلاميذ ابن عطية فيذكر المؤرخون من أهل السير، أن عدداً وافراً من طلاب العلم تتلمذوا على يده، وصاروا أئمة وأعلاماً بعد ذلك، وسيكتفى الباحث هنا بالإشارة إلى المصدر لمن يرغب الاطلاع أكثر على تلاميذه كونهم كثر، تخفيفاً على المتن والحاشية^(١).

رابعاً: مذهبه العقدي، والفقهية.

للتفسير العقدي والفقهية للقرآن الكريم أهمية كبيرة، ولذا تجد أنّ لكل مفسر مذهباً عقدياً وفقهياً من خلاله يسير عليه في تفسيره للآيات القرآنية، فذهب ابن عطية في العقيدة مذهب الأشاعرة؛ وسلك طريقة الفقهاء منهم^(٢).

أما مذهبه الفقهية؛ فقد عدّه المترجمون أحد أئمة المذهب المالكي^(٣).

خامساً: التعريف بتفسيره، ومكانته العلمية.

اشتهر تفسير ابن عطية باسم (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) وهذا الاسم لم يضعه الإمام ابن عطية لنفسه في مقدمة مُصنّفه، ولم يحدد له عنواناً محدداً، كما فعل غيره من

(١) ابن عطية، الفهرس، ص ١٤٩.

(٢) الأشاعرة: نسبة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٨٣٢٤هـ)، الذي وضع أصوله وفروعه، ومن بعض الأمثلة على سبيل التمثيل لا الحصر التي استشهد بها

ابن عطية في تفسيره بكلام الأشاعرة، منهم أبو الحسن الأشعري، والجبوي، والباقلاني، يقول بن عطية عند تفسير قوله تعالى: { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا جِدًّا } [البقرة:

٢٨٦] ((واختلف الناس في جواز تكليف ما لا يطاق في الأحكام التي هي في الدنيا، بعد اتفاقهم على أنه ليس واقعا الآن في الشرع، وأن هذه الآية أذنت بعدمه، فقال

أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين: تكليف مالا يطاق جائزاً عقلاً، ولا يجرم ذلك شيئاً من عقائد الشرع، ويكون ذلك أمارة على تعذيب المكلف وقطعاً...))

وعند تفسيره لقوله تعالى: { وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّبِعُ بِمَا لَا يُسْمَعُ إِلَّا دُعَاءُ وَبِدَاءُ ضُمُّكُمْ عُمَى فَمَنْ لَا يَقُولُونَ } [البقرة: ١٧١]. يقول بن عطية:

((ولما تقرّر قدهم لهذه الحواس قضي بأنهم لا يقولون، إذ العقل - كما يقول أبو المعالي وغيره - علوم ضرورية تعطيه هذه الحواس، ولا بد في كسبها من حواس...)) وعند

تفسيره لقوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِكُلِّ شَيْءٍ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا حَلِيلُ اللَّهِ لِيَأْخُذَ بِالْعَدْلِ وَالْإِيمَانِ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } [آل عمران: ١٦٥]. قال القاضي بن الطيب وغيره: ظاهر العموم ومعناه الخصوص، لأن الله تعالى لا يوصف

بالقدرة على المحالات. انظر: ابن عطية، عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج١، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية لبنان،

١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص ٣٩٢، ٥٦٣، ٥٨٠؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج١، مؤسسة الحلبي، ص ٩٤.

(٣) انظر: مخلوف، محمد بن محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ج١، المطبعة السلفية، القاهرة، ص ١٢٩؛ السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر: بغية الوعاة في

طبقات اللغويين والنحاة، ج٢، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية لبنان، ص ٧٣.

المفسرين، فكل الذي ذكره في مقدمة تفسيره: ((وقصدت فيه أن يكون جامعاً وحيزاً محرراً))^(١)؛ والكتاب مطبوع ومتناول في أيدي العامة^(٢).

أمَّا مكانته العلمية فقد نال مكانة عالية في بلاد الأندلس وغيرها، وأثنى عليه علماء عصره وبعد وفاته، وتحدثوا عمًا حباه الله من الذكاء والقريحة في كثير من العلوم وخاصة في علمي التفسير والعربية، ووصفوه بأنه شيخ المفسرين، وعالم بعلوم اللغة، واختصرت هنا حتى لا يطول البحث^(٣).

المطلب الثاني: التعريف بالإمام البيضاوي.

أولاً: اسمه، ونسبه. أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي^(٤).

أمَّا نسبه فينسب بالبيضاوي، نسبة إلى مدينة البيضاء من بلاد فارس التي ولد فيها، وهذه النسبة هي التي يشتهر بها وينسب إليها وبها يعرف^(٥).

ثانياً: مولده ووفاته. أجمعت أغلب المصادر والمراجع أن مولده في بلدة البيضاء، ولكن لم يشر أي مصدر إلى سنة ولادته تحديداً، أمَّا وفاته كانت سنة (٦٨٥هـ) بمدينة تبريز، وهو ما ذهب إليه

(١) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ١، ص ٣٤.

(٢) انظر: ابن عطية، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي، جمال طلبة، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٢٢هـ-

٢٠٠١م، وهي الطبعة التي أعتمدها الباحث في هذا البحث

(٣) للاستزادة أكثر عن ثناء العلماء وأصحاب التراجم والسير، انظر: الصلاة، ابن بشكوال، ص ٣٦٨؛ السيوطي، بغية الوعاة، ج ٢، ص ٧٣؛ الذهبي، محمد بن أحمد: سير

أعلام النبلاء، ج ١٩، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص ٥٨٦؛ ابن فرحون، إبراهيم بن علي: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج ٢، تحقيق:

محمد الأحمد، دار التراث- القاهرة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ص ٥٧.

(٤) ذكر البيضاوي اسمه ونسبه بنفسه إلى أن انتهى إلى رسول الله، انظر: البيضاوي، عبدالله بن عمر: الغاية القصوى في دراية الفتوى، ج ١، تحقيق: محي الدين علي

القره، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٨م، ص ١٤٨.

(٥) البيضاء: مدينة من مدن شيراز، وهناك علماء شاركوه في النسبة إلى البيضاء منهم: محمد بن أحمد بن العباس الفارسي القاضي أبو بكر البيضاوي، صاحب كتاب

التبصرة في الفقه، وكتاب الأدلة في تعليل مسائل التبصرة، وغيرها، وأبو عبدالله البيضاوي (ت ٤٢٤هـ). انظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب: طبقات الشافعية الكبرى،

ج ٤، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ، ص ٩٦.

أغلب من ترجم له، واقتصر عليه أكثر المعاصرين^(١).

ثالثاً: نشأته، وشيوخه، وتلاميذه. نشأ الإمام البيضاوي في بيت علم ودين وجاه، وأخذ العلم منذ صغره على يد والده: عمر بن محمد البيضاوي، المتوفي سنة (٦٧٥هـ)^(٢)، ومن عدة شيوخ آخرين^(٣) وقد كان عصره مشتتاً بالحروب والفتن^(٤).

أمّا تلاميذه، عدد كبير من طلاب العلم، إلا أن كتب التراجم والمراجع لم تذكر إلا القليل^(٥).

رابعاً: مذهبه العقدي والفقه. فقد سلك الإمام البيضاوي في العقيدة على مذهب الأشاعرة، ولكنه نهج في تقرير مسائل العقيدة على طريقة المتكلمين والمتأولين من الأشاعرة^(٦).

أمّا مذهبه الفقهي، فقد كان شافعي الفقه^(٧).

خامساً: التعريف بتفسيره، ومكانته العلمية.

أمّا اسم تفسير البيضاوي، فقد سماه هو بنفسه في مقدمة مصنفه بـ (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)^(٨) وهو مطبوع ومتناول في أيدي الجميع^(٩)، وقد حظى تفسيره بحواشٍ وتعليقات عدة^(١٠).

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، ج١٣، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٢٦٣؛ الصفدي، صلاح الدين خليل: الوافي بالوفيات، ج١٧، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، ص ٢٠٦؛ شهبه، أبو بكر بن أحمد: طبقات الشافعية، ج٢، تحقيق: المحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٧ هـ، ص ١٧٢.

(٢) لم تذكر كتب التراجم عن سيرته ولا تاريخ مولده ووفاته، ومن ترجم له هو: الشيرازي، معين الدين أبو القاسم الجنيد: شد الأزر في حط الأوزار عن زوار المزار، مطبعة طهران، ص ٢٩٩.

(٣) وللإستزادة أكثر عن شيوخ البيضاوي كونهم كثير من أجل التخفيف على المتن والحاشية، انظر: حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى - بغداد، ١٩٤١ م، ص ١٨٦.

(٤) عن نشأته وعصره، انظر: السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص ١١٥٧؛ ابن العماد، عبد المحي بن أحمد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج٥، تحقيق: محمود الأرنؤوط، حرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٣٩١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص ٣٦٣.

(٥) للقاسم، شد الإزار، ص ٢٩٩.

(٦) البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٨ هـ، ص ١٧٦.

(٧) على سبيل التمثيل مما نقله البيضاوي من أقوال الشافعي وأعمدها في تفسيره، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٧، ٤٣٠، ٤٥٠.

(٨) انظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج١، ص ٢٣.

(٩) هناك طبقات كثيرة من دور مختلفة، ومن هذه الطبقات؛ طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، وهي في مجلدين كبيرين في خمسة أجزاء، الطبعة: الأولى ١٤١٨ هـ، وهي الطبعة التي اعتمدها عليها الباحث في هذه الدراسة..

(١٠) الحواشي والتعليقات كثيرة منها: حاشية محي الدين الفوجوي، وحاشية السيوطي، وحاشية كزيب الأنصاري، وتعليقات: بسنان أفندي، وغيرها كثير، ولئن رغبت الاستزادة، انظر: القسطنطيني،

أما مكانته العلمية فقد تبوأ مكانة عالية عند الملوك والأمراء وأهل العلم، ونال ثناء عظيمًا، لما وهبه الله من ذكاء وفطنة، وقالوا إنَّه لو لم يكن له غير المنهاج الوجيه لفظه المحرر لكفاه^(١).

المطلب الثالث: التعريف بسورة الإسراء.

سُميت سورة الإسراء بهذا الاسم وهو المشتهر في أغلب المصاحف^(٢).

وسبب تسميتها: لأنها تناولت قصة معجزة الإسراء للرسول الله ﷺ واختصت بذكره، وعدد آياتها مئة وإحدى عشر آية، ونزولها على الرسول ﷺ كان بعد نزول سورة القصص، وقبل سورة يونس وهي من السور المكِّيَّة، إلا ثلاث آيات، هي قوله تعالى:

١- { وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا } [سورة الإسراء: ٧٦].

٢- { وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ } [سورة الإسراء: ٨٠].

٣- { وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ } [سورة الإسراء: ٦٠]^(٣).

وقد بدأت سورة الإسراء بالتنزيه لله وتسبيحه وتقديسه، ثم تناولت موضوع العقيدة كباقي السور المكِّيَّة التي تحدثت عن العقيدة، كما أن السورة تميزت بالحديث عن معجزة إسراء رسول الله ﷺ التي أيده الله بها، لتدل على صدق رسالته ودعوته، وإثبات أنَّ القرآن وحي من الله، وأنه معجز. كما أن السورة أفتتحت بمعجزة الإسراء توطئة للتنتظير بين شريعة الإسلام وشريعة موسى على عادة القرآن في ذكر المثل والنظائر الدينية، ومرمياً إلى أن الله أعطى محمداً ﷺ من الفضائل أفضل مما أعطى من قبله، فمن أجل ذلك أحله بالمكان المقدس الذي تداولته الرسل من قبل، فلم

إيضاح المكون، ص ١١٣٨ علي، يوسف أحمد: البيضاوي ومنهجه في التفسير، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٠٧هـ، ص ٣٣٥.

(١) تحفيماً على المتن والحاشية اعتمدت ما أتى أهل العلم والسير عن الإمام البيضاوي، ولاستزادة النظر: السيوطي، بغية الوعاة، ج ٢، ص ٤٥٠ ابن شهبه، طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٤١٧٢ السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٤١٥٧ الباقعي، عقيد الدين عبد الله بن أسعد: مرآة المشان وعرة البقطنان في معرفة حوادث الزمان، ج ٤، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص ١٦٥.

(٢) سورة الإسراء سُميت أيضاً بسورة بني إسرائيل، لإيرادها قصة تشردهم في الأرض مرتين بسبب فسادهم، كما سميت أيضاً بسورة سبحان، لأنها افتتحت بهذه الكلمة، انظر: ابن عطية، المحرر الوجيه، ج ٣، ص ٤٤١ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٢٤٣.

(٣) شرف الدين، جعفر، الموسوعة القرآنية، خصائص السور، ج ٥، تحقيق: عبد العزيز عثمان التويجري، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية - بيروت، ١٤٢٠هـ، ص ٦٩.

يستأثرهم بالحلول بذلك المكان الذي هو مهبط الشريعة الموسوية، ورمز أطوار تاريخ بني إسرائيل وأسلافهم، الذي هو نظير المسجد الحرام، كما عنيت سورة الإسراء، بالحديث عن مكارم الأخلاق، وأمرت بالإحسان إلى الوالدين، وصلة الرحم، والعطف على الفقير والمساكين وابن السبيل ونهت عن التبذير، والقتل، والزنا، وتطيف الكيل، وأكل مال اليتيم، والكبر، والبطر وغير ذلك^(١).

(١) الشوكاني، محمد بن علي: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج٣، دار الفكر - بيروت، ١٤١٤ هـ، ص ٢٠٥ الألويسي، شهاب الدين محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج٨، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ص ١٩٩٩ م؛ السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر - بيروت، ج٥، ص ١٨١، شرف الدين، الموسوعة القرآنية، ج٥، ص ٦٢، بتصرف.

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي للدراسة.

تمهيد: تعريف الألوهية: الإله لغةً: جاء بمعانٍ عدة منها: الإله أصل اسم الاله تعالى، فحذفت الهمزة، وجعلت الألف واللام عوضاً لازماً، فصار بذلك كالاسم العلم، والجمع آلهة، وآله إلهة بالكسر، ومنه قولنا: (الله) وأصله (إلاه) على فعال، بمعنى مفعول؛ لأنه مألوه، أي: معبود، كقولنا: إمام، فعال بمعنى مفعول؛ لأنه مؤتم به^(١).

وقيل: آله فلاناً اتخذها لهماً، وتآله فلان: تنسك وتعبد، وادعى الألوهية، و(التأليه): القول بوجود إله مدبر للكون^(٢).

اصطلاحاً: قال ابن عطية: هو إفراد الله سبحانه وتعالى في كل عبادة كالدعاء والخوف والرجاء والتوكل والاستعانة والاستعاذة والاستغاثة والذبح والنذر وغيرها من أنواع العبادة التي يجب إفراده بها، فلا يُصرف منها شيء لغيره^(٣).

أمَّا البيضاوي فقد عرفه بقوله: والله أصله إله، فحذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام، ولذلك قيل: يا الله، بالقطع إلا أنه مختص بالمعبود بالحق، والإله في الأصل لكل معبود، ثم غلب على المعبود بالحق، واشتقاقه من آله آلهة وألوهة وألوهية بمعنى عبد، ومنه تأله واستأله، وقيل: أصله (لاه) مصدر (لاه يليه ليها ولاها)، إذا احتجب وارتفع لأنه سبحانه وتعالى محجوب عن إدراك الأبصار، ومرتفع على كل شيء وعمّا لا يليق به، وقيل: علم لذاته المخصوصة لأنه يوصف ولا يوصف به، ولأنه لا بد له من اسم تجري عليه صفاته ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه^(٤)،

وقيل هو: إفراد الله جل وعلا بالعبادة^(٥).

والأدلة في وجوب إفراد الله بالألوهية وتوحيده بالعبادة كثيرة، فمن هذه الأدلة أنّها قد تأتي أمره

(١) انظر: الفارابي، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج٦، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص٢٢٢٣؛ الزبيدي، محمد

بن محمد: تاج العروس من جواهر القاموس، ج٣٦، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ص٣٢٠ بتصرف.

(٢) انظر: أبو جيب، سعدي أبو جيب، القاموس الفقهية، دار الفكر - دمشق، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص٢٢ بتصرف.

(٣) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج١، ص٧٢ بتصرف.

(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج١، ص٢٦.

(٥) حكيمي، حافظ بن أحمد: معارج القبول بشرح سلم الأصول، دار ابن القيم - الدمام، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص٣١.

بتوحيد الله أمراً مباشراً، وبعضها تأتي مبينة الغاية من خلق الجن والإنس، وتارة تأتي موضحة الهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب، وتارة تأتي محذرة من مخالفته، وتارة تأتي لبيان ثواب من عمل به في الدنيا والآخرة، فمن الأدلة على سبيل التمثيل، قوله تعالى: {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} [سورة الإسراء: ٢٣]. وقوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُنْفَلِتَ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا} [سورة الإسراء: ٣٩]. وقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [سورة الأنبياء: ٢٥]. وقوله تعالى: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} [سورة الأنبياء: ٩٢]. وقوله تعالى: {يَعْبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَسِعَةٌ فَإِنِّي فَاعْبُدُونِ} [سورة العنكبوت: ٥٦].

كما أنَّ الأدلة كثيرة من السنة، فقد قال النبي ^١ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه: أتدري ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله؟ قال: حق الله على العباد: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله: أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً ^(١).

و يظهر مما سبق أن معنى الألوهية هو: الإقرار بوحداية الله وإفراده بالعبادة وحده لا شريك له وفي هذا المبحث سيتناول الباحث دراسة آيات الألوهية بين تفسيري ابن عطية والبيضاوي، في سورة الإسراء، دراسة مقارنة، وقد انقسم المبحث هذا إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: النهي عن الشرك بالله .

قال تعالى: {لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا} [سورة الإسراء: ٢٢]. قال ابن عطية: "الآية، الخطاب للنبي، والمراد لجميع الخلق قاله الطبري ^(٢) وغيره، والذم هنا لاحق من الله تعالى ومن ذوي العقول في أن يكون الإنسان يجعل عوداً أو حجراً أفضل من نفسه، ويخصه بالكرامة وينسب إليه الألوهية ويشركه مع الله الذي خلقه ورزقه وأنعم عليه، و(الخذلان) في

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم (٧٣٧٣)، انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، ج٤، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ، ص ١١٤.

(٢) الطبري هو: محمد بن جرير الطبري (ت: ٤٣١٠ هـ)، كان إماماً في فنون كثيرة منها التفسير، وله مصنفات عديدة منها: جامع البيان في تأويل القرآن، وتاريخ الأمم والملوك، ومصنفات غيرها. انظر: ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٤، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩١ هـ، ص ١٩١.

هذا يكون بإسلام الله وأن لا يكفل له بنصر، و(المخذول) الذي لا ينصره من يجب أن ينصره، والخاذل من الظباء التي ترك ولده^(١).

قال البيضاوي: قوله تعالى {لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ} الخطاب للرسول ﷺ والمراد به أمته أو لكل أحد، {فَنَقُودٌ} فتصير من قولهم: شحذ الشفرة حتى قعدت كأنها حربة، أو فتعجز، من قولهم: قعد عن الشيء إذا عجز عنه، {مَذْمُومًا تَخْذُولًا} جامعاً على نفسك الدم من الملائكة والمؤمنين، والخذلان من الله تعالى، ومفهومه أن الموحد يكون ممدوحاً منصوراً^(٢).

أوجه الاتفاق والاختلاف بين المفسرين في هذه الآية:

من خلال ما سبق أعلاه من قول المفسرين يظهر الآتي:

- اتفق المفسران بأن الآية خطاب للنبي ﷺ ولكل الأمة بتوحيد الله وحده، والأمر بعدم إشراك آلهة أخرى مع الله.
- ذكر ابن عطية أن الدم في هذه الآية لاحق من الله تعالى ومن ذوي العقول، بينما ذكر البيضاوي أن الدم يكون من الملائكة والمؤمنين، والخذلان من الله .
- اتفق المفسران في معني ((الخذلان)) بأن الله لا يكفل بالنصر لمن يشرك به.
- اتفق المفسران بأن الموحد لله وحده سيكون ممدوحاً من الله وخالقه؛ ومنصوراً في الدنيا والآخرة.

- تفرد البيضاوي بتفسير {فَنَقُودٌ}.

وتناول عدد من المفسرين تفسير هذه الآية، قال الإمام الشوكاني^(٣): "ثم لما أجمل سبحانه أعمال البر أخذ في تفصيل ذلك مبتدئاً بأشرفها الذي هو التوحيد فقال: {لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ} والخطاب

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج٣، ص٤٤٧.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج٣، ص٢٥٢.

(٣) الشوكاني هو: شيخ الإسلام العلامة محمد بن علي بن محمد الشوكاني، له مؤلفات كثيرة منها، تفسير فتح القدير، نيل الأوطار، والبدر الطالع وغيرها كثير، ولد

(١١٧٣هـ) وتوفي سنة (١٢٥٠هـ) بصعاء، انظر: الرزكلي، الأعلام، ج٥، ص١٧.

والمراد به أمته تهييجاً وإلهاباً، أو لكل متأهل له صالح لتوجيهه إليه...و إن من شأن المذموم المخذول أن يقعد نادماً مفكراً على ما فرط منه،... وانتصاب مذموماً مخذولاً على خبرية تقعد أو على الحال، أي: فتصير جامعاً بين الأمرين الذم لك من الله ومن ملائكته، ومن صالحى عبادته، والمخذولان لك منه سبحانه^(١).

قال الطبري: القول في تأويل قوله تعالى: { لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ } يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ "لا تجعل يا محمد مع الله شريكاً في ألوهته وعبادته، ولكن أحصل له العبادة، وأفرد له الألوهة، فإنه لا إله غيره، فإنك إن تجعل معه إلهاً غيره، وتعبد معه سواه، تقعد مذموماً: يقول: تصير ملوماً على ما ضيعت من شكر الله على ما أنعم به عليك من نعمه، وتصيرك الشكر لغير من أولاك المعروف، وفي إشراكك في الحمد من لم يشركه في النعمة عليك غيره، مخذولاً قد أسلمك ربك لمن بغاك سوءاً، وإذا أسلمك ربك الذي هو ناصر أوليائه لم يكن لك من دونه ولي ينصرك ويدفع عنك، وهذا الكلام وإن كان خرج على وجه الخطاب لنبى ﷺ، فهو معني به جميع من لزمه التكليف من عباد الله جل وعز"^(٢).

ومن خلال ما سبق يظهر للباحث أن المفسرين، وجمهور أهل العلم اتفقوا على إثبات النهي عن الشرك بالله في اتخاذ آلهة أخرى معه ﷺ، لقوله تعالى { لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ } وأن الآية نزلت خطاباً للنبى ﷺ وكافة أمته بالنهي؛ وأن من يتخذ شريكاً مع الله سيكون مذموماً من الله وملائكته وخلقه، ويخسر الدنيا والآخرة، وأن من يوحد الله في الألوهية والعبودية سيكون منتصباً في الدنيا والآخرة، لأن الله لن يترك عبده المؤمن بوحداً وروبية.

(١) الشوكاني، فتح القدير، ج٣، ص٢٥٩.

(٢) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، ج١٧، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ص٤١٢.

المطلب الثاني: الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له.

قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [سورة الإسراء: ٢٣].

قال ابن عطية: ﴿وَقَضَىٰ﴾ في هذه الآية هي بمعنى: أمر وألزم وأوجب عليكم، وهكذا قال الناس، وأقول: إن المعنى وقضى ربك أمره ألا تعبدوا إلا إياه وليس في هذه الألفاظ الأمر بالانقصار على عبادة الله فذلك هو المقضي لا نفس العبادة، وقضى في كلام العرب أتم المقضي محكما، والمقضي هنا هو الأمر، وفي مصحف ابن مسعود ((ووصى ربك)) وهي قراءة أصحابه، وقراءة ابن عباس والنخعي وسعيد بن جبير وميمون بن مهران وكذلك عند أبي بن كعب، وقال الضحاك: تصحف على قوم وصى بـ «قضى» حين اختلطت الواو بالصاد وقت كتب المصحف، وهذا ضعيف وإنما القراءة مروية بسند... والضمير في ﴿تَعْبُدُوا﴾ لجميع الخلق، وعلى هذا التأويل مضى السلف والجمهور... ويحتمل أن تكون ﴿قَضَىٰ﴾ على مشهورها في الكلام، ويكون الضمير في قوله ﴿تَعْبُدُوا﴾ للمؤمنين من الناس إلى يوم القيامة، لكن على التأويل الأول يكون قوله: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ عطفاً على أن الأولى أي أمر الله ألا تعبدوا إلا إياه وأن تحسنوا بالوالدين إحساناً، وعلى هذا الاحتمال الذي ذكرناه يكون قوله: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ مقطوعاً من الأول كأنه أخبرهم بقضاء الله ثم أمرهم بالإحسان إلى الوالدين))^(١).

أما البيضاوي فقال: ((﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ وأمر أمراً مقطوعاً به، ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا﴾ بأن لا تعبدوا، إلا إياه؛ لأن غاية التعظيم لا تحق إلا لمن له غاية العظمة ونهاية الإنعام، وهو كالتفصيل لسعي الآخرة، ويجوز أن تكون (أن) مفسرة ولا ناهية ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ وبأن تحسنوا، أو وأحسنوا بالوالدين إحساناً لأحما السبب الظاهر للوجود والتعيش، ولا يجوز أن تتعلق الباء بالإحسان؛ لأن صلته لا تتقدم عليه))^(٢).

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج٣، ص ٤٤٧.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج٣، ص ٢٥٢.

أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في تفسير الآية:

- اتفق المفسران في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَضَى﴾ أنها بمعنى الأمر، وهو أن الله قضى أمراً ملزماً على جميع خلقه بعبادته وحده لا شريك له.

- تفرد ابن عطية بذكر القراءات في لفظ ﴿وَقَضَى﴾ وذكر أن هذه القراءات ضعيفة.

- تفرد ابن عطية بذكر الضمير في ﴿أَلَا تَعْبُدُونَ﴾ بأنها لجميع الخلق، ويحتمل أن يكون للمؤمنين من الناس إلى يوم القيامة.

- اتفق المفسران في أن الله أمراً بالإحسان للوالدين بعد أن أمرهم بعبادته وحده.

- توسع ابن عطية أكثر من البيضاوي في تفسير معنى الآية .

- اقتضى كلام المفسرين إثبات الألوهية لله وحده؛ وأمره الملزم لكافة خلقه بعبادته وحده لا شريك له، ثم أمره بالإحسان والبر للوالدين وطاعتها.

وقد أجمع كثير من المفسرين على معنى تفسير هذه الآية^(١) منهم: القرطبي^(٢) فقد ذكر في هذه الآية ستة عشر مسألة: ((الأولى - (قضى) أي أمر وألزم وأوجب... والقضاء يستعمل في اللغة على وجوه:

- فالقضاء بمعنى الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ معناه أمر.

- والقضاء بمعنى الخلق، كقوله: ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [سورة فصلت: ١٢] يعني خلقهن.

- والقضاء بمعنى الحكم، كقوله تعالى: ﴿فَأَقْضِي مَأْتًا قَاضٍ﴾ [سورة طه: ٧٢] يعني احكم ما أنت تحكم.

- والقضاء بمعنى الفراغ، كقوله تعالى: ﴿قَضَى الْأَمْرَ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [سورة يوسف: ٤١]^(٣) وقوله تعالى:

(١) انظر: الثعلبي، أحمد بن محمد: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج٦، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث

العربي، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، ص ٩٢؛ والزمخشري، محمود بن عمر: الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، ج٢، دار إحياء التراث العربي

- بيروت، ١٤٠٧ هـ، ص ٦٥٧، الشوكاني، فتح القدير، ج٣، ص ٢٥٩.

(٢) القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، المتوفى بمبنة بني حصب من الصعيد الأدق سنة (٦٧١هـ)، ومن أهم مصنفاته التفسير المشهور بد (الجامع لأحكام

القرآن)، انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: طبقات المفسرين العشرين، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة - القاهرة، ١٣٩٦هـ، ص ٩٢.

(٣) أي فرغ منه،

{فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ} [سورة البقرة:] وقوله تعالى {فَإِذَا قَضَيْتَ الصَّلَاةَ} [سورة الجمعة: ١٠].

- والقضاء بمعنى الإرادة، كقوله تعالى: {إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [سورة آل عمران: ٤٧].

- والقضاء بمعنى العهد، كقوله تعالى: {وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ} [سورة القصص: ٤٤].

الثانية: أمر الله سبحانه بعبادته وتوحيده، وجعل بر الوالدين مقروناً بذلك، كما قرن شكرهما بشكره فقال: {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} وقال تعالى: {إِنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ} ^(١).

وقال الشعراوي ^(٢): {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا}

قضى: معناها: حكم؛ لأنَّ القاضي هو الذي يحكم، ومعناها أيضاً: أمر، وهي هنا جامعة للمعنيين، فقد أمر الله ألا تعبدوا إلا إياه أمراً مؤكداً، كانه قضاء وحكم لازم، وقوله: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ أسلوب يسمونه أسلوب قَصْرٍ، يفيد قصر العبادة وإثباتها لله وحده، بحيث لا يشاركه فيها أحد... ثم ينقلنا الحق سبحانه إلى التكليف والأمر الثاني بعد عبادته: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾... ونلاحظ أن الحق تبارك وتعالى حين أمرنا بعبادته جاء بأسلوب النفي: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ يعني نُهانا أن نعبد غيره سبحانه، أما حين تكلم عن الوالدين فلم يقل مثلاً: لا تسيئوا للوالدين، فبأني بأسلوب نفي كسابقه، لماذا؟

قالوا: لأنَّ فضل الوالدين واضح لا يحتاج إلى إثبات، ولا يحتاج إلى دليل عقلي، وقولك: "لا تسيئوا للوالدين يجعلهما مظنة الإساءة، وهذا غير وارد في حَقِّهما، وغير مُتصوَّر منهما" ^(٣).

ومن خلال ما سبق يذهب الباحث إلى ما ذهب إليه المفسرون، وجمهور أهل العلم بأن مقتضى هذه الآية الكريمة: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ بأنَّ الله أمر أمراً ملزماً على كافة عبادة بإفراده وحده في العبادة، لأنه هو المستحق لها لا شريك له، وذلك لما شاهد من

(١) سورة لقمان: ١٤ القرطبي، محمد أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ج١٠، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ص٢٣٨.

(٢) الشعراوي: هو محمد متولي الشعراوي، علم بارز من أعلام الدعوة الإسلامية، من كبار المفسرين، وصاحب أول تفسير شفوي كامل للقرآن الكريم، ولد وتوفي بمصر

سنة (١٩١١م - ١٩٩٨م) انظر: ابن الزهراء، أسامة بن الزهراء: المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين، لأعضاء ملتقى أهل الحديث، ١/٣٢٥.

(٣) انظر: الشعراوي، محمد متولي: تفسير الشعراوي - الخواطر، ج١٤، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م، ص٨٤٥.

إشراك الناس باتخاذهم الأصنام والأوثان يعبدونها ويتوسلون إليها، فجاء الأمر القاطع من الله لكافة خلقه أنه تقرر بأن العبادة لا تجوز إلا له وحده؛ فهو المستحق لها، ومن أشرك فيها أحدًا من دون الله فقد جاء بالشرك العظيم، ثم عقب الله بتوجيه آخر بعد أن أمر بعبادته وحده، وهو الإحسان إلى الوالدين، وجعل طاعة الوالدين وبرهما والإحسان إليهما مقرونًا بعبادته في آيات كثيرة، قال تعالى: {وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} [سورة النساء: ٣٦]. وقال تعالى: {الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ سَنَسِفُهُمْ وَأَبْغَضَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَيْدِيَهُمْ وَأَسْمَاعَهُمْ فَيَكُونُوا فِي أَعْيُنِنَا} [سورة الأعراف: ١٥١].

المطلب الثالث: النهي عن اتخاذ شريك مع الله.

قال تعالى: {ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا} [سورة الإسراء: ٣٩].

قال ابن عطية: (({ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ} الإشارة بـ {ذَلِكَ} إلى هذه الآداب التي تضمنتها هذه الآيات المتقدمة، أي: هذه من الأفعال المحكمة التي تقتضيها حكمة الله في عباده وخلقهم لهم محاسن الأخلاق، والحكمة قوانين المعاني المحكمة والأفعال الفاضلة، ثم عطف قوله {وَلَا تَجْعَلْ} على ما تقدم من النواهي، والخطاب للنبي ﷺ، والمراد كل من سمع الآية من البشر، و(المدحور)، المهان المبعود))^(١).

قال البيضاوي: "{ذَلِكَ} إشارة إلى الأحكام المتقدمة، {مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ} التي هي معرفة الحق لذاته والخير للعمل به، {وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ} كرهه للتبنيه على أن التوحيد مبدأ الأمر ومنتهاه، فإن من لا قصد له بطل عمله ومن قصد بفعله أو تركه غيره ضاع سعيه، وأنه رأس الحكمة وملاكها، ورتب عليه أولاً: ما هو عائدته الشرك في الدنيا، وثانياً: ما هو نتيجته في

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٣، ص ٤٥٨.

العقبي فقال تعالى: **{فَنُلْقِيَ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا}** تلوم نفسك **{مَدْحُورًا}** مبعداً من رحمة الله تعالى^(١).

أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في هذه الآية:

- اتفقا على أن **{ذَلِكَ}** إشارة إلى الآداب والأحكام المتقدمة من الآية التي قبلها.
- تفرد ابن عطية بأن قوله **{وَلَا يَجْعَلُ}** بأنها عطف على ما تقدم من النواهي .
- تفرد ابن عطية بأن الآية خطاب للنبي ﷺ، وأن المراد كل من سمع الآية من البشر.
- اتفقا على أن (الحكمة) هي معرفة الحق لذاته.
- تفرد البيضاوي في تفسير قوله تعالى: **{وَلَا يَجْعَلُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ}** بأن الله كرر التنبيه على أن التوحيد، مبدا الأمر ومنتهاها، وأنه رأس الحكمة وملاكها، ورتب عليه أولاً: ما هو عائد الشرك في الدنيا - بأنه يكون مذموماً مخذولاً - وثانياً: ما هو نتيجته في العقبي - أي في الآخرة بأنه سيلقي في جهنم ملوماً مدحوراً .
- اتفق المفسران في تفسير معنى **{مَدْحُورًا}** أي: مبعد من رحمة الله تعالى.
- اقتضى كلام المفسرين على إثبات النهي عن الشرك بالله؛ وأن من يشرك به فجزاؤه البعد من رحمة الله وفي الآخرة جزاؤه جهنم .
- وقد أجمع المفسرون على تفسير معني هذه الآية الكريمة وهو ما ذهب إليه المفسران، وذلك في النهي عن الإشراك بالله في العبادة وغيرها، حيث قال الطبري: "ولا تجعل مع الله شريكاً في عبادتك، **{فَنُلْقِيَ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا}** تلومك نفسك وعارفوك من الناس **{مَدْحُورًا}** يقول: مبعداً مقصياً في النار، ولكن أخلص العبادة لله الواحد القهار، فتنجو من عذابه"^(٢).

وقال الزمخشري^(٣): "ذلك إشارة إلى ما تقدم من قوله **{وَلَا يَجْعَلُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ}** إلى هذه

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج٣، ص٢٥٦.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج١٧، ص٤٥٢.

(٣) الزمخشري: هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، علامة وكبير المعتزلة، كان رأساً في البلاغة والعربية والمعاني والبيان، من أهم مصنفاته: (الكشاف)،

و(المفصل) و(أساس البلاغة) و(المنهاج في الأصول)، توفي سنة(٥٣٨هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٥، ص١٨.

الغاية، وسماه حكمة لأنه كلام محكم لا مدخل فيه للفساد بوجه، وعن ابن عباس: هذه الثماني عشرة آية كانت في ألواح موسى، أولها: **{وَلَا يَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ}**، قال الله تعالى: **{وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً}** {سورة الأعراف: ١٤٥}، وهي عشر آيات في التوراة، ولقد جعل الله فاتحتها وخاتمتها النهي عن الشرك، لأن التوحيد هو رأس كل حكمة وملاكها، ومن عدمه لم تنفعه حكمه وعلومه وإن بذ فيها الحكماء))^(١)، قال الخازن^(٢): **"{وَلَا يَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ}** قال الله سبحانه وتعالى: **{وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً}** {سورة الأعراف: ١٤٥}، واعلم أن الله سبحانه وتعالى: افتتح هذه الآيات بالأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك وختمها به، والمقصود منه التنبيه على أن كل قول وعمل يجب أن يكرر فيه التوحيد لأنه رأس كل حكمة، وملاكها ومن عدمه لم ينفعه شيء، ثم إنه سبحانه وتعالى ذكر في الآية الأولى أن الشرك يجب أن يكون صاحبه مذموماً مخذولاً، وقال في هذه الآية **{يَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا}** والفرق بين المذموم والمألوم أما كونه مذموماً فمعناه: أن يذكر له أن الفعل الذي أقدم عليه قبيح ومنكر، فهذا معنى كونه مذموماً، ثم يقال له: لم فعلت هذا الفعل القبيح وما الذي حملك عليه، وهذا هو اللوم، والفرق بين المخذول والمدحور أن المخذول هو: الضعيف الذي لا ناصر له، والمدحور هو: المبعد المطرود عن كل خير))^(٣).

قال الشوكاني: **"{وَلَا يَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ}** كرر سبحانه النهي عن الشرك تأكيداً وتقريباً وتنبيهاً على أنه رأس خصال الدين وعمدته، قيل: وقد راعى سبحانه في هذا التأكيد دقيقة: فرتب على الأول كونه مذموماً مخذولاً، وذلك إشارة إلى حال الشرك في الدنيا، ورتب على الثاني أنه يلقي في جهنم ملوماً مدحوراً، وذلك إشارة إلى حاله في الآخرة"^(٤).

(١) الزخشي، الكشف، ج٢، ص ٦٦٨.

(٢) الخازن: هو علي بن محمد بن إبراهيم، المعروف بالخازن، توفي سنة (٧٤١هـ)، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص ٣٩٦.

(٣) الخازن، علي بن محمد: لباي التأويل في معاني التنزيل، ج٣، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٥ هـ، ص ١٣١.

(٤) الشوكاني، فتح القدير، ج٣، ص ٢٧٢.

المطلب الرابع: تنزيه الله عن الولد، وعن الشريك، وعن أن يكون له وليٌّ.

{ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَكَانَ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَاوِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ وَكَبِيرَةٌ تَكْبِيرًا } [سورة الإسراء: ١١١].
قال ابن عطية: ((هذه الآية رادة على اليهود والنصارى والعرب في قولهم أفذاذا: عزيز وعيسى والملائكة ذرية لله سبحانه وتعالى عن أقوالهم، وراثة على العرب في قولهم لولا أولياء الله لذل، وقيد لفظ الآية نفى الولاية لله عز وجل بطريق الذل وعلى جهة الانتصار، إذ ولايته موجودة بتفضله ورحمته لمن والى من صالحى عبادته، ...، وقوله { وَكَبِيرَةٌ تَكْبِيرًا } أبلغ لفظة للعرب في معنى التعظيم والإجلال، ثم أكدها بالمصدر تحقيقاً لها وإبلاغاً في معناها))^(١).

قال البيضاوي: "{ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَكَانَ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ } في الألوهية، { وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَاوِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ } ولي يواليه من أجل مذلة به ليدفعها بمولاته نفى عنه أن يكون له ما يشاركه من جنسه ومن غير جنسه اختياراً واضطراً، وما يعاونه ويقويه، ورتب الحمد عليه للدلالة على أنه الذي يستحق جنس الحمد لأنه الكامل الذات المنفرد بالإيجاد، المنعم على الإطلاق وما عداه ناقص مملوك نعمة، أو منعم عليه ولذلك عطف عليه قوله: { وَكَبِيرَةٌ تَكْبِيرًا } وفيه تنبيه على أن العبد وإن بالغ في التنزيه والتمجيد واجتهد في العبادة والتحميد ينبغي أن يعترف بالقصور عن حقه في ذلك))^(٢).

أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في هذه الآية.

- تفرد ابن عطية بأن الآية رادة على أقوال اليهود والنصارى والعرب في قولهم أن عزيزاً وعيسى والملائكة ذرية لله سبحانه وتعالى، كما أنها رادة أيضاً على العرب في قولهم: لولا أولياء الله لذل .
- تفرد البيضاوي بأن الآية في الألوهية { لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَكَانَ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ } أي: أن الله واحد لم يتخذ له ولداً، ولم يكن له شريك في ملكه أحد.

- اتفق المفسران بنفي الولاية لله عز وجل بطريق الذل في الآية { وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَاوِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ }، ونفي

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج٣، ص٤٩٢.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج٣، ص٢٣٠.

الذل عند ابن عطية على جهة الانتصار، بينما البيضاوي نفى الذل في كل شيء سواء على جهة الانتصار أو المساعدة أو المشاركة من جنسه ومن غير جنسه.

- تفرد البيضاوي في قوله: **{ وَكِبْرُهُ تَكْبِيرًا }** بأنها عطف على الحمد لله فهو المستحق لجنس الحمد وما عداه ناقص مملوك نعمة، أو منعم عليه .

- اتفق المفسران في قوله تعالى: **{ وَكِبْرُهُ تَكْبِيرًا }** أي: تعظمه وتنزه وتمجده، وقال ابن عطية بأنها أبلغ لفظة للعرب في معنى التعظيم والإجلال، بينما ذكر البيضاوي أنها تنبيه للعبد بأن يعترف بالقصور عن حق الله تعالى، مهما بالغ في التنزيه والتمجيد واجتهد في العبادة والتحميد.

وقد ذكر كثير من المفسرين تفسير قوله تعالى: **{ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَرَبُّهُ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَرَبُّهُ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ وَكِبْرُهُ تَكْبِيرًا }** حيث قال الطبري: "يقول تعالى ذكره لنبيه ﷺ **{ وَقُلِ }** يا محمد **{ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا }** فيكون مربوباً لا ربا، لأن رب الأرباب لا ينبغي أن يكون له ولد **{ وَرَبُّهُ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ }** فيكون عاجزاً ذا حاجة إلى معونة غيره ضعيفاً، ولا يكون إلهاً من يكون محتاجاً إلى معين على ما حاول، ولم يكن منفرداً بالملك والسلطان **{ وَرَبُّهُ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ }** يقول: ولم يكن له حليف حالفه من الذل الذي به، لأن من كان ذا حاجة إلى نصرته غيره، فذليل مهين، ولا يكون من كان ذليلاً مهيناً يحتاج إلى ناصر إلها يطاع، **{ وَكِبْرُهُ تَكْبِيرًا }** يقول: وعظم ربك يا محمد بما أمرناك أن تعظمه به من قول وفعل، وأطعه فيما أمرك ونهاك^(١) .

وقال القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى: **{ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَرَبُّهُ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ }** أن هذه الآية رادة على اليهود والنصارى والعرب في قولهم أفذاذا: عزيز وعيسى والملائكة ذرية الله سبحانه، تعالى الله عن أقوالهم **{ وَرَبُّهُ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ }** لأنه واحد لا شريك له في ملكه ولا في عبادته **{ وَرَبُّهُ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ }** قال مجاهد: المعنى لم يحالف أحداً ولا ابتغى نصر أحد، أي لم يكن

(١) الطبري، جامع البيان، ج١٧، ص٥٩.

له ناصر يجيره من الذل فيكون مدافعا... {وَكَبِيرَةٌ تَقْبِرُ} أي عظمه عظمة تامة، ويقال: أبلغ لفظة للعرب في معنى التعظيم والإجلال: الله أكبر، أي صفة بأنه أكبر من كل شيء^(١).

وقال ابن كثير: " لما أثبت تعالى لنفسه الكريمة الأسماء الحسنى، نزه نفسه عن النقائص فقال: { وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَوَلَدًا يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ } بل هو الله الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِّنَ الدُّنْيَا} أي: ليس بذليل فيحتاج أن يكون له ولي أو وزير أو مشير، بل هو خالق الأشياء وحده لا شريك له، ومقدرها ومدبرها بمشيئته وحده لا شريك له {وَكَبِيرَةٌ تَقْبِرُ} أي: عظمه وأجله عما يقول الظالمون المعتدون علوا كبيرا^(٢).

ومما سبق يظهر للباحث أنّ المفسرين اتفقا على تنزيه الله عن الصفات الثلاث التي نسبت إليه من اليهود والنصارى والعرب وهي: (الولد، والشريك، والولي) وأثبتنا أن الله جل جلاله لم يكن له ولد، ولم يكن له شريك في الملك، ولم يتخذ له ولي من الذل من أجل أن يعينه أو يساعده أو يشاركه في ملكه وخلقه، فهو لا يحتاج إلى موالاته أحد لذل يلحقه فهو مستغن عن الولي والنصير؛ ولذا فإن الله جل جلاله هو المستحق للحمد والتعظيم والعبادة لأنه المتفضل علينا بنعمه التي لا تعد ولا تحصى، فله الحمد أولاً وآخرًا.

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٠، ص٣٤٥.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن، ج٥، ص١٣٠.

الخاتمة

أولاً: النتائج من خلال ما تقدم في هذه الدراسة توصل الباحث إلى الآتي:

- اتفق المفسران في مذهبهما العقدي حيث اعتمدا المذهب الأشعري، واختلفا في الطريقة، فسلك الإمام ابن عطية طريقة الفقهاء من الأشاعرة، بينما الإمام البيضاوي سلك طريقة المتكلمين من الأشاعرة.
- اختلف المفسران في مذهبهما الفقهي، فكان ابن عطية مالكي الفقه، والبيضاوي شافعي.
- اتفق المفسران مع غيرهما من أئمة التفسير في معني الإيمان بالألوهية.
- اتفق المفسران على النهي عن الشرك بالله، وأن من يشرك مع الله إلهاً آخر سيكون مذموماً من الله وملائكته وجميع خلقه، ويكون مخذولاً من الله ولا ينصره.
- اتفق المفسران على الأمر بعبادة الله وحده، والنهي عن الإشراك به في العبادة وغيرها.
- اتفق المفسران على تنزيه الله عن يتخذ له ولد؛ فهو واحد أحد فرد صمد، وتنزيهه عن أن يتخذ له شريكاً في ملكه، وتنزيهه عن أن يكون له ولي من الدل يستعين به من جهة الدل، فهو القادر على كل شيء، لا يعجزه من في السموات والأرض لأنه خالقها ومقدرها ومدبر أمرها فأمره كلمح البصر.
- تفاوت المفسران في التوسع والإيجاز عند تفسير آيات الاعتقاد، فقد يتوسع أحدهما في موضع ولا يتوسع في آخر، إلا أن ابن عطية تميز أكثر عن البيضاوي في التوسع.
- لم يلحظ الباحث من خلال هذا البحث ما يمكن أن يعتبر فرقاً جوهرياً بين مدرستي المشرق والمغرب في التفسير لآيات الألوهية عند ابن عطية والبيضاوي .
- لم يلحظ الباحث اختلاف ابن عطية والبيضاوي في آيات الألوهية التي تم دراستها بسورة الإسراء بهذا البحث، ويجد الباحث أنهما اتفقا على ألوهية الله ووحديته؛ وإفراده وحده بالعبادة والطاعات والنهي عن إلا شرك به، كما اتفقا على تنزيهه عن الولد والشريك والولي، ولعل هذا الاتفاق بين المفسرين كما يرى الباحث أنه عائد إلى أن المفسرين اعتمدا مذهبهما العقدي مذهب الأشاعرة، ولذا لم يظهر الخلاف بينهما كثيراً، ولكن قد يجد اختلافهما في أسماء الله وصفاته، لأنهما سلكا كل منهما طريقاً آخر، فسلك ابن عطية طريقة الفقهاء من الأشاعرة، بينما البيضاوي طريقة المتأولين والمتكلمين منهم.

ثانياً: التوصيات.

- أوصي الباحثين بالاهتمام بتفسير الإمامين ابن عطية والبيضاوي ودراستهما دراسة مقارنة من جوانب عدة.

وفي ختام هذا البحث أرجو أن أكون قد وفقت، وما كان من خطأ فمن قصوري وقلة

بضاعتي، وأسأل الله أن يعفو ويتجاوز عني،،،

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع.

- القرآن الكريم.
- الحديث الشريف.
- ابن الزهراء، أسامة: المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين، لأعضاء ملتقى أهل الحديث.
- ابن العماد، عبد الحفي بن أحمد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق: عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية - لبنان - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م. ابن عطية، عبد الحق بن غالب: فهرسة ابن عطية، تحقيق: محمد أبو الأحنان، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٨٣.
- ابن عميرة، أحمد يحيى: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدى، دار التراث-القاهرة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- أبوجيب، سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، دار الفكر - دمشق، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- الألويسي، شهاب الدين محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٩ م.
- البخاري، محمد إسماعيل: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر: الغاية القصبوى في دراية الفتوى، تحقيق: محي الدين علي القرعة، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٨ م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٨ هـ.

- الثعلبي، أحمد بن محمد: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى - بغداد، ١٩٤١ م.
- حكيمي، حافظ بن أحمد: معارج القبول بشرح سلم الأصول، دار ابن القيم - الدمام، ١٤١٠ هـ.
- الحميري، محمد بن عبد الله: صفة جزيرة الأندلس، دار الجليل، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- الذهبي، محمد بن أحمد: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م.
- الذهبي، محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
- الزبيدي، محمد بن محمد: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- الزركلي، خير الدين بن محمود: الأعلام، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
- الزنجشيري، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٧ هـ.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب: طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣ هـ.
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد: الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، ١٤٠٨ هـ.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر - بيروت .
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: طبقات المفسرين العشرين، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة - القاهرة، ١٣٩٦ هـ.
- الشعراوي، محمد متولي: تفسير الشعراوي - الخواطر، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧ م.
- شهبه، أبو بكر أحمد: طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧ هـ.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.
- الشوكاني، محمد بن علي: فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، ١٤١٤ هـ.
- الصفدي، صلاح الدين خليل: الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركبي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت.

- الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة.
- علي، يوسف أحمد: البيضاوي ومنهجه في التفسير، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، السعودية، ١٤٠٧هـ.
- الفارابي، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- القرطبي، محمد أحمد: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- كريم، تمام هلاوي: الحياة السياسية في الأندلس في المرحلة الانتقالية منذ خلافة هشام بن الحكم حتى قيام دول الطوائف (٢٤٤-٦٣٣هـ/١٣٦١-٦٧٣م)، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، ١٤٣٩هـ.
- مخلوف، محمد بن محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية، القاهرة.
- النباهي، أبو الحسن بن عبد الله: تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق: لجنة إحياء التراث، دار الآفاق - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- اليافعي، عفيف الدين عبد الله بن أسعد: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

السنن الربانية ومواردها في القرآن الكريم

أ. إبراهيم أحمد حسين الأسدي^(١)

الملخص:

السنن الربانية هي قوانين الله تعالى التي أودعها في نظام هذا الكون، وفي حياة المجتمعات والأفراد، وهي سنن ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، وتنقسم هذه السنن إلى قسمين: سنن كونية تتعلق بالمادة، وسنن إنسانية تتعلق بسلوك الناس وأحوالهم، وهي ما يعبر عنها في العلم الحديث بمصطلح علم الاجتماع، وقد أفرد القرآن الكريم لهذه السنن في القرآن الكريم مساحة واسعة تمثل مورداً كبيراً لها، من خلال الآيات التي تدعو إلى التفكر في الكون، وفهم سننه لأجل تسخيرها في عمارة الأرض وخلافتها، وكذلك من خلال القصص القرآني الذي كان له نصيب كبير من سور القرآن وآياته، وذلك من أجل استنباط السنن الإنسانية التي جرت على الأمم السابقة، لأنها سنن ثابتة ومطردة ستجري علينا وعلى من سيأتي من بعدنا، كما جرت على الذين خلوا من قبلنا، بالإضافة إلى الأمثال القرآنية والآيات المشتملة على ربط الأسباب بالمسببات، وعلى أفعاله تعالى في الكون والخلائق، والأمة الإسلامية اليوم في أمس الحاجة إلى هذا العلم، للنهوض الحضاري الإنساني والمادي.

كلمات مفتاحية: السنن، الربانية، الموارد.

(١) طالب دكتوراه، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة صنعاء -

Abstract:

The divine laws are the laws of Allah Almighty that He deposited in the system of this universe, and in the lives of societies and individuals, and they are fixed laws that do not change or change, and these laws are divided into two parts: universal laws related to matter, and human laws related to people's behavior and conditions, which are what is expressed in science. The hadith is a term of sociology, and the Holy Qur'an has singled out these in the Holy Qur'an a wide area that represents a great resource for them, through verses that call for contemplation of the universe, and understanding its laws in order to harness them. in the construction of the earth and its succession, as well as through the Qur'anic stories, which had a great share From the surahs and verses of the Qur'an, in order to derive the social norms that took place on previous nations, because they are established and steady norms that will apply to us and to those who will come after us. It also happened to those who were vacated before us, in addition to the Qur'anic proverbs and verses that include linking causes with causes, and His actions in the universe and creatures, and the Islamic nation today is in dire need of this knowledge, for the advancement of human and material civilization.

Keywords: Laws, divine, resources.

المقدمة:

الحمد لله ولي المتقين وعدو الظالمين، خلق الكون وحفظه بالسنن والقوانين، وأمر المؤمنين بالسير والتفكير لعلهم إلى تسخير الكون يهتدون، وأن يكونوا من المعترين بما أورده في القرآن الكريم من قصص الأولين، وما فيها من السنن والقوانين، التي لا تتخلف عن الآخرين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين محمد الصادق الأمين وعلى آل بيته الطاهرين وصحابته الراشدين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن علم سنن الله الربانية من الأمور المهمة التي غفلت عنها أمة المسلمين، وقد كلف ذلك الأمة الكثير فقد تراجعت في جميع المجالات لتصير في ذيل الأمم، وبدل أن تكون أمة رائدة وقائدة ومتبوعة أصبحت أمة متخلفة ومقودة وتابعة لا تمتلك قرارها الذي أصبح بيد أعدائها، وبدل أن تكون في مقدمة الأمم في التفوق الأخلاقي والقيمي والإنساني والصناعي والتكنولوجي والاقتصادي والزراعي والعسكري وفي سائر المجالات، أصبحت في المؤخرة، مع أن القرآن الكريم المنهج القويم الذي مثل الهداية الإلهية قد حث المسلمين على اكتشاف هذه السنن واستخراجها من مواردها في القرآن الكريم، ليتمكنوا من تسخيرها والاستفادة منها، فيعودوا إلى دورهم الريادي في قيادة الأمم، ويتمكنوا من النهوض الحضاري مرة أخرى في الجانب الإنساني من خلال السنن الإنسانية، وفي الجانب المادي من خلال السنن الكونية، وفي هذه الدراسة بيان لأنواع السنن الربانية، ومواردها في القرآن الكريم، وجواب عن تساؤل يلح على الأذهان: لماذا تقدم الغرب وتخلف المسلمين؟ أسأل الله تعالى التوفيق والقبول والسداد.

أهمية الدراسة:

يتسلط أعداء الأمة الإسلامية عليها اليوم بسبب سبقهم إلى اكتشاف سنن الله الكونية وتسخيرها في صناعاتهم المتقدمة، وفي عالم التكنولوجيا، وارتقائهم في جانب الحضارة المادية، فضمنوا بذلك التقدم العلمي والتكنولوجي والصناعي والعسكري والاقتصادي والزراعي والإعلامي وفي غيرها من مجالات الحضارة المادية، بينما أهملت الأمة الإسلامية علم السنن الكونية فnalها من ذلك التخلف

العلمي والصناعي والتخلف في سائر مجالات الحضارة المادية مما أدى بها إلى التبعية لعدوها وإلى فقدانها لسيادتها على أرضها وثرواتها، وإلى عدم امتلاكها قرارها، على الرغم من أن القرآن الكريم قد نبه المسلمين إلى أهمية القوانين الكونية في تسخير المادة في هذا الكون، لخدمة الإنسان وعمارة الأرض، وما يقال عن إهمال المسلمين لعلم السنن الكونية ينطبق كذلك على علم السنن الإنسانية، ولذلك تخلفت الأمة الإسلامية في جانبي الحضارة الجانب الإنساني والجانب المادي، ومع أن الغرب قد تقدم في الحضارة المادية، فإنهم يعانون من التخلف في الحضارة الإنسانية، لافتقادهم إلى المنهج الإلهي الذي يرشدهم إلى السنن والقوانين الإنسانية الكفيلة بالارتقاء في الجانب الإنساني للحضارة، وهو أكثر أهمية من النهوض المادي الذي يصبح وبالاً على البشرية في ظل غياب النهوض الإنساني والقيمي وهو ما يستدعي أهمية إدراك المسلمين دورهم ومسؤوليتهم في ذلك، كونهم يمتلكون منهج الهداية الإلهي المتمثل في القرآن الكريم، والذي يبين لهم قوانين النهوض الاجتماعي وطريقة التعامل معها، ويدعوهم كذلك إلى اكتشاف القوانين الكونية وتسخيرها في عمارة الأرض وخلافتها.

مشكلة الدراسة:

مشكلة الدراسة هي شخة الدراسات التي تتناول علم السنن الرئانية من خلال مواردها في القرآن الكريم وذلك بسبب تركيز علماء الأمة السابقين على ما سواه من العلوم المرتبطة بالقرآن الكريم، وهو ما استمر عليه الكثير من علماء الأمة المعاصرين، مع أن المساحة التي تناولت السنن الرئانية من خلال مواردها في القرآن الكريم كالقصص القرآني والأمثال المضروبة أكثر بكثير من الآيات التي تناولت الأحكام الشرعية على سبيل المثال، ومع ذلك فقد نال علم الفقه النصيب الأكبر والخط الأوفر من جهود علماء الأمة مقارنة بعلم السنن الرئانية، وليس ذلك قدحا في أهمية علم الفقه، لكن كان الأحرى بعلماء المسلمين أن ينال علم السنن الرئانية من جهودهم واهتمامهم النصيب الأكبر بما يتناسب مع مساحته الكبيرة في القرآن الكريم مقارنة بعلم الفقه إذ لا تزيد آيات الأحكام الشرعية في القرآن الكريم عن خمسمئة آية فقط.

وعدم تحقق ذلك على أرض الواقع يمثل المشكلة الأبرز لهذه الدراسة بسبب الحاجة إلى وجود مراجع كثيرة يتم الرجوع إليها في هذه الدراسة وفي أمثالها من الدراسات.

الدراسات السابقة:

(١) نشأة علم السنن الإلهية ومناهج تدريسه، رشيد كهوس، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، مجلة علمية محكمة، المجلد ٣١، العدد ٢، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٣م.

(٢) مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، بحث للدكتور صديق عبد العظيم أبو الحسن، ضمن مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، المجلد ١٢، العدد ٣١، ١٩٩٧م.

(٣) التجديد في دراسة علم السيرة النبوية في ضوء السنن الإلهية، رشيد كهوس، مجلة الجامعة الأسمرية الإسلامية، مجلة علمية محكمة، العدد ٢٣، السنة ١١.

(٤) سنن الله في الأمم من خلال آيات القرآن الكريم، حسن بن صالح الحميد، رسالة دكتوراه، ١٤١٤هـ.

(٥) تأصيل علم السنن الرئانية، راشد سعيد شهوان، بحث في مجلة القسم العربي، العدد ١٥، عام ٢٠٠٨م.

(٦) السنن الإلهية وتفسير القرآن الكريم في العصر الحديث، عمر حيدوسي، رسالة دكتوراه، ٢٠١١م.

منهج الدراسة:

(١) الجمع بين مناهج البحث العلمية المشهورة لاستنباط أنواع السنن الرئانية ومواردها في القرآن الكريم.

(٢) عزو الأقوال إلى أصحابها وتوثيق الاقتباسات والنقول بوضعها بين قوسين، وبذكر مصادرها في الحاشية.

(٣) التعريف ببعض المصطلحات من كتب اللغة والتعريفات.

خطة الدراسة: تتكون الدراسة من مقدمة وتمهيد ومبحثين على النحو الآتي:

المبحث الأول: أنواع السنن الرتائية وفيه مطلبان:

المطلب الأول: السنن الكونية.

المطلب الثاني: السنن الإنسانية.

المبحث الثاني: موارد السنن الرتائية في القرآن الكريم وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: القصص القرآني.

المطلب الثاني: الأمثال القرآنية.

المطلب الثالث: الآيات المشتملة على ربط الأسباب بالمسببات.

المطلب الرابع: الآيات المشتملة على أفعال الله وأوامره.

تمهيد: مفهوم السنن الرتائية في اللغة:

من معاني السنن في قواميس اللغة العربية: الطريقة أو السيرة أو العادة، "السنن: الطريقة، يقال:

استقام فلان على سنن واحد"^(١)، و"السنة هي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع"^(٢)، "والسنن:

المذهب والطريق، وكذلك السنن: القصد الذي تريده والسنة: العادة أيضاً"^(٣).

ولفظ الرتائية مأخوذ من اسم الله تعالى الرب، وهو من أسماء الله الحسنى التي تكررت كثيراً في

القرآن الكريم، ومعناه في اللغة المالك والمرتب والمدبر، "رب كل شيء: مالكه، والرب: اسم من

أسماء الله عز وجل، ولا يقال في غيره إلا بالإضافة"^(٤)، فيكون بذلك المعنى اللغوي للسنن الرتائية:

الطريقة الرتائية المعتادة والمطرّدة.

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٥. دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧ م، ط ٤، ص ٢١٣٩.

(٢) الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج ٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٩ م، ط ٣، ص ٣٦٩.

(٣) ابن عباد، صاحب: المحيط في اللغة، ج ٨. عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٩٩٤ م، ط ١، ص ٢٤٨.

(٤) الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ١، ص ١٣٠.

مفهوم السنن الربانية في الاصطلاح:

السنن في الاصطلاح تعني القوانين الثابتة التي يسير عليها هذا الكون بمن خلقهم الله فيه "والخلاصة: أن السنة هي القانون الضابط المهيم، والفعل النافذ الحاكم الذي يجري باطراد وثبات وعموم وشمول، مرتباً على سلوك البشر"^(١)، ولا يختلف المعنى الاصطلاحي للربانية عن المعنى اللغوي، ووصف السنن بهذا الوصف هو تعبير عن أن مصدر هذه القوانين هو الله تعالى، وقد توصف السنن كذلك بالإلهية، وهي تفيد أن هذه القوانين من عند الله تعالى، لكن البعض يعتبر أن وصف السنن بالربانية أنسب من وصفها بالإلهية، معللاً ذلك بما للفظ الربانية من دلالة على تربية الخلق بهذه القوانين، وهذا ما أميل إليه، إضافة إلى أن من دلالات الربانية التدبير فالرب هو المدبّر، وهذا ما جعلني أصف السنن بالربانية في عنوان هذه الدراسة.

وإذا أردنا تعريفاً جامعاً للسنن الربانية، فسيكون تعريفها في الاصطلاح هو: "مجموعة من القوانين والقواعد الثابتة والمطرّدة التي تحكم حياة الخلق وحركة التاريخ في نظام دقيق ترتبط فيه المقدمات سلباً وإيجاباً بالنتائج بمقتضى حكمة الله تعالى وعدله"^(٢)، كما يمكن أن نعرفه بصيغة أخرى كذلك يكون التعريف فيه جامعاً ومانعاً: (القوانين التي وضعها الله تعالى لتدبير أمور هذا الكون بما فيه من الخلائق وبما يحقق الحكمة العظيمة من الخلق والتكليف للثقلين).

(١) زكي، رمضان خميس: مفهوم السنن الربانية دراسة في ضوء القرآن الكريم. مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٦م، ط١، ص٩.

(٢) شرفه، حسين: سنن الله في إحياء الأمم في ضوء الكتاب والسنة، رسالة دكتوراة. مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٨م، ط١، ص٥٧.

المبحث الأول: أنواع السنن الربانية.

المطلب الأول: السنن الكونية.

هذا النوع الأول من السنن الربانية هو تلك السنن المتعلقة بما خلقه الله في هذا الكون وجعله مسخرًا للإنسان بما في ذلك جسمه وأجهزته المختلفة، فكل القوانين التي تتعلق بالمادة ومنها الأجسام المادية أو الطاقة كالحرارة والضوء والصوت والكهرباء والمغناطيسية والحركة، هي التي نعني بها السنن الكونية، ولهذا المخلوقات المسخرة للإنسان قوانين محكمة ودقيقة تحكمها وهي السنن الكونية التي أنشأها الله تعالى فجعل هذا الكون بكل ذرة من ذراته حاضعا لها لا يخرج عنها قيد أنملة في إطار مشيئة الله تعالى، وهي: "نواميس الله تعالى وقوانينه الأزلية التي تضبط حركة المخلوقات من الأجرام والمركبات والعناصر وغيرها في تكامل وانسجام من أصغر ذرة إلى أكبر جرة يؤدي كل منها ما خلق من أجله دون أدنى خلل أو تخلف"^(١)، يقول تعالى في معرض امتنانه على البشر بهذه المخلوقات المسخرة: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُونَ﴾^(٢)، والذي يجعلها مهياً للإنسان لينتفع بها هو أنها خاضعة لقوانين دقيقة إذا اهتدى إليها الإنسان بما أودع الله فيه من قوة على العلم وجعل له أدوات ووسائل لذلك، فإنه حينذاك يتمكن من الاستفادة مما سخّره الله له في هذا الكون، وإن الله تعالى قد "سخر لعباده جميع ما خلقه في سماواته وأرضه مما تتعلق به مصالحهم وتقوم به معاشهم ومما سخّره لهم من مخلوقات"^(٣).

وقد دعانا الله تعالى في كثير من الآيات إلى التفكير في هذا الكون والنظر إليه بتفحص وتدبر، و"كما جهز الخالق هذه الأرض وهذه السماوات بما يصلح لحياة هذا الجنس، جهز هذا الجنس كذلك باستعدادات وطاقات، وبني فطرته على ذات القانون الذي يحكم الكون وترك له جانباً

(١) أبو الحسن، صديق عبد العظيم: مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، بحث ضمن مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، المجلد ١٢،

العدد ٣١، ١٩٩٧م، ص ٥٧.

(٢) الخاتبة: ١٣.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج ٥. دار الفكر، بيروت، ص ٥.

اختيارياً في حياته، يملك معه أن يتجه إلى الهدى فيعينه الله عليه ويهديه أو أن يتجه إلى الضلال فيمدّ الله له فيه"^(١)، ولولا هذه السنن الكونية التي تحكم هذه الموجودات ما استطاع الإنسان بضعفه وعجزه وصغره أن ينتفع بشيء منها، قال تعالى: (الْخَلْقُ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ أَكْبَرُ مَنْ خَلَقَ النَّاسَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)^(٢)، وإن "الإنسان يحظى من رعاية الله سبحانه بالقسط الوافر، الذي يتيح له أن يستخر الخلائق الكونية الهائلة، وينتفع بها على شتى الوجوه، وذلك بالاهتداء إلى طرف من سر الناموس الإلهي الذي يحكمها، والذي تسير وفقه ولا تعصيه، ولولا هذا الاهتداء إلى طرف السر ما استطاع الإنسان بقوته الهزيلة المحدودة أن ينتفع بشيء من قوى الكون الهائلة بل ما استطاع أن يعيش معها وهو هذا القزم الصغير، وهي هذه المردة الجبابرة من القوى والطاقات والأحجام والأجرام"^(٣)، وكل ما يتعلق بالمحسوسات والماديات من مخلوقات هذا الكون يدخل في إطار الخضوع لسنن الله الكونية والاحتكام الجبري إليها حتى جسم هذا الإنسان، وأجهزته المختلفة، "فسنن الوجود المادي هي ما تخضع له جميع الكائنات الحيّة في وجودها المادي وجميع الحوادث المادية ويخضع له كيان الإنسان المادي وما يطرأ عليه مثل نموه وحركة أضلاعه ومرضه وهرمه ولوازم بقائه حياً"^(٤)، وحصر الإنسان لفكره في مجرد هذه السنن الكونية دون النظر والاهتداء إلى اليد العليا التي من وراء هذه السنن فهي التي أنشأتها وأخضعت هذا الكون الفسيح والعظيم لها، لا يمكنه من الانتفاع الحقيقي منها، فيتهدي بها إلى خالق هذا الكون، ويستعين بمنهجها في عمارة أرضه والاستفادة من كونه، "ولقد تأخذنا في بعض الأحيان مظاهر خادعة لافتراق السنن الكونية، حين نرى أن اتباع القوانين الطبيعية يؤدي إلى النجاح مع مخالفة القيم الإيمانية، هذا الافتراق قد لا تظهر نتائجه في أول الطريق ولكنها تظهر حتماً في نهايته، وهذا ما وقع للمجتمع الإسلامي نفسه، لقد بدأ خط صعوده من نقطة التقاء القوانين الطبيعية في حياته

(١) قطب، سيد: في ظلال القرآن، ج ٤. دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣ م، ط ٣٢، ص ١٨٥٨.

(٢) غافر: ٥٧.

(٣) قطب، في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٣٢٢٦.

(٤) زيدان، عبد الكريم: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية. مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣ م، ط ١، ص ٧.

مع القيم الإيمانية، وبدأ خط هبوطه من نقطة افتراقهما، وظل يهبط ويهبط كلما انفرجت زاوية الافتراق حتى وصل إلى الحضيض عند ما أهمل السنن الطبيعية والقيم الإيمانية جميعاً، وفي الطرف الآخر تقف الحضارة المادية اليوم، تقف كالطائر الذي يرفرف بجناح واحد جبار، بينما جناحه الآخر مهيبض، فيرتقي في الإبداع المادي بقدر ما يرتكس في المعنى الإنساني ويعاني من القلق والحيرة والأمراض النفسية والعصبية ما يصرخ منه العقلاء هناك، لولا أنهم لا يهتدون إلى منهج الله، وهو وحده العلاج والدواء^(١)، يقول تعالى: ﴿سُنُّرِيهِمْ ءَايَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٢).

فما داموا نجحوا في فهم سنن الله الكونية وبنوا حضارتهم المادية بالاعتماد عليها والاستفادة منها لكنهم لم يهتدوا بها إلى خالق هذه السنن، فتكون آية لهم تدلهم على الحق سبحانه، فإن استفادتهم ناقصة، وعواقب ذلك مع مرور الوقت وخيمة، "والفكر لا يكون صحيحاً وعميقاً وشاملاً، إلا حين يتجاوز القوى والطاقات التي يكشف سرها، إلى مصدر هذه القوى والطاقات وإلى النواميس التي تحكمها وإلى الصلة بين هذه النواميس وفطرة الإنسان، هذه الصلة التي تيسر للإنسان الاتصال بها وإدراكها، ولولاها ما اتصل ولا أدرك ولا عرف ولا تمكّن، ولا سخر ولا انتفع بشيء من هذه القوى والطاقات"^(٣)، وتعرف هذه السنن الكونية أيضاً بالقوانين الطبيعية، لأنها تتعلق بطبائع الأشياء وما أودع الله فيها من خصائص تتوافق مع هذه القوانين وتتناسب معها، فطبيعة هذه الأشياء وخصائصها هي مجال تأثير سنن الله الكونية، و"سنن الله الكونية هي النظم التي فطر الله عليها الخلق فكل ما اشتملت عليه هذه النظم وكل ما اتصل بطبائع الأشياء وخصائصها وعلاقات بعضها ببعض داخل في علم سنن الله الكونية"^(٤).

(١) قطب، في ظلال القرآن، ج ١، ص ١٧، ١٨.

(٢) فَصَّلَتْ: ٥٣.

(٣) قطب، في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٣٢٢٧.

(٤) الغمراوي، محمد أحمد: في سنن الله الكونية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦ م، ط ١، ص ٦.

وتعتبر السنن الكونية من ناحية دراستها والكشف عنها أيسر من دراسة السنن الإنسانية المتعلقة بسلوك الإنسان فرداً أو جماعات، وهو ما يفسر تقدم غير المسلمين في هذا المجال دون أن يكون لهم منهج سماوي يهتدون به، وسبب سهولة دراسة السنن الكونية اعتمادها على التجربة ووضوح نتائجها الخالية من التعقيدات والتداخلات ثابتة في كل وقت، وحتى تتضح المسألة أكثر، نسوق هذا المثال: "إن الكيماويين حضروا مركبات نقيّة كثيرة فوجدوا في كل حالة أن المركب مثل ملح الطعام مهما اختلف مصدره أو اختلفت طريقة تحضيره يتركب دائماً من نفس العناصر متّحدة مع بعضها البعض بنفس النسب في الوزن"^(١)، وإن سنن الله تعالى الكونية هي في حقيقة الأمر أوامره الكونية التي تخضع لها جميع المخلوقات، وهو تفسير عبودية هذه المخلوقات الإجمالية لله تعالى رغم عدم تكليفها وإدراكها وتمثل هذه العبادة في عدم خروجها عن هذه الأوامر الكونية، وهذا واضح في العديد من الآيات كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ﴾^(٢)، فيما عدا المخلوقات العاقلة التي لها عبودية أشمل وأكبر، فلها إضافة إلى العبودية الإجمالية المتمثلة في خضوعها للأوامر الكونية، عبودية اختيارية شرعها الله لهم وأمرهم بها لكنه ترك لهم الاختيار في الاستجابة لأمره، ولذلك فإن الإنسان عندما لا يخضع لأوامر الله الشرعية، فإن جسده يخضع رغماً عنه لأوامر الله الكونية، يقول تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلْمًا هُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْأَصَالِ﴾^(٣)، و"كل موجودات الكون ومكوناته بالهيئة التي هي عليها اليوم والتي ستكون عليها إنما هو تجلّ من تجليات الأوامر والأحكام الإلهية التكوينية وكما تجري هذه الأوامر في شؤون البشر

(١) الغمراوي، في سنن الله الكونية، ص ١٦.

(٢) الحج: ١٨.

(٣) الرعد: ١٥.

الاجتماعية والعمرائية والنفسية فإن جرياتها في السنن الطبيعية أظهر لسهولة مراقبتها وضبطها شأنها شأن القوانين العلمية والمادية التي تملأ الآفاق"^(١).

وموضوع هذه السنن الكونية هو المادة والطاقة فإن "المادة والطاقة في صورهما المختلفة متلازمان لا ينفكان فلسنا نشاهد مادة خالية من طاقة ولا طاقة مجردة عن مادة فكل جسم نلقاه نجد به حرارة مثلاً بدليل أنه يمكن تبريده ولو كان غير حار الملمس"^(٢)، وبذلك يمكن تمييز السنن الكونية عن السنن الإنسانية التي موضوعها سلوك الإنسان وتصرفاته، وقد ساق القرآن الكريم لنا الكثير من السنن الكونية، والتي جاء العلم الحديث ليؤكد مصداقية القرآن الكريم في عرضه لهذه السنن، وهو دليل كاف على أن مصدر هذا القرآن الكريم هو نفسه مصدر هذه السنن الكونية، ومن أمثلة الآيات التي تتحدث عن سنن الله الكونية قوله تعالى: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ، وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، وَالْقَمَرَ قَدَرْتُهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ، لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾^(٣)، وقد تحدثت هذه الآيات عن سنة تعاقب الليل والنهار، وسنة دوران الشمس:

دوران حول نفسها، ودوران ثان في مسار محدد، وسنة منازل القمر، وسنة حفظ توازن الكون وعدم تصادم أجرامه، وفي آية أخرى يتحدث القرآن الكريم عن فنق السماء بالمطر والأرض بالنبات أو بداية خلق الكون وهو ما يعرف في العلم الحديث بنظرية نشأة الكون والانفجار العظيم وهو ما يوافق بعض أقوال المفسرين كمجاهد وقتادة، وأهمية عنصر الماء، وتثبيت الأرض بالجبال، وهداية الناس بالطرق الواسعة فيها، وجعل السماء سقفاً محفوظاً للأرض، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ، وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًا أَنْ تُمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ، وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ﴾^(٤)، و"ترد في القرآن سنن طبيعية كثيرة معروضة

(١) عيسوي، عادل بن زيد: فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠١٢م، ط ١، ص ١١١.

(٢) الغمراوي، في سنن الله الكونية، ص ٢٤.

(٣) يس: ٣٧-٤٠.

(٤) الأنبياء: ٣٠-٣٢.

كحقائق مستقلة واقعة في ساحات الآفاق الواسعة في سباقات ومسافات متنوعة مثل السماء وما يجر فيها من ظواهر والأرض وما يحدث فيها من تغيرات مثل الزلازل والبراكين والجسد وما يتعرض له من تحولات وتغيرات"^(١)، وهذه السنن تنطبق على هذا الكون من أصغر جرم فيه إلى أعظم جرم، "فمن عالم الذرة المتناهية في الصغر، إلى عالم المجرة المتناهية في الكبر نجد أن السنن التي تحكم هنا هي نفسها التي تحكم هناك فلا فرق ما بين صغير وكبير أمام السنن الربانية الشاملة التي تحكم الكون كله"^(٢).

وتعتبر المعجزات التي يؤيد الله بها الرسل عليهم الصلاة والسلام لتكون دليلاً على صدق رسالتهم وأنهم مبعوثون من عنده، وأن المنهج الذي جاؤوا به كذلك هو من عنده تعالى، هذه المعجزات والخوارق تعتبر أيضاً من سنن الله الكونية، لكنها سنن غير مألوفة ولا معهودة، وغير مرتبطة بقانون الأسباب والمسببات، ولا تحتكم إلى قوانين ثابتة، كما أن حدوثها مقارنة بالسنن الكونية الثابتة نادر جداً، وكذلك فإن الحكمة منها تختلف عن الحكمة من السنن الكونية الثابتة، فالأخيرة أوجدها الله تعالى ليستخدمها الإنسان ويستفيد منها في عمارة الأرض على الدوام، كونه مستخلفاً فيها، أما المعجزات والخوارق فهي آيات وعلامات الهدى منها إثبات صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام.

ومما ينبغي إدراكه كذلك أن "سنة الله ليست فقط ما عهدته البشر وما عرفوه، وما يعرف البشر من سنة الله إلا طرفاً يسيراً يكشفه الله لهم بمقدار ما يطيقون، وبمقدار ما يتهيئون له بتجارهم ومداركهم في الزمن الطويل، فهذه الخوارق كما يسمونها هي من سنة الله، ولكنها خوارق بالقياس إلى ما عهدوه وما عرفوه، ومن ثم فنحن لا نقف أمام الخارقة مترددين ولا مؤولين لها، متى صحت الرواية، أو كان في النصوص وفي ملابسات الحادث ما يوحي بأنها جرت خارقة، ولم تجر على مألوف الناس ومعهودهم، وفي الوقت ذاته لا نرى أن جريان الأمر على السنة المألوفة أقل وقعاً ولا

(١) عيسوي، فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري، ص ٢٦٣.

(٢) كنعان، أحمد محمد: أزمنتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق. رئاسة المحاكم الشرعية، الدوحة، ١٤١١هـ، ط ١، ص ٥٣

دلالة من جريانه على السنة الخارقة للمألوف، فالسنة المألوفة هي في حقيقتها خارقة بالقياس إلى قدرة البشر، إن طلوع الشمس وغروبها خارقة وهي معهودة كل يوم وإن ولادة كل طفل خارقة، وهي تقع كل لحظة^(١).

ويمكن تسمية سنن الله الكونية الخارقة بالآيات تمييزاً لها عن سنن الله الكونية الثابتة، و"إن آيات الله التي تجري على غير سننه الحكيمة في خلقه لا يمكن العلم بها إلا بدليل قطعي، وقد كان من حكمته أن أيد بعض النبيين المرسلين بشيء منها لإقامة حجتهم، وتخويف المعاندين لهم، وقد انقطعت هذه الآيات بختم النبوة والرسالة بمحمد ﷺ وسبب ذلك أو حكمته ختم النبوة برسالته، وجعل ما أوحاه إليه آية دائمة وهداية عامة لجميع البشر مدة بقائهم في هذه الدنيا"^(٢).

المطلب الثاني: السنن الإنسانية:

السنن الإنسانية هي تلك السنن التي تتعلق بالقصص القرآني وما فيها من أحداث تروي تاريخ الأمم السابقة والقرون الماضية، وإذا كان موضوع السنن الكونية هو المادة فإن موضوع السنن الإنسانية هو الدين والقيم والمبادئ والأخلاق التي يسعد البشر أفراداً وجماعات بامتثالها ويشقون بالانحراف عنها، ولذلك كانت هذه السنن أهم من غيرها، وحاجة البشر إليها أعظم من حاجتهم لغيرها، وهو ما يفسر اشتغال القصص القرآني عليها، وأخذ القصص مساحة كبيرة من القرآن الكريم، والذي يمثل أعظم كتاب هداية، وأعظم منهج، فسُنن الله الإنسانية هي طرق معاملة الله تعالى لعباده على مستوى الفرد والجماعة بناء على مدى التزامهم بمنهجه وعلى سلوكهم وأفعالهم وأخلاقهم، و"سنة الله الاجتماعية هي العادة المألوفة والطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للناس بناء على أعمالهم في حال طاعة الله تعالى، وحال عصيانه، وما يترتب على ذلك من نتائج، وثواب وعقاب، في المعاش قبل المعاد"^(٣)، وهي سنن ثابتة لا تتبدل ولا تتغير، فهي

(١) قطب، في ظلال القرآن، ج٦، ص٣٩٧٧.

(٢) رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، ج١١. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ص١٩٦.

(٣) الغليزوري، توفيق أحمد: السنن الكونية والاجتماعية في القرآن الكريم، ص٨.

أمر معتاد في حكم العادة فيها مجازاة للناس ثواباً بحسب طاعتهم أو عقاباً بحسب عصيانهم، وإن "سنن الله في المجتمعات هي وقائع الله التي جرت عادته بإنزالها بعباده على أعمالهم الاختيارية التي استمرأوها ولم يتحوّلوا عنها ثواباً لمن وافقوا منهج الله أو عقاباً لمن كفروا"^(١)، وهي من جملة سنن الله تعالى في هذا الوجود لكنها تختلف عن سنن الله الكونية في طبيعة مجالها وتأثيرها وعملها، فهي تتعلق بالمنهج الذي أنزله الله تعالى، وبعث به الرسل عليهم الصلاة والسلام، وما اشتمل عليه من التوجيهات والإرشادات والأوامر والنواهي.

ومن ضمن الفروق التي بين السنن الإنسانية والسنن الكونية أن الأخيرة يمكن ضبطها بكل يسر وسهولة لأنها تعمل في مجال الماديات التي يسهل كشفها ومراقبتها، بينما السنن الإنسانية لأنها تعمل في مجال الأفكار والمعتقدات والقيم، إضافة إلى التداخل فيما بينها، فإنها تكون صعبة الملاحظة والاكتشاف والمراقبة، "وكل الفرق بين الأحداث الكونية المادية وبين الأحداث الإنسانية هو أن أسباب الأولى واضحة بيّنة مضبوطة إذا عرفناها أمكننا الحكم بدقّة على نتائجها وميقات هذه النتائج، فالماء مثلاً يتجمّد إذا بلغت درجة برودته كذا درجة، ويصل إلى الغليان إذا وصلت درجة حرارته إلى كذا درجة وبعد كذا من الوقت، وهكذا.

أما أسباب الأحداث الإنسانية فهي بمختلف أنواعها من سياسية واقتصادية وحضارية وعمرانية وغلبة ونصر وهزيمة وخذلان"^(٢)، ونظراً لأهمية السنن الإنسانية في حياة الناس، ولخفائها وصعوبة ملاحظتها، فإن الله تعالى قد أمرنا في القرآن الكريم بالكشف عنها وأرشدنا إلى طريقة معرفتها واكتشافها، قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾^(٣)، فأمرنا الله تعالى أن نبحث عن هذه السنن في قصص الأمم السابقة التي عرضها القرآن الكريم وفي آثارهم التي تركوها على هذه الأرض، و"الآية دالة على وجوب النظر والسير في

(١) أبو الحسن، مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، ص ٥٦.

(٢) زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، ص ٢٤.

(٣) آل عمران: ١٣٧.

الأرض إما حسي وإما معنوي بالنظر في كتب التواريخ المتعددة، بحيث يحصل للناظر فيها العلم، أو ما يقرب منه وهو أولى، لأن التواريخ المتقدمة يحصل بها من الكشف والاطلاع ما لا يحصل بالسير الحسي في الأرض لعجز الإنسان وقصوره، وماذا عسى أن يمشي من الأرض^(١)، وهذا يدل بوضوح على أن السير المعنوي في قصص الأمم السابقة التي ساقها لنا القرآن الكريم أكثر نفعاً وفائدة من السير الحسي على هذه الأرض فيما يتعلق باكتشاف السنن الإنسانية، الذي هو الهدف من إيراد هذه القصص، والذي هو لبّ الاعتبار والاتعاظ الذي لأجله وردت هذه القصص، و"قد مضت من قبلكم أحوال للأمم، جارية على طريقة واحدة، هي عادة الله في الخلق"^(٢).

وطريقة القرآن الكريم في إيراد قصص السابقين لا يضاهاها أي كتاب في التاريخ، ففضلاً على أنها أحداث وقعت حقاً، ولا يتطرق لذهن المؤمن ذرة شك في ذلك، بخلاف كتب التاريخ التي لا تخلو من التزييف والافتراء، فإن للقرآن الكريم طريقته الخاصة والفريدة في ذكر الأجزاء المهمة من القصة التي تبرز السنن والفوائد والعبر في أيسر صورة وأوضحها، "والحوادث المتقدمة منها ما هو معروف، والله تعالى يذكر من هذا وذاك ما شاء أن يذكر لأجل العبرة والموعظة، فيكتفي من القصة بموضع العبرة ومحل الفائدة، ولا يأتي بها مفصلة بجزئياتها التي لا تزيد في العبرة بل ربما تشغل عنها، فلا غرو أن يكون في هذه القصص التي يعظنا الله بها ويعلمنا سننه ما لا يعرفه الناس"^(٣).

إن الأمة المسلمة اليوم في حاجة كبيرة لأن تتخلص من أميتها في مجال العلم بسنن الله تعالى الكونية والإنسانية، وإن كان غيرها قد تقدم كثيراً في جانب استكشاف سنن الله الكونية، فإن البشرية اليوم تعاني من الجهل بسنن الله الإنسانية، التي هي بمثابة الروح بالنسبة للإنسان، في حين أن السنن الكونية هي بمثابة الجسد للإنسان، وهذا ما يفسر تقدم العالم في الجانب المادي، وتخلفه

(١) ابن عرفة، محمد: تفسير ابن عرفة، ج١. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م، ط١، ص٤١٥.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، ج٤. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م، ص٩٧.

(٣) رضا، تفسير المنار، ج٢، ص٣٧٣.

في الجانب الإنساني والقيمي الذي يعاني فيه من الخواء الروحي، والانحدار القيمي والهبوط الأخلاقي، ولذلك فإن المسؤولية الملقاة على عاتق المسلمين اليوم كبيرة، لأن المورد الذي يمكن من خلاله الكشف عن سنن الله الإنسانية واستنباطها متاح لهم، وهو بين أيديهم، وبدونه لا يمكن الاهتداء إلى سنن الله تعالى الإنسانية على كثرتها وصعوبة ملاحظتها بخلاف السنن الكونية، وهذا المورد هو القرآن الكريم، وبالأخص قصص القرآن الكريم، و"السنن الاجتماعية ليست على وزن واحد ونوع واحد فهي كثيرة جداً ومتنوعة منها ما هو معروف على وجه الدقة والحصر، وهو المتداول على ألسنة الكثيرين، ومنها ما هو خفي يعمل عمله فينا بالليل والنهار ولكن لغفلة الناس وعدم استقصائهم لا يزال الخلق عنها غافلون وأحوالها جاهلون وهذا جزء من المصيبة التي أصيب بها العقل الإنساني عموماً والعقل المسلم على وجه الخصوص وهو المكلف بإخراج هذه السنن من طور القول إلى طور العمل ومن الجهل إلى العلم ومن الكمون إلى الحركة ولذلك كانت الأوامر الإلهية باكتشاف هذه السنن وتعقلها شديدة الوضوح"^(١)، وقد أدى التقدم في مجال السنن الكونية عند غير المسلمين إلى تركيز علماء المسلمين على الآيات التي أشارت إلى هذه السنن، في حين ظلت الآيات والقصص التي تشير إلى سنن الله الإنسانية في طي الإهمال والتقصير من ناحية دراستها دراسة سننية، "وإذا كانت الآيات القرآنية عن الظواهر الكونية قد لقيت من العلماء عناية نتيجة لتوافر التجارب في مجالها فإن الآيات والأحاديث التي تتضمن شؤون المجتمعات لم تلق ما لقيته قرينتها الكونية ربما كان ذلك لعدم توافر البحوث الاجتماعية في هذا المجال"^(٢).

وعلم السنن الإنسانية هو ما يطلق عليه في العلم الحديث مصطلح علم الاجتماع، وأول من وضع أسس هذا العلم منطلقاً من فهمه لسنن الله تعالى في القرآن الكريم هو ابن خلدون، "وقد نظر ابن خلدون في تاريخ الأمم ونظر في القرآن الكريم فخرج للناس بما أسماه العلماء بعلم الاجتماع وذلك في مقدمة تاريخه والتي اشتهرت فيما بعد أكثر من كتاب التاريخ نفسه وطبعت

(١) عيسوي، فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري، ص ٢١٧.

(٢) أبو الحسن، مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، ص ٣٤.

منفصلة عنه تحت عنوان مقدمة ابن خلدون^(١)، وقد صارت هذه المقدمة مرجعاً أصيلاً في علم الاجتماع، وقد أماط اللثام فيها عن تأثير سنن الله الإنسانية في أحوال الناس أفراداً أو جماعات، ومما قاله فيها أن "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله التي قد حلت في عبادته"^(٢).

ويخضع تغير أحوال المجتمعات لهذه السنن الإنسانية، وما يقال في حق المجتمعات ينطبق كذلك على الأفراد، وهذا ما أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾^(٣)، ولذلك فإن انتقال المجتمع من حال إلى حال لا يحصل عشوائياً بل يحصل وفق سنن ربانية تحكم مساره وتضبط وجهته وقد حدثنا القرآن عن حياة مجتمعات مختلفة منها من عاش حياة رغيدة آمنة ومنها من ذاق لباس الخوف والجوع ومنها من باد وهلك بعذاب أليم وتأتي هذه اللمحات القرآنية لتلفت انتباهنا إلى وجود سنن ربانية تحكم حياة المجتمعات البشرية قاطبة وتقرر مصيرها^(٤)، واهتمام الناس بالقوانين المادية مع إهمالهم للقيم والدين وهما مجال عمل السنن الإنسانية، اعتقاداً منهم بعدم وجود علاقة بينهما هو اعتقاد خاطئ بل وكارثي في نتائجه، فعلاوة على أن السنن الإنسانية هي الأهم، فلا فرق بينهما في كونهما من سنن الله تعالى في هذا الوجود، وهناك ارتباط بينهما، فإن القيم الإيمانية هي بعض سنن الله في الكون كالقوانين الطبيعية سواء بسواء، ونتائجها مرتبطة ومتداخلة ولا مبرر للفصل بينهما في حسّ المؤمن وفي تصوّره، وهذا هو التصوّر الصحيح الذي ينشئه القرآن في النفس وهكذا يبدو التكامل والتناسق بين سنن الله كلها

(١) الحسن، أحمد حضر: التغيرات في الأمة الإسلامية في ضوء السنن الإلهية بين الماضي والحاضر. الدار العالمية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ٢٠١٦م، ط١، ص١٢٣.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون المسمى: العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج١. دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م، ط٢، ص٣٨.

(٣) الرعد: ١١.

(٤) كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، ص٥٧.

سواء ما نسميه القوانين الطبيعية وما نسميه القيم الإيمانية، فكلها أطراف من سنة الله الشاملة لهذا الوجود^(١)، وكلا النوعين من سنن الله تعالى رغم اختلاف مجالي عملهما، فإن هناك تكامل فيما بينهما.

وكما أن مهمة السنن الكونية هي ضبط هذا الكون وحفظ نظامه وضمان اتزانه بأمر الله تعالى المدع في سننه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكْتُهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾^(٢)، فإن للسنن الإنسانية مهمة أعظم وأشرف وهي ضبط المجتمعات وحفظ نظامها القائم على الدين والقيم، فكلما انحرفت المجتمعات عن منهج الله تعالى وفقدت اتزانها أعمدها السنن الإنسانية إلى جادة الصواب، و"إذا كان للكون سننه المطردة وقوانينه الثابتة التي تحكم مسيرته وتضبط عوامله من الذرة إلى المجرة كقوانين الجاذبية والطفو والحرارة والبرودة وغيرها فإن للمجتمعات الإنسانية قوانين عامة كذلك تضبط مسيرتها وتبين عوامل تقدمها وتقهقرها وبقائها وفنائها"^(٣)، وتضمن هذه السنن للناس استمرار الحياة في ظل الصراع بين الحق والباطل، وإيقاف الفساد في الأرض، لتحقيق الغاية من إيجادهم عليها، ولتتمكّنوا من القيام بمهمة الاستخلاف المنوطة بهم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٤)، ولذلك فإن أمر البشر في اجتماعهم وما يعرض فيه من مصارعة الحق للباطل وما يتبع ذلك من الحرب والنزال والملك والسيادة وغير ذلك قد جرى على طرق قويمه وقواعد ثابتة اقتضاها النظام العام^(٥).

(١) قطب، في ظلال القرآن، ج ١، ص ١٧.

(٢) فاطر: ٤١.

(٣) أبو الحسن، مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، ص ٦١.

(٤) البقرة: ٢٥١.

(٥) رضا، تفسير المنار، ج ٤، ص ١١٥.

المبحث الثاني: موارد السنن الرئانية في القرآن الكريم.

المطلب الأول: القصص القرآني.

إن القرآن الكريم لم يسق لنا القصص عبثاً أو لهواً وتسلياً، إنما جاءت هذه القصص ليأخذ المسلمون منها العظة والعبرة، وليتأمل الناس سنن الله تعالى في الأمم الماضية، فإنها كما كانت حاكمة على الذين من قبلهم فستكون حاكمة عليهم، وستجري فيهم كما جرت فيمن كان قبلهم، فلا بد لهم أن يتعضوا ويعتبروا، ويعمروا هذه الأرض وفق سنن الله تعالى دون مصادمتها أو معاكستها، ولقد أكدت ذلك آخر آية من السورة التي كانت أطول قصّة في القرآن الكريم وهي لنبي من أنبياء الله تعالى عليهم السلام يوسف عليه السلام، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(١)، وتعتبر قصص القرآن مورداً كبيراً وهاماً لاستنباط سنن الله تعالى من خلال التأمل في أفعال الله عز جل في الأمم الماضية المرتبطة بأعمالهم وسلوكياتهم، وأفعال الله فيهم هي في الحقيقة سنن الله تعالى الثابتة التي تنطبق على الأفراد والأمم في كل زمان ومكان، "وليس القرآن تاريخاً ولا قصصاً وإنما هو هداية وموعظة، فلا يذكر قصة لبيان تاريخ حدوثها، ولا لأجل التفكّه بها أو الإحاطة بتفصيلها، وإنما يذكر ما يذكره لأجل العبرة كما قال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، وبيان سنن الاجتماع"^(٢).

وحتى يمكن استنباط السنن الرئانية من القصص فلا بد من أن يتوافر فيها أمران: الأمر الأول أن تكون القصة حقيقية وهذا ما ينطبق على قصص القرآن الكريم، والأمر الثاني هو أن يكون هنالك تماثل بين آثار الفعل الواحد الذي يتكرّر ويصدر عن أكثر من فرد أو أكثر من جماعة، "الاعتبار بالقصة لا يحصل إلا إذا كانت خبراً عن أمر وقع، لأن ترتب الآثار على الوقائع ترتب طبيعي، فمن شأنها أن ترتب أمثالها على أمثالها كلما حصلت في الواقع، ولأن حصولها ممكن إذ الخارج لا

(١) يوسف: ١١١.

(٢) رضا، تفسير المنار، ج ٢، ص ٣٧٣.

يقع فيه المحال ولا النادر وذلك بخلاف القصص الموضوعة بالخيال والتكاذيب، فإنها لا يحصل بها اعتبار لاستبعاد السامع وقوعها لأن أمثالها لا يعهد^(١).

والهدف من إيراد هذه القصص في القرآن الكريم، وبهذه المساحة الكبيرة منه، ليس السرد التاريخي، أو أن يكون القرآن الكريم بمثابة سجل أو ذاكرة للتاريخ، إنما الغاية أكبر من هذا وأهم، وهي رؤية سنن الله تعالى جلية واضحة في هذه القصص المختلفة والمتنوعة والتي تتكرر القصة الواحدة منها في سياقات مختلفة وأساليب متنوعة، غنيّة بمشاهد الاعتبار والاتعاظ ومملوءة بالسنن الرئانية التي يمكن للمرء استنباطها إذا ما عمل فكره في أحداث هذه القصص وتدبر مجرياتها، "ليس في القرآن شيء من التاريخ من حيث هو قصص وأخبار للأمم أو البلاد لمعرفة أحوالها، وإنما هي الآيات والعبر تجلت في سياق الوقائع بين الرسل وأقوامهم، لبيان سنن الله تعالى فيهم، إنذاراً للكافرين بما جاء به محمد ﷺ وتثبيتاً لقلبه، وقلوب المؤمنين به"^(٢).

وقد حثّ الله ﷻ على السير في هذه الأرض بهدف استنباط سننه تعالى في الذين خلوا من قبلنا، وما ذلك السير والنظر والاعتبار إلا ليحذر الإنسان من تكرار أخطائهم فيحقق عليه ما توجبه سنن الله تعالى من العقاب، وحتى تكون نجاحاتهم في امتثال أوامر الله تعالى، والتزام منهجه، وحسن صنيع الله بهم وفقاً لسننه الثابتة، حافظاً له للسير على هدايتهم، والافتداء بهديهم، واقتفاء أثرهم، "والسير في الأرض، والبحث عن أحوال الماضين، وتعرف ما حلّ بهم، هو الذي يوصل إلى معرفة تلك السنن والاعتبار بما كما ينبغي، نعم إن النظر في التاريخ الذي يشرح ما عرفه الذين ساروا في الأرض، ورأوا آثار الذين خلوا، يعطي الإنسان من المعرفة ما يهديه إلى تلك السنن، ويفيده عظة واعتباراً"^(٣).

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٣، ص٧٢.

(٢) رضا، تفسير المنار، ج٢، ص١٦٥.

(٣) رضا، تفسير المنار، ج٤، ص١١٤.

ومن أبرز خصائص القصص القرآني عدم التركيز على التفاصيل في الأحداث، وهذا ما يؤكد أن قصص القرآن الكريم تختلف تماماً عن تلك القصص التي يؤلفها البشر، ويحرصون فيها على ذكر أدق التفاصيل، والقصص القرآني هو أحد الأدلة على أن هذا الكتاب العزيز ليس من عند البشر، بل هو كلام خالق البشر العليم الحكيم، قال تعالى: ﴿لَنَحْنُ نُقْصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنَّ الْغَافِلِينَ﴾^(١)، "يجب أن نَمَيِّرَ ونفَرِّقَ بين روايات الخلق وقصص الحق، ونضعه في بؤرة الشعور حتى لا يدخل أحد من خياله على قصص القرآن ما ليس فيه، وحتى لا يأتي واحد ذات يوم ويقول: إن كل القصص واحد، فنحن في القرآن لسنا أمام مؤلف، بل أمام الخالق الأعلى الذي يروي لنا ما يعلمنا، وسبحانه علم أزلماً ما سيدور في كونه"^(٢). واستنباط السنن الرثائية هو أهم ما يمكن التنقيب عنه في هذه القصص، وهو وسيلة الاتعاض والاعتبار التي تنفع الناس في حياتهم وواقعهم العملي، "وقد قصّ القرآن الكريم علينا أهم أخبار الماضين، وسواء كانت القصص مفردة أو مكرّرة، فهي في السياق القرآني أداة تربية، ومصدر توجيه ووعظ يدعم الفرد والجماعة، قصص القرآن قطع من الحياة الماضية، استرجعها الوحي الأعلى للتعليم والاعتبار"^(٣)، وغاية إيراد هذه القصص في أعظم كتاب وأعظم منهج، لا بدّ وأن تكون غاية عظيمة، ولذلك فإن "القصص القرآنية لم تسق مساق الإحماض وتجديد النشاط، وما يحصل من استغراب مبلغ تلك الحوادث من خير أو شر، لأن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا، ولو كان من هذا لساوى كثيراً من قصص الأخبار الحسنة الصادقة، فما كان جديراً بالتفضيل على كل جنس القصص"^(٤).

وتوزيع القصص في القرآن الكريم هو أكبر برهان على أن الغاية من هذه القصص تختلف تماماً عن غاية القصص التي هي من نسج البشر، أو حتى عن كتب التاريخ التي يكتبها المؤرخون، فالقصة

(١) يوسف: ٣.

(٢) الشعراوي، محمد متولي: تفسير الشعراوي. مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م، ص ٦٥١.

(٣) الغزالي، محمد: اخواور الخمسة للقرآن الكريم. دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٩هـ، ط ١، ص ٨٩.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٦٤.

الواحدة في القرآن الكريم تتوزع في أكثر من سورة، وتكرر بسياقات مختلفة، وأهداف وغايات متنوّعة ومتعدّدة، "إن في تلك القصص لعبراً جمة وفوائد للأمة، ولذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضعها ويعرض عما عداه ليكون تعرّضه للقصص منزهاً عن قصد التفكّه بها، من أجل ذلك كله لم تأت القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ، بل كانت مفرّقة موزّعة على مقامات تناسبها، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع"^(١).

وعلى الرغم من إيراد هذه القصص في القرآن بصورة إجمالية بعيدة عن التفصيل، فإن علماً غزيراً وواسعاً يختفي في ثناياها، وهو بحاجة إلى البحث والنظر والتأمل، هذا العلم الذي هو في غاية الأهمية هو علم السنن الرثائية، ولأن القرآن الكريم كتاب هداية خاتم فهو صالح لكل زمان ومكان، وما تحويه قصصه من عظات وعبر وقوانين رثائية صالحة لجميع الأجيال المتعاقبة إلى قيام الساعة، "من هنا كان الجانب القصصي أغزر الجوانب في القرآن الكريم عناية برصد السنن الماضية، والنواميس السارية في اللاحقين كما سرت في السابقين، ولقد توفّر للقصص القرآني ما يجعله يمضي في نفس الخط الذي يمضي فيه قانون الله تعالى في السنن، فالناظر للقصة في القرآن يجد أنها تأتي عارية عن المثبتات إن صح التعبير التي تجعلها خاصة بزمان معين أو مكان محدد أو أفراد مخصوصين"^(٢)، ولولا وجود السنن الرثائية في ثنايا قصص القرآن الكريم، لما وجدت هذه القصص مكاناً لها في أعظم كتاب وأعظم كلام، "ذلك أن أحداث التاريخ تتكرر وتشابه إلى حد كبير، لأن وراءها سنن ثابتة تحركها وتكثفها، ولهذا قال الغربيون: التاريخ يعيد نفسه، وعبر العرب عن هذا المعنى بقولهم: ما أشبه الليلة بالبارحة، وأفصح عنها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾"^(٣)، وهذا ما يجعل اكتشاف هذه السنن سهلاً ويسيراً، فإن التاريخ بما

(١) سورة آل عمران، ١٤٠، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٦٤.

(٢) زكي، مفهوم السنن الرثائية دراسة في ضوء القرآن الكريم، ص ٤٨.

(٣) زكي، مفهوم السنن الرثائية دراسة في ضوء القرآن الكريم، ص ٤٩.

حوى من الحوادث المتشابهة والمواقف المتماثلة يساعد على كشف هذه السنن^(١)، وتكرار الآثار والنتائج وثباتها في أحداث هذه القصص المختلفة في زمانها ومكانها هو لب علم السنن الرثائية وجوهره الذي يقودنا إلى هذه السنن بكل جلاء ووضوح، يقول محمد الغزالي: "إن روح القصص القرآني هو في احتوائه على جملة من سنن الله الكونية في قيام الأمم وفنائها وتعلم هذه القوانين الاجتماعية الخالدة يشبه دراسة علوم الكون المختلفة ومعرفة الضوابط التي تحكم علاقة المادة بعضها البعض"^(٢).

والتأمل في مؤلفات علماء المسلمين حول القصص القرآني يلاحظ أنهم تطرقوا إلى جوانب عديدة تتعلق بها إما تفصيلاً لمجملها أو جمعاً لمتفرقاتها أو دراسة لجمال سبكها، ولكن بالنسبة للقوانين الإنسانية والسنن الرثائية فإن هذا المجال ما يزال غير مخدوم بشكل كبير جداً، وهذه كارثة كبيرة أن يهمل المسلمون هذا الموروث العظيم، الذي سينقلهم من مواقع متأخرة في الأدوار الحضارية إلى المقدمة والصدارة، و"قد يكون المطلوب اليوم أكثر من أي وقت مضى في مجال الدراسات الإنسانية التي بلغت عند غيرنا شأواً بعيداً، أن نتوجه صوب فقه القصص القرآني لنكشف فقهاً حضارياً في إطار القوانين الإنسانية، التي تحكم مسيرة الحياة والأحياء والتي تخلقنا فيها إلى درجة لا نحسد عليها"^(٣)، ويجب على المسلمين اليوم خصوصاً أهل العلم منهم أن يراجعوا طريقة دراستهم وقراءتهم لقصص القرآن الكريم، فإنهم "لم يلتفتوا إلى علم الحضارة في القرآن بل إن اهتمامهم بقصص القرآن جاء عرضاً، وعندما اهتموا بها تناولوها بالطريقة التاريخية السردية دون محاولة استخلاص ما وراءها من قوانين وسنن كونية واجتماعية"^(٤).

وها هو القرآن الكريم يوجهنا إلى الانطلاق في ميدان البحث والتفتيش عن سنن الله تعالى وقوانينه فيمن سبقنا من الأمم، لأنها هي نفسها التي ستطبق على البشرية بأفرادها وأممها اليوم وإلى قيام

(١) منهج السلمي، محمد صامل: منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ١٩٨٨م، ط١، ص ٥٤.

(٢) الغزالي، محمد: نظرات في القرآن. دار الكتب الحديثة، مصر، ط٥، ص ١٦٦.

(٣) حسنة، عمر عبيد: مراجعات في الفكر والدعوة. دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ص ٢١.

(٤) عويس، عبد الحليم: تفسير التاريخ علم إسلامي. دار الصحوة، القاهرة، ص ١٠٤.

الساعة قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾^(١)، "هذا إرشاد إلهي، لم يعهد في كتاب سماوي، ولعله أرحى إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعدادة الاجتماعي، فلم يرد إلا في القرآن، الذي ختم الله به الأديان"^(٢)، والهدف من هذا التوجيه هو اكتشاف سنن الله تعالى في الخلق، ليسهل بعد ذلك التعامل معها، "فعاقبة المكذبين المشار إليها في الآية واحدة من تلك السنن الربانية التي يجري بها الله الحياة البشرية والتي يطلب من الناس أن يتدبروها، لكي لا يقعوا فيها ولكي يستفيدوا من عبرة التاريخ، والإسلام يجعل دراسة التاريخ، والاعتبار بالسنن الربانية في الحياة البشرية، فارقاً بين أولي الوعي والبصيرة، والغافلين الذين لهم أعين لا يبصرون بها، وآذان لا يسمعون بها، وقلوب لا يفقهون بها"^(٣).

وإذا كان علم الاجتماع عند غير المسلمين يقوم على أساس غير متين، لأنه يعتمد على نقولات البشر، بما فيها من تحرّصات وتزييف وتحريف، فإن لدى المسلمين الأساس المتين لهذا العلم الذي سيرتقي به إلى منتهاه، لأنه يعتمد على الوحي من عند خالق البشر وصاحب السنن وواضع القوانين، "فالتاريخ هو المختبر الحقيقي في إطار علوم الإنسان وهو الأب الشرعي لكل العلوم الاجتماعية التي لا بد من الإحاطة بها والرسوخ فيها ومعرفة قوانينها وسننها التي تحدد المداخل الصحيحة للشهادة على الناس وتقود إلى صناعة تاريخية مستقبلية علمية بعيدة عن التنبؤ والظن والتخرّص"^(٤).

المطلب الثاني: الأمثال القرآنية.

ليست قصص القرآن الكريم المعين الأوحى الذي لا ينضب لاستنباط سنن الله تعالى، فهناك معين آخر هو الأمثال القرآنية التي تعدّ المورد الثاني بعد القصص القرآني لاستنباط السنن، "إن ضرب

(١) آل عمران: ١٣٧.

(٢) رضا، تفسير المنار، ج٤، ص١١٤.

(٣) قطب، محمد: حول التفسير الإسلامي للتاريخ. دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦م، الطبعة الأولى، ص٦٧.

(٤) حسنة، عمر عبید: الشاكلة الثقافية. المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م، ط١، ص٨٢.

المثل في القرآن الكريم مورد من موارد السنن الرتيانية وموطن من مواطنه^(١). والأمثال القرآنية تأتي لتمثيل حالة غير مفهومة أو غير مشاهدة كأن تكون عقلية أو معنوية مثلاً بحالة أخرى من الواقع المحسوس تكون مفهومة ومشاهدة، يكون بينهما تماثل وتشابه ما، فتقرب للأذهان فهم الحالة المضروب بها المثل، "في ضرب الأمثال زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني، وذلك لأن المعاني العقلية المحضة لا يقبلها الحسّ والخيال والوهم، فإذا ذكر ما يساويها من المحسوسات، ترك الحسّ والخيال والوهم تلك المنازعة وانطبق المعقول على المحسوس، وحصل به الفهم التام والوصول إلى المطلوب"^(٢)، والهدف من ضرب هذه الأمثال هو العظة والاعتبار، وهي الغاية نفسها من القصص القرآني، وهذا ما يفسر كونها مصدراً لاستنباط السنن، "وقد حرص القرآن الكريم على تصوير معانيه وعرض قضاياها بأقرب صورة وأوضح سبيل، فجاءت أمثاله متكاثرة بأنواعها المختلفة وصورها المتعددة، وتضمنت هذه الأمثال بتركيبها المعروفة عدداً من السنن الثابتة والقوانين الماضية، حتى لا يكاد يخلو مثل من أمثال القرآن الكريم من الإشارة إلى سنّة أو التعقيب على قانون، ولم لا وأصل وظيفة المثل في مضربه تصوير حالة حاضرة بحالة ماضية، وإعطاء اللاحقة حكم السابقة لتشابه أطرافها واتحاد أحوالها، وكثر في القرآن ضرب الأمثال، وكثر ربطها بالعظة والاعتبار"^(٣).

والأمثال القرآنية تكاد أن تكون علماً مستقلاً بذاته تحتاج إلى امتلاك آلة العلم لفهمها ودراستها والاستفادة منها، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعُلَمَاءُ﴾^(٤)، "أي هذا المثل وغيره من الأمثال التي في القرآن نضربها للناس نبهاً لهم وتقريباً لما بعد من أفهامهم، وما يعقلها أي يفهمها ويتعقل الأمر الذي ضربناها لأجله إلا العالمون بالله الراسخون في العلم

(١) زكي، مفهوم السنن الرتيانية دراسة في ضوء القرآن الكريم، ص ٥٢.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٩، ص ٩٣.

(٣) زكي، مفهوم السنن الرتيانية دراسة في ضوء القرآن الكريم، ص ٥١.

(٤) العنكبوت: ٤٣.

المتدبرون المتفكرون لما يتلى عليهم وما يشاهدونه^(١)، واستخراج الفوائد من هذه الأمثال المضروبة في القرآن الكريم يحتاج إلى العلماء الراسخين والمتدبرين لها الذين يفهمون عن الله تعالى ماذا يريد من وراء ضرب هذا المثل، فتكون لديهم القدرة على استنباط سنن الله تعالى من هذه الأمثال المضروبة، يقول الألويسي: "تلك الأمثال أي هذا المثل ونظائره من الأمثال المذكورة في الكتاب العزيز، نضربها للناس تقريباً لما بعد من أفهامهم، وما يعقلها على ما هي عليه من الحسن واستتباع الفوائد إلا العالمون الراسخون في العلم المتدبرون في الأشياء على ما ينبغي"^(٢)، ويأتي ضرب الأمثال ليكشف عن النظام البديع الذي يسيّر هذا الكون، ويحكم حياة البشر، هذا النظام الذي يخضع لقوانين ربانية لا تتبدل ولا تختلف، "وهكذا تجيء هذه الآية عقب قصص الأنبياء، وعقب المثل المصوّر لحقيقة القوى في الوجود، متناسقة معها مرتبطة بها، بتلك الصلة الملحوظة، صلة الحقائق المتناثرة كلها بالحق الكامن في خلق السماوات والأرض والذي قامت به السماوات والأرض، في ذلك النظام الدقيق الذي لا يتخلف ولا يبطئ ولا يختلف ولا يصدم بعضه بعضاً، لأنه حق متناسق لا عوج فيه"^(٣).

ومن الأمثلة على استنباط السنن الربانية من الأمثال القرآنية: المثل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾^(٤)، والسنة الربانية التي تستنبط من هذا المثل هي سنة تبديل النعم بسبب المعصية، فالمعصية تزيل النعم والطاعة تزيد النعم قال تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾^(٥)، "فبته بذلك على أن كون النعمة واصلة إليهم يوجب أن يكون

(١) الشوكاني، تفسير فتح القدير، ج ٤، ص ٢٠٤.

(٢) الألويسي، شهاب الدين محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ١٠. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٣٦٧.

(٣) قطب، في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٢٧٢٧.

(٤) النحل: ١١٢.

(٥) إبراهيم: ٧.

كفرانها سبباً للتبديل"^(١)، وكما أن سنة تبديل النعم سنة نافذة وماضية في المجتمعات التي تتحد وتفسق فإنها قد تمتد لتشمل أبناءهم وذرياتهم الذين يأتون من بعدهم، "والكون المخلوق لله مصنوع على نظام دقيق من أجل أن تسير السنن الكونية في مجالاتها التي حددها الله، وعندما تنتظم هذه السنن في حركتها فهي تعطي النتائج للإنسان ولو بعد حين، حتى إن بعض المفسرين والمتكلمين بعمق يقولون: إن الأمراض الوراثية التي تنتقل من أجيال سابقة إلى أجيال لاحقة كان السبب فيها تقصير آباء واجترأهم على أشياء مخالفة لمنهج السماء، فإذا شرع الله سنة كونية للفرد ثم خالفها تصيبه نتيجتها السيئة من بعد ذلك، وكذلك الأمة والجماعة"^(٢)، وسنة تبديل النعم ليست خاصة بأمة معينة أو بزمان محدد بل هي عامة في كل من يكفر بأنعم الله ويحيد عن طاعته وينحرف عن منهجه، وإيراد هذه السنة في هذا المثل دليل على هذا العموم والشمول، "ما جعل الله هذا مثلاً إلا لأنه يشمل الأولين والآخرين، حتى كانت أغنى عواصم الأرض وقراها كلندن وباريس ذاقت ألم الجوع والخوف في سني الحرب العامة ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون"^(٣).

المطلب الثالث: الآيات المشتملة على ربط الأسباب بالمسببات.

إن من كمال عدل الله تعالى وعظيم رحمته فيما يتعلق بالسنن التي يسير عليها الكون والخلق أن ربط الأسباب بالمسببات، فجعل لهذه السنن أسباباً ظاهرة وواضحة لا لبس فيها ولا غموض، مما يسهل على الناس كشف هذه السنن وفهمها والتعامل معها بصورة صحيحة، وقد شكلت هذه السنن النظام الذي يخضع له هذا الكون بمن فيه من الخلائق وفقاً لقانون السببية، "فهو تعالى قد جعل لكل شيء قدراً من حسنة وسيئة، بمعنى أنه وضع لنظام الكون سنناً تكون فيها المسببات على قدر الأسباب، ولكل منها حكم"^(٤)، ولا يمكن لذي عقل أن ينكر قانون السببية الظاهر في خصائص المواد وأحوال الخلق، "والمقرر في العلوم الكونية والتجريبية والإنسانية وغيرها أن قانون

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣، ص ٤٢٧.

(٢) الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص ٣٥٩.

(٣) رضا، تفسير المنار، ج ١٢، ص ٩٣.

(٤) رضا، تفسير المنار، ج ٩، ص ٧٧.

السببية محترم وأن رفضه جنون" (١).

والتأمل في دقة هذا القانون يدرك أن من ورائه خالقاً مبدعاً عظيماً أتقن كل شيء خلقه، قال تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (٢)، "إن الله تعالى قد أتقن كل شيء خلقه فجعله بإحكام ونظام لا تفاوت فيه ولا اختلال، وسنن مطّردة ربط فيها الأسباب بالمسببات" (٣)، وقانون السببية يشمل أحكام الشرع التي جاءت لتحقيق مصالح الناس، يقول ابن القيم: "وقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي، كل ذلك مرتبط بالأسباب قائم بها، بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسببات، والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير أسباب ومسببات، والقدر جار عليها متصرّف فيها، فالأسباب محل الشرع والقدر" (٤).

ولا يجري شيء في هذا الكون إلا وهو ضمن إطار قانون السببية، فلا يمكن أن تتخلف المسببات عن أسبابها، ولا النتائج عن مقدماتها، إلا ما كان من معجزات الرسل عليهم الصلاة والسلام التي تكون استثناء لا يخضعها لهذه السنن لتكون دليلاً على صدق الرسل وأنهم مرسلون من الله تعالى، وقد يكون السبب خفياً في بعض الأحيان، فيظن أن المسببات لم تترتب على أسبابها، "إن الأصل في كل ما يحدث في العالم أن يكون جارياً على نظام الأسباب والمسببات، وسنن الله التي دلّ عليها العلم، وأخبرنا الوحي بأنه لا تغيير فيها ولا تبديل لها ولا تحويل، فكل خبر عن حادث يقع مخالفاً لهذا النظام والسنن، فالأصل فيه أن يكون كذباً اختلقه المخبر الذي ادعى شهوده أو خدع به ولبس عليه فيه، فإن كان قد وقع فلا بدّ أن يكون له سبب من الأسباب الخفية التي يجهلها المخبر كما حققه علماء الأصول في بحث الخبر وما يقطع بكذبه منه" (٥).

(١) الغزالي، محمد: عوامل انحطاط الحضارة الإسلامية. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ١٩٨٥م، ص ٢٨٣.

(٢) النمل: ٨٨.

(٣) رضا، تفسير المنار، ج ١١، ص ١٩٥.

(٤) ابن القيم، محمد بن أبي بكر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٣٨٠.

(٥) رضا، تفسير المنار، ج ١١، ص ١٩٥.

وقد تتخلف المسببات عن أسبابها لوجود مانع أو انعدام شرط فإذا وجد الشرط وزال المانع وقعت، "فإذا كانت تلك سنة الله في خلق العوالم ظرفها ومظروفها، استدلل بذلك على أن تلك السنة لا تتخلف في ترتب المسببات على أسبابها، فيما يأتيه جنس المكلفين من الأعمال، فإذا ما لاح لهم تخلف سبب عن سببه أيقنوا أنه تخلف مؤقت"^(١)، ومع أن المسلم مطالب بالتعامل مع قانون السببية من خلال أمر الإسلام له ببذل الأسباب، فإن المسلم يعتقد أن مسبب الأسباب هو الله تعالى، الفاعل الحقيقي في هذا الكون، وبذلك فإن المسلم لا يعتمد على الأسباب مع بذله لها، وإنما يعتمد على خالق هذه الأسباب، ومرتب المسببات على أسبابها، ضمن قاعدة أن بذل السبب واجب والاعتماد عليه شرك، و"إن التصور الإسلامي يتسم بالتوازن المطلق بين تقرير الفاعلية المطلقة لقدر الله سبحانه، وتحقق هذا القدر في الحياة الإنسانية من خلال نشاط الإنسان وفاعليته وعمله، إن سنة الله تجري بترتيب النتائج على الأسباب، ولكن الأسباب ليست هي التي تنشئ النتائج، فالفاعل المؤثر هو الله، والله يرتب النتائج على الأسباب بقدره ومشيئته، ومن ثم يطلب إلى الإنسان أن يؤدي واجبه، وأن يبذل جهده، وأن يفني بالتزاماته، ويقدر ما يفني بذلك كله يرتب الله النتائج ويحققها، وهكذا تظل النتائج والعواقب متعلقة بمشيئة الله وقدره، هو وحده الذي يأذن لها بالوجود حين يشاء، وكيفما يشاء، وهكذا يتوازن تصور المسلم وعمله، فهو يعمل ويبذل ما في طوقه وهو يتعلق في نتيجة عمله وجهده بقدر الله ومشيئته، ولا حتمية في تصوره بين النتائج والأسباب، فهو لا يحتم أمراً بعينه على الله"^(٢).

والصحيح التي ترد بها سنن الله في الآيات القرآنية المشتملة على قانون السببية وربط الأسباب بالمسببات والنتائج بمقدّماتها كثيرة، ومن أبرز هذه الصحيح صيغتنا الشرط والتعليل.

وكثير من السنن الربانية في القرآن الكريم جاءت في صورة أسلوب الشرط، ومن الأمثلة على ذلك سنة النصر والخذلان التي وردت في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْصَرِكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخَذَلْكُمْ فَمَنْ ذَا

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٧، ص ٣١.

(٢) قطب، في ظلال القرآن، ج ١، ص ٥٠٣.

الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِّنْ بَعْدِهِ ﴿١﴾، ووردت سنة الهداية والضلال في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ﴿٢﴾، ووردت سنة الانتساب في قوله تعالى: وَمَنْ يَتَّوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ﴿٣﴾، ووردت سنة الرزق في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ ﴿٤﴾، ووردت سنة جزاء السوء بالمثل في قوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ ﴿٥﴾، ووردت سنة الاستبدال في قوله تعالى: ﴿مَنْ يَزِدْكَ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَمَا يَتَّبِعْ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُومُ فِيهِمْ وَيُجْزِيهِمْ﴾ ﴿٦﴾، والآيات التي وردت فيها السنن بصيغة الشرط كثيرة.

ومن الأساليب المتعلقة أيضاً بقانون السببية: أسلوب التعليل التي تعلق فيها المسببات بأسبابها وتعلل النتائج بمقدّماتها، ومن الأمثلة على ذلك سنة هلاك المنافقين التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا﴾ ﴿٧﴾، ووردت سنة التعارف في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ ﴿٨﴾، ووردت سنة الإملاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُطَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُطَلِّي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ ﴿٩﴾، ووردت سنة التبشير والإنذار في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِئَلْيَسَّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لَّدُنَّا﴾ ﴿١٠﴾، وجميع الآيات التي تشتمل على ذكر الأسباب متعلّقة بمسبباتها توجد فيه سنة ربّانية يسهل علينا استنباطها.

(١) آل عمران: ١٦٠.

(٢) البقرة: ٣٨.

(٣) المائدة: ٥١.

(٤) الأعراف: ٩٦.

(٥) النساء: ١٢٣.

(٦) المائدة: ٥٤.

(٧) النساء: ٨٨.

(٨) الحجرات: ١٣.

(٩) آل عمران: ١٧٨.

(١٠) مريم: ٩٧.

المطلب الرابع: الآيات المشتملة على أفعال الله وأوامره.

ومن صور إيراد السنن الرتانية في القرآن الكريم الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، لأن كل فعل الله تعالى في هذا الكون متعلق بماداته أو أحيائه هو في الحقيقة من سنن الله تعالى، ومن الأمثلة على ذلك: وردت سنة إهلاك أهل البطر والترف في قوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَإِنَّكَ مَسْكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ ٥٨﴾^(١)، فهذا فعل الله تعالى وهو الإهلاك للأمة التي تصاب بالترف والبطر وهذا سبب الإهلاك، "إن بطر النعمة، وعدم الشكر عليها، هو سبب هلاك القرى، وقد أوتوا من نعمة الله ذلك الحرم الآمن فليحذروا إذن أن يبطروا، وألا يشكروا، فيحل بهم الهلاك كما حل بالقرى التي يرونها ويعرفونها، ويرون مساكن أهلها الدائرين حاوية خالية"^(٢).

ووردت سنة الإملاء والأخذ في قوله تعالى: ﴿وَكَايُنَ مِنْ قَرْيَةٍ أَمَلَيْتَ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْنَاهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ ٣﴾^(٣)، فالأمة الظالمة يمهله الله تعالى إلى أجل مسمى فإذا جاء أجلها نزلت بها سنة الله في الأخذ، والإملاء والأخذ كلاهما أفعال لله تعالى محكومان بسننه التي أنشأها، "وهذه الآية القصد منها التذكير بأن تأخير الوعيد لا يقتضي إبطاله، ولذلك اقتصر فيها على ذكر الإمهال ثم الأخذ بعده المناسب للإملاء من حيث إنه دخول في القُبْضَةِ بعد بعده عنها"^(٤)، وليست سنة الإملاء مانعة لهم من عذاب الله، "ولقد أملى الله للكثير من تلك القرى الهالكة فلم يكن هذا الإملاء منجيا لها من المصير المحتوم والسنة المطردة في هلاك الظالمين"^(٥).

(١) القصص: ٥٨.

(٢) قطب، في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٢٧٠٤.

(٣) الحج: ٤٨.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٧، ص ٢٩٣.

(٥) قطب، في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢٤٣٠.

ووردت سنة التغيير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(١)، ففعل الله وسنته في قوم مرتبطة بأفعالهم وسلوكهم، "فإنه لا يغير نعمة أو بؤساً، ولا يغير عزاً أو ذلّة، ولا يغير مكانة أو مهانة، إلا أن يغيّر الناس من مشاعرهم وأعمالهم وواقع حياتهم، فيغيّر الله ما بهم وفق ما صارت إليه نفوسهم وأعمالهم، وإن كان الله يعلم ما سيكون منهم قبل أن يكون، ولكن ما يقع عليهم يترتب على ما يكون منهم، ويجيء لاحقاً له في الزمان بالقياس إليهم، وإنها لحقيقة تلقي على البشر تبعة ثقيلة فقد قضت مشيئة الله وحجت بها سنته، أن تترتب مشيئة الله بالبشر على تصرف هؤلاء البشر، وأن تنفذ فيهم سنته بناء على تعرضهم لهذه السنة بسلوكهم"^(٢).

فما يحدث للأفراد والجماعات والدول والأمم من تبدل الأحوال قائم على سنن الله تعالى وأفعاله الحكيمة والعادلة، "أرشدنا سبحانه في محكم آياته إلى أن الأمم ما سقطت من عرش عزها، ولا بادت ومحي اسمها من لوح الوجود إلا بعد نكوبها عن تلك السنن التي سننها الله على أساس الحكمة البالغة، إن الله لا يغير ما يقوم من عزة وسلطان ورفاهة وخفض عيش وأمن وراحة، حتى يغير أولئك ما بأنفسهم من نور العقل، وصحة الفكر، وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابق، والتدبر في أحوال الذين حادوا عن صراط الله فهلكوا، وحل بهم الدمار، ثم لعدولهم عن سنة العدل، وخروجهم عن طريق البصيرة والحكمة"^(٣).

ولو عقل الناس هذه السنن لحافظوا على مصالحهم وعزهم ومكانتهم ولكن أكثرهم لا يعلمون ولا يعقلون، "هكذا جعل الله بقاء الأمم ونمائها في التحلي بالفضائل التي أشرنا إليها، وجعل هلاكها ودمارها في التحلي عنها، سنة ثابتة لا تختلف باختلاف الأمم، ولا تتبدل بتبدل الأجيال، كسنته تعالى في الخلق والإيجاد، وتقدير الأرزاق، وتحديد الأجل"^(٤)، ووردت سنة التمييز في قوله تعالى:

(١) الرعد: ١١.

(٢) قطب، في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢٠٤٩.

(٣) رضا، تفسير المنار، ج ١٠، ص ٣٨.

(٤) رضا، تفسير المنار، ج ١٠، ص ٣٨.

(مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ) ^(١)، وتمييز الله للمؤمنين من المنافقين والصادقين من الكاذبين هو فعل ثابت لله تعالى لا يتبدل ولا يتغير، "ويقطع النص القرآني بأنه ليس من شأن الله سبحانه، وليس من مقتضى ألوهيته، وليس من فعل سنته، أن يدع الصف المسلم مختلطاً غير مميز يتوارى المنافقون فيه وراء دعوى الإيمان، ومظهر الإسلام، بينما قلوبهم خاوية من بشاشة الإيمان، ومن روح الإسلام، فقد أخرج الله الأمة المسلمة لتؤدي دوراً كونياً كبيراً، ولتحمل منهجاً إلهياً عظيماً، ولتنشئ في الأرض واقعا فريداً، ونظاماً جديداً، وهذا الدور الكبير يقتضي التجرد والصفاء والتميز والتماسك، ويقتضي ألا يكون في الصف خلل، ولا في بنائه دخل، ويتعبّر مختصر يقتضي أن تكون طبيعة هذه الأمة من العظمة بحيث تسامي عظمة الدور الذي قدره الله لها في هذه الأرض، وتسامي المكانة التي أعدها الله لها في الآخرة" ^(٢).

وقد وردت سنة العذاب الأدنى في قوله تعالى: (وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) ^(٣)، فما يفعل الله بمن انحرف عن الطريق فردا كان أو جماعة هو سنة الله تعالى القاضية بأن يصيبهم بالعذاب الدنيوي الصغير والقريب قبل أن يستحقوا العذاب الأخروي الكبير والأبدي لعلهم يثوبون إلى رشدهم ويستقيمون على طريق طاعتهم لربهم، وهذا العذاب الدنيوي: "هو العذاب الذي يصيب الأمم التي فسدت أخلاقها، وساءت أعمالها، وكابرت الحق والعدل، وألفت الفساد والظلم، وهو على قسمين: عذاب هو أثر طبيعي اجتماعي للحال التي يكون عليها المبتطلون بحسب سنة الله في الاجتماع البشري، وهو خذلان أهل الباطل والإفساد، وانكسارهم، وذهاب استقلالهم بنصر أهل الحق، والعدل عليهم، وتمكينهم من رقابهم، وديارهم، وأمواتهم، ليحل الإصلاح محل الإفساد، والعدل مكان الظلم" ^(٤)، ووردت سنة إهلاك الظالمين في

(١) آل عمران: ١٧٩.

(٢) قطب، في ظلال القرآن، ج ١، ص ٥٢٥.

(٣) السجدة: ٢١.

(٤) رضا، تفسير المنار، ج ٤، ص ٢٤١.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾^(١)، ففعل الإهلاك المنسوب إلى الله تعالى ثابت على أهل الظلم بسبب ظلمهم، " وإهلاك الله الأمم بالظلم هو مقتضى سنته في نظام الاجتماع البشري، وهي أن الظلم سبب لفساد العمران وضعف الأمم"^(٢)، ووردت سنة أجل إهلاك الأمم في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْنٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾^(٣)، فإذا جاء أجل هذه الأمة المستحقة للهلاك نزل بهم فعل الله من سنته في الإهلاك، " وإن سنة الله الماضية لا تتخلف وهلاك الأمم مرهون بأجلها الذي قدره الله لها مترتب على سلوكها الذي تنفذ به سنة الله، فلا يغرهم تخلف العذاب عنهم فترة من الوقت، فإنما هي سنة الله تمضي في طريقها المعلوم، ولسوف يعلمون، وذلك الكتاب المعلوم، والأجل المقسوم، يمنحه الله للقرى والأمم، لتعمل، وعلى حسب العمل يكون المصير، فإذا هي آمنت وأحسنّت وأصلحت وعدلت، مدّ الله في أجلها، حتى تنحرف عن هذه الأسس كلها، ولا تبقى فيها بقيّة من خير يرجى، عندئذ تبلغ أجلها، وينتهي وجودها، إما نهائياً بالهلاك والثبور، وإما وقتياً بالضعف والذبول"^(٤).

وتستنبط سنن الله تعالى كذلك من أوامر الله ﷻ، لأن سنن الله تعالى هي في الحقيقة من جملة أوامره في هذا الكون، وفيما ذرأ فيه من الخلق، كما في سنة الردع للأعداء بالإعداد التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^(٥)، فقد أمر الله تعالى المؤمنين بإعداد كل ما من شأنه أن يجعلهم أقوياء في مواجهة أعدائهم بل وردعهم عن مجرد التفكير في إلحاق الضرر بهم خوفاً من عواقب مواجهتهم لهم، فسنة الله التي وردت بصيغة الأمر في الآية تقضي بأن من سنن الله تعالى أن يقذف الخوف في قلوب الأعداء عند من يتسلح بسلاح القوة، ويعد العدة لذلك، والملاحظ

(١) يونس: ١٣.

(٢) رضا، تفسير المنار، ج ١١، ص ٢٥٨.

(٣) الحجر: ٤.

(٤) قطب، في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٢٦.

(٥) الأنفال: ٦٠.

أن هذه السنة يعمل بها غير المسلمين، فيصنعون الأسلحة ويسموونها أسلحة الردع، في حين أن المسلمين الذين بين لهم هذه السنة في هذه الآية، لم يأخذوا بها في كثير من الأوقات، فاجترأ عليهم أعداءهم، وتسلطوا عليهم، "وما يتكل على الله حق الاتكال من لا ينفذ أمر الله، ومن لا يأخذ بالأسباب، ومن لا يدرك سنة الله الجارية التي لا تحابي أحداً، ولا تراعي خاطر إنسان"^(١)، وقد قيّد الله هذا الأمر بالاستطاعة، فليس مطلوباً من المؤمنين فوق استطاعتهم، "فبهذه الأوامر والنواهي تعرف سنة الله في نصر الفئة القليلة على الكثيرة"^(٢).

ووردت سنة النجاة من الشيطان بمراغمته في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾^(٣)، فهذا أمر من الله تعالى بمراغمة الشيطان ومعاداته، وهي سبب للنجاة من كيدته وإغوائه، وسبب لنصر الله عبده عليه، "وأعقب الأمر باتخاذ الشيطان عدوًّا بتحذير من قبول دعوته وحث على وجوب اليقظة لتغيره وتجنب توليه بأنه يسعى في ضرر أوليائه وحزبه فيدعوهم إلى ما يوقعهم في السعير، وهذا يؤكد الأمر باتخاذ عدوًّا لأن أشد الناس تضرراً به هم حزبه وأولياؤه"^(٤)، وكما ترد السنة في الأمر فأنها ترد كذلك في صيغة النهي كما وردت سنة الهداية بالنهي عن إتباع السبل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^(٥)، فنهى الله تعالى عن إتباع طرق الغواية والضلال الكثيرة تجنباً لفقد الهداية والوقوع في الضلالة، فكل فعل لله تعالى هو قانون لهذه الحياة يجب إنفاذه ومراعاه.

(١) قطب، في ظلال القرآن، ج٣، ص١٦٦٥.

(٢) رضا، تفسير المنار، ج٣، ص١٩٤.

(٣) فاطر:٦.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٢، ص٢٦١.

(٥) الأنعام:١٥٣.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيد الكائنات، وعلى آل بيته أشرف البيوتات، وصحابته من خير البريات أما بعد: فقد انتهت هذه الدراسة وأختتمها فيما يلي بالنتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

- ١) أهمية رفع الوعي عند المسلمين بأهمية العلم بالسنن الرتانية للنهوض بالأمة الإسلامية.
- ٢) الكشف عن السنن الكونية سهل ويسير من أجل تسخيرها في عمارة الأرض وخلافتها.
- ٣) حاجة الأمة الماسة إلى استكشاف سنن الله الإنسانية للارتقاء.
- ٤) استكشاف سنن الله الرتانية مرتبط بمعرفة أنواعها ومواردها في القرآن الكريم.
- ٥) ربط منهجية دراسة القصص القرآني بعلم السنن الإنسانية.
- ٦) القصص القرآني والأمثال القرآنية من أهم موارد السنن الرتانية.
- ٧) الآيات المشتملة على ربط الأسباب بالمسببات من موارد السنن الرتانية.
- ٨) السنن الرتانية هي أفعال الله تعالى في الكون وفي الخلائق.

التوصيات:

- ١) أن يسلط الإعلام بمختلف وسائله الضوء على أهمية علم السنن الرتانية.
- ٢) تضمين علم السنن الرتانية في المناهج الدراسية لمختلف المراحل الدراسية.
- ٣) ضرورة إعطاء علماء الأمة سنن الله حقها في مجال الدراسة والبحث.
- ٤) تشجيع الباحثين على إثراء الجانب المعرفي لعلم السنن الرتانية.

المصادر والمراجع:

- (١) القرآن الكريم.
- (٢) ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون المسمى: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨ م، ط ٢.
- (٣) ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧ م.
- (٤) ابن عباد، صاحب: المحيط في اللغة. عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٩٩٤ م، ط ١.
- (٥) ابن عرفة، محمد: تفسير ابن عرفة. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨ م، ط ١.
- (٦) ابن القيم، محمد بن أبي بكر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨ م.
- (٧) أبو الحسن، صديق عبد العظيم: مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، بحث ضمن مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، المجلد ١٢، العدد ٣١، ١٩٩٧ م.
- (٨) الألوسي، شهاب الدين محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤ م.
- (٩) الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧ م، ط ٤.
- (١٠) الحسن، أحمد خضر: التغيرات في الأمة الإسلامية في ضوء السنن الإلهية بين الماضي والحاضر. الدار العالمية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ٢٠١٦ م، ط ١.
- (١١) حسنة، عمر عبید: الشاكلة الثقافية. المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣ م، ط ١.
- (١٢) حسنة، عمر عبید: مراجعات في الفكر والدعوة. دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر.
- (١٣) الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٩ م، ط ٣.
- (١٤) رضا، محمد رشيد: تفسير المنار. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
- (١٥) زكي، رمضان خميس: مفهوم السنن الربانيّة دراسة في ضوء القرآن الكريم. مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٦ م، ط ١.
- (١٦) زيدان، عبد الكريم: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية. مؤسسة

- الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م، ط ١.
- (١٧) السلمي، محمد صامل: منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريبه. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ١٩٨٨م، ط ١.
- (١٨) شرفه، حسين: سنن الله في إحياء الأمم في ضوء الكتاب والسنة، رسالة دكتوراة. مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٨م، ط ١.
- (١٩) الشعراوي، محمد متولي: تفسير الشعراوي. مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م.
- (٢٠) الشوكاني، محمد علي: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. دار الفكر، بيروت.
- (٢١) عويس، عبد الحليم: تفسير التاريخ علم إسلامي. دار الصحوة، القاهرة.
- (٢٢) عيساوي، عادل بن زيد: فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠١٢م، ط ١.
- (٢٣) الغزالي، محمد: عوامل انحطاط الحضارة الإسلامية. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ١٩٨٥م.
- (٢٤) الغزالي، محمد: المحاور الخمسة للقرآن الكريم. دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٩هـ، ط ١.
- (٢٥) الغزالي، محمد: نظرات في القرآن. دار الكتب الحديثة، مصر، ط ٥.
- (٢٦) الغلبزوري، توفيق أحمد: السنن الكونية والاجتماعية في القرآن الكريم.
- (٢٧) الغمراوي، محمد أحمد: في سنن الله الكونية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م، الطبعة الأولى.
- (٢٨) قطب، سيد: في ظلال القرآن. دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م، ط ٣٢.
- (٢٩) قطب، محمد: حول التفسير الإسلامي للتاريخ. دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦م، ط ١.
- (٣٠) كنعان، أحمد محمد: أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق. رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، الدوحة، ١٤١١هـ، ط ١.

أساليب التعقيب على الأحداث في القرآن الكريم بالأمر والنهي والمدح والذم والترغيب والترهيب - دراسة تحليلية -

أ. هاجر علي محمد محمد الحسام^(١)

الملخص:

تهدف الدراسة إلى إبراز جانب من الأساليب القرآنية الهامة، هو ما يسمى لدى المتخصصين بالتعقيب، وهو عبارة عن نمط تعبيرى خاص بالقرآن، يُجسّم الحكم الإلهي على قضية أو حدث من الأحداث المذكورة في السورة، بمعنى أن القضية أو الحدث حكم، والتعقيب حكم عليهما، فالله - سبحانه وتعالى - عندما يذكر حدثاً ما، يُبَيّن ذلك الحدث بآيات أو بآية أو ببعض آية، يتوافق مضمونها مع مضمون الآيات السابقة، وفي هذا دليل على قوة عرض القرآن وبلاغة أسلوبه، ويكون هذا التعقيب بأساليب شتى، منها التعقيب بالأمر والنهي والمدح والذم والترغيب والترهيب، وهذه الأساليب تقوم بوظيفة تبرز الهدف من وراء الحادثة، وتسلط الضوء على أهم القضايا المطروحة فيها، وتشكل معها دلالات متعددة، تشتمل على كثير من الفوائد والتوجيهات، في مجال العلم والأخلاق والدعوة والتربية، وغيرها من المجالات، وغالبا ما يكون التعقيب لغرض عقدي أو تربوي، أو لتأكيد حكم من الأحكام، أو لإبراز عظمة الله، من خلال ختام الآيات عقب القصة والحدث، كما يكون التعقيب - أحيانا - للعتبة والعبرة، وشد انتباه القارئ.

الكلمات المفتاحية: التعقيب، الأحداث، الواقعة، القرآن.

(١) طالبة دكتوراة، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة صنعاء -

Abstract:

The study aims to highlight an aspect of the important Qur'anic methods, which is what specialists call commentary, which is an expressive pattern specific to the Qur'an, embodying the divine judgment on an issue or an event mentioned in the surah, meaning that the issue or event is a ruling, and the comment is a ruling on them. - Glory be to Him - when he mentions an event, that event is followed by verses or a verse or some verse, the content of which is consistent with the content of the previous verses, and this is evidence of the strength of the presentation of the Qur'an and the eloquence of its style, in addition to the fact that the comments serve a function that highlights the main objective behind the incident, and sheds light on the most important issues raised in it, and are directly related to the incident. With it, it forms multiple indications, which include many benefits and directions, in the field of science, ethics, advocacy, education, and other fields. The comment is often for a religious or educational purpose. To confirm one of the rulings, or to highlight the greatness of God, by concluding the verses after the event, and the reader's comment - sometime - is for the sermon and the lesson, and draws the reader's attention.

Keywords: commentary, events, incident, Quran.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، أما بعد:
فإن الله أنزل القرآن الكريم على نبيه محمد ﷺ منجماً، على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، منه الآيات التي أنزلت دون وقوع سبب معين، ومنه ما أنزل وفق الوقائع والأحداث.
ومن تلك الأحداث التي كانت سبباً لنزول بعض الآيات القرآنية، الأحداث التي وقعت في فترة بعثة نبينا محمد ﷺ كبداية نزول الوحي، وإيذاء الكفار له في بداية دعوته، وكالحروب التي خاضها ضد أعداء الدين، وأحداث متعلقة بسيرته ﷺ وبزوجاته، وأحداث متعلقة بالمسلمين، وبغيرهم من المنافقين واليهود والنصارى، إلى غير ذلك من الأحداث، والمتأمل في آيات الأحداث، يجد أن في ثناياها وفي خاتمتها تعقيبات مهمة، كالتعقيب بجزء من آية، أو بآية، أو بأكثر من آية، وهذه التعقيبات تُعد سمة بارزة من سمات الأسلوب القرآني، ووجهها فائداً من أوجه بلاغته، إضافة إلى قيامها بوظيفة تبين المغزى من وراء الحادثة، وتسليط الضوء على أهم القضايا المطروحة فيها، وترتبط بالحادثة ارتباطاً فاعلاً ومباشراً، وتشكل معها دلالات متعددة، تشتمل على كثير من الفوائد والتنبهات والتوجيهات، في مجال العلم والأخلاق والدعوة والتربية، وغيرها من المجالات.

الدراسات السابقة:

بعد الاطلاع على عدد من الدراسات السابقة، التي تطرقت لموضوع التعقيب، كدراسة: (عكاب الحياياني ١٩٩٩م، وأسامة جاب الله ٢٠٠٨م، واللهمي ٢٠١٣م، والعياشي ٢٠١٢م، وتاسولت ٢٠١٧م) لُوحظ أن هذه الدراسات لم تتفق إلا في التعريف اللغوي للتعقيب فقط، ولم تتطرق إلى دراسة آيات التعقيب على الأحداث التي وقعت في زمن الرسول ﷺ من الناحية التفسيرية، وهذا ما شجع على المضي قدماً لاستكمال هذا الموضوع الهام.

مشكلة الدراسة:

يُحاول البحث الإجابة عن التساؤلات التي تدور في ذهني، وفي أذهان الكثيرين، والتي منها:

١- هل يوجد تعقيب على الأحداث في القرآن الكريم؟ وإن وُجد فما أثره في حياتنا؟

٢- ما أساليب القرآن الكريم في التعقيب على الأحداث؟

أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة في الآتي:

١- إبراز موضوع التعقيب على الأحداث في القرآن، وذلك لحاجة الكثيرين من أهل الاختصاص

في التفسير، ومن لهم اهتمام به.

٢- أن معرفة التعقيب على الأحداث في القرآن الكريم تُعين على الفهم الصحيح للمراد، وتضيف

معاني أخرى إلى المعنى الأصلي.

٣- أن الله عمَّب على الأحداث في آيات كثيرة، مما يدل على أهميته، وأهمية تدبر هذه الآيات

والنظر فيها وفي تعقيباتها.

أسباب اختيار الدراسة:

٤- ما تمر به الأمة الإسلامية من أحداث وأزمات جعلتها في آخر دول العالم بأسرها، مما دفعني

إلى اختيار هذا البحث، وربط هذه الأحداث بالأحداث الواردة في القرآن الكريم، واستلهاهم

أثرها في نھوض هذه الأمة وتقدمها ورفيھا.

٥- ما حوته التعقيبات على الأحداث من حِكَم وفوائد وتوجيهات في مجال العلم والدعوة

والتربية، وغيرها.

٦- جدية الموضوع؛ حيث لم يتطرق من كتب عن أسلوب التعقيب في القرآن إلى دراسة مواضع

التعقيب على الأحداث، وبيان ما اشتملت عليه من دقائق وأغراض وحكم وفوائد.

حدود الدراسة: اقتصر هذا البحث على عرض بعض آيات التعقيب الخاصة بالأحداث التي

وقعت في زمن الرسول ﷺ

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي والتحليلي الوصفي: وذلك بتتبع واستقراء الآيات التي اشتملت على الأحداث التي وقعت في زمن الرسول ﷺ ومن ثم القيام بتحليل التعقيبات على تلك الأحداث وشرحها وبيان أغراضها وأثرها، ثم وصف الأحداث التي وقعت في زمن الرسول ﷺ ووصف أسلوب القرآن في التعقيب عليها، ومعالجته لكل حادثه من هذه الحوادث على حدة. وقد قسمت الدراسة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، تناولت في المقدمة الحديث عن فكرة الموضوع وماهيته، وفي المبحث الأول: أسلوب التعقيب بالأمر والنهي، وفي المبحث الثاني: أسلوب التعقيب بالمدح والذم، وفي المبحث الثالث: أسلوب التعقيب بالترغيب والترهيب والتحذير، أما الخاتمة: فقد خصصت لأهم النتائج التي تُوصل إليها خلال هذا المشوار العلمي، علما أني لم أتحدث هنا عن مفهوم التعقيب، وأهميته في القرآن الكريم -على الرغم من أهميته وحاجة البحث إليه- وذلك ليس سهوا مني، وإنما قد سبق الحديث عنه مفصلاً في البحث المستل من رسالة الدكتوراه، والذي تم نشره في المجلة العربية للنشر العلمي - الأردن-.

المبحث الأول: التعقيب بالأمر والنهي

تعددت أساليب التعقيب على الأحداث في القرآن الكريم، ومن هذه الأساليب: التعقيب بأسلوب الأمر أو النهي، فبعد سياق الحدث، يُعقب الله عليه بأسلوب الأمر أو النهي، وهذا الأسلوب يُستخدم للتوجيه والإرشاد، وللإستفادة من ذكر الحدث، مما يُجسد في الأذهان أهمية هذا الأمر أو النهي، فتنحصر النفس طوعاً لاستجابة أمر الله، واجتناب ما نهى عنه، وتنقاد لحكمه وتلتزم شرائعه، وتتحلى أهمية هذا الأسلوب بربط مجريات الحدث المذكور في القرآن بالواقع، وتنزيلها عليه، فالقرآن الكريم استخدم هذا الأسلوب كثيراً، وتعددت مدلولاته بعد كل حدث؛ لتحقيق الغرض من سياقه، ولترسم منهجاً يسير عليه من واجهته مثل تلك الأحداث، ولتكن أمودجاً يُستفاد منه في الواقع المعاش، ولثري في النفوس كيفية التعامل والتفاعل مع الحدث، فينتج عنه اتزان الأمة، وصلاح الفرد والمجتمع، ومن هذه التعقيبات ما سنوجز الحديث عنه في مطلبين:

المطلب الأول: التعقيب بالأمر:

١. الأمر بالتزود بالتقوى: قال تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا

سُوفَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَكَرَدُوا فَأَبَتْ حَيْرَ الزَّادِ النَّقْوَى

وَأَتَّقُوا وَيَأُولَى الْأَلْبَابِ ﴿١٧٧﴾ البقرة ١٩٧

ورد في سبب نزول هذه الآية ما ذكره ابن عباس^(١) رضي الله عنهما، قال "كَانَ أَهْلُ الْبَيْتِ يَحْجُونَ وَلَا يَتَزَوَّدُونَ، وَيَقُولُونَ نَحْنُ الْمُتَوَكِّلُونَ، فَإِذَا قَدِمُوا مَكَّةَ سَأَلُوا النَّاسَ، " فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَكَرَدُوا فَأَبَتْ حَيْرَ الزَّادِ النَّقْوَى ﴾^(٢). وقيل: كان الرجل يخرج فيحمل كَلِّه^(٣) على غيره، فأنزل الله الآية^(٤).

(١) هو: الصحابي عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي، ائمه عم رسول الله ﷺ، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، توفي بالطائف: ٦٨هـ، وقيل: ٧١هـ. يُنظر: أبو

نعيم: معرفة الصحابة (٢٩٧٦/٥)، ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٩٣٣، ٩٣٤/٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب قول الله تعالى: ﴿ وَكَرَدُوا فَأَبَتْ حَيْرَ الزَّادِ النَّقْوَى ﴾ [البقرة: ١٩٧]، رقم (١٥٢٣)، (١٣٣/٢).

(٣) الكان: الأثقال التي يحتاجونها من مؤنة السفر، (ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ١١، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، ط ٣، ص ٩٩).

(٤) يُنظر: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن، تح: عصام الحميدان، دار الإصلاح - الدمام، ط ٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص: ٦٢.

في هذه الآية يبين الله عز وجل أن الحج أشهر معلومات، وهي: شوال وذو القعدة وذو الحجة. فمن أحرم فيهن فلا يرث بإتيان النساء والإفحاش بالكلام في الجماع، ولا يفسق بالذبح للأصنام، وبالمعاصي والسباب، ولا يُجادل ويُماري ويُخاصم^(١)، ثم أمرهم بالتزود للحج والعمرة بما يكفون به وجوههم عن المسألة، ولا يخرجوا بلا زاد؛ ليكونوا عالة على الناس، ويحتمل أن يكون الأمر بالتزود للمعاد؛ بدليل قوله: ﴿فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾، ثم أمرهم بتقواه من سائر المعاصي والمناهي والفسق، وعن سؤال الناس^(٢).

وقد عتّب سبحانه على هذه الحادثة بالأمر بالتزود للحج، وأن خير ما يُتَزود به هو التقوى لله، ثم أكّد ذلك بالأمر باتقائه، قال تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ وفي هذا التعقيب:

- "حث على الخير عقيب النهي عن الشر وأن يستعملوا مكان القبيح من الكلام الحسن، ومكان الفسوق البرّ والتقوى، ومكان الجدال الوفاق والأخلاق الحميلة، أو جعل فعل الخير عبارة عن ضبط أنفسهم؛ حتى لا يوجد منهم ما نھوا عنه، وينصره قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ أي: اجعلوا زادكم إلى الآخرة اتقاء القبائح، فإن خير الزاد اتقاؤها"^(٣).

- وفي هذا التعقيب تنبيه على كراهة سؤال الناس، والأمر بأن يكف المسلم نفسه عن التسؤل والمهانة وأن يحفظ ماء وجهه ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وأن التقوى هي الحصن من ذلك كله؛ "فإن خير الزاد التقوى من السؤال والنهب"^(٤).

(١) يُنظر: المالكي، مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، ج١، مجموعة بحوث الكتاب والسنة -

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ١٤٠٨م، ص ٦٦٠.

(٢) يُنظر: الماتريدي، محمد بن محمد، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تح: مجدي باسلوم، ج٢، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ١٤٠٥م، ص ٩٢.

(٣) الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ، ص ٢٤٤.

(٤) البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الخرش، ج١، دار طيبة للنشر والتوزيع،

ط٤، ١٩٩٧م، ص ٢٥٣.

- الأمر بالتقوى والتزود بالأعمال الصالحة هنا دليل أنه صدر منهم ما يُخل بعبادتهم؛ يؤيد هذا قول "ابن عباس: كان ناس يخرجون ولا يتزودون، ويقولون: نحج ولا يطعمنا الله؟! كأنهم يمتحنون الأمر، فأمروا بالزاد"^(١)، وقوله: ﴿يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ خطاب لأصحاب العقول السليمة الذين يدركون ما يفعلون، ويعُون ما يُلقى على مسامعهم، فلعلهم نصيب في أعمالهم؛ لأن هؤلاء هم المستفيدون من الأوامر والمعنيون بالخطاب، أما من لا يكون لعقله نصيب من عمله فليس أهلاً لخطاب الله عز وجل ولا لأمره.

- وفيه تنبيه للإنسان أن "له سفران: سفر في الدنيا، وسفر من الدنيا، فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد، وهو الطعام والشراب والمركب والمال، والسفر من الدنيا لا بد فيه -أيضاً- من زاد، وهو معرفة الله ومحبته والإعراض عما سواه، وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه الأول: أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن، وثانيها: أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم، وثالثها: أن زاد الدنيا يوصلك إلى لذة ممزوجة بالآلام والأسقام والبلايا، وزاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة، آمنة من الانقطاع والزوال، ورابعها: أن زاد الدنيا، وهي كل ساعة في الإدبار والانتضاء، وزاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة، وهي كل ساعة في الإقبال والقرب والوصول، وخامسها: أن زاد الدنيا يوصلك إلى منصة الشهوة والنفس، وزاد الآخرة يوصلك إلى عتبة الجلال والقدس، فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى... فكأنه تعالى قال: لما ثبت أن خير الزاد التقوى، فاشتغلوا بتقواي يا أولي الألباب، يعني إن كنتم من أرباب الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور وحب عليكم -بحكم عقلكم ولبكم- أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه كثرة المنافع"^(٢).

(١) مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية (١/ ٦٦٣).

(٢) الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج٥، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ص٣٢١.

٢. الأمر بالتقوى والتوكل على الله: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ ٱن يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ المائدة ١١

اختلف المفسرون في سبب نزلت هذه الآية، فقيل إنها نزلت عقب حادثة خروج رسول الله ﷺ إلى بني النضير ليستعينهم على دية العامريين^(١). فلما جاءهم خلا بعضهم ببعض فقالوا: "إنكم لن تجدوا محمداً أقرب منه الآن، فمَن رجلٌ يظهر على هذا البيت فيطرح عليه صخرة فيريحنا منه؟" فأتى رسول الله ﷺ الخبر، وانصرف عنهم، فأنزل الله فيهم الآية^(٢). وقيل إن قريشاً بعثت رجلاً، ليقتل رسول الله ﷺ، فأطاع الله نبيه على ذلك^(٣).

وفي هذه الحادثة ذكّر الله رسوله والمؤمنين بنعمته عليهم وصرف أعدائهم عنهم وعقّب على ذلك بقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾، وفي هذا التعقيب:

- أمر للرسول ﷺ وللمؤمنين بالتقوى والتوكل عليه - سبحانه -، وهذا دليل على أن النعمة تستوجب تقوى الله؛ فمتى علّم أن الله أنعم على الإنسان وأغدق عليه بجنان لطفه في وقت شدته، فحماه من عدوه - دون حول منه ولا قوة - كان ذلك حريّاً في اتقائه - سبحانه - الذي وقاهم شر أعدائهم، وامتثلهم له شكراً وامتناً؛ لذلك أمرهم الله بتقواه، أي: "اتقوه في رعاية حقوق نعمته ولا تبخلوا بشكرها"^(٤)، "ومثل هذا الإنعام العظيم يوجب عليكم أن تتقوا معاصيه ومخالفته"^(٥)، فمن اتقى الله حق تقاته كفاه ما أهمه وصرف عنه كل ما يؤذيه؛ قال تعالى: ﴿وَمَنْ

يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ الطلاق: ٢.

(١) قتلها عمرو بن أمية الضمري. يُنظر: الطبري: جامع البيان (١٠/١٠١).

(٢) يُنظر: الطبري: جامع البيان (١٠/١٠١).

(٣) الماوردى: النكت والعيون (٢/١٩).

(٤) الآلوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، ج٣، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٥هـ،

ص٢٥٦.

(٥) الرازي: مفاتيح الغيب (١١/٣٢١).

والتعقيب بالأمر بقوله: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ أمر للمؤمنين أن يلقوا أزمّة أمورهم عليه، ويستسلموا لقضائه، ويتقوا بنصرته وعونه؛ فإن ذلك من كمال دينهم وتمام إيمانهم، وأهمّ إذا فعلوا ذلك كأهمّ ورعاهم وحفظهم ممن أراد بهم السوء، كما حفظ رسوله والمؤمنين ودافع عنهم، وأن لا يكون التوكل إلا عليه؛ إذ غيره لا يطيق دَفْعَ سوءِ أرادته بهم رُهم، ولا اجتلابَ نفعٍ لم يقضه لهم^(١).

ومن هذا يتبين أن عون الله ونصره لأوليائه على أعدائهم لا يتحقق إلا بتقواهم له، بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، وبالتوكل والاعتماد عليه وحده، والثقة بنصره لهم ولدينه، لذلك أمرهم الله بتقواه والتوكل عليه.

المطلب الثاني: التعقيب بالنهي:

١. النهي عن اتباع خطوات الشيطان بعد الدخول في السلم: قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾^(٢) البقرة ٢٠٨ ذكر المفسرون أن هذه الآية نزلت في عبد الله بن سلام^(٣) وأصحابه، وذلك أنهم حين آمنوا بالنبي ﷺ قاموا بشرائعه وشرائع موسى، فعظّموا السبت، وكرهوا لحمان الإبل وألبانها بعدما أسلموا، فأنكر ذلك عليهم المسلمون، فقالوا إنا نقوى على هذا وهذا، وقالوا للنبي ﷺ إن التوراة كتاب الله، فدعنا فلنعمل بها، فأنزل الله تعالى هذه الآية^(٤)، أمر الله المؤمنين بالدخول في العمل بشرائع الإسلام كلها، فيدخل في ﴿الذين آمنوا﴾ المصدّقون بمحمد -ﷺ، وبما جاء به، والمصدّقون بمن قبله من الأنبياء والرسل، وما جاؤوا به، وقد دعا كلا الفريقين إلى العمل بشرائع الإسلام وحدوده كلها، والمحافظة على فرائضه التي فرضها، ونهاهم عن تضييع شيء من ذلك،

(١) يُنظر: الطبري: جامع البيان (١٠/١٠٨).

(٢) هو: أبو يوسف عبد الله بن سلام بن قينقاع، كان يهوديًا من بني إسرائيل ثم أسلم، ثوبى بالمدينة: ٤٣هـ. يُنظر: البغوي: معجم الصحابة (٤/١٠٦، ١٠٢)، ابن

الأثير: أسد الغابة (٣/٢٦٥).

(٣) يُنظر: السمرقندي: بحر العلوم (١/١٣٧)، الواحدي: أسباب النزول (ص: ٦٧).

وأمرهم بأن يدعوا طرائق الشيطان؛ لأنه لهم عدو مبين، وطريق الشيطان الذي نهماهم أن يتبعوه هو ما خالف حكم الإسلام وشرائعه، ومنه تسببت السبب وسائر سنن أهل الملل التي تخالف ملة الإسلام^(١).

وعقب سبحانه على هذه الحادثة بالنهي للمؤمنين عن اتباع الشيطان وخطواته، بقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا

خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ والتعقيب بهذا الأسلوب تكمن دلالاته وأهميته في:

- أن الشيطان يمنعهم ويصدّهم عن الإيمان بالله والانقياد لأوامره ويتحدد منه هذا الصّد؛ وذلك أن الله لما أمر المؤمنين بالدخول في الإسلام كافة كان "أمره إياهم بالدخول أمرًا بالثبات عليه، وقيل: إنه تعالى إنما أمرهم بالدخول فيه؛ لأن للإيمان حكم التجدد والحدوث في كل وقت؛ لأنه فعل، والأفعال تنقضي ولا تبقى، كأنه قال: يا أيها الذين آمنوا فيما مضى من الأوقات، آمنوا في حادث الأوقات"^(٢)، ولا تتبعوا خطوات الشيطان التي تجعل إيمانكم في تناقص وتزعزع.

- تحريض للمؤمنين أن لا يسلكوا الطريق التي يدعوهم إليها الشيطان؛ فإنه هو الذي يوبقهم ويهلكهم، ويوردهم موارد العطب، ويحرم عليهم أموالهم، وذلك لأنه قد أبان لهم عداوته، بإبائه عن السجود لأبيهم، وعُروده إياه حتى أخرجهم من الجنة، واستنزله بالخطيئة؛ حسدًا منه له، وبعيًا عليه، فينهاهم - سبحانه - أن يتبعوا ما يأمرهم الشيطان به، ويأمرهم أن يلتزموا طاعته - سبحانه - فيما أمرهم به ونهاهم عنه مما أحله لهم وحرّمه عليهم، دون ما حرموه على أنفسهم وحلّوه، طاعة منهم للشيطان واتباعًا لأمره، فطاعته باتباع خطواته ذنوب لهم^(٣) تسبب لهم الهلاك بمخالفة أمر الله عز وجل، فكل ما عدا السنن والشرائع من البدع والمعاصي تعتبر من خطوات الشيطان^(٤).

- هذا النهي للتحذير من اتباع ما يدعو إليه الشيطان، والزجر عن تخطي الحلال إلى الشبه؛ لأن الشيطان إنما يُلقِي إلى المرء ما يجري مجرى الشبهة، فيُزين بذلك ما لا يحل له، فزجر الله تعالى عن

(١) يُنظر: الطوري: جامع البيان (٤/٢٥٦).

(٢) للماتريدي: تأويلات أهل السنة (٢/١٠٣).

(٣) يُنظر: الطوري: جامع البيان (٣/٣٠٠).

(٤) يُنظر: ابن عثية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، ج ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ص: ٢٣٧.

ذلك، ثم بين العلة في هذا التحذير، وهو كونه عدوًّا مبينًا ظاهر العداوة، وذلك أنه قد التزم العداوة في قوله تعالى: ﴿وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَبِيتَتْهُمْ وَلَا أَمْرٌ لَهُمْ فليبتكنَّ ءآذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مِرَّةً لَهُمْ فَلْيُغَيِّرْ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا ﴿١١٩﴾ النساء ١١٩، وفي قوله: ﴿قَالَ فِيمَا آغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ لَا تَجِدُنَّ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴿١٧﴾﴾ (١) فلما التزم الشيطان هذه الأمور كان عدوًّا متظاهرًا بالعداوة، فوجب الحذر من اتباعه، ولأنه يدعو إلى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله عز وجل (٢).

- دل هذا التعقيب أن الشيطان لا يأمر إلا بالقبائح؛ لأنه تعالى وصفه بالعدو المبين، والعدو لا يأتي منه الخير، وقيل: إن الشيطان قد يدعو المسلم إلى الخير، لكن لغرض أن يجره إلى الشر، ومن ذلك: إما أن يجره من الأفضل إلى الفاضل؛ ليتمكن من أن يخرجه من الفاضل إلى الشر، وإما أن يجره من الفاضل الأسهل إلى الأفضل الأشق؛ ليصير ازدياد المشقة سببًا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية (٣).

- بيان أن الشيطان يُغوي المسلم ويُزين له الشهوات والزلات على خطوات تدريجية، فيقع بالحرام بعد تسلسل في المعاصي والسيئات، وأعظم مثال على هذا: الوقوع في الزنا، فإنه يأتي على خطوات وتدرجات في سُلَّم المعاصي، كسماع المعازف والأغاني، والنظر إلى المحرمات، فمتى توغل في الحرام وغرق في المعاصي والسيئات نقص إيمانه ووصل إلى الزنا وغيره من المحرمات، لذلك قال ﷺ، "لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرِبُ الخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ

(١) يُنظر: الطبري: جامع البيان (٤/٢٥٦).

(٢) يُنظر: الرازي: مفاتيح الغيب (٥/١٨٦).

(٣) يُنظر: المرجع السابق (٥/١٨٧).

مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَنْتَهَبُ نُهْبَةً، يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ" (١).

٢. النهي عن التولي يوم الزحف: قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا

فَلَا تُولُوهُمْ الْاَدْبَارَ ﴿١٥﴾ وَمَنْ يُؤَلِّمَهُ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُۥٓ اِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالِ اَوْ مَتَحَيِّزًا اِلَى فِئَةٍ

فَقَدَّ بَكَءً بَعْضٌ مِّنْ اَللّٰهِ وَمَا وُنَّهٗ جَهَنَّمَ وِبِئْسَ الْمَصِيْرُ ﴿١٦﴾

الأنفال: ١٥-١٦.

هذه الآية نزلت في أهل بدر، وحكمها ثابت في جميع المؤمنين، وأن الله حرم على المؤمنين إذا لقوا العدو، أن يولوهم الدبر منهزمين إلا لتحريف لقتال، أو لتحيز إلى فئة من المؤمنين حيث كانت من أرض الإسلام، وأن من ولاهم الدبر بعد الزحف لقتالٍ منهزمًا فقد استوجب من الله وعيده، إلا أن يتفضل عليه بعفوه (٢).

وعقَّب - سبحانه - على ملاقاتة المؤمنين للكفار للقتال بالنهي عن أن يولوهم مدبرين منهزمين فارين، وفي هذا التعقيب:

- بيان حرمة تولية الدبر للعدو بالفرار والانهزام؛ حيث كان أول الأمر بالقتال وفرضه لبذل الأنفس للهلاك؛ لأنه ذكر الزحف، والزحف هو الجماعة والعدد الذي لا يعد، وليس للواحد القيام للجماعة، فكان فرض القتال لبذل الأنفس للقتل، فحائز الأمر بذلك امتحانًا منه - سبحانه - لهم، ويحتمل أن الله أمر بذلك ليكون آية، ويعرف كل أحد أنه إنما قام بالله، لا بقوة نفسه؛ إذ ليس في وسع أحد القيام لجماعة بقوته إذا أُحيط به (٣).

- وهذا النهي كان في يوم بدر خاصة؛ لأنه لم يكن لهم فئة ينحازون إليها، ولأنهم إذا انحازوا لم ينحازوا إلا إلى المشركين؛ حيث لم يكن في الأرض مسلمون غيرهم (٤). وقد ذُكر في بدر أنه لما اصطف القوم نظر رسول الله ﷺ إلى المشركين وهم ألف، وأصحابه ثلاث مائة وتسعة عشر رجلًا،

(١) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج٣، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، ص: ١٣٦، برقم: ٢٤٧٥.

(٢) يُنظر: الطوري: جامع البيان (١٣/ ٤٤٠).

(٣) يُنظر: الماتريدي: تأويلات أهل السنة (٥/ ١٦٥، ١٦٦).

(٤) يُنظر: السمرقندي: بحر العلوم (٢/ ١٢).

فاستقبل نبي الله ﷺ القبلة، ثم مد يديه، فجعل يهتف بربه: ((اللَّهُمَّ أَجِزْ لِي مَا وَعَدْتَنِي، اللَّهُمَّ آتِ مَا وَعَدْتَنِي، اللَّهُمَّ إِنَّ تُهْلِكَ هَذِهِ الْعِصَابَةَ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ لَا تُعْبِدُ فِي الْأَرْضِ))^(١)، ومن هرب أو ولى الدبر عن مثل تلك الحال، لم يول إلا لقصداً ألا يعبد، فهو كفر، وقد وعدهم النصر والظفر على العدو، فمن ولى الدبر، لم يول إلا لتكذيب بالوعد الذي وعد لهم^(٢)، لذلك قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمَهُمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقُنَالٍ أَوْ مُتَحَرِّزًا إِلَى الْخَيْبِ فَقَدْ بَكَأَ يُغَضِبُ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾^(٣) الأنفال: ١٦، وقال ﷺ: "اجتنبوا السَّبْعَ الْمَوْبِقَاتِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: الشِّرْكَ بِاللَّهِ، وَالسَّخَرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْعَافِيَاتِ"^(٤)، فعده من السبع الموبقات المهلكات.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، عن عبد الله بن عباس ع، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، وإباحة الغنائم، رقم (١٧٦٣)، (١٣٨٣/٣).

(٢) يُنظر: الماتريدي: تأويلات أهل السنة (٥/١٦٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا، إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا

وَيَصِلُونَ سَعِيرًا} [النساء: ١٠]، رقم (٢٧٦٦)، (١٠/٤).

المبحث الثاني: التعقيب بالمدح والذم

إن للتعقيب على الأحداث بأسلوبي المدح والذم فوائد عظيمة ودلائل عجيبة، فالتعقيب بأسلوب المدح يوجه النفس لاستحسان الفعل أو الصفة التي أثنى عليها الله عز وجل ومدحها عقب الحادثة التي نزلت فيها الآيات، فتستحسنه النفس، وتتشوق للالتزام بما مدحه الله عز وجل، وعلى النقيض من ذلك فإن أسلوب الذم يجعل النفوس تشمئز وتنفّر وتستقبح الفعل أو الصفة التي دار الحدث عليها، فيتولد عن هذا الرفض التام للفعل أو الصفة التي عُقِّبت بهذا الأسلوب، فكل من هذين الأسلوبين له دلالاته وتوجيهاته حين تُربط وتنزل على الواقع المعاش، ونوجز ذلك في مطلبين.

المطلب الأول: التعقيب بالمدح:

١. مدح المؤمنين الذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأنهم أعظم درجة ممن سواهم وأنهم الفائزون:

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ

وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٢٠﴾ التوبة: ٢٠.

ذكر المفسرون أن سبب نزول هذه الآية أن علياً -رضي الله عنه- قال للعباس -رضي الله عنه-: ألا تهاجر؟ ألا تلحق بالنبي ﷺ؟ قال: ألسْتُ في شيء أفضل من الهجرة؟ ألسْتُ أسقي حاج بيت الله وأعمر المسجد الحرام؟ فنزلت هذه الآية^(١)، وقيل: "افتخر علي، وعباس^(٢)، وشيبة بن عثمان^(٣)، فقال العباس: أنا أفضلكم، أنا أسقي حُجَّاج بيت الله! وقال شيبة: أنا أعمر مسجد

(١) يُنظر: الواحدي: أسباب النزول (ص: ٢٤٤، ٢٤٥).

(٢) هو: أبو الفضل العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب بن كنانة، ولد قبل الرسول بثلاث سنين، وقيل: ستين، صحابي جليل، وهو عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ت: ٣٢٢هـ. يُنظر: الكلاباذي، أحمد بن محمد، رجال صحيح البخاري: الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، تح: عبد الله الليبي، ج ٢، دار المعرفة - بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ (٢/٥٧٠، ٥٦٩)، ابن عساکر: تاريخ دمشق (٢٦/٢٧٢).

(٣) هو: أبو عثمان، شيبة بن عثمان بن طلحة ابن أبي طلحة بن عبد العزى بن عبد الدار بن قصي، صحابي جليل، أسلم يوم فتح مكة، وشهد حنيناً، ت: ٥٩هـ. يُنظر: أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، معرفة الصحابة، تح: عادل بن يوسف العزازي، ج ٣، دار الوطن - الرياض، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م، ص: (١٤٦١). ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي البحوي، ج ٢، دار الخليل، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ م، ص: ٧١٣، ٧١٢.

الله! وقال علي: أنا هاجرت مع رسول الله ﷺ، وأجاهد معه في سبيل الله! فأنزل الله: ﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله﴾، إلى: ﴿نعيم مقيم﴾^(١).

هذا قضاء من الله بَيِّن فِرْقَ الْمُفْتَحِرِينَ، الذين افتخَر أحدَهم بالسقاية، والآخِرُ بالسُدانة، والآخِر بالإيمان بالله والجهاد في سبيله، فقال سبحانه: إن المؤمنين بالله، المصدقين بوحدانيته، والذين هجروا دورَ قومهم، وجاهدوا المشركين في دين الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة، وأرفع منزلة عنده سبحانه من سُقاة الحاج وعُمَّار المسجد الحرام، وهم بالله مشركون، وهم الفائزون بالجنة، الناجون من النار، المبشرون برحمة الله من عذابه، ورضوانه لطاعتهم، وهم بالنعيم المقيم الذي لا يزول ولا يبید، الثابت دائماً وأبداً^(٢)، بقوله: ﴿يُبَيِّرُهُم رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَّتِ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ﴾^(٣) خَلِيدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٢٢﴾ التوبة: ٢١-٢٢.

عَقَّبَ اللهُ عَلَى هَذِهِ الْحَادِثَةِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ وفي هذا التعقيب:

- مدح الله عز وجل هؤلاء المذكورين بأنهم الفائزون، واستحقوا هذا الفوز وهذا المدح؛ لأنهم وحدوه وصدَّقوا رسوله - صلى الله عليه وسلم - في جميع ما أخبرهم به، ودعا إليه، وفارقوا آباءهم وإخوانهم وعشيرتهم وأموالهم ومنازلهم وبلدهم، وهجروا جميع ما تحب أنفسهم وتحواه، وتميل إليه قلوبهم؛ إشفاقاً على دينهم وابتغاء مرضاة ربه. وفي هذا درس لنا لنعلم عظيم قدر الدين في قلوبهم، وخطير منزلته عندهم؛ ولنعلم أن محن أصحاب رسول الله ﷺ أعظم وأشد من محننا؛ لأن محنهم كانت على خلاف عادتهم وخلاف ما طبعوا عليه؛ لأن الإنسان مطبوع على حب ما سبق ذكره، مجبول عليه، وهم مع ذلك تركوه وفارقوه، وتحملوا كراهة فراقهم وهجرتهم؛ ابتغاء مرضاة ربه^(٣).

(١) الطبري: جامع البيان (١٤/ ١٧٢).

(٢) يُنظَر: المرجع السابق (١٤/ ١٧٤، ١٧٣).

(٣) يُنظَر: الماتريدي: تأويلات أهل السنة (٥/ ٣١٨، ٣١٩).

- حكم سبحانه أن أهل هذه الخصال ﴿أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ﴾ من جميع الخلق، ثم حكم لهم بالفوز برحمته ورضوانه، وبالنعيم المقيم الدائم عن الانقطاع في الجنة، والفوز بلوغ البغية، إما في نيل رغبته، أو نجاة من مهلكة؛ لأن أصحاب هذه الخصال على سيوفهم بُني الإسلام، وهم ردوا الناس إلى الشرع^(١)، فجازاهم الله بأهم الفائزون وأهم أعظم درجة عنده سبحانه، "فتلك الدرجة هي: عناية الله تعالى بهم بإدخال المسرة عليهم، وتحقيق فوزهم، وتعريفهم برضوانه عليهم، ورحمته بهم، وبما أعد لهم من النعيم الدائم، ومجموع هذه الأمور لم يمنحه غيرهم من أهل السقاية والعمارة، الذين وإن صلحوا لأن ينالوا بعض هذه المزايا فهم لم ينالوا جميعها"^(٢)، وفي هذا الفوز قال تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّتْ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ ﴿٢١﴾ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٢٢﴾﴾ التوبة: ٢١-٢٢.

- الموصوفون بهذه الصفات الأربعة، وهي: الإيمان والمهجرة، والجهاد في سبيل الله بالمال والنفس، في غاية الإجلال والرفعة؛ لأن الإنسان ليس له إلا مجموع أمور ثلاثة: الروح، والبدن، والمال. أما الروح فلما زال الكفر وحصل فيه الإيمان، فقد وصل إلى مراتب السعادات اللاتمة به، وأما البدن والمال فيسبب الهجرة وقعا في النقصان، وبسبب الاشتغال بالجهاد صاروا معرضين للهلاك والبطلان، ولا شك أن النفس والمال محبوبان للإنسان، والإنسان لا يعرض عن محبوبه إلا للفوز بمحبوب أكمل من الأول، فلولا أن طلب الرضوان أتم عندهم من النفس والمال، وإلا لما رححوا جانب الآخرة على جانب النفس والمال، ولما رضوا بإهدار النفس والمال لطلب مرضاة الله تعالى فثبت أن عند حصول الصفات الأربع، صار الإنسان واصلا إلى آخر درجات البشرية وأول مراتب درجات الملائكة، وأي مناسبة بين هذه الدرجة وبين الإقدام على السقاية

(١) يُنظر: ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١٧/٣).

(٢) ابن عاشور: محمد الطاهر، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد لفسر الكتاب المجد»، ج ١٠، الدار التونسية- تونس: ١٩٨٤هـ، ص: ١٤٩.

والعمارة لمجرد الاقتداء بالآباء والأسلاف، ولطلب الرياسة والسمعة؟! فثبت بهذا أنهم أعظم درجة عند الله من كل من سواهم وأنهم الفائزون^(١).

٢. مدح المؤمنين الصادقين بعهدهم مع الله: قال تعالى ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا

اللَّهُ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا

عن أنس^(٢) رضي الله عنه، قال غاب عمي أنس بن النضر^(٣) رضي الله عنه عن قتال بدر، فقال: "يا رسول الله، غبت عن أول قتال قاتلت المشركين، لئن الله أشهدني قتال المشركين ليرين الله ما أصنع، فلما كان يوم أحد، وانكشف المسلمون، قال: اللهم إني أعتذر إليك مما صنع هؤلاء - يعني أصحابه - وأبرأ إليك مما صنع هؤلاء - يعني المشركين - ثم تقدم، ثم قال الجنة ورب النضر، إني أجد رجحانها من دون أحد، فوجد به بضعةً وثمانين ضربةً بالسيف أو طعنةً برمح، أو رميةً بسهم، ومثل به المشركون، فما عرفه أحد إلا أخته بينانه، قال أنس بن مالك كنا نرى أو نظن أن هذه الآية نزلت فيه وفي أشباهه"^(٤)، فأُنزلت فيه وفي طلحة بن عبيد الله^(٥) وغيرها من الصحابة^(٦).

في هذه الآية امتدح الله المؤمنين الصادقين في إيمانهم، الذين "أوفوا بما عاهدوه عليه من الصبر على

(١) يُنظر: الرازي: مفاتيح الغيب (١٦/١٣).

(٢) هو: أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام البخاري، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولد قبل الهجرة بعشر سنين، ت: ٩١هـ، وقيل:

٩٢هـ، وقيل: ٩٣هـ، وهو يزيد على مائة سنة. يُنظر: الكلاباذي: رجال صحيح البخاري (١/٨٧، ٨٦)، ابن الأثير: أسد الغابة (١/٢٩٤).

(٣) هو: أنس بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام الأنصاري، عم أنس بن مالك، صحابي جليل، شهد أحدًا، واستشهد به، وكان من الصادقين فيما عاهد الله عليه.

يُنظر: البغوي: معجم الصحابة (١/٢٤) أبو نعيم: معرفة الصحابة (١/٢٣٠).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قول الله تعالى: "مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ، فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا" [الأحزاب: ٢٣]، رقم (٢٨٠٥)، (١٩/٤).

(٥) هو: أبو محمد طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب القرظي التيمي. وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة وقتل يوم الجمل، سنة: ٣٦هـ. يُنظر: ابن عبد

البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٢/٧٦٤، ٧٧٠) ابن الأثير: أسد الغابة (٣/٨٤).

(٦) يُنظر: الثعلبي: الكشف والبيان عن تفسير القرآن (٥/٢٠)، الواحدي: أسباب النزول (ص: ٣٥٣).

البأساء والضراء، وحين البأس" (١) فمنهم من قضى نحبه، يعني: فرغ من نذره ووفى بعهده، فصر على الجهاد حتى استشهد ومات، ومنهم من ينتظر الشهادة، وما بدلوا قلوبهم وعهدهم ونذرهم تبديلاً (٢).

عقب الله على هذا الحدث بقوله: ﴿وَمَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا﴾ وفي هذا التعقيب:

- مدح المؤمنين الصادقين بعهدهم لله، ونذرهم بالصبر والقتال في سبيل الله، وأنهم ما غيروا هذا العهد الذي عاهدوه عليه، وما شكوا وترددوا في دينهم، ولا استبدلوا به غيره، كما قال غيرهم من المعوقين: قال تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمَعُوقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (١٨) ﴿الأحزاب: ١٨﴾، والقائلين: قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ (١٣) ﴿الأحزاب: ١٣﴾، وفي هذا تحريض للمؤمنين بتوفية النذور، والصدق مع الله في كل حال، قال تعالى ﴿يُؤْفُونَ بِالَّذِرِّ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾ (٧) ﴿الإنسان: ٧﴾.

- هذا التعقيب يشمل الثناء على رجال من المؤمنين عاهدوا الله تعالى على الاستقامة التامة، فوفوا وقضوا نحبهم؛ لأنهم التزموا الصبر إلى الموت، ويشمل: من ينتظر الحصول على أعلى مراتب الإيمان والصلاح، وهو بسبيل ذلك ما بدل وما غير، ويشمل: جماعة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وفوا بعهود الإسلام على التمام، فالشهداء منهم، والعشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة منهم، ومن حصل على هذه المرتبة ممن لم ينص عليه، ودليله ما روي أن رسول الله ﷺ كان على المنبر فقال له أعرابي: يا رسول الله من الذي قضى نحبه؟ فسكت النبي ﷺ.

(١) الظري: جامع البيان (٢٠ / ٢٣٧).

(٢) التعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تع: الإمام أبي محمد بن عاشور، ج ٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط ١، ٢٠٠٢ م، ص ٢٣.

ساعة، ثم دخل طلحة بن عبيد الله على باب المسجد وعليه ثوبان أخضران، فقال رسول الله ﷺ:

أين السائل؟ فقال: ها أنا ذا يا رسول الله، قال: هذا ممن قضى نحبه^(١)

- استحق المؤمن هنا المدح؛ لأنه لا يتخلف عن وعده وعهده إلا لعذر، وذلك لأن "الذين

خلفهم العذر فلم يوفوا عهده، والذين لا عذر بهم، فخرجوا فوفوا كلهم لم يبدلوا عهد الله تبديلاً؛

لأنه إنما خلفهم العذر؛ فلم يكن في ذلك تبديل"^(٢)، وأن قوله: ﴿وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ في معنى

صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وإنما ذكر هنا للتعريض بالمنافقين، الذين عاهدوا الله لا يولون الأدبار،

ثم ولوا يوم الخندق، فرجعوا إلى بيوتهم في المدينة، وانتصب "تَبْدِيلًا" على أنه مفعول مطلق مؤكد

ل (بَدَّلُوا) المنفي، ولعل هذا التوكيد مسوق مساق التعريض بالمنافقين الذين بدلوا عهد الإيمان، لما

ظنوا أن الغلبة تكون للمشركين"^(٣)، وهذا المدح يقابله ذم المنافقين الذين ينقضون قَالَ تَعَالَى: ﴿

وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُونَ إِلَّا الْأَذْبُرَ ۚ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا ۝١٥﴾ الأحزاب: ١٥،

وقال ﷺ " آيَةُ الْمَتَاقِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبٌ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ"^(٤) فينبغي

الحذر من الاتصاف بصفة من صفات المنافقين التي ذمها الله عز وجل، وعلى رأسها نقض

العهود.

(١) يُنظَر: ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٤/ ٣٧٨). والحديث أخرجه الترمذي في سننه أبواب المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب

مناقب أبي محمد طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه، رقم (٣٧٤٢)، وقال: لا نعرفه إلا من حديث أبي كريب، عن يونس بن بكير، وقد رواد غير واحد من كبار أهل

الحديث عن أبي كريب، بهذا الحديث (٦/ ٩٧).

(٢) للماتريدي: تأويلات أهل السنة (٨/ ٣٧٠).

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٢١/ ٣٠٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، رقم (٣٣)، (١٦/ ١).

المطلب الثاني: التعقيب بالدم:

١. دم من يُظهِر الإيمان والمحبة ويُطِن الكفر والخصام: قال تعالى ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ ۖ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ۗ ﴾ (٢٠٤) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ۗ ﴾ (٢٠٥) وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلَيْسَ الْمُهَادُّ ۗ ﴾ (٢٠٦) البقرة ٢٠٤ - ٢٠٦ .

نزلت هذه الآيات في الأحنس بن شريق الثقفي^(١)، أقبل إلى النبي ﷺ فأظهر له الإسلام وأعجب النبي ﷺ ذلك منه، وقال: إنما جئت أريد الإسلام، والله يعلم إني صادق، وذلك قوله: ويشهد الله على ما في قلبه، ثم خرج من عند رسول الله ﷺ فمر بزرع لقوم من المسلمين ومُحْر، فأحرق الزرع، وعقر الحُمُر، فأنزل الله تعالى فيه هذه الآيات^(٢).

هذه الآيات يُخاطب الله بها رسوله ﷺ أن من الناس من يروقك ويعظم في نفسك، ويعجبك ما يقوله في أمور الدنيا وأسباب المعاش، ومن ادعاء المحبة وإظهار الإيمان، أو تعجبك فصاحته، ولا يعجبك في الآخرة لما يعتريه من الدهشة والحبسة، أو لأنه لا يؤذن له في الكلام، ويحلف ويستشهد الله على أن ما في قلبه موافق لكلامه، وهو شديد العداوة والجدال للمسلمين، ومن أشد الخصوم خصومة، وقيل: إنما في المنافقين جميعاً، ﴿وَإِذَا تَوَلَّى﴾: أدبر، وانصرف عنك، أو صار والياً، سعى في إفساد الأرض، أو ظلم حتى منع الله بشؤمه القطر، فيهلك الحرث والنسل، وإن قيل له: اتق الله، حملته الأنفة وحمية الجاهلية على الإثم الذي يؤمر باتقائه لجأجأ، فهذا تكفيه

(١) هو: أبو نعلبة، أبي بن شريق بن عمرو بن وهب الثقفي، سمي الأحنس لأنه أشار يوم بدر على نبي زهرة بالرجوع إلى مكة فرجعوا ولم يشهدوا بدرًا فسلموا من القتل فحنس بهم أي تأخر، وهو من المؤلفات قلوبهم، ت: ١٣هـ. يُنظر: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تح: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكعب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص: ١٦٦. والصفدي، صلاح الدين خليل، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ج ٦، دار إحياء التراث - بيروت، ٢٠٠٠م، ص ١٢١.

(٢) يُنظر: الواحدي: أسباب النزول (ص: ٦٥).

جهنم جزاء وعذاباً^(١).

ثم عَقَّبَ اللهُ على هذه الآيات وعلى من اتصف بهذه الصفات بالذم الشديد في قوله: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾، ﴿فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلِبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ وفي هذه التعقيبات:

- الذم الشديد من الله عز وجل لمن يُظهر عكس ما يُظن، كمن يُظهر الخير والجميل والرغبة في الدين وهو خلاف ذلك، وفي هذا تحذير للمؤمن أن يكون فطناً، وألا يغتر بأقوال المتشدقين والفصحاء، الذين يزينون ألسنتهم، ويجملون أحرفهم، وينمقون عباراتهم، وهم يخفون خلفها الخصومة والغل والحقد، وما أكثرهم في زماننا، فكم من صديق وأخ يطن العدا والخصومة والغل ويُظهر عكسها، فينبغي التنبه لهذا، ومن كانت فيه هذه الصفة فليخش الله، وليجعل ظاهره موافقاً لباطنه؛ فإن الله خبير بواطن الأمور، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

- كراهة من اتصف بالخصام؛ لأنه كاذب القول، شديد القسوة في المعصية، جدل بالباطل، يتكلم بالحكمة، ويعمل بالخطيئة^(٢)، ولأن الخصام يتولد عنه الفساد، وقد ذم الله الفساد وكرهه من خلقه، وبَيَّنَّ ذلك في غير موضع من كتابه الكريم، وذلك لأن الفساد والمعاصي توجب سخط الله وغضبه على عباده، وذم الله -هنا- الفساد وهو ما يكون من إتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب، كما ذُكر من سبب النزول، وهذا الفساد يكون: بأنه بعد الانصراف من حضرة النبي -عليه السلام- يشتغل بإدخال الشُّبه في قلوب المسلمين، وباستخراج الحيل في تقوية الكفر، وهذا المعنى يسمى فساداً، قال تعالى: حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُسُونَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَالْمَهْتَكَةَ قَالَ سَنَقْدِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾^(٣) الأعراف: ١٢٧، أي يردوا قومك عن دينهم، ويفسدوا عليهم شريعتهم، وقال -أيضاً- ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ

(١) البضاوي، ناصر الدين أبو سعيد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، نج: محمد عبد الرحمن المرشلي، ج ١، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ، ص ١٣٣.

(٢) يُنظر: البغوي: معالم التنزيل في تفسير القرآن (١/ ٢٦٣).

دِينِكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴿٦١﴾ ﴿٦١﴾ غافر: ٢٦، فهو فساد في الأرض؛ لأنه يوقع الاختلاف بين الناس، ويفرق كلمتهم، ويؤدي إلى أن يتبرأ بعضهم من بعض، فتنقطع الأرحام، وينسفك الدماء، ويكون الفساد بما يفعله ولاة السوء في الأرض بإهلاك الحرث والنسل، وقيل: يُظهر الظلم، حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر، فيهلك الحرث والنسل^(١).

- التعقيب بقوله: ﴿فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ فيه ذم لمن إذا قيل له: ﴿اتَّقِ اللَّهَ﴾ دعته العزة إلى فعل الإثم، وعزت نفسه أن يقبل هذه الكلمة؛ للإثم الذي منعه منها^(٢)، أو فتحمله العزة التي فيه وحمية الجاهلية على الإثم الذي ينهى عنه، وتلزمه ارتكابه، وأن لا يتخلى عن هذا الإثم ضرارًا ولجاجًا، وتلزمه -أيضًا- على ردّ قول الواعظ^(٣)، وهذه صفة الكافر أو المنافق، الذاهب بنفسه زهواً، ويكره للمؤمن أن يوقعه الحرج في نحو هذا، قال بعض العلماء: كفى بالمرء إثماً أن يقول له أخوه: (اتق الله)، فيقول له: عليك نفسك، مثلك يوصيني؟! فاعتز في نفسه وانتحى، فأوقعته تلك العزة في الإثم، فبهذه العزة الآثمة جعل الله جزاء جهنم، كافية له عقاباً وجزاء، وإنها لبئس الجزاء والمقر، كما يُقال للرجل: (كفأك ما حل بك)، باستعظام وتعظيم ما حل به^(٤).

- هذا التعقيب وإن كان قد نزل بشأن الأحنس بن شريق إلا أن العلماء جعلوه عامًا لجميع الناس، فمن عمل مثل عمله، استوجب تلك العقوبة. وقال بعض الحكماء: إن من يقتل حمارًا ويحرق كدسًا، استوجب الملامة، ولحقه الشين إلى يوم القيامة، فالذي يسعى بقتل مسلم كيف يكون حاله؟! وذكر أن يهوديًا كانت له حاجة إلى هارون الرشيد، فاختلف إلى بابه سنة، فلم تنقض حاجته، فوقف يومًا على الباب، فلما خرج هارون الرشيد سعى ووقف بين يديه، وقال: اتق الله يا أمير المؤمنين. فنزل هارون عن دابته وخر ساجدًا لله تعالى، فلما رفع رأسه أمر به،

(١) يُنظر: الرازي: مفاتيح الغيب (٥/٣٤٧، ٣٤٦).

(٢) يُنظر: الماوري، أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، تح: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ج ١، دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان، ص: ٢٦٦.

(٣) يُنظر: الزمخشري: الكشاف (١/٢٥١).

(٤) يُنظر: ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/٢٨١).

فقضيت حاجته، فلما رجع قيل: يا أمير المؤمنين نزلت عن دابتك بقول يهودي؟ قال: لا، ولكن تذكرت قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمُهَادَّةُ﴾^(١).

- ويدخل في هذا التعقيب من "إذا أمر بمعروف أو نُهي عن منكر يسرع إليه الغضب، ويعظم عليه الأمر، فتأخذه الكبرياء والأنفة، وتخطفه الحمية وطيش السفه، فيكون كالمأخوذ بالسحر، لا يستقيم له فكر؛ لأنه مصر على إفساده، لا يبغي عنه حولاً، وعبر عن الكبرياء والحمية بالعزة؛ للإشعار بوجه الشبهة للنفس الأمارة بالسوء، وهو تحيلها النصح والإرشاد ذلة تنافي العزة المطلوبة"^(٢)، لهذا ينبغي للمسلم أن يحذر من هذه العزة الآثمة، وأن يكون ناصحاً ومستنصحاً، سهل التعامل والنصح؛ حتى يتوقى هذه الصفات التي تستوجب العقاب.

٢. ذم من يعبد الله على حرف: قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ۝١١﴾^(١) يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نُنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ۝١٢﴾^(٢) يَدْعُوا لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَكَانَ الْعَشِيرُ ۝١٣﴾^(٣) الحج ١١ - ١٣.

نزلت هذه الآيات في أعراب كانوا يقدمون على رسول الله ' المدينة مهاجرين من باديتهم، وكان أحدهم إذا قدم المدينة إن صح بها جسمه وتنجت فرسه مهراً حسناً، وولدت امرأته غلاماً، وكثر ماله وماشيته رضي عنه واطمأن، وقال ما أصبت منذ دخلت في ديني هذا إلا خيراً، وإن أصابه وجع المدينة، وولدت امرأته جارية، وذهب ماله، وتأخرت عنه الصدقة، أتاه الشيطان فقال والله ما أصبت منذ كنت على دينك هذا إلا شراً، فينقلب على دينه، فأنزل الله تعالى هذه الآية^(٤). فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال "﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ قَالَ كَانَ الرَّجُلُ

(١) السمرقندي: بحر العلوم (١/ ١٣٦).

(٢) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م، ص ٢٠٠.

(٣) يُنظَر: الواحدي: أسباب النزول (ص: ٣٠٧).

يُقَدِّمُ الْمَدِينَةَ، فَإِنَّ وَلَدَتِ امْرَأَتَهُ غُلَامًا، وَتُنْتَجِحُ خَيْلُهُ، قَالَ هَذَا دِينَ صَالِحٍ، وَإِنْ لَمْ تَلِدْ امْرَأَتَهُ وَمَنْ تَنْتَجِحُ خَيْلُهُ، قَالَ هَذَا دِينَ سُوءٍ" (١).

بين الله في هذه الآيات أن من الناس من يعبد الله على حرف، أي: شك؛ لأنه لم يدخل فيه على الثبات والتمكن، فهو في قلق واضطراب في دينه، ولو عبد الله بالشكر على السراء، والصبر على الضراء، لم يكن على الحرف، وقيل هو المنافق يعبد الله بلسانه، فإن أصابه خير اطمأن به ورضي، وإن أصابه البلاء ارتد عن دينه، فحسر بذلك في الدنيا العز والكرامة، ولا يبقى دمه وماله مصونًا، وخسر الفوز في الآخرة، ثم ذمَّ الله أنه يدعو ما لا يضره إن عصاه، ولا ينفعه إن عبده، وهذا هو الضلال عن الحق والرشد، ويدعو ما يسبب له الضرر بعبادته له، فبئس هذا المتسبب له بالضرر من ناصر ومصاحب معاشر (٢).

عَقَّبَ - سبحانه وتعالى - على هذه الحادثة بالذم الشديد لمن يعبد الله على حرف، فوصف عاقبة أمرهم بـ ﴿ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ و﴿ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ و﴿لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَيْسَ الْعَشِيرُ﴾ وفي هذه التعقيبات:

- ذم للمنافقين ومن يعبد الله على حرف باستحقاقه الخسران المبين؛ لأنه يتضرع ويلين قلبه إذا أصابه الشدة والبلاء، وعند السعة والنعمة يكون قاسي القلب معانداً، فهو خاسر بذلك مذموم عند الله، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ (٦٧) الإسراء: ٦٧، وأنه فرح عند الرحمة والنعمة، وعند الشدة والبلاء كفور حزين، قال تعالى: ﴿وَلَيْنِ أَدْقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَفُورٌ كَفُورٌ﴾ (٩) هود: ٩ (٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب "ومن الناس من يعبد الله على حرف" [الحج: ١١]، رقم (٤٧٤٢)، (٩٨/٦).

(٢) الخازن، علاء الدين علي محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، تح: تصحيح محمد علي شاهين، ج ٣، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ، ص ٢٥٠.

(٣) يُنظَر: للماتريدي: تأويلات أهل السنة (٨٣/٤).

- خسارة الدنيا: بخسارة العز والكرامة، وعدم صون الدم والمال، وخسارة ما كان يُؤمَّل فيها، وخسارة الآخرة بذهاب الدين، وبالخلود في النار^(١)، وهذا جزء لمن عبد الله على شك وشرط يمتحن به ربه؛ على أنه إن أعطاه طمعه وأمله في هذه الدنيا حقق له الألوهية والعبادة، وإن لم يجد طمعه وأمله لا يحقق له ذلك، ويقول: ليس هو بإله؛ إذ لو كان إلهًا لأعطاه ما يطلب منه على هذا الشك، فهو يعبد الله بالامتحان^(٢). وجائز أن يكون خسران الدنيا هو خضوعه لمن لا يضر ولا ينفع للعبادة كالأصنام^(٣).

- وجوب الحذر من فعل المنافق الذي أوجب له الخسران والضلال والدم من الله له، فالمؤمن المخلص هو الذي يعبد الله ظاهرًا وباطنًا، في السراء والضراء، ويسلم أمره لله في جميع أحواله، قال رسول الله ﷺ "عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ، إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَاءٌ شَكَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَاءٌ، صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ"^(٤) ففي السراء شاكر ذاك، وفي الضراء والبلاء صابر محتسب الأجر، علم أن ما أصابه من الله ابتلاء واختبار لصبره ودينه، فيتضرع لله ويكون مع الله في كل أحواله؛ مؤمنًا بقضائه وقدره.

التعقيب بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَيْسَ الْعَشِيرُ﴾ ذم من الله، يشمل جميع من يدعون من دونه ما لا ينفعهم ولا يضرهم، وما ضره أقرب من نفعه، ومن هؤلاء رؤسائهم الذين كانوا يفزعون إليهم؛ لأنه يصح منهم أن يضرُوا، وكذلك الأصنام؛ فهي لا تضر ولا تنفع بنفسها ولكن عبادتها سبب الضرر، وذلك يكفي في إضافة الضرر إليها، كقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّمَا أَصْلَلْنَا كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ

فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ إبراهيم: ٣٦

فأضاف الإضلال إليهم من حيث كنَّ سببًا للضلال، وكل من يُسبب الضرر يشمله الذم، فقوله:

(١) يُنظر: الحازن: لِيَابِ التَّأْوِيلِ فِي مَعَانِي التَّنْزِيلِ (٣/ ٢٥٠).

(٢) يُنظر: الماتريدي: تَأْوِيلَاتُ أَهْلِ السَّنَةِ (٧/ ٣٩٥).

(٣) يُنظر: المرجع السابق (٧/ ٣٩٦).

(٤) النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ٤، رقم (٢٩٩٩)، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ص ٢٢٩٥.

﴿لَيْسَ الْمَوْلَى وَلَيْسَ الْعَشِيرُ﴾ المولى: هو الولي والناصر، والعشير: الصاحب والمعاشر، وهذا الوصف بالرؤساء أليق؛ لأن ذلك لا يكاد يُستعمل في الأوثان، فبين تعالى أنهم يعدلون عن عبادة الله تعالى الذي يجمع خير الدنيا والآخرة إلى عبادة الأصنام وإلى طاعة الرؤساء، ثم ذم الرؤساء بقوله: "ليس المولى" والمراد ذم من انتصر بهم والتجأ إليهم^(١).

(١) يُنظر: الرازي: مفاتيح الغيب (٢٢/ ٢٠٩).

المبحث الثالث: التعقيب بالترغيب والترهيب والتحذير

جلبت النفوس على الالتزام بالأوامر والنواهي متى أتت بالترهيب والتحذير أو الترغيب، وتمثل ذلك بالثواب أو العقاب، فمن يُخالف متعرض للعقاب والعذاب، ومن استسلم واستجاب كان جزاؤه الثواب، وهذا الأسلوب في التعقيب يجعل النفس في خوف ووجل، أو في تشوق وأمل، مما يجعله من أبحح الأساليب والحوافز لاتباع الأوامر أو اجتناب النواهي. وقد تعقب الله الأحداث التي وقعت زمن نزول القرآن بهذه الأساليب كثيراً، وقد فصلت القول في مطلبين.

المطلب الأول: التعقيب بالترغيب:

١. الترغيب بالصبر في سبيل الله: قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلاَ إِنَّا نَصْرُ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ (٢١٤) البقرة: نزلت هذه الآية في غزوة الخندق، حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدة والحر والخوف، والبرد وأنواع الأذى، وكان كما قال الله تعالى ﴿ إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظَّنُونَا ﴾ (١٠) الأحزاب ١٠. ولما دخل رسول الله وأصحابه المدينة، اشتد الضرر عليهم؛ بأنهم خرجوا بلا مال، وتركوا ديارهم وأمواهم بأيدي المشركين، وآثروا رضا الله ورسوله، وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله وأسر قوم من الأغنياء النفاق، فأنزل الله تعالى تطييباً لقلوبهم هذه الآية^(١)، والمعنى: أم حسبتم أنكم أيها المؤمنون بالله ورسوله تدخلون الجنة، ولم يصبكم مثل ما أصاب من قبلكم من أتباع الأنبياء والرسل من الشدائد والمحن والاختبار؟ فتبتلون بما ابتلوا واحتملوا به من البأساء، وشدة الحاجة والفاقة، والضراء والعلل ولم تزلزلوا زلزالهم؟ يعني: ولم يصبهم من أعدائهم من الخوف والرعب شدة وجهد حتى يستطيع

(١) يُنظَر: الواحدي: أسباب النزول (ص: ٦٧).

القوم نصر الله إياهم، فيقولون: متى الله ناصرنا؟ ثم أخبرهم الله أن نصره منهم قريب، وأنه مُعليهم على عدوهم، ومظهرهم عليه، فنَجَزَ لهم ما وعدهم، وأعلى كلمتهم، وأطفأ نار حرب الذين كفروا^(١).

عَقَب - سبحانه - على هذا الحدث وهذه الشدة والخوف والبلاء بقوله: ﴿أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾، وفي هذا التعقيب:

- الترغيب بالصبر في حال الشدائد والمحن، وتشجيع المؤمنين على الثبات، وأنه عَقَب الصبر يأتي الفرج، فحين ابتلى الله المؤمنين من قبلكم بأنواع البلاء والشدة صبروا فأعقبهم النصر؛ جزاء صبرهم.

- في هذا التعقيب تسليية للرسول ﷺ وللمؤمنين في كل زمان ومكان أنهم على الحق، وأنه لا تُنال الجنة إلا بعد البلاء والفتن والمحن، والصبر هو مفتاح بابها العظيم، وهذا الصبر يعقبه الفرج والنصر في الدنيا، ثم الجنة في الآخرة، قال تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾^(٢) وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ^(٣) العنكبوت: ٢-٣، فالمؤمن يفتن ويبتلى وتُصيبه الشدائد؛ ليميز الصادق من الكاذب؛ فتعلو درجته ليستحق الجنة.

- لما وعد الله تعالى المؤمنين بالنصر عقب البلاء، علموا بهذا أنهم يُبتلون، فلما ابتلوا بالأحزاب علموا أنَّ الجنة والنصر قد وجبا لهم إن سَلَمُوا وصبروا^(٤)، فكان هذا ترغيباً لأنفسهم بالصبر والتسليم لأمر الله حتى ينالهم الوعد، وهكذا كل من صبر وسَلَّمَ أمره الله وقت الفتن والشدائد كان موعوداً بالنصر وبالجنة.

- هذا التعقيب كان "إسعافاً لهم إلى طلبتهم من عاجل النصر، وفيه إشارة إلى أن الوصول إلى الله تعالى والفوز بالكرامة عنده برفض الهوى واللذات، ومكابدة الشدائد، كما قال عليه الصلاة

(١) يُنظر: الطبري: جامع البيان (٤/ ٢٨٨).

(٢) يُنظر: الواحدي: الوجيز (ص: ٨٦٢).

والسلام: "حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ"^(١). وإن من سنة الله في عباده -الذين يقوم الدين عليهم- أن يتلبيهم ويصيبهم بالفتن والشدائد، والجوع والخوف من أعدائهم، فمتى حققوا الصبر، وثبتوا حيال هذه الشدائد حين بلغت أعلى درجاتها أتاهم النصر والفرج؛ لأنهم ثبتوا ووثقوا بأنه -سبحانه وتعالى- ناصر دينه ومُعَلِّي كلمته، وهازم أعدائه ومؤيد عباده المخلصين،

قال تعالى: ﴿ حَقَّ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِيَ مَن نَّشَاءُ ^ط

وَلَا يَرُدُّ بَأْسَنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ﴿١١٠﴾ يوسف: ١١٠، فالعسر يعقبه اليسر، وهي سنة الله

في الكون، قال تعالى: ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾ ﴾ الشرح: ٥ - ٦

٢. الترغيب بالإفناق: قال تعالى ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ

وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴿٦﴾ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٦١٥﴾ ﴾^٢ وذلك

أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما حث الصحابة على الصدقة، قال عمرو بن الجموح^(٣) -

وكان شيخًا كبيرًا ذا مال كثير-: يا رسول الله، كم نفق وعلى من نفق؟ فنزلت هذه الآية^(٤)،

وهذا أمر بالإفناق على الوالدين والأقربين عند الحاجة، ودلالة لزوم نفقة الوالدين والمحارم^(٥).

عَمَّب سبحانه على هذا السؤال بقوله: ﴿ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٦١٥﴾ ﴾ وفي

هذا التعقيب:

- الترغيب في الإفناق إذ المعنى: أن "ما أنفقتم من أموالكم وتصدقتم به، فأنفقوه وتصدقوا به

واجعلوه لأبائكم وأمهاتكم وأقربيكم، ولليتامى منكم، والمساكين، وابن السبيل، فإنكم ما تأتوا

(١) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١/ ١٣٦)، والحديث أخرجه مسلم، (٤/ ٢١٧٤)، رقم (٢٨٢٢).

(٢) البقرة ٢١٥.

(٣) هو: أبو معاذ، عمرو بن الجموح بن زيد بن حرام السلمي، صحابي جليل، استشهد بأحد فدفن هو وعبد الله بن عمرو بن حرام في قبر واحد وكانا صهبرين. يُنظر:

أبو نعيم: معرفة الصحابة (٤/ ١٩٨٤)، ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٣/ ١١٦٨).

(٤) يُنظر: السمرقندي: بحر العلوم (١/ ١٤١)، الواحدي: أسباب النزول (ص: ٦٧، ٦٨)..

(٥) يُنظر: الماتريدي: تأويلات أهل السنة (٢/ ١١٢).

من خير وتصنعه إليهم فإن الله به عليهم، وهو مُخصيه لكم حتى يوفِّيكم أجوركم عليه يوم القيامة، ويثيبكم على ما أطمعتموه بإحسانكم عليه" (١).

- وفيه زيادة ترغيب في تقديم الخير على أي وجه كان، فإن كان الله يعلمه، ويُجازي عليه، تشوقت النفس لبذل كل ما بوسعها منه، وعلى رأسه النفقة بالمال على المذكورين عامة والوالدين خاصة.
- تضمن هذا التعقيب الوعد بالمجازاة (٢)، مما يؤكد الترغيب في الإنفاق على الوالدين، وفيه "إشارة إلى أنه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء أوجب من رعاية حق الوالدين؛ لأن الله تعالى هو الذي أخرج الإنسان من العدم إلى الوجود في الحقيقة، والولدان هما اللذان أخرجاه إلى عالم الوجود في عالم الأسباب الظاهرة، فثبت أن حقهما أعظم من حق غيرهما، فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما في رعاية الحقوق" (٣)، وقد أوجب العلماء على الولد نفقة الأب والأم بدليل

قوله تعالى: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُمَّةٌ وَلَا نَهْرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

﴿٢٣﴾ الإسراء: ٢٣، ومن الإحسان أن ينفق عليهما، وروت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: "إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَإِنَّ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ" (٤).

(١) الطبري: جامع البيان (٤/ ٢٩١).

(٢) يُنظر: ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/ ٢٨٩).

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب (٦/ ٣٨٢).

(٤) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، ج ٣، دار الكتب العلمية، ص: ١٥٨. والحديث أخرجه ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ٢، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، ص: ٧٢٣، رقم (٢١٣٧). وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. يُنظر: الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ج ٢، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م، ص: ٣١٢، رقم (٣١٢٣).

- وفي هذا التعقيب ترغيب منه سبحانه في فعل كل خير^(١)؛ إذ إن قوله: ﴿مَنْ خَيْرٌ﴾ نكرة في سياق الشرط، فتعم جميع الخيرات، فكل خير صغير أو كبير فإن الله يثيبكم عليه؛ لأنه يعلمه فيجزىكم عليه خيراً في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران: ١١٥ .

المطلب الثاني: التعقيب بالترهيب والتحذير:

١. الترهيب والتحذير من موالة الكفار: قال تعالى ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتَ وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسُهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ آل عمران ٢٨

نزلت هذه الآية في نفر من اليهود كانوا يباطنون نفرًا من الأنصار؛ ليقتنوهم عن دينهم، فقبل لهؤلاء النفر: اجتنبوا هؤلاء اليهود واحذروا لزومهم ومباطنتهم؛ لا يفتنوكم عن دينكم، فأبى أولئك النفر إلا مباطنتهم وملازمتهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وقيل: إن النبي ﷺ يوم الأحزاب قال له عبادة^(٢) -رضي الله عنه-: "يا نبي الله إن معي خمسمئة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي؛ فأستظهر بهم على العدو"، فأنزل الله الآية^(٣).

وفي هذه الآية "نهى الله -عز وجل- المؤمنين عن ملاطفة الكافرين ومولاقتهم ومداهنتهم، إلا أن يكون الكفار ظاهرين غالبين، أو يكون المؤمن في قوم كفار ليس فيهم غيره، ويخافهم ويداريهم باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان؛ دفعًا عن نفسه من غير أن يسفك دمًا حرامًا، أو مالا حرامًا، أو

(١) ينظر: الماتريدي: تأويلات أهل السنة (٢/ ٩٢).

(٢) هو: أبو الوليد، عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر بن عوف بن الخزرج، صحابي جليل، شهد بدرًا والمشاهد، ت: ٣٤هـ. ينظر: ابن سعد: أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى الطبقات الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، ج٣، دار الكتب العلمية - بيروت ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص: ٤١٣، ٤١٢، الكلاباذي: رجال صحيح البخاري (ص: ٥٠٣، ٥٠٤).

(٣) ينظر: الواحدي: أسباب النزول (ص: ١٠٢، ١٠٣).

يُظْهِرُ الْكَافِرِينَ عَلَى عَوْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ، فَالْمُتَّقِي لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ خَوْفِ الْقَتْلِ وَسَلَامَةِ النِّيَّةِ"^(١).

ثم عَقَّبَ عَلَى هَذَا النَّهْيِ بِقَوْلِهِ: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ

يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ. وَإِلَى

اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾، وَفِي هَذَا التَّعْقِيبِ:

- تحذير وتخويف وترهيب من الله - سبحانه -، ف"لما نهي المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء ظاهرًا وباطنًا، واستثنى عنه التقية في الظاهر، أتبع ذلك بالوعيد على أن يصير الباطن موافقًا للظاهر في وقت التقية؛ وذلك لأن من أقدم عند التقية على إظهار الموالاة، فقد يصير إقدامه على ذلك الفعل - بحسب الظاهر - سببًا لحصول تلك الموالاة في الباطن، فلا جرم بين تعالى أنه عالم بالباطن كعلمه بالظواهر، فيعلم العبد أنه لا بد أن يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه"^(٢)، وهذا الوعيد وعيد مبهم، ومعلوم أنه إذا كان الوعيد مبهمًا، فهو أشد^(٣)، فحذرهم الله عقاب نفسه، "والفائدة في ذكر النفس أنه لو قال: (ويحذركم الله) فهذا لا يفيد أن الذي أريد التحذير منه هو عقاب يصدر من الله أو من غيره، فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه، ومعلوم أن العقاب الصادر عنه يكون أعظم أنواع العقاب؛ لكونه قادرًا على ما لا نهاية له، وأنه لا قدرة لأحد على دفعه ومنعه مما أراد"^(٤)؛ فالمصير إليه وحده، فمتى عُلم ذلك صار رادعًا شديدًا للنفس عن موالاة الكفار، وإن احتاج المسلم للتعامل معهم كان بضوابط شرعية لا يجيد عنها؛ خوفًا من استحقاق عقابه سبحانه وتعالى.

(١) التعلي: الكشف والبيان عن تفسير القرآن (٤٨ / ٣).

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب (٨ / ١٩٤).

(٣) يُنظَر: السمرقندي: بحر العلوم (١ / ٢٠٥).

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب (٨ / ١٩٤).

٢. وفي زماننا من يوالي الكفار ويجعلهم ظهراً وأنصاراً بدون ضرورة مبيحة، فيظاهروهم على المسلمين، ويدلُّونهم على عوراتهم، ومن يفعل هذا "فقد برئ من الله وبرئ الله منه، بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر"^(١)، وما ضعفت دول العالم الإسلامي إلا حين اتخذوا الكفار والوثنيين وعبدة الطاغوت أولياء من دون المؤمنين، فأيدوهم وعاونوهم ونصروهم على أبناء دينهم، فأسخطوا الله عليهم، وتكالت دول الكفر عليهم، حتى صاروا في ذل وضعف ومهانة، فأتبعهم ذلك خزي في الدنيا والآخرة، وإلا فالمسلمون في عزة وغلبة وعلو ما داموا على الدين والإيمان، قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾ ال عمران: ١٣٩

التهيب والتحذير من رفع الصوت في حضرة الرسول: قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَلُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٢﴾﴾ الحجرات ٢، هذه الآية نزلت في حادثة رفع بعض الصحابة أصواتهم عند رسول الله ﷺ، فقد قيل: نزلت في ثابت بن قيس بن شماس كان في أذنه وقر، وكان جهوري الصوت، وكان إذا كلم إنساناً جهر بصوته، فربما كان يكلم رسول الله ﷺ فيتأذى بصوته، فأنزل الله تعالى هذه الآية. ولما نزلت قال ثابت بن قيس: أنا الذي كنت أرفع صوتي فوق صوت النبي -ﷺ وأنا من أهل النار، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: ((هو من أهل الجنة))^(٢). وقيل: إن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما رفعاً أصواتهما عند النبي ﷺ حين قدم عليه ركب من بني تميم، فأشار أحدهما بالأقرع بن حابس^(٣) وأشار الآخر برجل آخر، فقال أبو بكر

(١) الطبري: جامع البيان (٦/٣١٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك، كتاب الإيمان، باب مخافة المؤمن أن يحبط عمله، رقم (١١٩)، (١/١١٠).

(٣) هو: الأقرع بن حابس بن عقيل بن محمد بن سفيان بن مجاشع بن دارم بن تميم، اسمه: فراس، ولقب الأقرع؛ لقرع كان في رأسه، صحابي جليل، شهد فتح مكة، ت: ٢٣. هـ. يُنظر: ابن الأثير: أسد الغابة (١/٢٦٤)، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: بشار عواد، ج ٢، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٣ م، ص: ١٦٠.

لعمر: ما أردت إلا خلافي، وقال عمر: ما أردت خلافاك، وارتفعت أصواتهما في ذلك، فأنزله الله تعالى هذه الآية، فما كان عمر يسمع رسول الله ﷺ بعد هذه الآية حتى يستفهمه^(١).

التعقيب بعد ذكر هذه الحادثة بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ فيه:

- تحذير وترهيب للمؤمنين؛ "ليكونوا -أبدًا- متيقظين بين يدي رسول الله ﷺ حذرين، معظمين له في كل وقت؛ لئلا يكون منهم في وقت من الأوقات ما يجري مجرى الاستخفاف به، والتهاون على السهو والغفلة، فيحبط ذلك أعمالهم؛ لأن هذا الصنيع برسول الله ﷺ يكفر صاحبه، ولا يكون معذورًا، وإن فعله على السهو والغفلة؛ لأن له قدرة الاحتراز، وأمكن التحذر، وإن كانوا معذورين فيما بينهم على غير التعمد والقصد، ولا مؤاخذاة لهم برفع الله تعالى المؤاخذاة عنهم فيما بينهم، ولم يرفع في حق النبي -عليه أفضل الصلوات- مع أن الكل في حد جواز المؤاخذاة، والله أعلم"^(٢)، وفي هذا التعقيب ترهيب وتحذير شديد للمؤمنين، وتنبيه لهم بأن يعظموا الرسول ﷺ ويجلوه ويوقروه.

- وفيه إشارة إلى أنكم إن رفعت أصواتكم تتمكن منكم هذه الرذائل وتؤدي إلى الاستحقار، وأنه يُفضي إلى الارتداد المحبط، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ إشارة إلى أن الردة تتمكن من النفس بحيث لا يشعر الإنسان، فإن من ارتكب ذنبًا لم يرتكبه في عمره تراه نادماً غاية الندامة خائفاً غاية الخوف، فإذا ارتكبه مرارًا يقل الخوف والندامة، ويصير عادة من حيث لا يعلم أنه يتمكن، فقوله: "وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ" تأكيد للمنع، أي لا تقولوا بأن المرة الواحدة تعفي ولا توجب ردة؛ لأن الأمر غير معلوم فاحسموا الباب^(٣).

(١) الواحدي: أسباب النزول (ص: ٣٨٥، ٣٨٦).

(٢) للماتريدي: تأويلات أهل السنة (٩/ ٣٢٤).

(٣) يُنظر: الرازي: مفاتيح الغيب (٢٨/ ٩٤).

- ومن هذا التعقيب "كره جماعة من العلماء رفع الصوت عند قبر رسول الله ﷺ وبحضرة العلماء؛ اتباعاً لأدب الله عز وجل، وتعظيماً لرسول الله بعد موته - كما كان يجب في حياته- وتشريفاً للعلم؛ إذ العلماء ورثة الأنبياء"^(١).

٣. الترهيب والتحذير من عدم الثبوت في الأخبار: قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ

بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَجْهَلَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾ الحجرات ٦.

عامة أهل التأويل على أن الآية نزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط^(٢)، بعثه رسول الله ﷺ إلى بني المصطلق وغيرهم؛ لجباية الصدقات، وكان بينه وبين أولئك القوم عداوة في الجاهلية، فخرجوا يتلقونوه، فخافهم، فرجع، فقال: إن القوم قد منعوا الصدقات، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم بعد ذلك خالد بن الوليد لجباية الصدقات، فوجدهم يُصَلُّون ويعملون الطاعات، واجتمعوا وجمعوا له الصدقات، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بها، فنزلت الآية، وقيل: إن الآية نزلت لبيان الحكم في نبأ الفاسق ابتداء^(٣)، وقيل: "نزلت لبيان الثبوت وترك الاعتماد على قول الفاسق، وهو أولى من حكم الآية على رجل بعينه؛ لأن الفسوق خروج عن الحق، ولا يظن بالوليد ذلك إلا أنه ظن وتوهم فأخطأ"^(٤).

أمر الله المؤمنين بالثبوت والتبين فيمن ينقل لهم الأخبار والأنباء، والمعنى: "أي فاسق جاءكم بأي نبأ فتوقفوا فيه، وتطلبوا بيان الأمر وانكشف الحقيقة، ولا تعتمدوا قول الفاسق؛ لأن من لا يتحامى جنس الفسوق لا يتحامى الكذب الذي هو نوع منه"^(٥)، وهذا التبين لثلاث تصيبوا قوماً

(١) مكي بن أبي طالب: الهداية إلى بلوغ النهاية (١١/٦٩٨٨).

(٢) هو: أبو وهب، الوليد بن عقبة بن أبي معيط ابن أبي عمرو بن أمية بن عبد شمس، صحابي جليل، أسلم يوم الفتح، كان والياً لعثمان على الكوفة، ت: ٥٦١هـ. يُنظر: أبو نعيم: معرفة الصحابة (٥/٢٧٢٧)، وابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج ١١، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٦٠٥.

(٣) يُنظر: للماتريدي: تأويلات أهل السنة (٩/٣٢٦، ٣٢٧)، الواحدي: أسباب النزول (ص: ٣٩٠).

(٤) الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل (٤/١٧٨).

(٥) يُنظر: الزمخشري: الكشاف (٤/٣٦٠).

برآء مما قذفوا به بجنابة بجهالة منكم؛ فتندموا على إصابتكم إياهم بالجنابة التي تصيبوهم بها^(١).

وقد عتبَّ الله على هذه الحادثة بقوله: ﴿فَتُصَبِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ وفي هذا التعقيب:

- تحذير للمؤمنين من قبول "قول الفاسق؛ فرما كان كذبًا، فيتولد عن قبول ذلك الكذب فعل تصيرون نادمين عليه، وذلك يدل على أنه تعالى إنما أوجب رد ما يجوز كونه كذبًا؛ لاحتمال كونه مفضيًّا إلى ما يُضاد المصالح، فوجب أن يكون المقتضى لقبح الكذب إفضاءه إلى المفاسد"^(٢)، ولأن "الفسق: الخروج عن نصح الحق، وهو مراتب متباينة، كلها مظنة للكذب، وموضع تثبت وتبين"^(٣).

- وفي هذا التعقيب تقرير لهذا التحذير وتأكيده، ووجهه هو أنه تعالى لما قال: ﴿أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ قال بعده: ﴿فَتُصَبِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ أي: وليس ذلك مما لا يلتفت إليه، ولا يجوز للعاقل أن يقول: هب أي أصبت قومًا فماذا علي؟ بل عليه منه الهم الدائم والحزن المقيم، ومثل هذا الشيء واجب الاحتراز منه، وفيه -أيضًا- مدح للمؤمنين؛ إذ إنهم ليسوا ممن إذا فعلوا سيئة لا يلتفتون إليها بل يصبحون نادمين عليها^(٤).

- وفيه وعيد لكل من ينقل الأخبار كذبًا، ولمن يصدق دون تثبت وتبين، وما أكثرها في زماننا، وما تفككت الأسر خاصة والمجتمعات عامة وإلا بسبب الأخبار والإشاعات الكاذبة التي يتناقلها الفساق، ولو أن من يسمع خبرًا في ثناياه الشر تثبت وتبين، لكان هذا رادعًا لكل فاسق.

(١) يُنظر: الطبري: جامع البيان (٢٢/ ٢٨٩).

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب (١٦/ ١٦٨).

(٣) ابن عطية: المهر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٥/ ١٤٧).

(٤) يُنظر: الرازي: مفاتيح الغيب (٢٨/ ١٠٠).

الخاتمة:

من خلال هذا المشوار العلمي المتواضع، كشفت عن أسلوب عظيم من أساليب القرآن الكريم، وبحثت عن أسراره ومدلولاته القيّمة، وتناولت بعض أمثله، التي يمكن جعلها نموذجًا فيما يوازها من أحداث الواقع، وحلًا لما يواجه المجتمع من صعوبات ومشاكل مشابهة لها؛ إذ إن الواقع الذي عاشه جيل القرآن يُعيد نفسه، ويتكرر على مدى الأزمان، فما كان حلًا لمعضلاته ومشكلاته، فهو - بلا شك- حل لمعضلات كل زمان ومكان، ودرسًا عظيمًا يُستفاد منه على تجدد الأزمان.

وقد توصلت بعد هذا الجهد المتواضع إلى النتائج الآتية:

٣. إن التعقيب أسلوب هام من أساليب القرآن الكريم، لا تخلو منه سورة ولا حدث من الأحداث؛ يُبين المغزى من الحدث، ويُسلط الضوء على أهم القضايا المطروحة فيها، ويُشكل معها دلالات متعددة، تشتمل على كثير من الفوائد والتنبيهات والتوجيهات.

٤. إن التعقيب تتعدد أساليبه بين أمر ونهي، ومدح وذم، وترغيب وترهيب وتحذير، لها أثرها العظيم في مجال العقيدة والدعوة والتربية الأخلاقية.

٥. توظيف التعقيب على الأحداث في القرآن الكريم، وتنزيلها على الواقع، يؤول إلى ارتقاء الأمة وصالحها، ويُعالج مشاكلها، ويرسم الطريق المستقيم لاجتماع كلمتها ووحدها - خاصة - مع ما تمر به الأمة الإسلامية من محن وفتن، وفُرقة وشتات وضياع، يجعل المسلم بحاجة إلى منهج يسير عليه في كل محنة ونازلة، وبذلك يتحقق الهدف من دراسة التعقيب على الأحداث التي عاشتها الأمة الإسلامية زمن نزول القرآن الكريم، بتنزيلها على الواقع.

هذا خلاصة القول، وما دُكر من الآيات القرآنية عبارة عن أمثلة؛ لإيصال الفكرة، وليس على سبيل الاستقراء، فالموضوع أكبر من أن تحتويه رسالة دكتوراه، أو وريقات كهذه، ولذا فإن الباحثة توصي المتخصصين بدراسته.

المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تح: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ابن سعد: أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى الطبقات الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية - تونس: ١٩٨٤هـ.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي البحاري، دار الخليل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط١، ١٩٩٧م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، ط٣.
- أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، معرفة الصحابة، تح: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن - الرياض، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الألويسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

- البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، ط٤، ١٩٩٧م.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.
- الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد، المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، تح: تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م.
- الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- السمرقندي، نصر محمد، بحر العلوم، أسباب النزول، تح: محمود مطرجي، دار الفكر بيروت.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية.
- الصفدي، صلاح الدين خليل، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، ٢٠٠٠م.
- الطبري، محمد جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م.
- الكلاباذي، أحمد بن محمد، رجال صحيح البخاري: الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، تح: عبد الله الليثي، دار المعرفة - بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

- الماتريدي، محمد بن محمد، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
- المالكي، مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ط١، ٢٠٠٨م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، تح: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - لبنان.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن، تح: عصام الحميدان، دار الإصلاح - الدمام، ط٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.

Abstract:

This research aims at providing a definition of the absolute (Almuttlaq) and the restricted (Almuqayad) and the Zaydi doctrine and showing the meaning of predominance the absolute on the restricted(haml Almutlaq ala Almuqayad),and the opinions of the scholars in predominance the absolute on the restricted, and jurisprudential issues according to the Zaydi scholars.

And this research aims at mentioning the opinions of scholars in predominance the absolute on the restricted and examples of applying predominance the absolute on the restricted according to the Zaydi scholars in worships and transactions and families status.

The research found that the science originals of jurisprudence branches based on. The science of originals comes in favor of the branches. The legislative text mentioned absolute in a situation and limited in other obligatorily. And the recommendations are mentioned in the part of conclusion.

Keywords: the absolute (Almuttlaq) -the restricted (Almuqayad) - Zaydi.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الميامين ومن اهتدى بمهادهم وسار على نهجهم إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإن علم أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية قدرًا، وأرفعها مكانة وأسمها منزلة؛ لأنه يُبين طرق استنباط الأحكام، واستخراجها من النصوص الشرعية، وكيفية إلحاق الفروع بأصولها، وحملها على نظائرها، فيُعد علم أصول الفقه بمثابة قواعد كلية يتخرج عليها مسائل جزئية، والفروع الفقهية المتناثرة في شتى أبواب الفقه، وما جيء به إلا لخدمة الفروع، ومن مباحثه المهمة المطلق والمقيد وما يتعلق بهما كقاعدة حمل المطلق على المقيد، فإن النص الشرعي إذا ورد مطلقًا في موضع ومقيدًا في موضع آخر وجب حمل المطلق على المقيد، ويتخرج عليها الجرم الغفير من مسائل العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية.

ومن المذاهب المنتشرة في اليمن المذهب الزيدي، وهو من أغنى المذاهب وأثراها، وله فروع فقهية كثيرة، وإن كان أقلها حظًا من الاهتمام والدراسة، ولذلك جاء هذا البحث ليُسلط الضوء على تطبيقات حمل المطلق على المقيد عند علماء الزيدية، وذلك من خلال كتب الفقه الزيدي الموجودة والمطبوعة.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري في المكتبات العامة، والمركز الوطني للمعلومات، ومواقع البحث المختلفة في الإنترنت، تم الحصول على عدد من الدراسات منها ما له صلة مباشرة بموضوع البحث ومنها ما يتعلق بجزء منها، وفيما يلي عرض لأبرز تلك الدراسات:

١. دراسة/ حمد بن حمدي الصاعدي، (٢٠٠٣م)، بعنوان: (المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف الفقهاء)،

المملكة العربية السعودية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، رسالة ماجستير (منشورة).

أوجه الاتفاق و الاختلاف بين هذه الدراسة و الدراسات السابقة:

يتفق البحث مع الدراسات السابقة إجمالاً في تناوله قاعدة حمل المطلق على المقيد، وأثر الخلاف فيها على الفروع الفقهية، ويختلف تفصيلاً في تناوله من حيث الأسلوب والصياغة، والاقتصر في أثر الخلاف على الفروع الفقهية عند الزيدية، بالإضافة لما يلي:

- تناولت دراسة **حمد بن حمدي الصاعدي**: بيان أقسام اللفظ المفيد إلى عام وخاص، وتعريف المطلق والمقيد، وتوضيح حمل المطلق على المقيد وأثر الخلاف فيه.

- اقتصرت دراسة **نادية حسين الغول**: على قاعدة المطلق يجري على إطلاقه إذا لم يقيد نص أو دلالة وآراء العلماء فيها، وتطبيقات فقهية على القاعدة، وبيان حقيقة النص والدلالة وأثرهما في إثبات الأحكام.

- وتناولت دراسة **سلوى محمد محمد أحمد**: تعريف القاعدة الأصولية ومفهوم المطلق والمقيد عند الأصوليين، وذكرت القواعد الأصولية المتعلقة بالإطلاق والتقييد، ووضحت الفروع الفقهية المخرجة على القواعد الأصولية.

- بينما هذه الدراسة اشتملت على ما يتعلق بقاعدة حمل المطلق على المقيد، وتطبيقاتها في فروع الفقه الزيدي.

مشكلة وتساؤلات الدراسة:

يُمكن صياغة مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس الآتي:

- ما تطبيقات حمل المطلق على المقيد في الفقه الزيدي؟

ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيس التساؤلات الفرعية الآتية:

١- ما مفهوم المطلق والمقيد والزيدية؟

٢- ما مفهوم حمل المطلق على المقيد؟

٣- ما آراء العلماء في حمل المطلق على المقيد؟

٤- ما أثر حمل المطلق على المقيد عند علماء الزيدية؟

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

تتجلى بعض أهمية البحث وأهم الأسباب التي دعت لاختياره في الآتي:

- ١- الحاجة إلى ربط الفقه الإسلامي وأصوله بالتطبيق الفقهي لأصول الفقه.
- ٢- إبراز الجانب العملي في تطبيق قاعدة حمل المطلق على المقيد وبيان المنهج الذي اتخذه فقهاء الزيدية في الوصول إلى الحكم.
- ٣- كون قاعدة حمل المطلق على المقيد منهاجاً لاستنباط الأحكام الشرعية، فهي بمثابة ميزان عدل توزن بها الأمور العلمية.
- ٤- الحاجة إلى مزيد من البحث العلمي في الجوانب التطبيقية لقواعد الأصول.

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى الآتي:

١. بيان المطلق والمقيد والزيدية.
٢. إبراز معنى قاعدة حمل المطلق على المقيد وتطبيقاتها الفقهية في فروع الفقه الزيدي.

منهج البحث:

اعتمدت في البحث على المنهج الوصفي والتحليلي؛ فالمنهج الوصفي من خلال التطرق إلى التعريف بمصطلحات الموضوع، والمنهج التحليلي من خلال عرض المسائل، وتطبيقاتها عند علماء الزيدية، والرأي المختار عندهم.

خطة البحث:

اشتمل البحث على ثلاثة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بالمطلق والمقيد والزيدية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف بالمطلق.

المطلب الثاني: تعريف المقيد.

المطلب الثالث: تعريف الزيدية.

المبحث الثاني: التعريف بمعنى حمل المطلق على المقيد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى حمل المطلق على المقيد.

المطلب الثاني: آراء العلماء في حمل المطلق على المقيد.

المبحث الثالث: تطبيقات حمل المطلق على المقيد عند علماء الزيدية، وفيه ثلاثة طالب:

المطلب الأول: تطبيقات حمل المطلق على المقيد في باب العبادات.

المطلب الثاني: تطبيقات حمل المطلق على المقيد في باب المعاملات.

المطلب الثالث: تطبيقات حمل المطلق على المقيد في باب الأحوال الشخصية.

الخاتمة، وذكرت فيها أهم نتائج البحث وتوصياته، المصادر والمراجع.

المبحث الأول: التعريف بالمطلق والمقيد والزيدية.

المطلب الأول: تعريف المطلق.

أولاً. المطلق لغة:

المطلق: لفظ مُشتق من طلق وهو بمعنى التخلية والإرسال والانفكاك^(١)، ولاستعمال لفظ المطلق

إطلاقات ومعانٍ عدة عند أهل اللغة من أبرزها:

١. الإطلاق بمعنى الترك والإرسال: "وطلقت البلاد، أي: فارقتها، وطلقت القوم تركتهم"^(٢).
 ٢. أطلقت الأسير: "إذا خلّيت عنه، وفككت قيده"^(٣).
 ٣. طلقت المرأة من زوجها طلاقاً: "خرجت من عصمته، وتخلّلت من قيد الزوجية"^(٤).
 ٤. أطلق الشيء: "أحله وحرره، وأطلق له العنان: أرسله"^(٥).
 ٥. ناقة طالق وطلق: "لا قيد عليها"^(٦).
 ٦. أَطْلَقْتُ الْقَوْلَ: "إذا أرسلته من غير قيد ولا شرط"^(٧).
 ٧. فرس مُطلق اليمين: "إذا خلا من التحجيل"^(٨).
- وعليه فإن المطلق يقصد به الخلو من القيد والشرط، وهو بمعنى التخلية والإرسال والانفكاك.

(١) ابن فارس، أحمد: مقاييس اللغة، ج٣، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ص٤٢٠.

(٢) الهروي، محمد: تحذيب اللغة، ج٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، ص١٩.

(٣) الجوهري، إسماعيل: الصحاح تاج اللغة، ج٤، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص١٥١٨.

(٤) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٣، ص٤٢١.

(٥) ابن سيده، علي: المحكم واخيط الأعظم، ج٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص٢٨١.

(٦) الزبيدي، محمد: تاج العروس، ج٢٦، دار الهداية، الكويت، د. ت، ص٩١.

(٧) الفيومي، أحمد: المصباح المنير، ج٢، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت، ص٣٧٦.

(٨) أبو حبيب، سعدي: القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص٢٣٢.

ثانياً. المطلق اصطلاحاً:

اختلفت عبارات العلماء في تعريف المطلق اصطلاحاً وتعددت، ومن أبرزها:

١. المطلق هو: "ما لا يُقيد بقيد، أو شرط"^(١).
٢. المطلق هو: "ما يدل على واحد غير معين"^(٢).
٣. المطلق هو: "ما دل على الماهية بلا قيد، والإطلاق رفع القيد"^(٣).
٤. المطلق هو: "الدال على الماهية بلا قيد، أو ما لم يقيد بصفة معنوية ولا نطقية"^(٤).
٥. المطلق هو: "ما يتناول الأفراد على سبيل البدل كرجل مثلاً، والإطلاق: الفتح ورفع القيد"^(٥).
٦. المطلق ضد المقيّد فهو: "ما يدل على واحد غير معين، أو ما لم يقيد ببعض صفاته وعوارضه، وهو: الشائع في جنسه أنه حصة من الحقيقة مُحتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين"^(٦).
٧. المطلق هو: "اللفظ الدال على واحد لا بعينه؛ لأنّ الوحدة وعدم التعيّن قيدان زائدان على الماهية"^(٧)، فعلى هذا المطلق ليس خاصّاً ولا عامّاً إذ لا دلالة فيه على الوحدة والكثرة. ومما سبق نستخلص أن معاني المطلق في الاصطلاح كثيرة، أهمها ما يدل على واحد غير معين، وما لا يُقيد بقيد، أو شرط، والدال على الماهية بلا قيد، والشائع في جنسه أنه حصة من الحقيقة مُحتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين.

(١) أبو حبيب، القاموس الفقهي، ص ٢٣٢.

(٢) الجرجاني، علي: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٢١٨.

(٣) السنيكي، زكريا: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ، ص ٧٨.

(٤) المناوي، محمد: التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ٣٠٨.

(٥) الكفوي، أيوب: الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت، ص ٨٤٧.

(٦) نكري، عبد النبي: دستور العلماء، ج ٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ١٩٤.

(٧) الفاروقي، محمد: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ص ١٥٦٧.

المطلب الثاني: تعريف المقيد.

أولاً. المقيد لغة: المقيد: مأخوذ من قيّد، والقيّد: حبل ونحوه يجعل في رجل الدابة وغيرها؛ ليعيق حركتها ويُمسكها، والجمع أقياد وقيود، ثم استعير في كل شيء يحبس ويحد من الحركة^(١)، ولاستعمال لفظ المقيد إطلاقات ومعانٍ عدة عند أهل اللغة من أبرزها:

١. قيد الفرس سمة في أعناقها: "أي: سمة في عنق البعير على صورة القيد"^(٢).

٢. "وقيد الكاتب والمتكلم إذا حددا وعينا غرضها"^(٣).

٣. قيده أقيده تقييداً: أي: "حبسته ومنعته من الحركة، ومنه تقييد الألفاظ بما يمنع الاختلاط ويزيل الالتباس، فصار هو الذي يدل عليه القيد، كما يقال قيده بالإحسان أي ملك قلبه به"^(٤).

٤. المقيد من الشّعْر: "خلاف المطلّق"^(٥).

وعليه فإن المقيد مأخوذ من قيّد، والقيّد: حبل ونحوه، ثم استعير في كل شيء يحبس ويكبل ويحد من الحركة، ومنه تقييد الألفاظ بما يمنع الاختلاط ويزيل الالتباس، فصار هو الذي يدل عليه القيد، و المقيد خلاف المطلّق.

ثانياً. المقيد اصطلاحاً: تنوعت عبارات العلماء في تعريف المقيد اصطلاحاً، ومن أبرزها:

١. المقيد هو: "ما قيد ببعض صفاته"^(٦).

٢. المقيد ضد المطلّق أي: "ما قيد ببعض صفاته وعوارضه"^(٧).

٣. المقيد هو: "اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة، أو هو ما يدلّ لا على شائع في جنسه"^(٨).

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٥، ص٤٤.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، ج٩، ص٨٤.

(٣) البستاني، بظرس: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٧م، ص٧٦٥.

(٤) الفيومي، المصباح المنير، ج٢، ص٥٢١.

(٥) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج٦، ص٤٩٢.

(٦) الجرجاني، التعريفات، ص٢٢٥.

(٧) نكري، دستور العلماء، ج٣، ص٢٢٠.

وعليه فإن المقيد في الاصطلاح ضد المطلق أي: ما قيد ببعض صفاته وعوارضه، وهو ما دلّ لا على شائع في جنسه.

المطلب الثالث: تعريف الزيدية. أولاً- التعريف: هي إحدى فرق الشيعة^(١) وترجع نسبتها إلى مؤسسها الإمام زيد بن علي زين العابدين عليه السلام (ت: ١٢٢هـ)، الذي صاغ نظرية شيعية في السياسة والحكم، وقد جاهد من أجلها واستشهد في سبيلها، وكان يرى صحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، ولم يقل أحد منهم بتكفير أحد من الصحابة ومن مذهبهم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل^(٢).

ثانياً. أبرز الشخصيات: ترجع الزيدية إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي عليه السلام الذي قاد ثورة شيعية في العراق ضد الأمويين أيام هشام بن عبد الملك^(٣)، فقد دفعه أهل الكوفة لهذا الخروج ثم ما لبثوا أن تخلوا عنه وحذلوه عندما علموا بأنه لا يتبرأ من الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهم ولا يلعنهما، بل يترضى عنهما^(٤)، فاضطر لمقابلة جيش الأمويين فأصيب بسهم في جبهته أدى إلى وفاته عام (١٢٢هـ)^(٥).

(١) الغاروقي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج٢، ص١٥٦٧.

(٢) هم الذين شاعروا علياً عليه السلام على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده، ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبار والصغار، ثم صاروا فرقة كثرية، كل فرقة لها عقائدها الخاصة بها، ينظر: الشهرستاني، محمد: الملل والنحل، ج١، مؤسسة الحلبي، سوريا، د. ت، ص١٤٦؛ المرتضى، أحمد: المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ص٢٣.

(٣) انظر: ابن حزم: علي: الفصل في الملل والأهواء، ج٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص٧٦؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٥٤.

(٤) هو: هشام بن عبد الملك بن مروان أبو الوليد الأموي، أحد خلفاء بني أمية، توفي سنة: ١٢٥هـ، ينظر: الذهبي، محمد: سير أعلام النبلاء، ج٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ، ص٣٥١.

(٥) الذين تابعوا زيد بن علي عليه السلام كانوا خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة، فلما طلبوا من زيد بن علي عليه السلام أن يتبرأ من أبي بكر وعمر ولم يقبل خرجوا عليه وتفرقوا عنه وقالوا بقول الرافضة، تكفير أبي بكر وعمر، ولم يبق مع زيد من أتباعه إلا مائتا رجل، ينظر: البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م، ص٢٥.

(٦) الأشعري، علي: مقالات الإسلاميين، دار فرانز شتاير، ألمانيا، ط٣، ١٩٨٠م، ص٦٥؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٥؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٥٥.

المبحث الثاني: التعريف بمعنى حمل المطلق على المقيد

المطلب الأول: معنى حمل المطلق على المقيد.

أولاً. مفهوم حمل المطلق على المقيد: قد يرد اللفظ مُطلقاً في نص لا مُقيد له، فيجب العمل بإطلاقه، ولا يجوز تقييده من غير دليل^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦)، فقوله (أمرًا) ورد مُطلقاً لا مُقيد له فيجب أن يبقى على إطلاقه ويعمل به، وقد يرد اللفظ في نص مُقيداً لا مطلق له فيجب العمل بتقييده، ولا يجوز إلغاء القيد من غير دليل^(٢)، كقوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠)، فقوله (وَأَمْرًا) ورد مُقيداً بكونه (مُؤْمِنَةً) لا مطلق له فيجب العمل بتقيدها، وقد يرد اللفظ مُطلقاً في نص ويرد مُقيداً في نص آخر، فهل يبقى المطلق على إطلاقه ويُعمل به، ويبقى المقيد على تقييده ويعمل به؟^(٣)، فيقع المكلف في حيرة واستفسار؛ فوضع الأصوليون قاعدة أصولية فيها تخرج للفقيه لئيبين للمُكلفين مقصود الشارع الحكيم، وهي قاعدة حمل^(٤)

(١) المقلبي، صالح: المنار في المختار من جواهر البحر الزخار، ج٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٤٣٨؛ السرخسي، محمد: أصول السرخسي، ج١، دار للفرقة، بيروت، د. ت، ص٢٦٨، الفارسي، محمد: فضول البدائع في أصول الشرائع، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ، ص٤٩١؛ الجويني، عبد الملك: التلخيص في أصول الفقه، ج٢، دار البشائر الإسلامية، بيروت، د. ت، ص١٦٧؛ الأمدي، علي: الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، المكتب الإسلامي، بيروت، د. ت، ص٤.

(٢) انظر: ابن بدران، محمد: متن الكافل، مكتبة أهل البيت، صعدة، ط٢، ١٤٤٠هـ، ص٤٧؛ الطبري، علي: شفاء غليل السائل، مكتبة أهل البيت، صعدة، ط١، ١٤٣٥هـ، ص١٤٢؛ ابن أمير حاج، محمد: التقرير والتنجيز، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص٢٩٤؛ الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ج٢، ص١٦٧؛ الشوكاني، محمد: إرشاد الفحول، ج٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ص٨.

(٣) انظر: البحاري، عبد العزيز: كشف الأسرار، ج٢، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت، ص٢٨٦؛ القرافي، أحمد: الفروق، ج١، عالم الكتب، الرياض، د. ت، ص١٩٤؛ الشيرازي، إبراهيم: الملح في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ، ص٤٣؛ ابن قدامة، عبد الله: روضة الناظر، ج٢، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص١٠٣.

(٤) الحمل لغة: يفتح الحاء تطلق على ما اتصل؛ كحمل البطن وكحمل المرأة للجنين، أما حمل بكسر الحاء تطلق على ما انفصل؛ كحمل الظهر، وحمل الشيء على الرأس، وجمعها أحمال، يُنظر: الرازي، محمد: مختار الصحاح، المكتبة العصرية، بيروت، ط٥، ١٤٢٠هـ. ١٩٩٩م، ص٨١؛ ابن منظور، محمد: لسان العرب، ج١١، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ص١٧٢.

المطلق على المقيد.

وقد اختلفت عبارات الأصوليين الميينة للمقصود بحمل المطلق على المقيد، ومن أبرزها: بيان المقيد للمطلق: أي المراد من المطلق هو المقيد، أو يراد به تقييد المطلق بالمقيد، ويُعد القيد أساساً في تشريع حكم المطلق^(١).

ويرى بعض العلماء أن حمل المطلق على المقيد هو: ترك دليل المطلق بدليل المقيد، أو إنزال المطلق منزلة المقيد، فبيئى حكم المطلق على حكم المقيد، فيصير النصان كأن الوارد فيهما حكم واحد استوفى بيانه في أحد الموضوعين، ولم يستوف بيانه في الموضوع الآخر، فيكون المراد من المطلق هو المقيد^(٢)، ومهما اختلفت الألفاظ والاصطلاحات المعبرة عن المراد، فالمطلوب من المكلف الإتيان بفرد واحد وهو غير محدد، ومع وجود صفات متباينة لكل فرد من أفراد المطلق، فإن الجمع بين الدليلين يستلزم ترك بعض من هذه الصفات، فإذا قيّدت الرقبة بالمؤمنة مثلاً، يستلزم ذلك ترك الكافرة، وإذا قيّدت بالسليمة، يستلزم ترك السقيمة، وهكذا في أي جمع بين المطلق والمقيد^(٣)، فقاعدة حمل المطلق على المقيد تستلزم ترك بعض مشخصات المطلق؛ لأنها تُعد باباً من أبواب الاجتهاد الذي هو بذل المجهود في طلب الصواب بالأمارات الدالة^(٤).

المطلب الثاني: آراء العلماء في حمل المطلق على المقيد.

اختلف الأصوليون في موجب الحمل ما هو؟ أهو اتحاد المطلق والمقيد في اللفظ فيكون حملاً من طريق اللغة، أم أن موجب الحمل وجود علة جامعة بين المطلق والمقيد؟ فيكون الحمل في هذه الحال وأمثالها عن طريق القياس، وبهذا كان لعلماء الأصول في حكم هذه الحال ثلاثة مذاهب

(١) لأن العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس لاستلزام المقيد المطلق، ولا عكس، وليخرج من العمل بتبين احتمال أن يكون المقيد مراداً بالمطلق، يُنظر: المرتضى،

أحمد: منهاج الوصول، دار الحكمة البمانية، صنعاء، ط١، ١٤١٢ هـ. ص٣٢٨؛ البخاري، كشف الأسرار، ج٢، ص٢٨٨؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٧٠.

(٢) انظر: ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ج١، ص٣٨٨؛ السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، ج٢، ص٢٠٠؛ المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، ص١٤٥.

(٣) ابن السمعاني، منصور: قواطع الأدلة في الأصول، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ، ص٢٢٩؛ السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، ج٢، ص٢٠٠.

(٤) الحمل يكون في الصفات لا في الأصل، فالمطلق فرد واحد شائع، له صفات خارجية، والتقييد يكون بتخصيص أحد هذه الصفات أو بعضها، فإذا كان القيد فرد

آخر يضاف على الأصل فلا يعتبر هذا الفرد قيماً بحمل المطلق عليه، يُنظر: البخاري، كشف الأسرار، ج٢، ص٢٨٨؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٩.

كالاتي: المذهب الأول: منع حمل المطلق على المقيد مطلقاً، أي: سواء أكان بطريق اللغة أم القياس، وبه قال جمهور الحنفية^(١)، وحكي عن بعض علماء المالكية والحنابلة^(٢). المذهب الثاني: حمل المطلق على المقيد مطلقاً، فلا يشترط فيه تحقق علة جامعة بين المطلق والمقيد، وإنما الشرط وجود مطلق ومقيد لغويين في الكتاب والسنة، وبه قال كثير من الشافعية^(٣)، وبعض المالكية^(٤)، والحنابلة^(٥).

المذهب الثالث: حمل المطلق على المقيد بطريق القياس، وهو قول الزيدية^(٦) والشافعية^(٧) قال

(١) انظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٦٨؛ البخاري، كشف الأسرار، ج ٢، ص ٢٨٧؛ التفتازاني، سعد الدين: شرح التلويح على التوضيح، ج ١، مكتبة صبيح، القاهرة، د. ت، ص ١١٩.

(٢) القرافي، أحمد: شرح تنقيح الفصول، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط ١، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٢ م، ص ٢٦٧؛ آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص ١٤٥.

(٣) انظر: الرازي، محمد: المحصول، ج ٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ص ١٤٥؛ الأمدي، الإحكام، ج ٣، ص ٥؛ الإسنوي، عبد الرحيم: التمهيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت، ص ٤١٩.

(٤) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٢٦٦.

(٥) وإن كان الجنس واحداً والسبب مختلفاً كالرقبة في كفارة القتل الخطأ والظهار، فإن الرقبة جنس واحد، قيدت بالإيمان في كفارة القتل وأطلقت في كفارة الظهار، وهما سببان مختلفان فهذا على روايتين، إحداهما يبني المطلق على المقيد من طريق اللغة، وقد أومأ إليه الإمام أحمد في رواية أبي طالب، فقال: أحب إلي أن يعق في الظهار مسلمة، واحتج من قال بذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذُوَيْ عَدْلِ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢)، وقال سبحانه في موضع آخر: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ولم يترك عدلاً، ولا يجوز إلا عدل ثم قال: وظاهر هذا أنه بنى المطلق على المقيد من طريق اللغة كما بنى الإطلاق في العدالة على المقيد، يُنظر: أبو يعلى، محمد: العدة في أصول الفقه، ج ٢، ط ٢، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، ص ٦٣٨.

(٦) انظر: المرتضى، مهناج الوصول، ص ٣٢٩؛ ابن بمران، متن الكافل، ص ٤٧؛ ابن القاسم، المنصور بالله: هداية العقول، ج ٢، المكتبة الإسلامية، د. ب، ط ٢، ١٤٠١ هـ، ص ٣٤٣؛ ابن الحسن، داود: مرآة الوصول، مركز الإمام عز الدين بن الحسن للدراسات والأبحاث، صعدة، ط ١، ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م، ص ١٨٦؛ ابن لقمان، أحمد: الكاشف لذوي العقول، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، صنعاء، ط ٢، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ص ٣٦٩.

(٧) قال الإمام الشافعي: "إذا وجبت كفارة الظهار على الرجل وهو واحد لرقبة أو فمها لم يجزه فيها إلا تحرير رقبة، ولا يجزه على غير دين الإسلام؛ لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿فَتَخْرِيزُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢)، في القتل الخطأ، فكان شرط الله تعالى في رقبة القتل إذا كانت كفارة كالدليل، والله أعلم على أن لا يجزئ رقبة في الكفارة إلا مؤمنة، كما شرط الله سبحانه وتعالى العدل في الشهادة في موضعين، وأطلق الشهود في ثلاثة مواضع، فلما كانت شهادة كلها اكتفينا بشرط الله عز وجل فيما شرط فيه، واستدلنا على أن ما أطلق من الشهادات - إن شاء الله - على مثل معنى ما شرط، وإنما رد الله عز وجل أموال المسلمين على المسلمين لا على المشركين؛ فمن أعتق في ظهار غير مؤمنة، فلا يجزه، وعليه أن يعود فيعتق مؤمنة"، الأم، ج ٥، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ص ٢٩٨.

الرازي^(١): "القول المعتدل وهو مذهب المحققين منا أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد، ولا ندعي وجوب هذا القياس بل ندعي أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد وإلا فلا"^(٢)، والمالكية^(٣)، والحنابلة^(٤)، قال ابن النجار^(٥): "يحمل المطلق على المقيد قياساً بجامع بينهما عند أحمد والشافعي رحمهما الله، وأكثر أصحابنا كتخصيص العموم بالقياس"^(٦).

واستدلوا بعدة أدلة من أبرزها:

- أن تقييد المطلق كتخصيص العام؛ لأن المطلق عام على سبيل البديل، وتخصيص العام بالقياس جائز، فكذلك تقييد المطلق يجوز به، لعدم الفرق^(٧).
- أنه متى توفر قياس صحيح بين المطلق والمقيد وجبت التسوية بينهما في الحكم الذي يقتضيه القياس؛ لأن القياس دليل شرعي يجب العمل بمقتضاه، وقد توفر جامع صحيح بين كفارة الظهار والقتل، وهو أن كلاً منهما يقتضي تكفيراً بعقوبة واجبة، فيجب حمل الإطلاق في كفارة الظهار على التقييد في كفارة القتل الخطأ، ولا يجزئ إلا عتق رقبة مؤمنة في كفارة الظهار قياساً لها على كفارة القتل الخطأ^(٨).

(١) هو: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين النخعي الرازي، أبو عبد الله، الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، كان عالماً في التفسير والفلك والفلسفة وعلم الأصول وفي غيرها، وإمام المتكلمين، له مصنفات، منها: (مفاتيح الغيب في التفسير)، و(المحصول في علم الأصول)، توفي سنة: ٥٠٦هـ، يُنظر: السبكي، تاج الدين: طبقات الشافعية، ج٨، هجر للطباعة، مصر، ط٢، ١٤١٣هـ، ص٨١.

(٢) الرازي، المحصول، ج٣، ص١٤٥.

(٣) انظر: التلمساني، محمد: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، مكتبة الرشد، المدينة المنورة، د. ت، ص٧٩.

(٤) انظر: ابن قدامة، عبد الله، المغني، ج٨، مكتبة القاهرة، مصر، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، ص ٢٢؛ آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص١٤٥؛ المرادوي، علي:

التحيز شرح التحرير، ج٦، مكتبة الرشد، السعودية، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ٢٧٢٩.

(٥) هو: تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح، أبو البقاء، المعروف بابن النجار الحنبلي، فقيه، من القضاة، له مصنفات، منها: (مبتهى الإيرادات في جمع المقنع مع التفتيح وزيادات)، و(شرح الكوكب المنير)، و(مختصر التحرير)، توفي سنة: ٩٧٢هـ، يُنظر: ابن شطي، محمد: مختصر طبقات الحنابلة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص٩٦.

(٦) الفتوح، تقي الدين: شرح الكوكب المنير، ج٣، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص ٤٠٢.

(٧) انظر: الرازي، المحصول، ج٤، ص١٦٥؛ الإسنوي، التمهيد، ص ٤٢٣؛ ابن قدامة، المغني، ج٢، ص١٠٧.

(٨) انظر: الطبري، شفاء غليل السائل، ج٢، ص١٤٥؛ التلمساني، مفتاح الوصول، ص٧٩، ٨٠؛ الرازي، المحصول، ج٣، ص١٤٥؛ ابن قدامة، المغني، ج٨، ص٢٢.

المبحث الثالث: تطبيقات حمل المطلق على المقيد عند علماء الزيدية

لقد كان للاختلاف في حمل المطلق على المقيد أثر كبير في الاختلاف في فروع الفقه الزيدي حيث ترتب على تلك الأسباب منفردة ومجمعة اختلاف فقهاء الزيدية في مسائل فرعية كثيرة، في باب العبادات، والمعاملات، والأحوال الشخصية، نذكر بعضاً منها على سبيل التمثيل لا الحصر، كالآتي:

المطلب الأول: تطبيقات حمل المطلق على المقيد في باب العبادات.

المسألة الأولى. حد مسح اليدين في التيمم:

نص القرآن الكريم على التيمم عند عدم وجود الماء وذكر صفته وهي مسح الوجه واليدين، فقال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَبِيبًا فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ المائدة: ٦، ووجه الدلالة هو: أن لفظ اليدين جاء مطلقاً، فاليد اسم يطلق من رعوس الأصابع إلى الإبط والمنكب^(١)، وفي آية الوضوء تقييد غسل اليدين إلى المرفقين، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ المائدة: ٦، فهل تحمل اليد المطلقة في آية التيمم على المقيدة في آية الوضوء؟

في هذه المسألة اختلف الحكم واتحد السبب، فالسبب واحد وهو الحدث، والحكم مختلف وهو الوضوء والتيمم^(٢)، وفي هذه الحالة اختلف الفقهاء في حمل المطلق على المقيد كالآتي:

القول الأول: أن حد مسح اليدين في التيمم هو الكوعين^(٣)، وهو قول المرتضى عليه السلام^(٤)

(١) انظر: الحسيني، أحمد: شرح التجريد في فقه الزيدية، ج١، مركز البحوث والترات البيئي، صنعاء، د. ت، ص ١٦٥.

(٢) انظر: المرتضى، منهاج الوصول، ص٣٢٨؛ ابن لقمان، أحمد: الكاشف لذوي العقول، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، صنعاء، ط٢، ١٤٢٥هـ، ص٣٧٠.

(٣) الكوع هو: العظم الشاخص تحت الإبهام، يُنظر: ابن حرّة، يحيى: الإنصار، ج٢، مكتبة الإمام زيد بن علي، صنعاء، ط٢، ١٤٢٥هـ، ص٢٠٥، ص٢٢٣.

(٤) هو: أحمد بن يحيى بن المرتضى بن مفضل بن منصور، الحسيني، البيهقي، عالم، فقيه، مجتهد، له مصنفات منها: (متن الأضرار)، و (الغيث المدرار)،

(البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار)، توفي سنة: ٨٤٠هـ، انظر: الوجيه، عبدالسلام: أعلام المؤلفين الزيدية، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، المملكة الأردنية

الهاشمية، ط١، ١٤٢٠هـ، ص٢٠٧.

وغيره^(١) ولم يحملوا المطلق على المقيد؛ لأن من شروط حمل المطلق على المقيد أن لا يكون في الذوات، وإنما عملوا بقوله عليه الصلاة والسلام: "إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك، وكفيك"^(٢).

القول الثاني: أن حد المسح في التيمم يكون إلى المرفقين^(٣)، وهذا مذهب أكثر الزيدية^(٤)، وذلك حملاً لمطلق آية التيمم على آية الوضوء؛ لأن التيمم بدل عن الوضوء والبديل لا يُخالف المبدل^(٥). واستدلوا على ذلك^(٦):

- بقوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ المائدة: ٦، فالآية جملة في مقدار اليد لكنها مبينة بالسنة النبوية، ويجوز بيان مجمل الكتاب بالسنة الواضحة؛ لأن ظواهر الآي والأخبار كلها مرشدة إلى غلبات الظنون في الأحكام الشرعية كلها.
- أن التيمم طهارة عن حدث فيجب فيها استيعاب الوجه واليدين إلى المرفقين، وهذا الرأي المختار عند الزيدية^(٧).

(١) انظر: المرئزي، منهاج الوصول، ص٣٢٨؛ المرئزي، أحمد: البحر الزخار، ج٣، مكتبة اليمن، صنعاء، د. ت، ص٢١٣؛ ابن مفتح، عبد الله: شرح الأزهار، ج١، مكتبة أهل البيت، صعدة، ط١، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م، ص١٣٣.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري بلفظ ((إنما كان يكفيك هكذا)) فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض، ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه))، انظر: صحيح البخاري، ج١، دار طوق النجاة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب التيمم، باب التيمم هل ينفخ فيهما، برقم٣٣٨، ص٧٥؛ وأخرجه مسلم انظر: صحيح مسلم، ج١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، كتاب الحيض، باب التيمم، برقم٣٦٨، ص٢٨٠، واللفظ له.

(٣) المرفق هو: مجتمع العظمين، عظم الساعد وعظم العضد، يُنظر: ابن حمزة، الانتصار، ج١، ص٧٨٣.

(٤) وهذا هو رأي الهادي ورواه عن جده القاسم ورأي الإمامين المؤيد بالله وأبي طالب عليهم السلام والثلاثي وابن حمزة والغنسي، يُنظر: الرسي، يحيى: كتاب الأحكام في الحلال والحرام، ج١، مكتبة أهل البيت، صعدة، ط٢، ١٤٣٥هـ، ص٦٨؛ الهاروني، يحيى: كتاب التحرير، ج١، المملكة الأردنية الهاشمية، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، د. ت، ص٧١؛ العلوي، محمد: الجامع الكافي في فقه الزيدية، ج١، اليمن، مؤسسة المصطفى الثقافية، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، ص٤٣١؛ ابن حمزة، الانتصار، ج٢، ص١٩٩؛ الثلاثي، يوسف: تفسير الثمرات البانعة، ج٣، مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص٧٤؛ السياغي، شرف الدين: الروض النضير، ج١، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، ط١، ١٤٥٥هـ-١٩٨٥م، ص٣١٦.

(٥) انظر: ابن حمزة، الانتصار، ج٢، ص٢٢٣.

(٦) انظر: ابن حمزة، الانتصار، ج٢، ص٢٢٣.

(٧) انظر: ابن حمزة، الانتصار، ج٢، ص٢٢٣.

المسألة الثانية . قراءة الفاتحة في الصلاة:

ثبت وجوب قراءة القرآن في الصلاة في قوله تعالى: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ (المزمل: ٢٠)، أي: فاقرءوا فيما تصلون به بالليل ما خف عليكم^(١)، وورد أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن"^(٢)، ووجه الدلالة: هو أن الواجب في الصلاة قراءة ما تيسر من القرآن دون تعيين سورة معينة، إلا أنه ثبت أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"^(٣)، ووجه الدلالة: من هذا الحديث هو أن الواجب في الصلاة قراءة الفاتحة دون غيرها، فهل يُحمل المطلق في الآية على الحديث المقيد بفاتحة الكتاب؟

في هذه المسألة اتحد الحكم وهو وجوب قراءة القرآن، واتحد السبب وهو الصلاة، وفي هذه الحالة اتفق العلماء على حمل المطلق على المقيد^(٤)، واختلفوا في وجوب قراءة الفاتحة على قولين: **القول الأول:** أن قراءة الفاتحة في الصلاة واجبة، وركن من أركانها ولا تصح إلا بها، وهو رأي أئمة العترة^(٥) القاسمية^(٦) والناصرية^(٧) وهو محكي عن علماء الأمصار لا يختلفون فيه^(٨)، واستدلوا على

(١) انظر: الثلاثي، تفسير الثمرات الباقية، ج ٥، ص 470.

(٢) أخرجه البخاري انظر: صحيح البخاري، ج ١، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، برقم ٧٥٧، ص ١٥٢.

(٣) أخرجه البخاري انظر: صحيح البخاري، ج ١، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات، برقم ٧٥٦، ص ١٥١.

(٤) انظر: الميرضي، منهاج الوصول، ص ٣٢٨؛ ابن لقمان، الكاشف لذوي العقول، ص ٣٦٩.

(٥) العترة: بكسر العين وسكون الناء هم أقارب الرجل من ولد وغيره، وقيل هم الأقرب من الرهط والعشيرة، وعترة رسول الله عليه الصلاة والسلام هم: علي بن أبي طالب، وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وأولادهم في كل عصر، يُنظر: الرصاص، جوهرة الأصول، ص: ٣٤٥؛ الفروي، تحذيب اللغة، ج ٢، ص ١٥٧.

(٦) هم أتباع ومقلدو الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي فيما حصله من مسائل فقهية، وكان معظمهم في الحجاز والجيل والديلم، وقد غلب بعضهم فأوجب الأخذ به، قال الإمام أبو طالب عليه السلام: "إن الديلم كانوا يعتقدون أن من خالف القاسم بن إبراهيم عليه السلام في فتاويه فهو ضال، وكل قول يخالف قوله فهو ضلالة"، يُنظر: أبو الرجال، مطلع البدور وجمع البحور، ج ٤، ص ١٧٥.

(٧) وهم أتباع الإمام الناصر الأطروش ومقلدوه، وكان معظم أتباعه في العراق وفارس، وكان الجيل يعتقدون أن مخالفة مذهبه ضلال، وقد قام بخدمته جملة من علماء الزيدية، يُنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٦.

(٨) انظر: الرسي، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، ج ١، ص ٩٣؛ الحسيني، شرح التحرير في فقه الزيدية، ج ١، ص ٢٩٨؛ ابن حمزة، الإقتصار، ج ٣، ص ١٧٩؛ الثلاثي،

تفسير الثمرات الباقية، ج 5، ص 470؛ الميرضي، البحر الزخار، ج ٣، ص ٤٢٥؛ السباعي، الروض النضير، ج ٢، ص ١٩.

ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَقْرَعُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ (المزمل: ٢٠)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ١١٠)، وقوله عليه الصلاة والسلام: "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج"^(١)، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على وجوب القراءة^(٢).
 القول الثاني: أن الواجب قراءة ما تيسر من القرآن، ولا تفسد الصلاة بترك قراءة الفاتحة، وهو رواية عن زيد بن علي والناصر عليهم السلام أنها تجب في الأوتلين فقط^(٣)، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَقْرَعُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠)، ووجه الدلالة: هو أن قوله: (مَا تَيَسَّرَ) عام في جميع القرآن فيجب أن يكون ما قرئ منه يجزئ في الصلاة من غير تعيين للفاتحة، وأن الفاتحة سورة من القرآن فيجب أن لا يتعين قراءتها في الصلاة كسائر السور^(٤).
 والمُختار: ما عليه أئمة العترة وعلماء الأمة من وجوب قراءة الفاتحة؛ فهي ركن من أركان الصلاة، وذلك حملاً للمطلق على المقيد^(٥).

المطلب الثاني: تطبيقات حمل المطلق على المقيد في باب المعاملات.

المسألة الأولى . بيع العرايا: ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه رخص في بيع العرايا^(٦)، كما في حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه "أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيبلاً"^(٧)، وجه الدلالة: جواز بيع العرايا مطلقاً بدون قيود أو شروط؛ لأن قوله: (رخص) فعل

(١) خداج: أي ذات خداج، وهو النقصان، وأصل ذلك من خداج الناقة إذا ولدت ولدا ناقص الخلق، أو لغير تمام، والغرض من هذا أن الصلاة باطلة من غير قراءة سورة

الفاتحة شبهها بالناقة المخدج التي بطل ولدها، يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٢٤٨؛ ابن حمزة، الإقتصار، ج ٣، ص ١٨٢، .

(٢) انظر: ابن حمزة، الإقتصار، ج ٣، ص ١٧٩؛ التلاهي، تفسير الثمرات البائعة، ج ٥، ص ٤٧٠.

(٣) انظر: التلاهي، تفسير الثمرات البائعة، ج ٥، ص ٤٧٢؛ ابن مفتاح، شرح الأزهار، ج ١، ص ٢٣٤.

(٤) انظر: ابن حمزة، الإقتصار ج ٣، ص ١٧٩.

(٥) انظر: ابن حمزة، الإقتصار ج ٣، ص ١٧٩.

(٦) بيع العرايا هو: أن يجيء الرجل إلى صاحب الحائض فيقول له: يعني من حائضك ثم نخلات بأعيانها بخرصها من الثمر، فيبيعه إياها ويقبض الثمر ويسلم إليه النخلات

ياكلها، يُنظر: ابن مفتاح، شرح الأزهار، ج ٣، ص ٨٠.

(٧) أخرجه البخاري انظر: صحيح البخاري، ج ٣، كتاب البيوع، باب تفسير العرايا، برقم ٢١٩٢، ص ٧٦.

مطلق.

إلا أنه ورد في رواية قيدت بيع العرايا بتحديددها بخمسة أوسق^(١)، كما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: "رخص النبي ﷺ في بيع العرايا بخرصها من التمر، فيما دون خمسة أوسق، أو في خمسة أوسق"^(٢)، وقيل ما رخصه النبي عليه الصلاة والسلام في حق العرايا، هم الفقراء؛ وسموا بذلك لتعريفهم عن الملك أو لتعري أبدانهم عن الثياب، ولكن لا يجوز لهم شراء الرطب على النخل بخرصه تمرًا إلا فيما دون النصاب ويُعتبر أن يكون الرطب على رؤوس الأشجار، ويجوز لهم ذلك ولو كان التمر مؤجلًا، ولا يجوز له شراء العنب بالزبيب ونحوهما مطلقًا^(٣).

فهل نحمل المطلق على المقيد فنقول بجواز بيع العرايا لمن احتاج لأكل وليس له مال يشتري به، وفي حدود خمسة أوسق؟

في هذه المسألة اتحد المطلق والمقيد في الحكم والسبب، فالحكم واحد وهو جواز بيع العرايا، والسبب واحد وهو الحاجة، فيجب حمل المطلق على المقيد^(٤)، أما القاسم عليه السلام فذهب إلى عدم جواز العرية؛ لأنها من باب العطية دون البيع^(٥)، قال المؤيد بالله عليه السلام^(٦):
"واختلف في العرايا فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن العرية هي العطية، وإياه عنى القاسم فيما

(١) وسق: الوُسُقُ والوُسُقُ: مكيمة معلومة، وقيل: هو حمل بعير وهو ستون صاعًا بصاع النبي عليه الصلاة والسلام، وهو خمسة أرتال وثلاث، فالوسق على هذا الحساب مائة وستون منا، وعند الحنفية الوسق يساوي ١٩٥ كيلوغرام، وعند الجمهور ١٢٢,٤ كيلوغرام، يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ٣٧٨؛ علي جمعة، المكايل والموازين الشرعية، القدس للإعلان، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠١ م، ص: ٤١.

(٢) أخرجه البخاري انظر: صحيح البخاري، ج ٣، كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له تمر أو شرب في حائط، برقم ٢٣٨٢، ص ١١٥.

(٣) انظر: المرتضى، البحر الزخار، ج ٨، ص ٢١٢؛ العنسي، أحمد: التاج المذهب، ج ٣، دار الحكمة البيمانية، صنعاء، ١٩٩٣ م، ص ٤٧١.

(٤) انظر: المرتضى، منهاج الوصول، ص ٣٢٨؛ ابن لقمان، الكاشف لذوي العقول، ص ٣٦٩.

(٥) انظر: السرخسي، المبسوط، ج ١٢، ص ١٩٣.

(٦) هو: أحمد بن الحسين بن هارون بن الحسين، المؤيد بالله أبو الحسين، الهاروني، الحسني، كان ورعًا لم ير في عصره مثله علمًا وفضلًا وزهدًا وعبادة وسجاء وشجاعة، له مصنفات كثيرة، منها: (كتاب النبوات)، (كتاب التجرید)، (شرح التجرید)، توفي سنة: ٤١١ هـ، يُنظر: الوجه، أعلام المؤلفين الزيدية، ص ٤١٠؛ القاسمي، الجداول الصغرى، ج ١، ص ١١٧.

ذكر^(١)، واختلف الفقهاء في تقييدها بالحاجة إلى قولين:

القول الأول: جواز بيع العرايا لمن به حاجة إلى أكل الرطب، ولا يجوز عند عدمها^(٢)، وبذلك يُحمل المطلق على المقيد.

القول الثاني: الترخيص في بيع العرايا للأغنياء والفقراء؛ لأن التقييد بالمحاييج ليس من لفظ النبي عليه الصلاة والسلام^(٣).

والمُختار: جواز العرايا للحاجة، والحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة، وإذا تقرر ذلك فالضرورة تقدر بقدرها، كما قرر ذلك فقهاء الزيدية فيحمل المطلق على المقيد.

المسألة الثانية . جواز الرهن في الحضر:

اتفق العلماء على جواز الرهن^(٤) في السفر^(٥) لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ (البقرة: ٢٨٣)، وثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه رهن في الحضر كما في حديث عائشة رضي الله عنها: "أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل، فرهنه درعه"^(٦)، فهل نحمل المطلق على المقيد فنقول بجواز الرهن في الحضر والسفر؟

في هذه المسألة اتحد المطلق والمقيد في الحكم والسبب، فالحكم واحد وهو جواز الرهن، والسبب واحد وهو حفظ حق الدائن، فيجب حمل المطلق على المقيد^(٧)، واختلف الفقهاء في جواز الرهن في الحضر على قولين:

(١) انظر: الحسيني، شرح التحرير في فقه الزيدية، ج ٤، ص ٨٦.

(٢) انظر: الحسيني، شرح التحرير في فقه الزيدية، ج ٤، ص ٨٦؛ العلوي، الجامع الكافي في فقه الزيدية، ج ٥، ص ١٥٩؛ المرتضى، البحر الزحار، ج ٨، ص ٢١٢؛ المرتضى، متن الأزهار، ص ٩٧؛ الجلال، الحسن: ضوء النهار، ج ٥، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ط ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ص ٢٣٥؛ العنسي، التاج المذهب، ج ٣، ص ٤٧١؛ ابن مفتاح، شرح الأزهار، ج ١٣، ص ٢١٠.

(٣) انظر: ابن مفتاح، شرح الأزهار، ج ٣، ص ٨٠.

(٤) الرهن هو: جعل المال وثيقة في الدين يستوفي منه عند تعذر من هو عليه، يُنظر: المرتضى، البحر الزحار ج ١٠، ص ١٥٨.

(٥) انظر: العلوي، الجامع الكافي في فقه الزيدية، ج ٥، ص ٣٦٧؛ الثلاثي، تفسير الثمرات البانعة، ج ٢، ص ١٤٦.

(٦) أخرجه البخاري انظر: صحيح البخاري، ج ٣، كتاب البيوع، باب شراء الطعام إلى أجل، برقم ٢٢٠٠، ص ٧٧.

(٧) انظر: المرتضى، منهاج الوصول، ص ٣٢٨؛ ابن لقمان، الكاشف لذوي العقول، ص ٣٦٩.

القول الأول: يجوز الرهن في السفر والحضر، ولم يحملوا المطلق على المقيد؛ لأنهم لم يعتبروا السفر قيلاً، وقالوا التقييد بالسفر في الآية خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له^(١).

القول الثاني: لا يجوز الرهن في الحضر؛ عملاً بظاهر الآية^(٢).

والمختار: جواز الرهن في السفر والحضر؛ لأن السفر خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له.

المطلب الثالث: تطبيقات حمل المطلق على المقيد في باب الأحوال الشخصية.

المسألة الأولى. شهادة الفاسق على عقد النكاح:

وردت الشهادة على النكاح مطلقة في قوله عليه الصلاة والسلام: "لا نكاح إلا بولي

وشاهدين"^(٣)، ووردت مقيدة بالعدالة في قوله عليه الصلاة والسلام: "لا نكاح إلا بولي

وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك، فهو باطل، فإن تشاجروا فالسلطان ولي

من لا ولي له"^(٤)، فهل يُحمل المطلق على المقيد فيشترط العدالة في الشهود؟

في هذه المسألة اتحد الحكم والسبب، فالحكم واحد وهو وجوب الشهادة على عقد النكاح،

والسبب واحد وهو النكاح، فيحمل المطلق على المقيد^(٥).

اتفق الفقهاء على أن الشهادة شرط في صحة النكاح^(١)، واختلفوا في اشتراط العدالة للشهود

على قولين:

(١) انظر: الرسي، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، ج ٢، ص ١٤٠؛ الهاوي، كتاب التحرير، ج ١، ص ٥٠٦؛ العلوي، الجامع الكافي في فقه الزيدية، ج ٥، ص ٣٦٧؛

المرضى، البحر الزخار، ج ١٠، ص ١٥٩؛ التلامي، تفسير الثمرات البانعة، ج ٢، ص ١٤٦؛ العنسي، التاج المذهب، ج ٥، ص ١٠٧؛ ابن مفتح، المنزغ المختار من الغيث المدرار، ج ١٩، ص ٢.

(٢) انظر: المرضى، البحر الزخار، ج ١٠، ص ١٥٩.

(٣) أخرجه الطبراني انظر: المعجم الأوسط، ج ٧، دار الحرمين، القاهرة، د. ت، باب من اسمه محمد، برقم ٦٩٢٧، ص ٨٥، فيه أبو بلال الأشعري، وهو ضعيف، يُنظر:

الهيتمي، نور الدين: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٤، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٩٩٤ م، ص ٢٨٦.

(٤) أخرجه ابن حبان انظر: صحيح ابن حبان، ج ٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، كتاب النكاح، باب نفي إجازة عقد النكاح بغير ولي

وشاهدي عدل، برقم ٤٠٧٥، ص ٣٨٦، قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، وصححه ابن حبان، يُنظر: ابن حجر، أحمد: التلخيص الحبير، ج ٣، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ. ١٩٨٩ م، ص ٣٤٣.

(٥) انظر: المرضى، منهاج الوصول، ص ٣٢٨؛ ابن لقمان، الكاشف لذوي العقول، ص ٣٦٩.

القول الأول: أن العدالة شرط في الشاهدين على النكاح فلا يصح الزواج بشهادة الفاسق^(١)؛ حملاً للمطلق على المقيد، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ الطلاق: ٢، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: ٦)، فوجب الكف عن إمضاء شهادة الفاسق، وكل موضع احتيج فيه إلى الشهادة، لم تجز فيه شهادة الفاسق، على أن شهادة الفاسق أسوأ حالاً من شهادة الكافر^(٢).

القول الثاني: أن النكاح ينعقد بشهادة الفاسق^(٤)؛ عملاً بمطلق الحديث.

المُختار: أنه يشترط عدالة الشاهدين عند فقهاء الزيدية؛ حملاً للمطلق على المقيد.

المسألة الثانية. اشتراط الإطعام قبل المسيس في كفارة الظهار:

وردت كفارة الظهار في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تُوعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٣) فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ (المجادلة: ٣ - ٤)، وجه الدلالة: أن الآية ذكرت قيد: (مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا)، في تحرير الرقبة وصوم شهرين متتابعين، ولم تذكر ذلك القيد في إطعام ستين مسكيناً، ووردت رواية أخرى تدل على حرمة المسيس قبل الكفارة في حديث عن ابن عباس رضي الله عنه: أن رجلاً أتى النبي ﷺ قد ظاهر من امرأته، فوقع عليها، فقال: يا رسول الله، إني قد ظاهرت من زوجتي، فوقعت عليها قبل أن أكفر، فقال: "وما حملك على ذلك يرحمك الله؟"، قال: رأيت خلخالها في ضوء القمر، قال: "فلا تقربها حتى

(١) انظر: الرسي، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، ج ١، ص ٣٧٤؛ الحسيني، شرح التحرير في فقه الزيدية، ج ٣، ص ٢٤٤؛ ابن حمزة، الإنصاف، ج ٢، ص ٦١٥؛ المرزقي، البحر الزخار، ج ١٣، ص ١١٩؛ العنسي، التاج المذهب، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٢) انظر: الرسي، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، ج ١، ص ٣٧٤؛ الحسيني، شرح التحرير في فقه الزيدية، ج ٣، ص ٢٤٤؛ العلوي، الجامع الكافي، ج ٤، ص ١٠٤؛ ابن حمزة، الإنصاف، ج ٢، ص ٦١٥؛ المرزقي، البحر الزخار، ج ١٣، ص ١١٩؛ السباعي، الروض الضيق، ج ٤، ص ١٠؛ العنسي، التاج المذهب، ج ٢، ص ٢٥٤؛ ابن مفتاح، شرح الأزهار، ج ٤، ص ٢٠٢.

(٣) انظر: الحسيني، شرح التحرير في فقه الزيدية، ج ٣، ص ٢٤٤؛ التلامي، تفسير الثمرات الباعثة، ج ٥، ص ٢٤٦.

(٤) انظر: الهاروني، كتاب التحرير، ج ١، ص ٦٣٧؛ ابن مفتاح، شرح الأزهار، ج ٢٩، ص ٢٢.

تفعل ما أمرك الله به^(١)، فهل يُحرم المسيس قبل الإطعام حملاً للمطلق على المقيد؟

في هذه المسألة اختلف الحكم واتحد السبب، فقد قيد العتق والصيام بما قبل المسيس، وأطلق في الإطعام، واتحد السبب وهو الظهار، فاختلف الفقهاء في حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة، على قولين:

القول الأول: أن من وجب عليه الإطعام حُرِّم عليه المسيس قبل الكفارة^(٢)؛ حملاً للمطلق على المقيد وأخذاً بظاهر حديث ابن عباس رضي الله عنه.

القول الثاني: أن عدم المسيس في خلال الإطعام في كفارة الظهار ليس شرطاً؛ لأن الله سبحانه وتعالى لم يشترط ذلك في هذه الكفارة، إلا أنه يأثم إذا وطئ ولا يلزمه الاستئناف للكفارة^(٣).

والمُختار: أنه يحرم المسيس قبل الإطعام عند فقهاء الزيدية؛ حملاً للمطلق على المقيد وأخذاً بظاهر حديث ابن عباس رضي الله عنه الذي يفيد منع المسيس قبل الكفارة مطلقاً.

(١) أخرجه الترمذي انظر: سنن الترمذي، ج٣، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ، أبواب الطلاق واللعان عن رسول الله ﷺ باب ما

جاء في المظاهر يوافق قبل أن يكفر، برقم ١١٩٩، ص٤٩٥، قال الترمذي: حديث حسن غريب صحيح، يُنظر: ابن حجر، التلخيص الحبير، ج٣، ص٤٧٨.

(٢) انظر: الرسي، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، ج١، ص٢٥٨؛ الحسي، شرح التحريد في فقه الزيدية، ج٣، ص٣٢٠؛ الهاروني، كتاب التحرير، ج١، ص٣٥٩؛

العلوي، الجامع الكافي، ج٤، ص٣٩٠؛ التلامي، تفسير الثمرات البانعة، ج٥، ص٣١٢؛ المرتضى، متن الأرزهار، ص٨٢؛ السياغي، الروض النضير، ج٤، ص١٨٢؛

العنسي، التاج المذهب، ج٣، ص٢٠٠؛ ابن مفتاح، شرح الأرزهار، ج٢، ص٤٩٥.

(٣) انظر: ابن مفتاح، شرح الأرزهار، ج٢، ص٥٠٠.

الخاتمة:

من خلال البحث والوقوف على تطبيقات حمل المطلق على المقيّد عند علماء الزيدية توصلت الباحثة إلى نتائج وتوصيات من أبرزها:

أولاً. أهم النتائج:

- ١- قاعدة حمل المطلق على المقيّد تستلزم ترك بعض مشخصات المطلق؛ لأنها تُعدّ باباً من أبواب الاجتهاد الذي هو بذل المجهود في طلب الصواب بالأمارات الدالة، فالنص الشرعي إذا ورد مطلقاً في موضع ومقيّداً في موضع آخر وجب حمل المطلق على المقيّد.
- ٢- اتفقت الزيدية مع الجمهور على حمل المطلق على المقيّد قياساً بجامع بينهما.
- ٣- للاختلاف في حمل المطلق على المقيّد أثر كبير في الاختلاف في فروع الفقه الزيدي حيث ترتب على تلك الأسباب منفردة ومجمعة اختلاف فقهاء الزيدية في مسائل فرعية كثيرة، في باب العبادات، والمعاملات، والأحوال الشخصية.

ثانياً: التوصيات توصي الباحثة بما يلي:

١. الاهتمام بعلمي الأصول والفقه والربط بينهما على أن تكون دراسة أصولية مخرجة عليها الفروع الفقهية.
٢. العناية بتراث الزيدية في الفقه وأصوله، والمشاركة في إخراج الموروث العلمي الثمين في الأصول والفقه الزيدي، الذي ورثه علماء اليمن من بطون المخطوطات إلى عالم التداول والاطلاع، وتوصية المؤسسات المعنية في اليمن؛ لأن هذا من تراث علماء اليمن الذي يلزم أن يُنشر، وفي الختام: أرجو أن أكون قد وفقت في عرض مسائل هذا البحث بالشكل الصحيح، والله سبحانه أسأل أن يوفّقني لما يحبه ويرضاه، وأن يسدّد خطاي وأن يُؤيّدني بروح من عنده هو حسبي ونعم الوكيل.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (ت: ٧٧٢هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تح: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت.
٢. الأشعري، علي بن إسماعيل (ت: ٣٢٤هـ)، مقالات الإسلاميين، دار فرانز شتاينز، ألمانيا، ط٣، ١٩٨٠م.
٣. الأفرريقي، محمد ابن منظور (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
٤. الأمدي، سيد الدين علي (ت: ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، د. ت.
٥. البخاري، عبد العزيز أحمد (ت: ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت.
٦. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
٧. البستاني، بطرس (ت: ١٣٠١هـ)، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٧م.
٨. البغدادي، عبد القاهر (ت: ٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.
٩. البغدادي، محمد ابن شطي (ت: ١٣٠٧هـ)، مختصر طبقات الحنابلة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ. ١٩٨٦م.
١٠. البهاري، محب الله ابن عبد الشكور (ت: ١١١٩هـ)، مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ. ٢٠٠٢م.
١١. بهران، محمد بن يحيى (ت: ٩٥٧هـ)، متن الكافل، مكتبة أهل البيت، صعدة، ط٢، ١٤٤٠هـ.
١٢. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
١٣. التفتازاني، سعد الدين مسعود (ت: ٧٩٣هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، القاهرة، د. ت.
١٤. التلمساني، محمد بن أحمد (ت: ٨٧١هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، مكتبة الرشد، المدينة المنورة، د. ت.
١٥. التميمي، محمد ابن حبان (ت: ٣٥٤هـ)، صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
١٦. تيمية، المسودة في أصول الفقه، دار الكتاب العربي، القاهرة، د. ت.

١٧. الثلاثي، يوسف بن أحمد (ت: ٨٣٢)، تفسير الثمرات البانعة والأحكام الواضحة القاطعة، مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
١٨. الجرجاني، علي بن محمد (ت: ٨١٦هـ)، التعريفات، تح: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٩. الجلال، الحسن بن أحمد (ت: ١٠٨٤)، ضوء النهار، تح: محمد صبحي بن حسن حلاق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
٢٠. الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٢١. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت: ٤٧٨هـ)، التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله جولم وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، د. ت.
٢٢. حبيب، سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٢٣. الحسن، داود بن الهادي (ت: ١٠٣٥)، مرقاة الوصول، تح: عبد الرحمن حسين شاتم، مركز الإمام عز الدين بن الحسن للدراسات والأبحاث، صعدة، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
٢٤. الحسيني، أحمد بن الحسين (ت: ٤١١هـ)، شرح التحريد في فقه الزيدية، تح: محمد يحيى عزان وحמיד جابر عبيد، مركز البحوث والتراث اليمني، صنعاء، د. ت.
٢٥. الحسيني، يحيى ابن حمزة (ت: ٧٤٩هـ)، الإنتصار على علماء الأمصار، مكتبة الإمام زيد بن علي، صنعاء، ط٢، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
٢٦. الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت: ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط٢، د. ت.
٢٧. داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد (ت: ١٠٧٨هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
٢٨. الذهبي، محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ.
٢٩. الرازي، محمد بن أبي بكر (ت: ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط٥، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٣٠. الرازي، محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ)، المحصول في أصول الفقه، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٣١. الرسي، يحيى بن الحسين (ت: ٢٩٨هـ)، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، مكتبة أهل البيت،

- صعدة، ط٢، ١٤٣٥هـ.
٣٢. الزبيدي، محمد بن محمد (ت: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، د. ت.
٣٣. الزركلي، خير الدين بن محمود (ت: ١٣٩٦هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.
٣٤. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (ت: ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط٢، ١٤١٣هـ.
٣٥. السبكي، تقي الدين علي (ت: ٧٥٦هـ)، الإمّاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية: بيروت، د. ت.
٣٦. السرخسي، محمد بن أحمد (ت: ٤٨٣هـ)، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
٣٧. السمعاني، منصور بن محمد (ت: ٤٨٩هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ. ١٩٩٩م.
٣٨. السنيكي، زكريا بن محمد (ت: ٩٢٦هـ)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تح: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٣٩. السياغي، شرف الدين الحسين (ت: ١٢٢١هـ)، الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، مكتبة اليمن الكبرى، صنعاء، ط١، ١٤٠٥هـ. ١٩٨٥م.
٤٠. الشافعي، محمد بن إدريس (ت: ٢٠٤)، الأم، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
٤١. شمس الدين، محمد ابن أمير حاج (ت: ٨٧٩هـ)، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٤٢. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت: ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، سوريا، د. ت.
٤٣. الشوكاني، محمد بن علي (ت: ١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
٤٤. الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت: ٤٧٦هـ)، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ.
٤٥. صالح، أحمد أبو الرجال (ت: ١٠٩٢هـ)، مطلع البدور ومجمع البحور، تح: عبدالسلام عباس الوجيه ومحمد يحيى سالم عزان، مركز التراث والبحوث اليمني، صنعاء، د. ت.
٤٦. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: ٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض الله، وعبد الحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د. ت.

٤٧. الطبري، علي صلاح (ت: ١٠٧١هـ)، شفاء غليل السائل، مكتبة أهل البيت، صعدة، ط١، ١٤٣٥هـ.
٤٨. الظاهري، علي حزم (ت: ٤٥٦هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ت.
٤٩. العسقلاني، أحمد ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ)، التلخيص الحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م.
٥٠. العلوي، محمد بن علي (ت: ٤٤٥هـ)، الجامع الكافي في فقه الزيدية، تح: عبدالله بن حمود العزي، مؤسسة المصطفى الثقافية، اليمن، ط١، ١٤٣٥هـ. ٢٠١٤م.
٥١. العنسي، أحمد بن قاسم (ت: ١٠٦٩هـ)، التاج المذهب لأحكام المذهب، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٤١٤هـ. ١٩٩٣م.
٥٢. الفاروقي، محمد بن علي (ت: ١١٥٨هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
٥٣. الفتوح، تقي الدين ابن النجار (ت: ٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٥٤. الفناري، محمد بن حمزة (ت: ٨٣٤هـ)، فصول البدائع في أصول الشرائع، تح: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ.
٥٥. الفيومي، أحمد بن محمد (ت: ٧٧٠هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.
٥٦. القاسم، المنصور بالله بن محمد (ت: ١٦٢٠هـ)، هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، المكتبة الإسلامية، د. ب، ط٢، ١٤٠١هـ.
٥٧. القاسمي، عبد الله بن الهادي (١٣٧٥هـ)، الجداول الصغرى، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، المملكة الأردنية الهاشمية، د. ت.
٥٨. القرابي، أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ)، الفروق، عالم الكتب، الرياض، د. ت.
٥٩. القرابي، أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ)، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط١، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
٦٠. القزويني، أحمد ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٦١. الكفوي، أيوب بن موسى (ت: ١٠٩٤هـ)، الكلديات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت.

٦٢. لقمان، أحمد بن محمد (١٠٣٩هـ)، الكاشف لذوي العقول، تح: المرتضى بن زيد المخطوري، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، صنعاء، ط٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٦٣. محمد، علي جمعة، المكايل والموازن الشرعية، القدس للإعلان والنشر والتسويق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠١م.
٦٤. المرتضى، أحمد بن يحيى (ت: ٨٤٠هـ)، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مكتبة اليمن، صنعاء، د. ت.
٦٥. المرتضى، أحمد بن يحيى (ت: ٨٤٠هـ)، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، د. ت.
٦٦. المرتضى، أحمد بن يحيى (ت: ٨٤٠هـ)، منهاج الوصول، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط١، ١٤١٢هـ.
٦٧. المرادوي، علي بن سليمان (ت: ٨٨٥هـ)، التحبير شرح التحرير، تح: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، السعودية، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٦٨. المرسي، علي ابن سيده (ت: ٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٦٩. مفتاح، عبد الله بن أبي القاسم (ت: ٨٧٧هـ)، شرح الأزهار، مكتبة أهل البيت، صعدة، ط١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.
٧٠. المقبل، صالح بن مهدي (ت: ١١٠٨هـ)، المنار في المختار من جواهر البحر الزخار، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
٧١. المقدسي، عبد الله ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، مصر، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
٧٢. المقدسي، عبد الله ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ)، روضة الناظر، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٧٣. المناوي، محمد عبد الرؤوف (ت: ١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٧٤. نكري، عبد النبي بن عبد الرسول (ت: ق ١٢هـ)، دستور العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٧٥. النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

٧٦. الهاروني، يحيى بن الحسين (ت: ٤١١هـ)، كتاب التحرير، المملكة الأردنية الهاشمية، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، د. ت.
٧٧. الهروي، محمد بن أحمد (ت: ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١ م.
٧٨. الهيثمي، نور الدين علي (ت: ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤ م.
٧٩. الوجيه، عبد السلام، معجم رجال الاعتبار، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، د. ت.
٨٠. الوجيه، عبدالسلام، أعلام المؤلفين الزيدية، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، المملكة الأردنية الهاشمية، ط ١، ١٤٢٠هـ.

العلامة يحيى بن المظفر، ومنهجه في كتابه: (الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة) "من أول (كتاب الرجعة) إلى آخر (كتاب الغصب) - نموذجاً -"

أ. رمزي عباس أحمد محمد العواضي^(١)

الملخص

يهدف هذا البحث إلى التعريف بالعلامة يحيى بن أحمد بن علي بن المظفر (ت: ٨٧٥هـ) وبيان مكانته العلمية، ونتاجه العلمي ومنهجه ومصادره في كتابه: "الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة الفاخرة في فقه العترة الطاهرة" واستخدم الباحث المنهج الاستقرائي والتاريخي والوصفي، واثبتنا صحة عنوان الكتاب للمؤلف، وقد احتوى الكتاب على غزارة فقهية ونكت علمية عظيمة لا يستغني عنها طالب علم ولا عالم.

الكلمات المفتاحية: يحيى بن أحمد بن علي بن المظفر، منهجه، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة.

Abstract

This research aims to introduce the scholar Yahya bin Ahmed bin Ali bin al-Muzaffar (died in A.H. 875) and shed light on his scholarly knowledge, books, methodology, and sources in his book, "al-Kawātib al-Nayyirah kāshif Maeani al-Tadhkirah al-Fākhirah fi fiqh al-'itrah al-tāhirah." The researcher applies the inductive, historical, and descriptive approach, and verifies the author's book title. The book contains rich Islamic jurisprudential views and insightful jokes, which are indispensable for every scholar and knowledge seeker.

Keywords: Yahya bin Ahmed bin Ali bin al-Muzaffar, methodology, al-Kawātib al-Nayyirah kāshif Maeani al-Tadhkirah

(١) طالب دكتوراه، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة صنعاء-

المقدمة:

الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علماً، ووسع كل شيء رحمةً وفضلاً، وأصلي وأسلم على محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد:

فإن الفقه في الدين يعدُّ من أعظم الأمور وأشرفها بعد كتاب الله رب العالمين، فهو علم جليل عظيم القد، قل من يخوض في مسأله العويصة، وينقب نكته الخفية، ويستخرج منها فوائد علمية، حارت لها الأفكار، فيعالجها، ويبين للناس مشكلها، ويرشدهم إلى مواردها، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

ولذلك فقد انبرى لهذا العلم رجالٌ وفقهاءٌ جهابذةٌ خاضوا في خضم هذا العلم الواسع، وأبحروا في أمواجه، فنقبوا فيه واستخرجوا نكته وبينوا شائك مسأله، وسهلوا لمن ورد في خضمه مسأله، فكان لهم الفضل بعد الله في تسهيل هذا العلم لمن جاء بعدهم، ورغم صعوبته في زمنهم فإنهم بذلوا جل أوقاتهم في سبيل هذا العلم الواسع، فلم يُضع الله سعيهم، بل سددهم ووقفهم، وجعل لهم ذكراً جميلاً بعد موتهم.

ومن هؤلاء الفقهاء والعلماء الذين كان لهم دورٌ بارزٌ في هذا العلم، عالم جليل من علماء اليمن السعيد: هو العالم الفقيه الجليل: يحيى بن أحمد بن علي، عماد الدين، ابن مظفر اليمني الصنعاني، من أعظم علماء وفقهاء الزيدية في علم الفقه في زمنه، ومن أجل ذلك عزمت في هذا البحث على إخراج شيء من تراث هذا العالم الجليل وذلك بدراسة وتحقيق كتاب يعدُّ من أجل كتبه في الفقه خصوصاً في فقه الزيدية، وهو كتاب: (الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة الفاخرة في فقه العترة الطاهرة) فهذا الكتاب لا يزال مخطوطاً، فعزمت على تحقيقه ودراسته، فهو كتاب عظيم القدر في مجاله.

والله أسأل أن يوفقي لذلك فهو ولي المؤمنين.

أسباب اختيار المخطوط وتحقيقه:

هناك أسباب جعلت الباحث يختار هذا المخطوط ويشرع في تحقيقه، منها:

١. أن تحقيق المخطوطات علم قائم بذاته، ومن ثم أراد الباحث أن يكتسب ملكة تمكنه من الإلمام بمفردات هذا العلم، والخوض في غماره بسهولة ويسر، ويكون نموذجًا يسير عليه مستقبلاً لنفض الغبار ولو يسيراً عن الكم الهائل من التراث العربي المدفون في زوايا المكتبات العالمية، والمحتوي على كنز عظيم من المعرفة العربية والتراث العريق.
٢. أن المخطوط بعد البحث والتقصي والتواصل مع الجهات العلمية والأكاديمية ومراكز البحوث وفهارس المخطوطات لم يُحقق ولم يُدرس بعد.
٣. إبراز التراث العلمي والكشف عن العظماء من العلماء والفقهاء خصوصاً علماء المذهب الزيدي، وإبراز أعمالهم بين يدي القارئ وطالب العلم والمتخصص.
٤. الحفاظ على موروث الأمة العربية ومعرفها القديمة، والكشف عن الجديد من العلم المدفون في الخزانة الإسلامية، الذي دُؤن في وقت النهضة العلمية من أمهات الكتب وقريحة جهابذة العلماء ومفكري الأمة الذين كرسوا جهودهم وحياتهم في سبيل العلم وخدمته.

أهمية المخطوط العلمية:

للمخطوطات العلمية قيمة علمية فهي ثروة عربية عظيمة وتكمن أهمية اختيار هذا المخطوط بالقيمة العلمية التي احتواها؛ حيث إنه يتعلق بالفقه الذي به يعرف المرء كثيراً من المسائل الفقهية التي تتجدد في حياتنا اليومية.

أهداف الدراسة والتحقيق:

١. إبراز المخطوط بصورة علمية صحيحة تنفيذ المحقق والقارئ والمتخصص وطالب العلم في هذا المجال.
٢. إخراج نص المخطوط إخراجاً صحيحاً مضبوطاً مطبوعاً، خالياً من التحريف والتصحيف ليسهل الانتفاع به على الصورة التي أرادها المؤلف.

٣. التعريف بالكتاب (الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة الفاخرة في فقه العترة الطاهرة) ومؤلفه وتجلية جوانب علمه وإبداعه في علم الفقه.
٤. الحفاظ على المادة العلمية للمخطوط، وبيان أهميته والعلم المنشور في ثنايا سطوره؛ حيث يُمثل مادة علمية وترثاً عريئاً يجب الحفاظ عليه، وجعله إضافة جديدة إلى المكتبة الإسلامية.
٥. إكساب الباحث ملكة في التحقيق والفقه.

منهجية الدراسة:

تقوم دراسة المخطوط على ثلاثة مناهج:

١. المنهج التاريخي: حيث سيقوم الباحث من خلاله بتوثيق المخطوط من اسمه واسم مؤلفه من خلال استقراء كتب التراجم والمصنفات التي تحدثت عنه.
 ٢. المنهج الاستقرائي: حيث سيقوم الباحث من خلاله بتتبع ما جمعه المؤلف من مادة علمية من مظانها الأصلية.
 ٣. المنهج الوصفي: وذلك من خلال عرض منهج المؤلف ومنهج التحقيق وإخراج النص وغير ذلك مما يحتاج لهذا المنهج.
- هيكلية الدراسة: اقتضت طبيعة البحث أن يكون في: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.
- المقدمة: وقد تضمنت؛ أهمية تحقيق المخطوط، وأسباب اختيار المخطوط، وأهدافه، ومنهجه.
- المبحث الأول: التعريف بالعلامة: يحيى بن أحمد بن علي بن المظفر، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: حياته الشخصية: (اسمه ونسبه، ومولده ووفاته).
 - المطلب الثاني: حياته العلمية: (شيوخه وتلاميذه ومذهبه الفقهي، ومكانته العلمية ومؤلفاته).
- المبحث الثاني: التعريف بالكتاب وصحة نسبه للمؤلف.
- المبحث الثالث: منهج المؤلف في كتابه، وفيه أربع مطالب:
- المطلب الأول: منهجه في تقسيم موضوعات الكتاب.
 - المطلب الثاني: منهجه في عرض الخلاف الفقهي.
 - المطلب الثالث: منهجه في عرض المسائل المجمع عليها.

- **المطلب الرابع:** منهجه في الاستدلال بالأحاديث.
 - **المطلب الخامس:** منهجه في التعريف بالمصطلحات الفقهية، وبيان الغريب من الألفاظ.
 - **المطلب السادس:** منهجه في ذكره لرموز الأعلام.
- الخاتمة:** وفيها أهم النتائج.

المطلب الأول: حياته الشخصية (اسمه ونسبه، ومولده ووفاته).
أولاً - اسمه، ونسبه:

القاضي، عماد الدين، يحيى بن أحمد بن مظفر، من بيت شهير بالفقه والفضل، نسبهم إلى الحارث بن ادريس بن قيس بن راع بن سبأ بن معاوية بن سيف بن الحارث بن مرهبة الأكبر^(١).
ثانياً - ولادته ووفاته:

لم يُذكر تأريخ ميلاده في كتب التراجم، لكن ذكر تأريخ وفاته، وأرخ موته سنة (٨٧٥هـ) في شهر رجب، في هجرة حمدة من البون باليمن^(٢).

المطلب الثاني: حياته العلمية: (شيوخه، ومكانته العلمية، ومؤلفاته، ومذهبه الفقهي).
أولاً - شيوخه:

يروى الفقيه ابن المظفر تأليفات الفقيه يوسف عن مؤلفها الفقيه يوسف من غير واسطة بطريق القراءة، وكذلك روى جملة من الكتب، وكذلك (التذكرة) يرويها عن الفقيه يوسف، عن شيخه مؤلفها: الفقيه حسن بن محمد النحوي، وكذلك (اللمع)^(٣) عن الفقيه يوسف، عن شيخه الحسن بن محمد، عن الفقيه يحيى البحيح، عن الأمير المؤيد، عن الأمير الحسين، عن عبد الله بن معرف، عن المؤلف الأمير علي بن الحسين، وكذلك روى عن الفقيه يوسف الكتب القديمة ك(شرح

(١) ينظر: عماد الدين، يحيى بن أحمد بن مظفر، البيان الشافي المنزوع من الزهراء الكافي (١/د)، مجلس القضاء الاعلى، ط ١: ١٤٠٤هـ.

(٢) ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد البيني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (٢/٣٢٦)، دار المعرفة - بيروت، عدد الأجزاء: ٢.

(٣) هو كتاب في الفقه الزيدي، للأمرير علي بن الحسين بن يحيى بن الناصر، ولا يزال الكتاب مخطوطاً.

القاضي زيد)، و(الكافي)^(١)، و(الزيادات)^(٢)، و(الإفادة)^(٣) وشروحها، و(مذاكرة الدواري وشروحها)، و(مذاكرة عطية)، و(مذاكرة ابن هيجان)، وغير ذلك من الكتب، كل ذلك يروي عن شيخه نجم الدين وغيره، ويروي عن الإمام المهدي أحمد بن يحيى جميع كتبه المؤلفه، وكذلك روى كتب محمد بن حمزة بن مظفر، وهي كل مؤلفاته، وسمع الحديث عن شيخه نجم الدين، عن العلامة أحمد بن سليمان الأوزري، وأخذ عنه حفيده محمد بن أحمد بن يحيى بن مظفر، والفقهاء علي بن زيد شيخ شيخ الإمام شرف الدين، وقرأ عليه أيضاً القاسم بن يوسف الالهي، ووضع له إجازة^(٤).

ثانياً- مكانته العلمية:

للفقيه ابن المظفر - ع - مكانة علمية عظيمة، فقد كان عالم الزيدية، وشيخ شيوخهم في عصره، ترجم له في مطلع البدور، وأقتصر على ذكر اسمه واسم أبيه وجده وقال إنه كان عارفاً مجوداً ولم يزد على هذا ويبض لترجمته وهو أحد العلماء المبرزين من الزيدية في علم الفقه، وقد عكف الطلبة على كتابه (البيان الشافي) في ديار الزيدية كصنعاء ودمار وصعدة وغيرها، وصار لديهم من أعظم ما يعتمدونه في الفقه، ومن جملة مشايخه الإمام المهدي أحمد بن يحيى كما صرح بذلك إبراهيم بن القاسم بن المؤيد في طبقاته، وقال: إن من جملة مصنّفاته الكواكب على التذكرة والبيان وغير ذلك وأرخ موته سنة (٨٧٥هـ) خمس وسبعين وثمان مائة^(٥).

(١) هو كتاب في الفقه الزيدي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الفوسحي، ولا يزال الكتاب مخطوطاً، ويسمى أيضاً: بالإحاطة.

(٢) هو كتاب في الفقه الزيدي يتضمن فتاوى الإمام المؤيد بالله أبي الحسين أحمد بن الحسين بن هارون في الفقه وأصوله، ولا يزال الكتاب مخطوطاً.

(٣) هو كتاب في الفقه الزيدي على مذهب الإمام المؤيد بالله، لأبي القاسم الحسين بن الحسن الفوسحي، ولا يزال الكتاب مخطوطاً.

(٤) ينظر: المؤيد بالله، إبراهيم بن القاسم (المتوفى ١١٥٢هـ)، طبقات الزيدية الكبرى (٣ / ١٢٠٥)، مؤسسة الإمام زيد، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ.

(٥) ينظر: الشوكاني، البدر الطالع محاسن من بعد القرن السابع (٢ / ٣٢٦)، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، الأعلام

(٨ / ١٣٦)، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشرة - أيار / مايو ٢٠٠٢ م

ثالثاً - مؤلفاته:

- ١- لبيان الشافي المنتزع من البرهان الكافي، من أشهر كتب الفقه على مذهب الإمام زيد بن علي، مطبوع في أربعة مجلدات سنة ١٤٠٤ هـ.
- ٢- الجامع المفيد إلى طاعة الحميد المجيد، مخطوط.
- ٣- الكواكب النيرة شرح التذكرة الفاخرة، مخطوط^(١).

رابعاً: مذهبه:

مذهبه -ج- زيدي ويتجلى ذلك من خلال ترجمة العلماء له بأنه كان شيخ الزيدية في عصره، ومن خلال كتابه (الكواكب النيرة) الذي تناول فيه فقه العترة من آل البيت، ويعد كتابه (الكواكب النيرة) هذا عمدة كتب المذهب الزيدي؛ حيث أقبل عليه الطلبة دراسةً، وتعلُّماً، وتعليماً.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب وصحة نسبه للمؤلف.

أولاً - اسمه:

(الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة الفاخرة في فقه العترة الطاهرة).

ثانياً: صحة نسبه للمؤلف:

تتظافر جملة من الأدلة على صحة نسبة الكتاب للمؤلف، ومنها:

- ١- وجود اسم الكتاب في الصفحة الأولى من المخطوط، ونسبته للمؤلف.
- ٢- ورد اسم الكتاب في كتب التراجم التي عرّفت بابن المطرف، وهي:
 - أ- طبقات الزيدية الكبرى، إبراهيم بن القاسم^(٢).
 - ب- البدر الطالع، الشوكاني^(٣).

ج- أعلام المؤلفين الزيدية، عبد السلام بن عباس الوجيه^(٤).

(١) ينظر: الوجيه، عبد السلام بن عباس، أعلام المؤلفين (٤١٧/٢)، مؤسسة الإمام زيد بن علي، ط ١: ١٤٢٠ هـ.

(٢) ينظر: إبراهيم بن القاسم، طبقات الزيدية الكبرى، القسم الثالث (١٢٠٦/٣).

(٣) ينظر: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (٣٢٦/٢).

(٤) ينظر: الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية (٤١٨/٢).

المبحث الثالث - منهج المؤلف في كتابه

سلك المؤلف ابن المظفر في كتابه (الكواكب النيرة) طريقة كتاب (التذكرة الفاخرة) في ترتيب الأبواب والفصول؛ كونه شارحاً له، والمؤلف يعتبر من أبرز علماء المذهب الزيدي، فقد توسع في عرض المسائل الخلافية بين المذهب الزيدي والمذاهب الأخرى، وقد بدأ كتابه ب (كتاب الطهارة)، ثم (كتاب الصلاة)، ثم (كتاب الزكاة) إلخ... حسب تقسيم الكتب الفقهية المعروفة **المطلب الأول - منهجه في تقسيم موضوعات الكتاب:**

سلك العلامة: ابن المظفر في تقسيم الموضوعات الفقهية على النحو الآتي:
أولاً: يذكر لفظ كتاب، ثم فصل، ثم يقسم الفصل إلى أبواب، فمثلاً:
كتاب البيع^(١)، ثم يذكر بعده: فصل^(٢)، ثم يذكر بعده: باب ما لا يجوز بيعه^(٣)، ثم يذكر بعده : فصل^(٤)، وهكذا في أغلب تقسيمه

المطلب الثاني - منهجه في عرض الخلاف الفقهي:

سلك المؤلف في عرض المسائل الفقهية منهجية موحدة في أغلب كتابه، وهي على النحو الآتي:
١. يبدأ المؤلف بذكر لفظ متن التذكرة مسبقاً ب ((قوله)).
٢. قد يذكر بعض المسائل الفقهية بدون ذكر خلاف فيها، فمثلاً:
* في كتاب البيع، عند شرحه شروط المتبايعين، فقال رحمه الله، قوله: (مُطْلَقِي التَّصَرُّفِ): احتراز من المحجور عليه للدين، فإنه لا يصح بيعه إذا كان لا لقضاء الدين؛ أي لا ينبرم، وأما شراؤه على

(١) ينظر: عماد الدين، يحيى بن أحمد بن المظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٠/و]، مخطوط، مكان النسخة: مكتبة الدولة، برلين. ألمانيا، الرقم:

[٤٨٨٤ Glas. ١١٣]، عدد الألواح: (٢٦٦)، تاريخ النسخ: ٨٨٦هـ، النسخ: بدون عدد الأسطر: ٣٦، عدد الكلمات في السطر ٢٠ - ٢٢، حجم صفحات المخطوط: كبير.

(٢) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠١/و].

(٣) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٥/ظ].

(٤) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٦/و].

الذمة فهو يصح، لكنه يثبت للبائع فيه الخيار لتعذر قبض الثمن، ولعله مع جهله بالحجر كما في البيع من المفلس، والله أعلم^(١).

* وفي كتاب البيع، عند شرحه عدم جواز البيع بالمنازعة والملازمة، فقال رحمه الله: قوله: (ولا بالمنازعة والملازمة وطرح الحصى)، وذلك لأن الجاهلية كانت إذا ثبت المتبايعان على البيع والشراء نبد بالمبيع إلى المشتري، أو لمسه المشتري، أو طرح الحصاة فقد تم البيع بينهما بذلك عرفاً لهم^(٢).
* وفي كتاب البيع، عند شرحه عدم جواز مبايعة الكافر والفاسق، فقال رحمه الله: قوله: (من الكفار): وسواء كانوا ذميين أو معاهدين أو حريين، لكن من باع حريباً شيئاً ثم أراد أخذه عليه، فإن كان بعد تسليمه إليه: جاز، وإن كان قبل تسليمه إليه: فهو محتمل، والأقرب: عدم الجواز؛ لأنه في يده برضى الحربي فهو كالوديعة منه لا يجوز أخذها، والله أعلم^(٣).

٣. قد يعرض المسائل الفقهية وخلاف الفقهاء الزيدية فيها دون غيرهم من المذاهب، فمثلاً:
* في كتاب البيع، عند شرحه إذا أتلّف المبيع قبل قبضه فقال رحمه الله: وقوله: (استحق): لعل مراده قبل قبضه فيبدله المشتري، وأما بعد تسليمه إلى البائع فقد ذكر (ط)، و(ع)، و(المرتضى): أن من قضاء حوائجه بدراهم مغضوبة لم يلزمه ردها بعينها، بل يلزم مثلها للمالكها، فكذا هنا لا يجب إلا بدل للبائع^(٤).

* وفي كتاب البيع، عند شرحه مسألة: بيع الصبي إذا أذن له، فقال رحمه الله: قوله: (ماله صح): يعني مال نفسه أو مال ابنه، وهذا ذكره الفقيهان (ل وس)؛ لأنه يصير الصبي مأذوناً له من أبيه كما يصح أن يكتب عبده الصغير المميز، وتكون الكتابة إذناً له من سيده، قيل: (ح): إنه لا يصح ذلك؛ لأن ابنه يكون كالوكيل له بذلك، وقد ثبت أنه لا يصح أن يوكل من يبيع منه مال

(١) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠١/١].

(٢) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠١/ظ].

(٣) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٣/١].

(٤) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٠/١].

ابنه أو يشتري ماله لابنه، وهكذا أطلق (م بالله): أنه لا يصح ذلك فأبقاه الفقيه (ح) على ظاهره، وقيل (ل) و(س): إن المراد به إذا كان الابن غير مميز^(١).

* وفي كتاب البيع، عند شرحه مسألة: بيع النحل، فقال رحمه الله: قوله: (إذا حضر أكثره): هذا ذكره (م)، و(ض زيد)، و(أبو مضر): وهو متأول على أن المراد بمحصول الأكثر لأجل صحة الرؤية لا لصحة البيع فلا يشترط على قول (م بالله)، بل إذا ذكر الحصر نحو ما يملك من النحل أو ما يأوي إلى هذه الكورة صح البيع، وهذا على (قم)، وأما على قول (المهادوية)، و(قم): أن الحصر لا يكفي، فلا يصح البيع إلا على ما هو حاضر منها مشاهد أيضاً كالجُزاف، لا ما غاب أو كان غير مشاهد ذكر ذلك الفقيه (ف)، وهو مستقيم على المذهب^(٢).

٤. أنه يبين القول المعتمد في المذهب بقوله (هذا مذهبننا)، ثم يذكر من خالفهم من أصحاب المذهب، فمثلاً:

* في كتاب الشفعة، عند شرحه مسألة الشفعة بالميراث هل تثبت أم لا؟ فقال رحمه الله: قوله: (لا بالميراث) هذا (مذهبننا)، وقال (م)، و(ن): إنما تثبت به الشفعة، وقال (أبو مضر): وهو أقدم من الخليط، وقال (ع): وسواء وقع البيع عندهما في حال حياة المؤثر أم بعد موته، وقال (الفقيه يوسف): المراد بعد موته: إذا باع الوصي شيئاً شفعه الوارث كما نقول إنه يأخذه بالولاية وهم يقولون: يأخذه بالشفعة^(٣).

* وفي كتاب الشفعة، عند شرحه مسألة: كيفية أخذ المبيع؟ فقال رحمه الله: قوله: (إلا برضاه، أو بالحكم) هذا (مذهبننا)، فلو أخذه بغير ذلك كان غاصباً له ويلزمه الكراء للمشتري، وعند (ن)، و(ص)، و(ش): أنه إذا سلم الثمن وامتنع المشتري من التسليم له ومن المحاكمة، كان للشفيح

(١) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التدكرة [١٠٢/١].

(٢) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التدكرة [١٠٣/١].

(٣) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التدكرة [١٢٩/١].

أخذ المبيع، قال (أبو مضر): المراد به إذا كانت شفعته مجمعاً عليه، أو فيها خلاف واتفق مذهبه ومذهب المشتري في ثبوتها^(١).

* وفي كتاب الشفعة، عند شرحه مسألة: الشفعة في الصفقتين، فقال رحمه الله: قوله: (وإن كان بينهما حاجز) هذا مذهبنا، وقال (ن): إنه يأخذها الكل أو يتركهما لئلا يفرق الصفقة^(٢).

٥. أنه يذكر المسائل الخلافية بين المذهب الزيدي والمذاهب الأخرى، فإذا كان الخلاف في المذهب الحنفي ذكر من صاحب الخلاف، هل هو أبو حنيفة أم الخلاف لصاحبيه: محمد أو أبو يوسف؟ فيذكر أسماءهما، وإذا كان الخلاف للمذهب الشافعي ذكر أن الخلاف للشافعي أو لأصحابه بدون ذكر أسمائهم، وإذا كان الخلاف للمالكية أو الحنابلة، فإنه يذكر (مالكاً)، و(أحمد بن حنبل) فقط بدون ذكر أصحابهم، فمثلاً:

* في كتاب الشفعة، عند شرحه مسألة: الشفعة، هل تكون بالحكم أم بالمطالبة أم بالعلم؟ فقال رحمه الله: قوله: والعلم أن الشفيع يطالب عند (أبي طالب) يعني الظن بأن الشفيع سيطالب، وهذا قول (ط)، وظاهر كلام (الهادي) في (اللمع)، و(التقرير)^(٣)، وعلى قول (ط): يعتبر بالمرافعة إلى الحاكم لا بالطلب ولا بالعلم به، وعند (ح)، و(محمد): أنه يكون معتدياً فيما فعله بعد الشراء مطلقاً فيؤمر برفعه بغير شيء له، وقال (ش)، و(ك)، ورواه في (البيان)^(٤) عن (ط): أنه لا يكون معتدياً إلا فيما فعله بعد الحكم للشفيع، أو بعد التراضي بالتسليم له، قال في (الزوائد): وإذا اختلف المشتري والشفيع فيما فعله، هل هو بعد الطلب أو قبله؟ فالقول قول المشتري مع يمينه^(٥).

(١) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٣٢/و].

(٢) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٣٢/ظ].

(٣) هو كتاب في الفقه الزيدي، للأمر الحسين بن محمد بدر الدين الداعي، ولا يزال الكتاب مخطوطاً.

(٤) هو كتاب في الفقه الزيدي، للشيخ سليمان بن ناصر السحامي، ولا يزال الكتاب مخطوطاً.

(٥) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٣٢/ظ].

* وفي كتاب الإجارة، عند شرحه مسألة: الإجارة الصحيحة فقال رحمه الله: قوله: (فتملك الأجرة فيها بالعقد): إلى قوله: (وتركها): هذا ذكره في (التقرير)، و(البيان)، عن (ط)، وهو قول (ش)، وذكره (الأمير ح)، و(ابن معرف)، و(لفقيهان) (ح، س): فيصح بصرفه فيها بما شاء، ومثله ذكر (ص)؛ لأنه قال: إذا كانت الأجرة حيواناً بعينه فما يحصل منه من الفوائد قبل العمل، أو استيفاء المنفعة، أو التمكّن منها يكون للأجير أو المؤجر إن استقرت الإجارة، وإن انفسخت ردها للمستأجر، وذكر في (الشرح)^(١)، و(شرح الإبانة)^(٢) في: (عرض احتجاج): إن الأجرة لا تملك بالعقد، وبه قال (ح)، و(ف)، و(أبو مضر): لا يصح التصرف فيها، ولا الرهن عليها، ولا الضمانة بها، ولا البراء منها، إلا بعد قبض الرقبة المؤجرة، أو الشيء المعمول فيه^(٣).

* وفي كتاب المضاربة، عند شرحه مسألة: أن الإيداع والإعارة والوكالة والمضاربة تبطل بموت أحد الشريكين، فقال رحمه الله: قوله: (موت أحدهما): والوجه أن هذه الأشياء كلها بمعنى الوكالة، وهي تبطل بالموت، قال: الإمام (ح): وكذلك تبطل بالجنون وبالإغماء، وقال (م): لا تبطل بالإغماء، وقال (ح): لا تبطل بالجنون إلا أن يكون كثيراً، قال (ف): والكثير شهر فما فوق، وقال (محمد): أنه سنة فما فوق^(٤).

٦. أنه يذكر أقوالاً لبعض الفقهاء، كابن أبي ليلى وربيعه وغيرهم، ولبعض المذاهب المنذرثة كالأوزاعي وابن شبرمة، فمثلاً:

* في باب الربا، عند شرحه مسألة: هل العبرة بالطعم أو الاقتيات، فقال رحمه الله: قوله: (ولا عبرة بالطعم): هذا إشارة إلى خلاف (ش)، و(ك)، فعند (ش): أن علة الربا هي الاتفاق في

(١) هو كتاب في الفقه الزيدي، ويسمى بشرح التحرير، للفاضي زيد، ولا يزال الكتاب مخطوطاً.

(٢) هو كتاب في الفقه الزيدي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الموسمي، ولا يزال الكتاب مخطوطاً.

(٣) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني النذكرة [١٤٠/ و].

(٤) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني النذكرة [١٤٧/ و].

الجنس والطعم، أي كون المبيع والثلث مما يقتات، وقال (ربيعه): إنها الاتفاق في الجنس ووجوب الزكاة فيهما، وقال (ابن شبرمة): إنها الاتفاق في الجنس فقط^(١).

* وفي كتاب الشفعة، عند شرحه مسألة: شفعة الصغير، وشفعة الفاسق، هل تجوز أو لا؟ فقال رحمه الله: قوله: (وصغيراً وغائباً)، وقال (ابن أبي ليلى): لا شفعة لصغير، وقال (النخعي): لا شفعة لغائب، قوله: (وفاسقاً): قال (الثوري)، و(الشعبي): لا شفعة لفاسق على مؤمن، وقال (الناصر): لا شفعة له على مؤمن إلا أن يكون خليطاً^(٢).

* وفي كتاب المضاربة، عند شرحه شروط المضاربة: هل تصح بالقيمي والمثلي، فقال رحمه الله: قوله: (لا في عرض قيمي أو مثلي): وذلك لأنها لو صحت في ذلك لوجب رد مثله عند الرد، وقد يكون غالباً فيستبد المالك بالربح، وقد يكون رخيصاً فيشاركه العامل في رأس المال، ذكر ذلك في (الشرح) في ذوات الأمثال، وفي (شرح النكت)، وقال (الأوزاعي)، و(ابن أبي ليلى): إنها تصح في العروض مطلقاً، وقال (ك): يصح فيها إلا في الطعام، وأحد قولي (ش): أنه يصح في ذوات الأمثال^(٣).

المطلب الثالث - منهجه في ذكر مسائل الإجماع:

١. أنه يذكر المسائل المجمع عليها في جميع المذاهب، فمثلاً:
* في كتاب البيع، عند شرحه مسألة: بيع المكره، فقال رحمه الله: قوله: (فلا يصح بيع المكره): ذلك إجماع، إذا كان الإكراه بغير حق، احترازاً من إكراه الحاكم حيث له ذلك، قال: السيد (ح): ولو أجاز المكره بيعه أو شراؤه من بعد في حال الاختيار فلا يصح؛ لأن عقده غير صحيح، فلا حكم لإجازه، وهذا حيث لم يرد المكره صحة عقده عند العقد، فأما لو أراد

(١) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التدكرة [١١٠/و].

(٢) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التدكرة [١٢٨/ظ].

(٣) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التدكرة [١٤٦/و].

صحته، فإنه يصح، ذكره في (الشرح)، و(الزيادات)، وقال (ح): لا يصح، وجد الإكراه هنا على الخلاف المتقدم في الطلاق، [هل يعتبر خشية الإجحاف أو الضرر أو ما يخرج عن حد الاختيار] ^(١).

* وفي كتاب البيع، عند ذكر مسألة: بيع الثمر قبل بدو صلاحها، قال رحمه الله: قوله: (بعد بُدْوَهَا): يعني بعد ظهورها، أما قبل ظهورها فهو إجماع، وإن باع ما ظهر منها وما لم يظهر لم يصح أيضاً، خلاف (الإمام مالك)، وإن باعها بعد ظهورها وقبل أن يكون فيها نفع، فالمذهب: أنه لا يصح، وقال (أبو مضر): يصح، كبيع ما لا نفع فيه عند بيعه من الحيوانات الصغار، كالعبد الصغير ونحوه ^(٢).

* وفي كتاب الشفعة، عند ذكره لمسألة: موت المشتري، هل يبطل الشفعة أو لا؟ قال رحمه الله: قوله: (ولا يموت المشتري) وذلك إجماع ^(٣).

٢. أنه يذكر ما اتفق عليه فقهاء الزيدية، ثم يذكر بعض الأحيان من خالفهم من أصحابهم، فمثلاً:

* في كتاب البيع، في شرحه مسألة بيع الجارية المسلمة من كافر، فقال رحمه الله: قوله: (غير عبدٍ وجاريةٍ مُسلمة): أما الجارية المسلمة فلا يجوز بيعها من كافر وفاقاً، وأما العبد فإن كان كافراً فهو كالسلاح والكرع، وقد مر إن كان مسلماً، فعلى قول: لا يصح بيعه، وعلى قول (أبي العباس)، و(أبي طالب): يصح، ويؤمروا ببيعه؛ لئلا تستمر أيديهم عليه ^(٤).

* وفي كتاب البيع، في شرحه مسألة: بيع الماء، قال رحمه الله: قوله: (كالسيل والوادي): لعل مراده بالوادي ماؤه الجاري من العيون التي أخرجها الله تعالى، فهذا لا يجوز بيعه وفاقاً؛ لأنه حق لمن سبق إليه لا ملك ^(٥).

* وفي كتاب الإجارة، عند ذكره مسألة: أخذ الأجرة على تعليم القرآن، قال رحمه الله: قوله: (وتعلم القرآن) وذلك لأنه واجب بعضه فرض عين، وبعضه فرض كفاية، وقال (القاسم): في

(١) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٢/١].

(٢) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٦/١ظ].

(٣) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٣١/١].

(٤) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٣/١ظ].

(٥) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٧/١و].

الأشهر من قوله، و(ن)، و(ش): إنه يجوز الاستئجار على تعليم القرآن، قال (أبو مضر):
 الخلاف في تعليم الكثير الزائد على فرض العين، وأما تعليم الصغير فيجوز وفاقاً، وكذا في تعليم
 الخط والمهجع لكن صحة الإجارة على ذلك تحتاج إلى ذكر مدة معلومة له حتى يحفظ، فذلك
 مجهول فلو وقعت الإجارة على تعليم الخط والمهجع وفي ضميرهم أن الأجرة عليها وعلى تعليم
 القراءة، فعلى قول (م): لا حكم للضمير في عقود المعاوضات، وعلى قول (المادوية): له حكم
 فيجب التصديق بما قبض من حصة أجرة القراءة، وكذلك في سائر الواجبات والمحظورات^(١).

المطلب الرابع- منهجه في الاستدلال في الأحاديث:

استدل العلامة ابن المظفر على بعض المسائل الفقهية بما جاء عن النبي صلى الله عليه وعلى آله
 وسلم لكنه لم يكثر من ذلك، وكانت طريقته كما يلي:

١. أنه في بعض المسائل يشير إلى الحديث إشارة بدون ذكر للحديث، فمثلاً:

* في كتاب البيع، عند ذكره مسألة: بيع اللبن في الضرع، قال رحمه الله: قوله: (وما في الضرع من
 اللبن): وذلك للنهي الوارد فيه عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم^(٢)، وقيل (ح): إذا
 وقع البيع على قدر معلوم حاصل في الضرع صح بيعه^(٣).

* وفي كتاب البيع، عند ذكره مسألة: بيع الثمر بعد نفعها قبل صلاحها، قال رحمه الله: قوله:
 (ولا بعد نفعها قبل صلاحها): هذا قول (القاسم)، و(المادي)، لنهيه صلى الله عليه وعلى آله
 وسلم عن ذلك^(٤)، وعن (زيد)، و(م)، و(أبو حنيفة)، و(الشافعي): أنه يصح البيع إذا شرط

(١) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٣٤/ ظ].

(٢) والحديث جاء عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ((نهي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: أن تباع فمرة حتى تطعم ولا صوف على ظهر ولا لبن في
 ضرع)). أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الصوف على ظهر الغنم (٣٤٠ / ٥)، برقم: (١١٧٤).

(٣) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٦/ و].

(٤) والحديث جاء عن ابن عمر رضي الله عنه: ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وعلى آله وسلم- نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتَّى يَبْدُو صَلَاحُهَا نَهَى النَّبِيعِ وَالْمُتَبَاعِ)).
 أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها (٥ / ١١)، برقم: (٣٩٤١)، ولحديث أنس، رضي الله عنه، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ
 وَسَلَّمَ: " نَهَى عَنْ بَيْعِ ثَمَرِ الشَّعْرِ حَتَّى تَرْفُو، فَعَلْنَا لَأَنْسِي مَا زَفُوها قَالَ تَحْمُرُ وَتَصْفُرُ، أَرَأَيْتِ إِنْ مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَ مِمَّ تَسْتَحِلُّ مَالِ أَجِيكُ". أخرجه البخاري، كتاب البيع،

قطعها، وذكره في (التقرير) أيضاً: أنه يصح البيع إذا بيع للعلف؛ يعني حيث تباع للقطع، وذكر (ابن أبي الفوارس) للهادي: وإن شرط بقاءها لم يصح البيع؛ لأنه يؤدي إلى استئجار الشجر المثمر، وهو لا يصح، وقال (ص بالله): إنه يصح إذا كانت مدة البقاء معلومة، وقال (الشافعي)، و(أبو حنيفة): وإن بيعت مطلقاً من غير شرط بقاء، ولا قطع صح ووجب قطعها^(١). * وفي كتاب البيع، عند ذكره

مسألة: التسعير، قال رحمه الله: قوله: (وعن التسعير في القوتين): إنما خص؛ لأنه ورد فيهما النهي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم^(٢)، وأشار إلى خلاف (الإمام مالك): فيهما وإلا فهو لا يجوز فيهما ولا في غيرهما^(٣).

٢. أنه يذكر طرف الحديث، وبعض الأحيان يذكر الحديث بالمعنى في بعض المسائل الفقهية، فمثلاً:

* في كتاب البيع، عند ذكره مسألة: التقابض في البيع، قال رحمه الله: قوله: (والتقابض ما لم يفترقا): أي قبل أن تفرقهما، وهذا ذكره (ش)، وقواه الفقيهان (ي) و(ع) للمذهب، لقوله ﷺ: ((يداً بيد))^(٤)، وقال (ح): لا يشترط القبض بل عدم التأجيل، وقواه (السيد ح)، و(الفقيه ح)،

باب بيع المحاضرة، (٣ / ١٠٣)، برقم: (٢٢٠٨). وحديث أنس أن النبي ﷺ ((نهى عن بيع العيب حتى ينشؤ)). أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٤ / ٥٠١)، برقم: (٢٢٠٣٣).

(١) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٦/ظ].

(٢) والحديث جاء عن أنس رضي الله عنه قال: قَالَ عَلَا السُّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعَّرْنَا، فَقَالَ ((إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ، الْفَاطِضُ، النَّابِضُ، الرَّزَّافُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ)). أخرجه الترمذي في سننه، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير (٣ / ٥٩٨)، برقم: (٣٩٧٣)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

(٣) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١١١/ظ].

(٤) والحديث جاء عن عبادة بن الصّاميت، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وعلى آله وسلم-: ((الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالنُّزْ وَالنُّزُّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالشُّعْرُ بِالشُّعْرِ وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سِوَاءَ سِوَاءٍ يَدًا يَدًا إِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَيَبْعُوا كَيْفَ يَشْتُمُّ إِذَا كَانَ يَدًا يَدًا)). أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً (٥ / ٤٤٤)، برقم: (٤١٤٧).

لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: ((ولا يجوز نسا))^(١)، فدل على أن الممنوع التساوي، وهذا في غير الصرف، فأما فيه فلا بد من التقابض وفاقاً^(٢).

* وفي كتاب الشفعة، عند ذكر مسألة: الشفعة في المال الخليط، قال رحمه الله: قوله: (ولو شملها العقد)، فأما حيث الشفيع خليط فإنه يأخذها بالشفعة لأن له بعضها ملك فيأخذ البعض الآخر بالشفعة إن كان باقياً، وهذا ذكره الفقيهان (س) و(ف)، وقال(ع): لا يأخذ إلا نصيبه منها دون الباقي فلا شفعة فيما فضل عن المبيع مطلقاً؛ لظاهر الحديث((الشفعة فيما لم يقسم))^{(٣)(٤)}.

* وفي كتاب البيع، عند ذكره مسألة الخيار في البيع، قال رحمه الله: قوله: (بالقول): يعني بتمام لفظ البيع والشراء وهذا تأويل أهل المذهب، لقوله ﷺ: ((الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا))^(٥)، فحملوه على الافتراق المجازي، وهو قول (أبو حنيفة)، و(الإمام مالك)، وحمله (زين العابدين)، و(الباقر)، و(الصادق)، و(الناصر)، و(أحمد بن عيسى)، و(المهدي)، و(الإمام ح)، و(الشافعي): على التفريق الحقيقي، وهو افتراقهما عن مجلس البيع، قال(الحسن): وحد الافتراق إن كانا في منزل فيخرج أحدهما منه وإن كانا في الفضاء فحيث لا يسمع أحدهما من الثاني كلام المخاطبة المعتادة، قال في (الزوائد): وهذا ثابت عندهم في عقود المعاوضات كلها، كالبيع والسلم والصرف والإجارة والكتابة والهبة على عوض^(٦).

(١) والحديث جاء عن عمرو بن أبي المنهال، قال باع شريك لي ورثاً بنسبته إلى المؤسس أو إلى الحج فحاه إنك فأخبرني فقلت هذا أمر لا يصلح. قال قد بعته في السوق فلم يكر ذلك علي أحد. فأثبت البراء بن غارب فسأله فقال قديم النبي ﷺ لأمدنية ونحو نبيع هذا النبي، فقال: ((ما كان يدا يدا فلا بأس به وما كان نسيئة فهو ربا)). أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الورق بالذهب دياً (٥ / ٤٥)، برقم: (٤١٥٥).

(٢) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٩ / ظ].

(٣) والحديث جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه: ((أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: قضى بالشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة)). أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الشفعة، باب إذا وقعت الحدود قبل شفعة (٣ / ٥٤٦)، برقم: (٢٤٩٧).

(٤) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٣٢ / ظ].

(٥) والحديث جاء عن حكيم بن حزام رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال ((البَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا فَإِنْ صَدَقَا وَبَيْنَا بَوْرِكَ لَمَّا فِي بَيْعِهِمَا وَإِنْ كَذَبَا وَكُنَّا مَجْتَمِعِينَ بَرَكَةً بَيْنَهُمَا)). أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان (٥ / ١٠)، برقم: (٣٩٣٧).

(٦) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١١٣ / و].

المطلب الخامس - منهجه في التعريف بالمصطلحات الفقهية، وبيان الغريب من الألفاظ:

تعرض المؤلف للتعريف ببعض المصطلحات الفقهية وبيان الألفاظ لغريبة، ومن ذلك ما يلي:

* قوله: (والأكراد)^(١): وهو قطاع الطرق^(٢).

* قوله: (والزُّرُور)^(٣): وهو طائر ينتفع به^(٤).

* قوله: (وعن النجش): وهو بسكون الجيم وبالشين المعجمة، وهو: أن يدفع لمن يريد بيع شيئاً أكثر من قيمته غير قاصد لشرائه، كما ذكر في الكتاب، وإذا اشتراه الغير بهذا الذي قد دفع الأول، فإن لم يكن للبائع في ذلك الدفع عناية فلا خيار للمشتري، وإن كان له فيه عناية ففيه قولان: (لليث) اختار في (الانتصار): ثبوت الخيار للمشتري؛ لأنه مغرور، وإلى هنا يصح البيع مع الإثم، ثم من بعد بيع المزابنة، ومن بعد هذا لا يصح البيع إلى قوله: (وعن المنابذة) قريباً من آخر الفصل^(٥).

* قوله: (والطنافس): هي بسط يكون لها وجه وقفاء، و(الزراي): هي وسائل لها وجه وقفاء؛ فلا يكفي في ذلك رؤية القفاء^(٦).

(١) الأكراد: جبل من الناس من الفرس . ينظر: الفراهيدي، العين (٥/ ٣٢٦).

(٢) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٣/ظ].

(٣) الزُّرُور: طائر من رتبة العصفوريات، وهو أكبر قليلاً من العصفور، وله منقار طويل ذو قاعدة عريضة ويغطي فتحة الأنف غشاءً قرني وجناحاه طويلان مذهبان، ويستوطن أوروبا وشمالي آسيا وإفريقية. المعجم الوسيط (١/ ٣٩٢).

(٤) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٠٣/ظ].

(٥) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١١١/و].

(٦) الطنافس: البساط والنمرقة فوق الرجل. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط (٢/ ٥٦٨)، والزراي: الوسائل تبسط للحلوس عليها. مجمع اللغة العربية بالقاهرة،

* قوله: (كمسيام)^(١): يعني الذي يأخذ للسموم والتروبي، فإنه أمين لا يضمن ما تلف معه إلا أن يشترط عليه الضمان، وعند (زيد)، و(أبو حنيفة)، و(الشافعي): أنه ضامن^(٢).
* قوله: (وخرز): وهو ضيق العين إذا كان خلقه^(٣)(٤).

* قوله: (فخاص ومشترك): الخاص: هو الذي ملك منفعته مدة معلومة، فلا يصح من الأجير أن يؤجر نفسه في تلك المدة من غير مستأجره، ولمستأجره أن يؤجره، والمشترك: هو الذي عليه عمل معين ولم يملك منافعه، بل له أن يؤجر نفسه من غير مستأجره الأول^(٥).

المطلب السادس - منهجه في ذكره لرموز الأعلام:

يذكر المؤلف رحمه الله بعض المصطلحات في كتابه منها: الإشارة إلى أسماء الأعلام إما بذكر اسمه، أو يذكر لقبه، وفي الغالب كان يرمز إلى علم معين بحرف أو أكثر، ومن هذه الرموز الآتي:

ط	أبو طالب.
قط	أحد احتمالي أبي طالب.
ص - ص بالله	المنصور بالله.
قص	أحد قولي المنصور بالله.
ع	أبو العباس.
قع	أحد قولي أبي العباس.
م - م بالله	المؤيد بالله.
ق	الباقر.
ص	الصادق.
ن	الناصر الأطروش.
الإمام المهدي	أحمد بن يحيى بن المرتضى.

(١) يقال: استام البائع بالسلعة: غالى فيها، واستام المشتري من البائع بسلعته: عرض عليه ثمنها. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط (١/ ٤٦٥).

(٢) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١١٤/ظ].

(٣) حزررت العين خزرا: صغرت وضاعت خلقه وحولت، والنظر صار كأنه في أحد الشقين. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط (١/ ٢٣١).

(٤) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١١٥/ظ].

(٥) ابن مظفر، الكواكب النيرة الكاشف لمعاني التذكرة [١٣٧/ظ].

المؤيد بن أحمد.	الأمير م
الشافعي.	ش
قلم قولي الشافعي.	قش
بعض أصحاب الشافعي.	بعضش
أصحاب الشافعي.	صش
أبو حنيفة.	ح
أصحاب أبي حنيفة.	أص ح
القاسم.	القسم
مالك.	ك
زيد الكلاري.	القاضي
زيد الكلاري، وأبو مضر.	القاضيان
محمد بن الحسن الشيباني.	محمد
أئمة المذاهب الأربعة.	الفقهاء
شرح القاضي زيد الكلاري.	الشرح
أبو يوسف صاحب أبي حنيفة.	ف
المؤيد بالله وأبو طالب الهارونيان.	الأخوان
شرح القاضي زيد الكلاري على التحرير لأبي طالب.	التعليق
الحنفية والشافعية.	الفرقيين
محمد بن يعقوب الموسمي القرشي.	أبو جعفر
الفقيه حسن بن محمد النحوي.	الفقيه س
الفقيه يحيى بن حسن البحيح.	الفقيه ح - قيل ح
الفقيه يوسف بن أحمد الثلاثي.	الفقيه ف - قيل ف
الفقيه يحيى بن أحمد بن حسن.	الفقيه مد
الفقيه محمد بن يحيى حنش.	الفقيه ي - قيل ي
الفقيه علي بن يحيى الوشلي.	الفقيه ع - قيل ع

الإمام يحيى بن حمزة.	الإمام ي الإمام ح
الفقيه محمد بن سليمان .	الفقيه ل - قيل ل
علي بن الحسين بن يحيى بن الحسيني.	الأمير علي
القاضي زيد بن محمد بن الحسن الكلاري.	ض زيد
يحيى بن الحسين بن يحيى بن الأمير علي.	السيد ح
الحسين بن بدر الدين محمد بن أحمد اليحيوي.	الأمير ح
(١) القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلوي	ض جعفر

(١) ينظر: ابن مظفر، البيان الشافي المنتزح من البرهان الكافي(١/د)، مجلس القضاء الاعلى، ط ١٤٠٤ هـ.

الخاتمة:

توصل الباحث بعد هذا البحث الموجز عن كتاب (الكواكب النيرة) ومؤلفه، إلى النتائج الآتية:

١. أن المؤلف ابن المظفر عالم فقيه جليل القدر عظيم الشأن.
٢. صحة عنوان الكتاب وصحة نسبته للمؤلف.
٣. أن المؤلف سار على طريقة كتاب (التذكرة الفاخرة) من حيث ترتيب الأبواب والفصول.
٤. أن المؤلف سلك في شرحه للمسائل الفقهية عبارات سهلة مع جزالة الألفاظ وقوة العبارة مع غزارة علمية وفقهية لا يستغني عنها طالب علم ولا عالم.
٥. أن المؤلف زيدي المذهب، وذلك يظهر جلياً من خلال شرحه لفقه آل البيت.

المصادر والمراجع

كتب الحديث:

- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، مسند الإمام أبي حنيفة رواية أبي نعيم، تح: نظر محمد الفارياي. ط: ١. مكتبة الكوثر - الرياض.
- أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. ط: ١، مؤسسة الرسالة.
- النسائي، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شلبي. ط: ١. مؤسسة الرسالة - بيروت.
- النسائي، المجتبي من السنن المعروف بالسنن الصغرى، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣هـ). ط: ٢. تح: عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي. ط: ٢. مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

- الدارقطني، أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ). سنن الدارقطني، ط: ١. تح: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شليبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم. مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، (ت: ٢٧٩هـ)، الجامع الكبير - سنن الترمذي،. تح: بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي (ت: ٢٥٦)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول ﷺ وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط: ١. دار طوق النجاة.
- ابن ماجه، أبو عبد الله، محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله. ط: ١. دار الرسالة العالمية.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم المعروف بصحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- كتب التراجم:
- المؤيد بالله، إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيد بالله (ت: ١١٥٢هـ)، طبقات الزيدية الكبرى (القسم الثالث) ويسمى بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد،. تح: عبدالسلام بن عباس الوجيه. ط: ١. مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية .
- أبو الرجال، أحمد بن صالح بن أبي الرجال (ت: ١٠٩٢هـ)، مطلع البدور وجمع البحور في تراجم رجال الزيدية، تح: عبد الرقيب مطهر محمد حجر. ط: ١. مركز أهل البيت للدراسات الاسلامية - اليمن.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي (ت: ١٣٩٦هـ). الأعلام، ط: ١٥ - دار العلم للملايين.
- الوجيه، عبدالسلام بن عباس الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية،. ط: ٢. مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية - صنعاء.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة - بيروت.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتم الذهب (ت: ٥٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. ط: ٣. مؤسسة الرسالة.
- أبو طالب، يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين الهاروني الحسني (ت: ٤٢٤هـ)، الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، ط: ٤. مكتبة أهل البيت.
- كتب غريب ومعاجم اللغة:
- الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبدالسلام محمد هارون. دار الفكر.
- الجوهري، أبو نصر، إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار. ط: ٤. دار العلم للملايين - بيروت.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠هـ)، العين، تح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، التعريفات، ط: ١. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، ط: ٣. دار صادر - بيروت.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت: ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد. ط: ٥. المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا.
- محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، ط: ٢. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، المؤلف: (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)،: دار الدعوة.

Abstract

This study identifies the reality of the application of Knowledge management at Al-Saeed Foundation for Cultural Sciences and its impact on the excellence of institutional performance. The study included the current employees of the institution, which numbered (44) out of (52) and to achieve the objectives of this study, the researcher prepared a questionnaire that included (63) paragraphs distributed over two axes. He used the analytical descriptive approach and method of comprehensive survey of all the aspects of the study. The authenticity of the tool was confirmed by presenting it to a group of academic arbitrators, and its stability was also confirmed using the "Cronbach alpha" coefficient and the total stability rate of the tool was (0.976) and the coefficient of honesty was (0.85) and the degree of the application of knowledge management processes was "strong" with a computational coat of (4.01) and a standard deviation of (0.506). The degree of the application of organizational performance excellence was also "strong" with an arithmetic average of (3.88) and a standard deviation of (0.570). The study concluded that there is a strong and positive relationship between the application of knowledge management processes and the impact of institutional excellence, the study also showed the presence of statistically significant differences at the level of ($0.05 \leq a$) attributed to the age, years of experience, job title and qualification. The study ended with a number of recommendations.

المقدمة:

تعتبر إدارة المعرفة مورداً استثمارياً ومجالاً من مجالات إدارة المؤسسات المعاصرة؛ وذلك لما أسهمت به من توظيف للإمكانات البشرية وتحويلها إلى معلومات معرفية ترجع بالفائدة على المؤسسة، وإدارة المعرفة هو التخصص الجديد من تخصصات الإدارة الحديثة، وهو المورد المهم للثروة حالياً، إضافة إلى مزايا المعرفة غير الملموسة التي تتسم بعدم القابلية للاستهلاك، لذا فإن الوفرة لا الندرة هي السمة الأساسي للمعرفة، وعند استخدامها مرات ومرات يكون اقتصاد المعرفة اقتصاد تزايد العوائد بخلاف الاقتصاد التقليدي المتناقص العوائد^(١) ويعتبر تميز الأداء المؤسسي نظام إداري شامل ومترايط يضمن الالتزام بالمعايير، والتحسين المستمر، ويقوم على توجيه وتنسيق واستثمار كافة مدخلات المؤسسة ومواردها، وتحويلها إلى مخرجات نوعية وذات قيمة تلبي الرغبات والتوقعات الحالية والمستقبلية للمؤسسة، ويسهم في تحقيق الكفاءة والفاعلية والميزة التنافسية الدائمة للمؤسسة^(٢).

وينظر إلى المؤسسات الثقافية على أنها تمثل الموارد المعرفية والعلمية والثقافية والإبداعية للمجتمع، ومن هنا جاءت فكرة هذه الدراسة في التعرف على مفهوم إدارة المعرفة وعملياتها والوقوف على واقعها في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة؛ لتحديد واقع التطبيق لإدارة المعرفة، وتميز الأداء المؤسسي فيها؛ والذي يساعد على تحقيق الأهداف الإدارية والاستغلال الأمثل لرأس المال الفكري الذي يعبر عن الخبرة والمهارة والإبداع التي يمتلكها الأفراد في تلك المؤسسة لتحقيق

(١) الحافظ، محمد حيان. دور نظم إدارة المعرفة في تطوير الأداء في المنظمات، مجلة أحوال المعرفة، ع ٥٨، س ١٤، ٢٠١٠ م، ص ٣٠.

(٢) التميمي، هشام عطية إسماعيل. العلاقة بين تطبيق التميز الأوربي والأداء المؤسسي في ديوان الرقابة الإدارية الفلسطيني (رسالة ماجستير)، عمادة الدراسات العليا جامعة

٣- أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة الحالية في أنها تناولت موضوع إدارة المعرفة في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة في البيئة اليمنية بصفة خاصة؛ لذلك فإن إخضاع هذا المفهوم لمزيد من الدراسة والبحث يسلط مزيداً من الضوء على أهمية الموضوع، ويجذب الاهتمام به على المستوى الفكري والتطبيقي محلياً وعربياً واقليمياً، إضافة إلى أن هذه الدراسة ستسهم في إثراء المكتبة اليمنية والعربية في هذا الجانب، كونها تناقش تطبيق إدارة المعرفة في المؤسسة، وتقف على مستوى التطبيق وتوضح المزايا والمعوقات المرتبطة بالتطبيق، كما يمكن إن تنفيذ نتائج هذه الدراسة في توجيه نظر مسؤولي المؤسسة إلى معايير الجودة في إدارة المعرفة واتخاذ القرارات المناسبة وتوفير معلومات عن إدارة المعرفة بما تُسهم في مساعدة أصحاب القرار على تحسين الأداء والتميز المؤسسي، وسوف تفتح المجال لتحسين وتفعيل دور أجهزة الرقابة والمتابعة بالمؤسسة من خلال اختيار المرشحين لنيل الجائزة من ذوي التوجهات الإبداعية التي تنسجم واحتياجات المؤسسة والمجتمع الذي تخدمه، و ستسهم أيضاً في تحسين كفاءة أداء المؤسسة الثقافي والعلمي والبحثي بما ينعكس إيجاباً على المجتمع المحلي وإثراء العملية الثقافية والإبداعية في المؤسسة.

٤- أهداف الدراسة: هدفت الدراسة بشكل رئيس إلى معرفة مدى تطبيق عمليات إدارة المعرفة في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة وأثرها على تميز الأداء المؤسسي من خلال التعرف على:

١. مفهوم إدارة المعرفة وأهدافها وأنواعها وأهميتها.
٢. عمليات إدارة المعرفة.
٣. مفهوم تميز الأداء المؤسسي ومتطلباته ومعايير.
٤. واقع تطبيق عمليات إدارة المعرفة في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة.
٥. واقع تطبيق مستوى الأداء المؤسسي في المؤسسة.
٦. العلاقة ونوع التأثير بين عمليات إدارة المعرفة، وتميز الأداء في المؤسسة.

- الحدود المكانية: طبقت الدراسة على مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة - محافظة تعز.
- الحدود الزمانية: أجريت الدراسة سنة ٢٠٢٢ م.

٩- مصطلحات الدراسة

- المعرفة، هي: كل ما يرسخ في العقل البشري؛ نتيجة التعلم من المواقف والأحداث المختلفة بشكل يحقق الاستفادة منها وقت الحاجة إليها؛ لحل مشكلة ما في ظرف معين.^(١)
- إدارة المعرفة، هي: الجهد المنظم الواعي الموجه من قبل مؤسسة ما من أجل التقاط، وجمع، وتصنيف، وتنظيم، وحزن كافة أنواع المعرفة ذات العلاقة بنشاط تلك المؤسسة وجعلها جاهزة للتداول والمشاركة بين أفراد وأقسام ووحدات المؤسسة؛ لغرض الاستفادة منها وقت الحاجة^(٢).
- عمليات إدارة المعرفة، هي: عمليات مستمرة ومتفاعلة تتبلور في عدد من الخطوات والمراحل المتتالية والمتابعة، وتمثل في: (اكتساب المعرفة، وتنظيمها، وتخزينها، وتوليدتها، ونقلها، والمشاركة فيها، وتطبيقها)^(٣).
- الأداء المؤسسي، هو: إنجاز الأهداف التنظيمية باستخدام الموارد بكفاءة وفاعلية، وتحقيق الأهداف المرغوبة^(٤).
- المؤسسة الثقافية، هي: أمكنة ثقافية تعبر عن غايات وآمال الشعوب، وهي راصدة للثقافة الإبداعية، وتقوم بدور مهم في إنتاج القيم الحضارية والتراثية، وتحفيز الجماهير، وإشعارهم بثقافتهم، والتفاعل مع الأحداث^(٥).

(١) فياض، عدي إيد خليل. درجة ممارسات العمادات والدوائر الإدارية بالجامعة الإسلامية لإدارة المعرفة وعلاقتها بمستوى فاعلية اتخاذ القرار لديها (رسالة

ماجستير)، الجامعة الإسلامية، كلية التربية، قسم أصول التربية، غزة ٢٠١٥، ص ١٥.

(٢) الزيات، محمد عواد أحمد. اتجاهات معاصرة في إدارة المعرفة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان ٢٠٠٨، ص ٥٥.

(٣) عبد الوهاب، سمير. متطلبات تطبيق إدارة المعرفة في المدن العربية: حالة مدينة القاهرة، مركز الدراسات والاستشارات العامة، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٤١.

(٤) الزظمة، نضال محمد عبد انجيد. إدارة المعرفة وأثرها على تميز الأداء: دراسة تطبيقية على الكليات والمعاهد التقنية المتوسطة العاملة في قطاع غزة (دراسة ماجستير)،

الجامعة الإسلامية، كلية التجارة، قسم إدارة الأعمال، غزة ٢٠١١، ص ٦٤.

(٥) الحاج، محمد بن عبيد. آفاق المؤسسة الثقافية في نظام السوق، ص ١٨٥.

الدراسات السابقة

هناك كثير من الدراسات الميدانية الأكاديمية والتطبيقية التي تتصل بموضوع الدراسة الحالية على المستوى العربي والأجنبي، وبمراجعة عدد من تلك الدراسات تبين أن موضوع تطبيق عمليات إدارة المعرفة وأثرها على تميز الأداء المؤسسي قد تعرضت له عدد من الدراسات والبحوث وهو: (تطبيق عمليات إدارة المعرفة)، ومن خلال الرصد للموضوع فإن هناك اهتماماً متنامياً بالدراسات التي تناولت إدارة المعرفة في المؤسسات والمنظمات المختلفة، وسوف نتطرق إلى الدراسات القريبة منها، وقد تم ترتيب هذه الدراسات ترتيباً زمنياً من الأحدث فالأقدم على النحو الآتي:

- دراسة (محمد بن عبده الحاج، ٢٠١٩م): هدفت الدراسة إلى الكشف عن إمكانية تحسين المؤسسة الثقافية لأدائها في نظام السوق ودخول الاستثمار الثقافي؛ وذلك للوقوف على الإمكانيات الحقيقية التي يمتلكها متحف الفن الحديث والمعاصر الكائن في العاصمة الجزائرية، وقد استخدم الباحث الاستبانة لجمع المعلومات والمنهج الوصفي التحليلي، وشملت الدراسة آراء الزوار، ومسؤولي المتحف؛ لمعرفة مواقفهم تجاه الاستثمار الثقافي، وخلصت الدراسة إلى أن متحف الفن الحديث والمعاصر يمكن أن يكون ذا طابع ثقافي اقتصادي يؤهله لأن يمول نفسه ذاتياً^(١).

- دراسة (عبدالرحمن مجاري العنزي، ٢٠١٨م):

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على أثر إدارة المعرفة في الأداء الداخلي للمجلس الأعلى لشؤون المحافظات في دولة الكويت، واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وتكون مجتمع الدراسة من العاملين في المجلس الأعلى لشؤون المحافظات وعددهم (١٨٠) موظفاً اختيروا بطريقة المسح الشامل، وأظهرت نتائج الدراسة أن مجال إدارة المعرفة جاءت بمستويات عالية جداً عند تطبيقها من خلال العمليات (التخزين، والتوليد، والمشاركة، والتطبيق)، كما جاء الأداء الداخلي أيضاً بدرجة عالية جداً عند التقييم^(٢).

(١) الحاج، محمد بن عبده. آفاق المؤسسة الثقافية في نظام السوق: متحف الفن الحديث والمعاصر (ماما بالجزائر العاصمة أمودجا) (رسالة دكتوراه)، جامعة عبد الحميد

بن باديس، كلية الآداب العربي والفنون البصرية، قسم الفنون البصرية، الجزائر ٢٠١٩.

(٢) العنزي، عبد الرحمن مجاري. أثر إدارة المعرفة في الأداء الداخلي للمجلس الأعلى لشؤون المحافظات في دولة الكويت (دراسة ماجستير)، جامعة آل البيت، كلية

- دراسة (خالد سعيد عتيق، ٢٠١٦م):

تطرت هذه الدراسة الى معرفة واقع ممارسة عمليات إدارة المعرفة في الهيئة اليمينية للمواصفات والمقاييس وضبط الجودة، ودورها في تحسين أنشطة خدمات المعلومات، والعوائق التي تواجهها، وقد بلغت عينة الدراسة (٩٣) موظفاً من موظفي الهيئة، واستخدم الباحث المنهج الوصفي (أسلوب دراسة الحالة) في دراسته، واعتمد الباحث على الاستبانة كأداة رئيسة في جمع البيانات، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة: أن جميع عمليات إدارة المعرفة جاءت بدرجة محايد، أي: القبول المتوسط في توليد المعرفة بمتوسط حسابي بلغ (2,90)، وخزن المعرفة وتنظيمها واسترجاعها بمتوسط حسابي بلغ (3,04)، وفي نقل ومشاركة المعرفة بمتوسط حسابي مقداره (2,90)، وتطبيق المعرفة بمتوسط حسابي مقداره (2,94). أما نتائج دور عمليات إدارة المعرفة في تحسين أنشطة خدمات المعلومات، فقد جاءت بدرجة متوسطة ونسبة (3,37) مع وجود علاقة ارتباط معنوية موجبة غير عالية بين عمليات إدارة المعرفة والتحسين في أنشطة خدمات المعلومات^(١).

- دراسة (حسينة قليبو، ٢٠١٥م): تناولت الدراسة دور إدارة المعرفة في تحسين الأداء المؤسسي في جامعة محمد خضير (الجزائر) في كلية العلوم الإدارية، وتكون مجتمع الدراسة من (٦٠) فرداً هم جميع أفراد الكلية، واستخدمت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي (دراسة الحالة)، وتم الاعتماد على الاستبانة كأداة لجمع بيانات الدراسة، وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: أن العاملين في كلية العلوم الاقتصادية والتجارية يدركون أهمية وفائدة إدارة المعرفة، وأن الكلية تقوم بتطبيق إدارة المعرفة بدرجة متوسطة وهناك ارتباط بين إدارة المعرفة والأداء المؤسسي كانت متفاوتة بلغت بين المتوسط والأقل من المتوسط^(٢).

الافتصاد والعلوم الإدارية، قسم إدارة الأعمال، عمان ٢٠١٨.

(١) عتيق، خالد سعيد. واقع إدارة المعرفة في الهيئة اليمينية للمواصفات والمقاييس وضبط الجودة ودورها في تحسين الخدمات، مجلة المركز العربي للبحوث والدراسات في

علوم المكتبات والمعلومات، مج ٣، ع ٥، يناير ٢٠١٦.

(٢) قليبو، حسينة. دور إدارة المعرفة في تحسين الأداء المؤسسي دراسة حالة كلية العلوم الاقتصادية والتجارية (رسالة ماجستير)، جامعة محمد بو خضير، كلية العلوم

الاقتصادية والتجارية، قسم إدارة الأعمال، الجزائر ٢٠١٥.

- دراسة (زينب زموري، ٢٠١٥م): تطرقت هذه الدراسة الى معرفة دور المؤسسات الثقافية في التنمية الثقافية من خلال ما تقدمه من أنشطة ثقافية متنوعة لكافة أفراد المجتمع في مدينة بسكرة في الجزائر، واستخدمت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي، وتم الاعتماد على الاستبانة كأداة أساسية للدراسة، بالإضافة إلى المقابلات الشخصية، وبلغت العينة المستهدفة (٢٠٠) فرداً، وتوصلت إلى عدد من النتائج أهمها الآتي:

١. أن المؤسسات الثقافية المبحوثة تمارس تنمية ثقافية مقبولة نوعاً ما (متوسطة) تجاه مجتمعها المحلي.

٢. أن ما تقدمه المؤسسات الثقافية المبحوثة (المدرسة) تؤدي دورها إلى حد ما في التنمية الثقافية لأفراد المجتمع في مدينة (بسكرة بالجزائر)^(١).

- دراسة (R. Rowley Fullwood, R. Delbridge, ٢٠١٥م):

تناولت الدراسة الاخيرة تبادل المعرفة بين الأكاديميين في جامعات المملكة المتحدة وهدفت إلى الكشف عن اتجاهاتهم في تبادل المعرفة ووجهات نظرهم بخصوص بعض العوامل التي تؤثر في أنشطة تبادل المعرفة، وتم استخدام المنهج الكمي الوصفي في هذه الدراسة، واعتمد على الاستبانة كأداة لجمع البيانات، وتم تطبيق هذه الدراسة على (٢٣٠) أكاديمياً في (١١) جامعة، وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن تبادل المعرفة يحسن ويوسع علاقاتهم مع زملائهم كما يوفر فرصاً للترقية والتعيينات، وفيما يتعلق بالثقافة التنظيمية والتعلم المعرفي وتكنولوجيا المعلومات في تبادل المعرفة فكانت اتجاهاتهم محايدة نسبياً، كما بينت الدراسة أن لدى الأكاديميين مستوى منخفضاً من الانتماء المؤسسي (الانتماء للجامعة التي يعملون فيها)، وأظهرت الدراسة أن الاستقلالية والانتماء للأنظمة والقوانين هي السائدة^(٢).

(١) زموري، زينب. دور المؤسسات الثقافية في التنمية الثقافية: دراسة ميدانية للمؤسسات الثقافية لمدينة بسكرة بالجزائر(رسالة ماجستير)، جامعة محمد خضير، كلية العلوم

الإنسانية والاجتماعية، الجزائر ٢٠١٥.

(2) Fullwood, R. Rowley; Delbridge, R. Knowledge sharing academics in UK universities journal of knowledge management, P 123-136, 2013 .

الأنشطة المعلوماتية:

- مكتبة السعيد الثقافية العامة.
- مركز السعيد لثقافة الطفل.
- مركز التراث والمخطوطات.
- دعم الكتاب الوطني.
- دعم المكتبات المحلية.

الأنشطة الثقافية:

- منتدى السعيد الثقافي.
- رواق الفنون.
- مركز السعيد للتدريب واللغات.
- معرض تعز الدولي للكتاب وتقنية المعلومات^(١).

١- مفهوم إدارة المعرفة:

تعد إدارة المعرفة من المفاهيم الحديثة في علم الإدارة، وتعتبر من أهم السمات الحيوية للأنشطة التي تؤثر على نوعية العمل، إذ نشأت في أوائل التسعينات وأصبحت ذات مركز وحضور مهم للمجالات البحثية والدراسية والتطبيقية في جميع الميادين المشتركة، واحتلت مكاناً مرموقاً وحيوياً في شتى المجالات الإدارية والخدمية، وفي هذا الصدد ظهر مفهوم حديث يطلق عليه إدارة المعرفة، وقد تطور هذا المفهوم في اتجاهات ومفاهيم مختلفة، وفقاً لاختلاف العلوم وتنوعها، واختلاف المؤسسات وطبيعة الحاجات التنظيمية والفردية من المعلومات والمعرفة، فضلاً عن اختلاف توجهات الباحثين واهتماماتهم في ظل مداخل التفكير المختلفة ووجهات النظر المتباينة، ومن هذا المنطلق فإنه من الصعب إعطاء تعريف موحد لمفهوم إدارة المعرفة، ويعود ذلك إلى سببين الأول

(١) فارغ، فيصل سعيد. مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة: أهداف وتجليات، مؤسسة السعيد، ٢٠١٢، ص ٤-١.

هو: أن ميدان إدارة المعرفة واسع جداً، والثاني هو: ديناميكية هذا الموضوع، بمعنى التبدلات السريعة في المجالات التي يشملها والعمليات التي تغطيها^(١).

وقد عُرِفَت إدارة المعرفة بأنها: الجهد المنظم الواعي الموجه من قبل مؤسسة ما، من أجل اكتساب كافة أنواع المعرفة ذات العلاقة بنشاط تلك المؤسسة وجمعها وتصنيفها، وتنظيمها، وتخزينها، وجعلها جاهزة للتداول والمشاركة بين أفراد المؤسسة ووحداتها، بما يرفع كفاءة اتخاذ القرارات، والأداء التنظيمي^(٢). كما عُرِفَت بأنها: استخلاص المعرفة من الأفراد، وتحليلها، وتشكيلها، وتطويرها إلى وثائق مطبوعة أو إلكترونية يسهل على الآخرين فهمها وتطبيقها، وعلى إدامة الوثائق بوصفها مخرجات للمعرفة من خلال المراجعة الدورية لتأمين جودتها ورفع درجة مقتنياتها لزيادة قاعدة المعرفة في المؤسسة، وبالتالي خلق هذه القاعدة وهو جوهر إدارة المعرفة وليس الوثائق^(٣). وهناك من عرفها بأنها: نمط إداري حديث متكامل يتولى جمع المعلومات من مصادر مختلفة داخل المؤسسة وخارجها، ثم تنظيمها، وتحليلها، وتفسيرها، ثم ابتكارها وتوليد معارف جديدة تحقق للمؤسسة ميزة تنافسية^(٤). كما تعرف بأنها: طريقة يمكن للمنظمات من تحسين عملية جمع المعرفة واستخدامها وتوزيعها؛ لتعزيز ذاكرة المنظمة وتطوير الطريقة التي تستخدمها داخل المنظمة وخارجها، وإيجاد السبل الملائمة^(٥).

(١) الكبيسي، عامر. إدارة المعرفة وتطوير المنظمات، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية ٢٠٠٥، ص ٣٤.

(٢) القطارنة، زياد. إدارة المعرفة، دار جليس الزمان للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١١، ص ٢٣.

(3) Chou Yeh, Yaying Mary. The implementation of knowledge management system in Taiwan's higher education, Vol 2, No 9, Journal of college teaching and learning, 2005, P 35-42.

(٤) غانم، أفرح سلطان ناجي. أنموذج مقترح لتحقيق الميزة التنافسية للجامعات الأهلية بمدينة تعز في ضوء إدارة المعرفة (رسالة دكتوراة)، جامعة تعز، كلية التربية، قسم الأصول والإدارة التربوية، تعز ٢٠٢٠، ص ٤٣.

(5) Manual, E. The knowledge management in SADC countries the icafi journal of knowledge management, 2008, P 46-55.

١- عمليات إدارة المعرفة:

تشكل إدارة المعرفة نتيجة لعدد من العمليات التي تقدم المفتاح الذي يؤدي إلى فهم إدارة المعرفة، وكيف تنفذ على أفضل وجه داخل المؤسسة، ويشير أكثر الباحثين في حقل إدارة المعرفة إلى أن المعرفة المنتقاة من المعلومات ومن مصادرها الداخلية والخارجية لا تعني شيئاً دون تلك العمليات التي تغذيها وتمكن من الوصول إليها ومشاركتها وحزنها، وتوزيعها، والمحافظة عليها، واسترجاعها بقصد التطبيق^(١)، كما أن إدارة المعرفة تركز على فهم هذه العمليات وكيفية استغلالها واستثمارها بأفضل صورة؛ لأن عمليات إدارة المعرفة مفهوم ومنهج يستخدم في الأساس تقنية المعلومات أداة ووسيلة لتجميع وتخزين الخبرات والمعارف؛ لتسهيل وتسريع مشاركتها، ونشرها بأكبر قدر ممكن، وذلك من خلال تنظيم وتوجيه واستغلال عمليات إدارة المعرفة وأنظمتها باستخدام تكنولوجيا المعلومات^(٢).

وقد لوحظ من خلال الاطلاع على الأدبيات الخاصة التي تناولت موضوع عمليات إدارة المعرفة أنه لا يوجد اتفاق تام بين الباحثين والدارسين على عدد العمليات ولا على كيفية ترتيبها، وتختلف من باحث لآخر، ومعظم الدراسات أشارت إلى أن عدد العمليات تتراوح بين الخمس، والست وهي الأكثر تداولاً، إذ اعتمد كلاً من (Heising and Vorbeck) في دراستهما (تطبيق إدارة المعرفة حول الشركات الأوروبية) على خمس عمليات هي: اكتساب المعرفة، توليد المعرفة، خزن المعرفة، توزيع المعرفة، تطبيق المعرفة^(٣).

(١) الزظمة، نضال محمد عبد المجيد. إدارة المعرفة وأثرها على تميز الأداء، ص ٤١.

(٢) المطران، مطران. إدارة نظم المعرفة: راس المال الفكري، جامعة الزيتونة، عمان ٢٠٠٧، ص ١٨.

(3) Heising, Peter; Vorbek, Jens Bench. Knowledge management: Concepts and best practices, Berlin 2000 2nd edition.

١. اكتساب المعرفة وتوليدها:

يشير مصطلح اكتساب المعرفة وتوليدها إلى عدة تسميات منها، الابتكار، والشراء، والاكتشاف، والإنتاج وجميعاً تشير في مضمونها إلى الحصول على المعرفة ولكن بطرق مختلفة إلا أن توليد المعرفة يؤدي إلى توسعها من خلال مجموعتين من الديناميكيات هي: تحويل المعرفة الضمنية إلى معرفة ظاهرة، وتحويل المعرفة من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي عن طريق المشاركة^(١)، ويتم اكتساب المعرفة وتوليدها بناءً على مجموعة من الخطوات من خلال اقتنائها والتزود بها من المصادر الداخلية والخارجية أو توظيف خبراء من خارجها، وكذلك يمكن اقتناء المعرفة من خلال الشراء^(٢).

وبالتالي تكتسب المعرفة وتولد من خلال إقامة علاقات مع مؤسسات أخرى مماثلة، كما يمكن أن تكتسب المعرفة من أصحاب المصالح المرتبطين في المؤسسة، كما أن توليد المعرفة تكتسب من عملية إيجاد الإبداعات والابتكارات والخبرات والمهارات التي تنتج من خلال العملية التشاركية من فريق العمل داخل المؤسسة، وتمثل في الاتصال والتفاعل بين الأفراد والتكامل بين الخبرات، وبالتالي يتم توليد واكتساب معارف جديدة تقدم حلولاً للعوائق والمشكلات التي تواجه المؤسسة^(٣).

٢. تخزين المعرفة وتنظيمها:

وتشمل العمليات التي يتم من خلالها الاحتفاظ بالمعرفة والحفاظ عليها وإدامتها، وتنظيمها، وتسهيل البحث والوصول إليها، و سبل استرجاعها^(٤)، حيث إن توافر المعرفة في وقتها الصحيح بتقارير موجزة ومكتوبة بلغة العمل كل ذلك يؤدي إلى تقليل جهد البحث عنها، وهو

(١) الشمري، محمد جابر واخرون. عمليات إدارة المعرفة وأثرها في مؤشرات الاقتصاد المعرفي: دراسة تحليلية لآراء عينة من المؤسسة الرقمية، مجلة الغريب للعلوم الاقتصادية والإدارية، جامعة الكوفة، العراق ٢٠١١، ص ١٨٧.

(٢) المدلل، عبد الله وليد. تطبيق إدارة المعرفة في المؤسسة الحكومية الفلسطينية وأثرها على مستوى الأداء: دراسة تطبيقية على مؤسسة مجلس الوزراء الفلسطينية (رسالة ماجستير)، الجامعة الإسلامية، كلية التجارة، قسم إدارة الأعمال، غزة ٢٠١٢، ص ٣٦.

(٣) حجازي، هيثم علي إبراهيم. قياس أثر إدارة المعرفة في توظيفها لدى المنظمات الأردنية، دراسة تحليلية مقارنة بين القطاعين العام والخاص باتجاه بناء نموذج لتوظيف إدارة المعرفة (دراسة دكتوراة)، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، كلية الدراسات الإدارية والمالية، ٢٠٠٥، ص ٢٤.

(٤) عتيق، خالد سعيد. واقع إدارة المعرفة في الهيئة البنينية، ص ٢٢.

ما تحققة عملية الخزن من إتاحة للمعرفة وقت الحاجة^(١)، وتحرص المؤسسات على إدارة المخزون المعرفي بوصفه متطلباً لمواجهة فرص تغيرات المستقبل، وتقوم إدارة المخزون بعملية الاحتفاظ والتوظيف للمعرفة بمساعدة التقنيات الحديثة الداعمة لذلك، إذ إن المؤسسات التي تحافظ على رأس مالها الفكري واختراخا وحفظها وتنظيمها ومشاركتها، تستطيع النهوض بعملها، وتعزيز مكانتها بين المؤسسات المنافسة لها، كما تحافظ على ديمومتها.

٣. نقل المعرفة ومشاركتها:

تعني عملية نقل المعرفة: إيصال المعرفة المناسبة الى الشخص المناسب في الوقت المناسب، وبالكلفة المناسبة، وتعتمد عملية نقل المعرفة على الثقافة السائدة في المؤسسة وعلى هيكلها التنظيمي، فالعقلية الإدارية القائمة على الأمر والإشراف تحد من فرص تشكيل الفرق والتفاعل بين الأفراد، والوحدات، وهذه من الاعتبارات الضرورية في نقل ومشاركة المعرفة^(٢)، وتنقل المعرفة داخل المؤسسات، إما بشكل مقصود أو غير مقصود، فالشكل المقصود يعني: أن تنتقل المعرفة من خلال الاتصالات الفردية المبرجة بين الأفراد، كما تنتقل وتشارك أيضاً عبر الأساليب المكتوبة، مثل التقارير والمذكرات، والنشرات وغيرها^(٣).

٤. تطبيق المعرفة:

هي آخر عملية من عمليات إدارة المعرفة، ويقصد بالتطبيق جعلها أكثر ملاءمة للاستخدام في تنفيذ أنشطة المؤسسة، وتطبيق المعرفة يعني توظيف المعرفة في كافة المجالات والأنشطة داخل المؤسسة، والتطبيق يعزز المعرفة، ويمكّن من المنافسة والتميز، ويرفع من مستوى المعرفة ويعمقها داخل المؤسسة، ويساعدها في تحقيق أهدافها، حيث إن تطبيق المعرفة يجب أن يكون وفق الأهمية

(١) العلي، عبد الستار وآخرون. المدخل الى إدارة المعرفة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان ٢٠٠٩، الطبعة الثانية، ص ١٥٧.

(٢) العلي، عبد الستار وآخرون. المدخل الى إدارة المعرفة، ص ١٥٧.

(٣) العلي، عبد الستار وآخرون. المدخل الى إدارة المعرفة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان ٢٠٠٩، الطبعة الثانية، ص ١٥٧.

(٣) العلي، عبد الستار وآخرون. المدخل الى إدارة المعرفة، ص ١٥٧.

(3) Marquardt, Michael Building. The learning organization mastering the 5 elements for corporate learning, Davis black publishing company, USA 2002, P 38.

المؤسسات^(١)، ويستند مفهوم التميز إلى إطار فكري يتضمن سمات وأسساً فكرية متكامل؛ لتمثل منظومة متشابكة هي الأساس في بناء وتنمية مقومات إدارة التميز في المؤسسات المعاصرة التي تخضع للقياس والتقييم من جانب إدارة المؤسسة^(٢).

لقد تعددت التعريفات لمفهوم التميز في الفكر الإداري، إذ عُرف بأنه: التميز والوضوح في التعرف على رغبات المستفيدين وتفهم مطالبهم واحتياجاتهم واهتمام المؤسسة بتلبية تلك الاحتياجات والتوقعات المستقبلية من خلال أداء يفوق التوقع ويحقق المنافع لأصحاب المصلحة بشكل متوازن^(٣)، كما يعرف التميز بأنه: العلو والتفرد في أداء المؤسسة على غيرها من المؤسسات وتقديم أفضل الممارسات في أداء مهامها وعملياتها لتخطي التوقعات المستقبلية لعملائها من خلال وضع السياسات والاستراتيجيات التي تركز على الأفراد العاملين والمتعاملين والمجتمع بشكل متوازن^(٤)، من خلال التعريفين السابقين يتضح لنا أنّ مفهوم التميز المؤسسي هو الغاية المنشودة التي تسعى إليها المؤسسات في القيام بالعمل المستمر للوصول إلى تحقيق التفوق والارتقاء على مثيلاتها من المؤسسات من خلال تبني نظام إداري يأخذ في الاعتبار الممارسات والأنشطة والأساليب الجيدة والمبتكرة في أداء المهام والعمليات والمناهج السليمة مما يؤدي إلى تحقيق نتائج متوازنة وإنجازات ملموسة تعكس التفوق والإبداع والتميز المستمر.

متطلبات إدارة التميز:

هناك مجموعة من المتطلبات التي يتوجب توافرها في أي مؤسسة لبلوغ أداء متميز يراعي رغبات وتوقعات المتعاملين مع المؤسسة سواءً الداخليين أو الخارجيين مثل: الإجراءات والأساليب

(١) شوقي، قيطان. إدارة التميز: الفلسفة الحديثة لنجاح المنظمات في عصر العولمة والمنافسة في الملحق الدولي الرابع حول المنافسة والاستراتيجيات التنافسية للمؤسسات

الصناعية في الدول العربية، جامعة حسنية بن بو علي، الجزائر ٢٠١٠، ص ٣٩.

(٢) السلمي، علي. إدارة التميز: نماذج وتطبيقات الإدارة، ص ٢١٠.

(3) Standen.j. The European foundation for quality management excellence model introduction Lignum QS, United kingdom, <http://www.lignumqs.co.UK/sites/default/faults, PD.EFQM. Model>.

(٤) ال مزروع، بدر بن سليمان بن عبد الله. بناء نموذج لتحقيق التميز في أداء الأجهزة الأمنية، جامعة الأمير نائف الأمنية، الرياض ٢٠١٠، ص ٢٠.

والسياسات المنظمة لعمل المؤسسة، والهياكل التنظيمية المرنة، ونظام معلومات فعال لإعداد وتطوير القوى البشرية، وقيادة فعّالة في التخطيط الاستراتيجي، إضافة إلى ذلك نظام لإدارة وتقييم الأداء المستمر^(١)، كما يجب أن تتوفر معايير منظمة تحدد وتقيم الأداء المؤسسي مثل الفاعلية والتي تقيس مدى تحقيق الأهداف العامة التشغيلية للمؤسسة، والكفاءة التي تتمثل في الاستخدام الأمثل للموارد البشرية والمالية، وكذلك قياس رضا المستفيدين وذوي العلاقة عن الخدمة المقدمة، وأيضاً الجودة والتحسين التي تعكس مدى تلبية رغبات المستفيدين ومراجعة التحسينات والتطوير المستمر عبر الزمن، كما يعد معيار التعلم والنمو المعرفي من أهم المعايير في الأداء المؤسسي، وهو يشير إلى قدرة المؤسسة على إعداد البنية التحتية المناسبة لتطوير وتحسين عمليات التعلم للكوادر البشرية لتحقيق نتائج متفوقة^(٢).

ثالثاً: منهجية الدراسة وإجراءاتها.

١- منهج الدراسة: انطلاقاً من طبيعة الدراسة ولتحقيق أهدافها استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي (دراسة الحالة)؛ وذلك للوقوف على الواقع الحالي لمؤسسة السعيد للعلوم والثقافة باعتباره من المناهج الملائمة في مثل هذا النوع من الدراسات.

٢- مجتمع الدراسة: تكون مجتمع الدراسة من جميع العاملين في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة في مقرها الرئيسي في مدينة تعز، والذين يشغلون القيادات الإدارية العليا والوسطى والموظفين التنفيذيين والفنيين وبعض لجان التحكيم، المتواجدين خلال فترة جمع البيانات (٢٠٢٢ م)، وقد بلغ عددهم (٤٤) فرداً، والجدول رقم (١) يوضح توزيع أفراد عينة الدراسة الذين أجابوا عن أداة الدراسة حسب المتغيرات والخصائص الديمغرافية.

(١) باشيوه، الحسن عبد الله واحرون. التميز المؤسسي: مدخل الجودة وأفضل الممارسات مبادئ وتطبيقات، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١٣، ص ٣٦.

(٢) التميمي، هيثم عطية إسماعيل. العلاقة بين تطبيق نموذج التميز الأوربي، ص ٢٣.

جدول رقم (١) وصف خصائص العاملين في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة

المتغير	الفئات	العدد	النسبة %
النوع	ذكر	٣٤	٧٧,٣
	أنثى	١٠	٢٢,٧
المجموع		٤٤	%١٠٠
الفئة العمرية	٢٥ - ٣٠ سنة	٣	٦,٨
	٣١ - ٤٠ سنة	١٨	٤٠,٩
	٤١ - ٥٠ سنة	٩	٢٠,٥
	أكثر من ٥٠ سنة	١٤	٣١,٨
المجموع		٤٤	%١٠٠
المؤهل	ثانوية عامة	٥	١١,٤
	دبلوم عالي	٦	١٣,٦
	بكالوريوس	١٧	٣٨,٦
	ماجستير	٦	١٣,٦
	دكتوراه	١٠	٢٢,٧
المجموع		٤٤	%١٠٠
سنوات الخبرة	أقل من ٥ سنوات	١	٢,٣
	٦ - ١٠ سنوات	٤	٩,١
	١١ - ١٥ سنة	١٠	٢٢,٧
	١٦ - ٢٠ سنة	١٢	٢٧,٣
	أكثر من ٢٠ سنة	١٧	٣٨,٦
المجموع		٤٤	%١٠٠
المسمى الوظيفي	فني	٥	١١,٤
	إداري	٢٨	٦٣,٦
	استشاري	١١	٢٥
المجموع		٤٤	%١٠٠

٣- أداة الدراسة : قام الباحث بتصميم أداة الدراسة (الاستبانة)؛ لجمع البيانات بالاعتماد على مراجعة الدراسات السابقة وأدبيات الموضوع، ورؤية ورسالة المؤسسة والأنشطة التي تنفذها، وتكونت (الاستبانة) من (٦٣) فقرة موزعة على محورين:

المحور الأول: يمثل عمليات إدارة المعرفة ويتكون من أربعة أبعاد، يُعد (اكتساب المعرفة وتوليدها) وتقيسه (٩) فقرات، يُعد (تخزين المعرفة وتنظيمها) وتقيسه (٩) فقرات، يُعد (نقل المعرفة ومشاركتها) وتقيسه (٩) فقرات، يُعد (تطبيق المعرفة) وتقيسه (٩) فقرات.

المحور الثاني: ويمثل تميز الأداء المؤسسي، ويتكون من ثلاثة أبعاد: يُعد (رضا المستفيدين) وتقيسه (٨) فقرات، يُعد (التعلم والنمو المعرفي) وتقيسه (٩) فقرات، يُعد (الجودة والتحسين) وتقيسه (١٠) فقرات.

تطبيق أداة الدراسة:

قام الباحث بقياس واقع تطبيق عمليات إدارة المعرفة وأثره على تميز الأداء المؤسسي في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة على المقياس الخماسي (ليكرت) المستخدم في العديد من الدراسات من خلال حساب المدى بين درجات المقياس (٥-١=٤) ومن ثم تقسيمه على أكبر قيمة في المقياس للحصول على طول الخلية، أي: (٤/٥=٠,٨٠)، وبعد ذلك أضيفت هذه القيمة إلى أقل قيمة في المقياس (بداية المقياس، وهي: واحد صحيح)، وذلك لتحديد الحد الأعلى لهذه الخلية، والجدول رقم (٢) يوضح درجة التطبيق وفق قيم الوسط الحسابي والمقياس الخماسي.

جدول رقم (٢) درجة تطبيق الدراسة وفق قيم الوسط الحسابي والمقياس الخماسي

الدرجة	الوزن	الفئة
ضعيفة جداً	١	من (١,٠٠) إلى أقل من (١,٨٠)
ضعيفة	٢	من (١,٨٠) إلى أقل من (٢,٦٠)
متوسطة	٣	من (٢,٦٠) إلى أقل من (٣,٤٠)
قوية	٤	من (٣,٤٠) إلى أقل من (٤,٢٠)
قوية جداً	٥	من (٤,٢٠) إلى أقل من (٥,٠٠)

٤- صدق أداة الدراسة :

للتحقق من صدق أداة الدراسة، عرضت هذه الأداة على عدد من المحكمين من أعضاء هيئة التدريس في كل من جامعة صنعاء قسم المكتبات وعلم المعلومات، وجامعة تعز وجامعة السعيد قسم إدارة الأعمال وكلية التربية؛ وذلك للاطلاع على فقرات أداة الدراسة وإبداء آرائهم وملحوظاتهم عليها من حيث مدى مناسبة الفقرات، ودقة الصياغة واتساقها مع الأبعاد والمحاور والصياغة اللغوية للفقرات ومدى انتماء الفقرات لمجالاتها، وحذف غير المناسب منها، واقتراح مجالات أو فقرات أخرى مناسبة وأي ملاحظات أخرى يرونها مناسبة، وبعد الأخذ بملاحظات المحكمين وآرائهم وتوجيهاتهم تم حذف بعض الفقرات غير المناسبة، وأضيفت بعض الفقرات، واختصرت الفقرات الطويلة، وصححت بعض الأخطاء، وغيرت بعض الفقرات من مجال إلى آخر وفقاً للسياق الذي تتبعه الفقرة، وأصبحت الاستبانة بصورتها النهائية مكونة من (٦٣) فقرة.

٥- الاتساق الداخلي للاستبانة:

للتأكد من ثبات أداة الدراسة سحبت عينة عشوائية قوامها (٢٥) استبانة بعد عملية التطبيق وللتحقق من صدق الاتساق الداخلي حسب معامل ارتباط بيرسون بين درجة الفقرة والدرجة الكلية للبعد الذي تنتمي إليه الفقرة، وحُصرت قيم معامل بيرسون بين (0.307 - 0.912) وجميع هذه القيم موجبة ودالة عند مستوى دلالة (0.05)، كما حسب معامل ارتباط بيرسون بين درجة البعد والدرجة الكلية للمحور، وبين درجة المحور والدرجة الكلية للاستبانة، وانحصرت قيم معامل بيرسون بين (0.884، 0.978)، وجميع هذه القيم موجبة ودالة عند مستوى دلالة (0.01 - 0.05) مما يدل على صدق الاتساق الداخلي للاستبانة؛

وللتحقق من ثبات الاستبانة حسب الثبات باستخدام معامل ألفا كرونباخ، كما تم حساب معامل الصدق الذاتي بأخذ الجذر التربيعي لمعامل الثبات، وكانت النتائج كما هي موضحة في الجدول رقم (٣).

جدول رقم (٣) معامل ألفا كرونباخ والصدق الذاتي لأداة الدراسة

المحور	البعد	عدد الفقرات	معامل ألفا كرونباخ	معامل الصدق
محور عمليات إدارة المعرفة	اكتساب المعرفة وتوليدها	٩	٠,٨٦٤	٠,٩٣٠
	تخزين المعرفة وتنظيمها	٩	٠,٨٧٣	٠,٩٣٤
	نقل المعرفة ومشاركتها	٩	٠,٨٨٨	٠,٧٤٢
	تطبيق المعرفة	٩	٠,٩٢٠	٠,٩٥٩
	الكلية	٣٦	٠,٩٦٤	٠,٩٨٢
محور تنمية الأداء المؤسسي	رضا المستفيدين	٨	٠,٨٦٦	٠,٩٣١
	التعلم والنمو المعرفة	٩	٠,٩٤٦	٠,٩٧٣
	الجودة والتحسين	١٠	٠,٩٣١	٠,٩٦٥
	الكلية	٢٧	٠,٩٧٦	٠,٩٨٥

يتضح من خلال النتائج في الجدول رقم (٣) إن معامل ألفا كرونباخ كانت مرتفعة حيث تراوحت بين (٠,٨٦٤ - ٠,٩٣١) لكل مجال من مجالات الاستبانة، وكانت قيمة معامل ألفا كرونباخ لجميع فقرات الأبعاد (٠,٩٧٦)، وهذا يعني أن معامل الثبات مرتفع جداً، وتُعد القيمة المقبولة إحصائياً لمعامل ألفا كرونباخ (٧٠%) فأكثر، أما إذا كانت أقل من ذلك فتعد ضعيفة وإذا كانت أكثر من (٩٠%) تُعد ممتازة، وهذا يعني أن معامل الثبات مرتفع وبذلك يكون الباحث قد تأكد من صدق وثبات الاستبانة مما جعله على ثقة بصحة البيانات في الاستبيان وصلاحيته لتحليل النتائج.

رابعاً: تحليل نتائج الدراسة ومناقشتها:

يتناول هذا القسم تحليل بيانات استجابات الباحثين (العاملين) في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة حول فقرات عمليات إدارة المعرفة، وأثرها في تميز الأداء المؤسسي وعرض نتائج التحليل الإحصائي التي تم التوصل إليها من خلال استخدام الرزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS)، والنتيجة من خلال استخدام مقياس (ليكرت، LikertScale) خماسي الأبعاد أو التدرج لغرض الإجابة عن أسئلة الدراسة حسب تسلسلها على النحو الآتي:

المحور الاول: تطبيق عمليات إدارة المعرفة:

حدد هذا المحور للتعرف على واقع تطبيق عمليات إدارة المعرفة في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة، وقد تم حساب المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والوزن النسبي والدرجة والرتبة لتطبيق عمليات إدارة المعرفة في مؤسسة السعيد من وجهة نظر العاملين فيها للأداة الكلية ولكل بعد من أبعادها الأربعة كما هو في الجدول رقم (٤).

جدول (٤) الأوساط الحسابية والانحرافات المعيارية والوزن النسبي لمحور عمليات إدارة المعرفة وأبعاده

م	البعد	الوسط الحسابي	الوزن النسبي	الانحراف المعياري	الدرجة	الرتبة
١	تخزين المعرفة وتنظيمها	٤,١٦	٨٣,٢%	٠,٥١٩	قوية	١
٢	اكتساب المعرفة وتوليدها	٤,٦	٨٠,٢%	٠,٥٤٥	قوية	٢
٣	نقل المعرفة ومشاركتها	٣,٩٢	٧٨,٤%	٠,٥٥٨	قوية	٣
٤	تطبيق المعرفة	٣,٦٨	٧٣,٦%	٠,٨٠٠	قوية	٤
	الكلية	٤,٠١	٨٠,٢%	٠,٥٠٦	قوية	

يتبين من الجدول رقم (٤) أن جميع مجالات الدراسة جاء تطبيقها قوياً بمتوسط حسابي (٤,٠١) وانحراف معياري (٠,٥٠٦) وبوزن نسبي (نسبة المتوسط الحسابي) (٨٠,٢%)، ويشير ذلك لوجود درجة قوية من الموافقة عليها من قبل مجتمع الدراسة، حيث جاء بُعد تخزين المعرفة

وتنظيمها في المرتبة الأولى، إذ كانت درجة تطبيقها قوية بمتوسط حسابي (٤,١٦)، وانحراف معياري (٠,٥١٩)، ووزن نسبي (٢,٨٣%)، وجاء بُعد اكتساب المعرفة وتوليدها في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (٤,٦)، وانحراف معياري (٠,٥٤٥)، ووزن نسبي (٢,٨٠%)، وجاء بُعد نقل المعرفة ومشاركتها في المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي (٣,٩٢)، وانحراف معياري (٠,٥٥٨)، ووزن نسبي (٤,٧٨%)، وأخيراً جاء في المرتبة الرابعة بُعد تطبيق المعرفة بمتوسط حسابي (٣,٦٨)، وانحراف معياري (٠,٨٠٠)، ووزن نسبي (٦,٧٣%)، ومن خلال المعطيات السابقة يتبين لنا أن محور عمليات تطبيق إدارة المعرفة في مجالاتها الأربعة السابقة كان تطبيقها قوياً ومرتفعاً نسبياً فاقت المتوسط، ويمكن تفسير هذه النتيجة لاهتمام المؤسسة والإدارة العليا بمفهوم إدارة المعرفة والجهود الكبيرة التي تبذلها قيادة المجموعة في توفير كافة المستلزمات المادية والبشرية وانعكاسها بشكل إيجابي لتحقيق الإدارة المتميزة.

١- اكتساب المعرفة وتوليدها:

جدول رقم (٥) يبين المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والوزن النسبي والدرجة والرتبة لبعـد اكتساب المعرفة وتوليدها

الرتبة	الدرجة	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	الوسط الحسابي	الفقرات	الرقم
1	قوية جدا	٠,٨٢٠	%٨٩	٤,٤٥	تمنح المؤسسة جوائز مالية للبحوث العلمية والمنتجة لتوليد المعرفة وفق معايير التميز والإبداع.	١
2	قوية جدا	٠,٥٦٨	%٨٦,٨	٤,٣٤	تمتلك المؤسسة المكتبات والمراكز العلمية ومصادر المعلومات لتوليد المعرفة واكتسابها.	٢
3	قوية جدا	٠,٨٣١	%٨٤,٦	٤,٢٣	تستخدم المؤسسة أسلوب البحث العلمي والتطوير لتوليد المعرفة المتعلقة بأهدافها وخططها طويلة الأمد.	٣
4	قوية	٠,٦٦٨	%٨٢,٨	٤,١٤	تستفيد المؤسسة من الاستشاريين والخبراء في طرح أفكار جديدة لتطوير أداؤها المؤسسي.	٤
5	قوية	٠,٧٦٥	%٨٢,٨	٤,١٤	تستخدم المؤسسة شبكة الإنترنت للحصول على أفكار ومعارف جديدة.	٥
6	قوية	٠,٩٠٠	%٧٨,٦	٣,٩٣	توظف المؤسسة نتائج الأبحاث العلمية وتنشرها في الدوريات والكتب المحكمة لتطوير عملياتها المعرفية.	٦
7	قوية	٠,٨٩٥	%٧٧,٨	٣,٨٩	يتم توليد المعرفة الجديدة من خلال الابتكار واكتساب والشراء داخل المؤسسة وخارجها.	٧
8	قوية	٠,٧٨٨	%٧٤,٦	٣,٧٣	تشجع المؤسسة العاملين على ابتكار المعرفة واكتسابها من خلال نظام الحوافز والمكافآت.	٨
9	قوية	٠,٨٠٠	%٧٣,٦	٣,٦٨	تدعم المؤسسة العاملين كـرأس مال فكري وتحفزهم على اكتساب المعرفة وتوليدها عبر الورش والندوات، والمؤتمرات وغيرها.	٩
	قوية	٠,٥٤٥	%٨٠,٢	٤,٦	الكلية	

يوضح الجدول رقم (٥) أن الوسط الحسابي لجميع العناصر الفرعية (الفقرات) المكونة "اكتساب المعرفة وتوليدها" بلغت بشكل عام (٤,٦ من ٥) بأحرف معياري (٠,٥٤٥) ووزن نسبي (٠,٨٠٠,٢)، ويشير ذلك لوجود درجة قوية من الموافقة عليها من قبل أفراد عينة الدراسة، وقد تراوحت المتوسطات الحسابية ما بين (٤,٤٥ - ٣,٦٨)، والانحرافات المعيارية ما بين (٠,٨٢٠ - ٠,٨٠٠)، ووزن نسبي ما بين (٨٩ - ٧٣,٦%) لإجابات الباحثين بعد ترتيب نتائج الفقرات تنازلياً، حيث جاءت الفقرة الأولى: (تمنح المؤسسة جوائز مالية للبحوث العلمية المنتجة لتوليد المعرفة وفق معايير التميز والإبداع) في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (٤,٤٥)، وانحراف معياري (٠,٨٢٠)، ووزن نسبي (٨٩%)، وكانت درجة تطبيقها قوية جداً، بينما جاءت في المرتبة الأخيرة الفقرة التاسعة التي تنص على: (تدعم المؤسسة العاملين كرأس مال فكري وتحفزهم على اكتساب المعرفة وتوليدها عبر الورش والندوات والمؤتمرات وغيرها) بمتوسط حسابي (٣,٦٨)، وانحراف معياري (٠,٨٠٠)، ووزن نسبي (٧٣,٦%).

٢- تخزين المعرفة وتنظيمها

جدول رقم (٦) الأوساط الحاسوبية والانحرافات المعيارية والوزن النسبي والدرجة والرتبة لبعء تخزين المعرفة وتنظيمها

م	الفقرات	الوسط الحسابي	الوزن النسبي	الانحراف المعياري	الدرجة	الرتبة
١	تقوم المؤسسة بتنظيم أوعية المعلومات واسترجاعها وفق نظام فهرسة وتصنيف معياري.	٤,٥٠	%٩٠	٠,٥٠٦	قوية جداً	١
٢	تحفظ المعرفة الخاصة بكل قسم أو إدارة في المؤسسة في ملفات خاصة مصنفة ومفهرسة بشكل يسهل الرجوع إليها وقت الحاجة.	٤,٤٨	%٨٩,٦	٠,٦٦٤	قوية جداً	٢
٣	تستخدم المؤسسة أنظمة إلكترونية في تخزين المعرفة وتنظيمها واسترجاعها وقت الحاجة.	٤,٤٥	%٨٩	٠,٥٩٨	قوية جداً	٣
٤	يوفر النظام الآلي تخزين المعلومات وحمايتها بشكل آمن.	٤,٣٦	%٨٧,٢	٠,٦٥٠	قوية جداً	٤
٥	تعتمد المؤسسة في تخزين المعرفة وتنظيمها على الأرشيف والمستندات الورقية.	٤,١٨	%٨٣,٦	٠,٧٢٤	قوية جداً	٥
٦	يوجد معلومات واضحة في المؤسسة لتخزين المعرفة	٤,٠٩	%٨١,٨	٠,٨٥٨	قوية	٦
٧	لدى العاملين في المؤسسة الخبرة الكافية التي تمكنهم من تنظيم المعرفة وتخزينها واسترجاعها.	٣,٨٦	%٧٧,٢	٠,٧٠٢	قوية	٧
٨	يوجد اهتمام بتدوين الآراء والتجارب التي يقوم بها الفنيون والخبراء وحفظها كتجارب سابقة يرجع إليها وقت الحاجة.	٣,٧٧	%٧٥,٤	٠,٨٥٩	قوية	٨
٩	يقوم العاملون بتدوين وتسجيل كل ما يحدث من مواقف ومعلومات جديدة تفيد العمل وترتبط به.	٣,٧٥	%٧٥	٠,٩٩١	قوية	٩
	الكلي	٤,١٦	%٨٣,٢	٠,٥١٩	قوية	

١- نقل المعرفة ومشاركتها

جدول رقم (٧) الأوساط الحاسوبية والانحرافات المعيارية والوزن النسبي والدرجة والرتبة بُعد نقل المعرفة ومشاركتها

م	الفقرات	المتوسط الحسابي	الوزن النسبي	الانحراف المعياري	الدرجة	الرتبة
١	تتقل المعرفة وتشارك عبر آليات مختلفة مثل التقارير، وأدلة العمل وشبكة الاتصالات الداخلية والبريد الإلكتروني.	٤,٢٧	%٩٥,٤	٠,٥٨٥	قوية جداً	1
٢	تشجع المؤسسة الحوار، والمناقشات العلمية، وتبادل الأفكار والآراء لنقل المعرفة ومشاركتها.	٤,٠٥	%٨١	٠,٧٧٦	قوية	2
٣	يتم تحويل المعرفة من المستوى الفردي الى المستوى الجماعي عن طريق النقل والمشاركة.	٣,٩٥	%٧٩	٠,٧١٤	قوية	3
٤	تفاعل الأفراد مع بعضهم لإيجاد حلول للمشكلات التي تواجههم في نقل ومشاركة المعرفة.	٣,٨٩	%٧٧,٨	٠,٧٢٢	قوية	4
٥	يتم تحويل المعرفة الضمنية الى معرفة صريحة عن طريق النقل والمشاركة	٣,٨٦	%٧٧,٨	٠,٨٥٢	قوية	5
٦	توفر المؤسسة الوسائل التكنولوجية المختلفة التي تساعد على التواصل عن بعد وعقد اللقاءات والاجتماعات، وحل المشكلات في نقل المعرفة ومشاركتها.	٣,٨٦	%٧٧,٢	٠,٧٨٤	قوية	6
7	تحفز المؤسسة الباحثين على نشر البحوث محلياً ودولياً.	٣,٨٦	%٧٧,٢	٠,٩٠٥	قوية	7
8	لدى العاملين في المؤسسة المهارات اللازمة التي تمكنهم من تحديد المعرفة التي يحتاجونها ومشاركة الآخرين بها.	٣,٨٠	%٧٦	٠,٧٣٤	قوية	8
9	يتم استخراج المعرفة الكامنة من عقول الأفراد للاستفادة منها لتطوير المعارف والخبرات .	٣,٧٠	%٧٤	٠,٧٩٥	قوية	9
	الكلية	٣,٩٢	%٧٨,٤	٠,٥٥٨	قوية	

من الجدول رقم (٧) يتضح لنا أن الوسط الحسابي لجميع العناصر الفرعية (الفقرات) المكونة لبُعد (نقل المعرفة ومشاركتها) بلغ (٣,٠٩٢ من ٥)، وانحراف معياري (٠,٥٥٨) بوزن نسبي (٤,٧٨)، ويشير ذلك لوجود درجة قوية من الموافقة عليها من قبل مجتمع الدراسة، وقد تراوحت المتوسطات الحسابية ما بين (٤,٢٧ - ٣,٧٠)، والانحرافات المعيارية ما بين (٠,٨٥) -

١- تطبيق المعرفة

جدول رقم (٨) الأوساط الحسابية والانحرافات المعيارية والوزن النسبي والدرجة والرتبة لفقرات بُعد تطبيق المعرفة

م	الفقرات	المتوسط الحسابي	الوزن النسبي	الانحراف المعياري	الدرجة	الرتبة
١	تبرم المؤسسة الثقافات علمية وثقافية مع المؤسسات والهياكل المماثلة	٤,٢٥	%٨٥	٠,٦١٥	قوية جداً	1
٢	تستقطب المؤسسة الخبرات المميزة من المؤسسات الاخرى للأفادة من خبراتهم وتخصصاتهم	٤,٠٩	%٨١,٨	٠,٥٢٠	قوية	2
٣	يساهم تطبيق اداء المعرفة في زيادة التنسيق والتكامل بين الادارات والاقسام في المؤسسة	٣,٩٣	%٧٨,٦	٠,٧٥٩	قوية	3
٤	تعمل المؤسسة على توظيف المعرفة المتاحة لتعزيز أداؤها وتحقيق اهدافها	٣,٩٣	%٧٨,٦	٠,٧٨٩	قوية	4
٥	تتعمق المؤسسة بمدى تطبيق العاملين للمعرفة عند تقييم أدتهم	٣,٩٣	%٧٧,٢	٠,٨٥٢	قوية	5
٦	تعمل المؤسسة على توظيف المعرفة المتاحة لايجاد معارف جديدة	٣,٨٦	%٧٧,٢	٠,٧٨٩	قوية	6
٧	تكرس المؤسسة عمليات ادارة المعرفة بشكل كبير نحو تحسين الاداء وتحقيق الاهداف	٣,٨٢	%٧٦,٤	٠,٧٨٩	قوية	٧
٨	تستثمر المؤسسة المعرفة المتاحة في تطوير انشطتها وحل مشاكلها	٣,٨٠	%٧٦	٠,٧٦٥	قوية	٨
٩	تعمل المؤسسة على تحويل المعرفة التي تمتلكها الى خطط عمل	٣,٧٣	%٧٤,٦	٠,٧٨٨	قوية	٩
	الكلية	٣,٦٨	%٧٣,٦	٠,٨٠٠	قوية	

يتضح من الجدول رقم (٨) أن الوسط الحسابي لجميع العناصر الفرعية (الفقرات) المكونة لبُعد (تطبيق المعرفة) بلغ المتوسط الحسابي له (٣,٦٨ من ٥)، بوزن نسبي (٧٣,٦%)، وانحراف معياري (٠,٥٨٣)، ويشير ذلك لوجود درجة قوية من الموافقة عليها من قبل أفراد عينة الدراسة،

وقد تراوحت المتوسطات الحسابية ما بين (٤,٢٥ - ٣,٧٣) والانحرافات المعيارية ما بين (٠,٦١٥ - ٠,٧٨٨) وبوزن نسبي ما بين (٨٥ - ٧٤,٦%) بعد ترتيب الفقرات تنازلياً، حيث جاءت الفقرة الأولى التي تنص على (تبرم المؤسسة اتفاقيات علمية وثقافية مع المؤسسات والهيئات المماثلة) في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (٤,٢٥)، وانحراف معياري (٠,٦١٥)، وبوزن نسبي (٨٥%) وكانت درجة تطبيقها قوية جداً، بينما جاءت الفقرة التاسعة في المرتبة الأخيرة التي تنص على (تعمل المؤسسة على تحويل المعرفة التي تمتلكها الى خطط عمل) بمتوسط حسابي (٣,٧٣)، وانحراف معياري (٠,٧٨٨)، وبوزن نسبي (٧٤,٦%).

المحور الثاني: الأداء المؤسسي

للتعرف على واقع تطبيق تميز الأداء المؤسسي في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات والوزن النسبي والدرجة والرتبة من وجهة نظر العاملين فيها بشكل عام، ولكل بُعد من أبعادها الثلاثة كما في الجدول رقم (٩).

جدول رقم (٩) الأوساط الحسابية والانحرافات المعيارية والدرجة والرتبة لمحور تميز الأداء المؤسسي

م	الأبعاد	الوسط الحسابي	الوزن النسبي	الانحراف المعياري	الدرجة	الرتبة
١	رضا المستفيدين	٤,٠٧	%٨١,٤	٠,٥٢٨	قوية	١
٢	الجودة والتحسين	٣,٨٨	%٧٧,٦	٠,٥٧٧	قوية	٢
٣	التعلم والنمو المعرفي	٣,٨٨	%٧٤,٤	٠,٥٧٧	قوية	٣
	الكلية	٣,٨٨	%٧٧,٦	٠,٥٧٠	قوية	

يتبين في الجدول رقم (٩) للمحور الثاني للأداء المؤسسي أن جميع الأبعاد المكونة للمحور الثاني الأداء كانت درجة تطبيقها قوية بمتوسط حسابي (٣,٨٨) وانحراف معياري (٠,٥٧٠) وبوزن

نسبي (٥٧٧,٦%) حيث حصل بُعد (رضا المستخدمين) على المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (٤,٠٧) وانحراف معياري (٠,٥٢٨) ووزن نسبي (٨١,٤) وكانت درجة تطبيقها قوية، وجاء في المرتبة الثانية بُعد (الجودة والتحسين) بدرجة تطبيق قوية بمتوسط حسابي (٣,٨٨) وانحراف معياري (٠,٥٧٧) ويوزن نسبي (٥٧٧,٦%)، وجاء في المرتبة الثالثة والأخيرة بُعد "التعلم والنمو المعرفي" بمتوسط حسابي (٣,٨٨) وانحراف معياري (٠,٥٧٧) ووزن نسبي (٥٧٧,٦%) وبدرجة تطبيق قوية.

١- رضا المستخدمين

جدول رقم (١٠) الأوساط الحسابية والانحرافات المعيارية والوزن النسبي والدرجة والرتبة لفرقات بعد رضا المستخدمين

م	الفرقات	الوسط الحسابي	الوزن النسبي	الانحراف المعياري	الدرجة	الرتبة
١	تقدم المؤسسة تسهيلات وخدمات متميزة للمستخدمين مثل ارياد المكتبات والاستفادة من مصادر المعلومات.	٤,٦٨	%٩٣,٦	٠,٤٧١	قوية جداً	١
٢	تسهم المؤسسة في رفع المستوى العلمي والمعرفي للمستخدمين من خلال إقامة الندوات والمحاضرات.	٤,٥٠	%٩٠	٠,٥٠٦	قوية جداً	٢
٣	تبني المؤسسة لإدارة المعرفة يؤدي إلى توفير أنماط متعددة من مصادر المعلومات وتقديمها لجميع المستخدمين.	٤,٢٥	%٨٤,٨	٠,٥٧٦	قوية جداً	٣
٤	يحرص العاملون في المؤسسة على تقديم الخدمة للمستخدمين بالدقة والسرعة المطلوبة.	٤,٠٧	%٨١,٤	٠,٩٠٠	قوية	٤
٥	تعالج المؤسسة الشكاوي والاقتراحات للمستخدمين من الخدمة في الوقت المناسب.	٣,٩٣	%٧٨,٦	٠,٦٩٥	قوية	٥
٦	تضع المؤسسة رضا المستخدمين من الخدمة كأولوية قصوى لديها.	٣,٨٢	%٧٦,٤	٠,٧٥٦	قوية	٦
٧	تمتلك المؤسسة مكتبة إلكترونية متصلة بالشبكة العنكبوتية وتقدم خدمة التصفح المجاني للمستخدمين.	٣,٧٧	%٧٥,٤	٠,٨٨٦	قوية	٧
٨	تمتلك المؤسسة خدمة الفهرس الإلكتروني الذي يمكن المستخدمين من التصفح لمقتنيات المكتبة من مصادر المعلومات.	٣,٥٥	%٧١	٠,٩٠١	قوية	٨
	الكلبي	٤,٠٧	%٨١,٤	٠,٥٢٨	قوية	

بوضف الفءول رقم (١٠) إلى أن الوسط الفساف للفسف العنافر الفرعة (الفقراف) المكونة للبعء (رضا المسففءفن) بلغت بشكل عام (٤,٠٧ من ٥) بموسط فسافي ما بفن (٤,٠٧-٣,٧٢) بوزن نسبي (٤,٨١%) وانفراف معفاري (٠,٥٢٨) وبشفر ذلك لوفوء ءرعة قوفة من الموافقة علفها من قبل أفراء عفنة العءاسة، وقد تراوحت الموسطاف الفساففة ما بفن (٤,٦٨-٣,٥٥) والانفرافاف المعفارففة ما بفن (٤٧١-٠,٩٠١) والوزن النسبي ما بفن (٦,٩٣-٧١%) بعء ترتفب الفقراف تنازلفاف، ففء فاءاف الفقرفة الأولى الفف ففص على (فقفم المؤسسة فسهفلاف وءءماف مأمفزة للمسففءفن مثل ارففاء المكفباف والاسففاة من مصادر المعلومات) فف المرتبة الأولى بموسط فسافي (٤,٦٨) وانفراف معفاري (٠,٤٧١) ووزن نسبي (٦,٩٣%)، وكاناف ءرعة فطبقها قوفة ءءاف، بفنما فاءاف الفقرفة الفامنة فف المرتبة الأفخرة والفف ففص على (فمفلك المؤسسة ءءمة الفهرس الإلكفروني الفف بمكن المسففءفن من الفصفف لمقففناف المكفبة من مصادر المعلومات) بموسط فسافي (٣,٥٥) وانفراف معفاري (٠,٩٠١) ووزن نسبي (٧١%).

٢- الجودة والتحسين

جدول رقم (١١) الأوساط الحسابية والانحرافات المعيارية والوزن المعياري والدرجة والرتبة لفقرات بُعد الجودة والتحسين

م	الفقرات	الوسط الحسابي	الوزن النسبي	الانحراف المعياري	الدرجة	الرتبة
١	يتسم المظهر الخارجي والداخلي للمؤسسة بالتنظيم المتكامل.	٤,٤١	%٨٨,٢	٠,٥٤٢	قوية جداً	١
٢	تمتلك المؤسسة قاعات لممارسة الأنشطة الثقافية والتعليمية وبجودة عالية.	٤,٢٠	%٨٤	٠,٦٣٢	قوية جداً	٢
٣	يراعى الموظفون متطلبات الجودة في سرعة إنجاز المعاملات وأداء المهام.	٣,٨٦	%٧٧,٢	٠,٧٦٥	قوية	٣
٤	توفر المؤسسة تكنولوجيا متطورة لإدارة المعرفة في تحقيق التميز وتحسنه باستمرار.	٣,٨٢	%٧٦,٤	٠,٦٨٩	قوية	٤
٥	تسهم إدارة المعرفة في زيادة كفاءة العمليات والأنشطة ومساندة الإبداع والابتكار وتحسين الجودة.	٣,٨٢	%٧٦,٤	٠,٦٩١	قوية	٥
٦	تسهم إدارة المعرفة في جودة الأداء المؤسسي وتحسينه وتميزه باستمرار.	٣,٨٠	%٧٦	٠,٧٦٥	قوية	٦
٧	تمتلك المؤسسة رؤية استراتيجية واضحة لإدارة المعرفة في تحقيق الجودة والتميز في أنشطتها وعملياتها المختلفة وفقاً للمعايير المعتمدة.	٣,٨٠	%٧٦	٠,٨٧٨	قوية	٧
٨	يتملك العاملون القدرة على تطوير مستوى الأداء لخلق أفكار جديدة في رفع مستوى الكفاءة والفاعلية.	٣,٧٥	%٧٥	٠,٧١٩	قوية	٨
٩	تقوم المؤسسة بمراجعة عملياتها باستمرار وتستفيد من التغذية الراجعة لتحسين أنظمة العمل.	٣,٦٨	%٧٣,٦	٠,٦٧٤	قوية	٩
١٠	تكافئ المؤسسة الأفراد الذين يقدمون أفكاراً جديدة ويتميزون في أداء مهامهم.	٣,٦٨	%٧٣,٦	٠,٩٠٩	قوية	١٠
	الكلية	٣,٨٨	%٧٧,٦	٠,٥٧٧	قوية	

٣- التعلم والنمو المعرفي

جدول رقم (١٢) الأوساط الحاسوبية والانحرافات المعيارية والوزن الحسابي والدرجة والرتبة لفقرات بُعد التعلم والنمو المعرفي

م	الفقرات	الوسط الحسابي	الوزن النسبي	الانحراف المعياري	الدرجة	الرتبة
١	تشجع المؤسسة المبدعين وتبني أفكارهم الإبداعية من خلال نشر أبحاثهم ومكافأتهم بناءً على إسهامهم لتطوير المعرفة.	٣,٩٨	%٧٩,٦	٠,٨٤٩	قوية	١
٢	تقوم المؤسسة بتدريب موظفيها على استخدام التقنيات الحديثة وتقديم خدماتها الإلكترونية.	٣,٨٩	%٧٩,٦	٠,٨٦٨	قوية	٢
٣	تسهم المؤسسة في إقامة برامج تدريبية تمكن العاملين من الارتقاء بمستويات الأداء.	٣,٧٠	%٧٤	٠,٧٣١	قوية	٣
٤	تعمل المؤسسة على رفع الكفاءة الإنتاجية لموظفيها من خلال رفع مستوى الوعي والالتزام المعرفي.	٣,٧٠	%٧٤	٠,٧٣٤	قوية	٤
٥	توفر المؤسسة البيانات والمعلومات المفيدة لتوجيه جهود العاملين في المؤسسة.	٣,٧٠	%٧٤	٠,٧٩٥	قوية	٥
٦	تعمل المؤسسة على تحيئة محيط تنظيمي مشجع لثقافة المعرفة.	٣,٦٨	%٧٣,٦	٠,٧٤٠	قوية	٦
٧	تقوم المؤسسة بتشكيل وحدات وفرق عمل للتعلم المعرفي داخل إطار المؤسسة وبصورة مستمرة.	٣,٦٤	%٧٢,٨	٠,٧٨٠	قوية	٧
٨	تتيح المؤسسة وسائل متنوعة للتعليم والتنمية المهنية للعاملين في المؤسسة.	٣,٦١	%٧٢,٢	٠,٨٩٥	قوية	٨
٩	تتحم المؤسسة بالمراجعة الدورية للأنظمة والقوانين والإجراءات المتبعة في ضوء التطورات والمتغيرات الجديدة.	٣,٥٧	%٧١,٤	٠,٩٥٠	قوية	٩
	الكلي	٣,٨٨	%٧٧,٦	٠,٥٧٧	قوية	

خامساً: أثر تطبيق عمليات إدارة المعرفة في تمييز الأداء المؤسسي

تم استخدام معامل الارتباط ومعامل التحديد وقيمة (B) وقيمة (F) والدلالة الإحصائية؛ لمعرفة أثر تطبيق عمليات إدارة المعرفة في تمييز الأداء المؤسسي والنتائج موضحة في الجدول رقم (١٣).

جدول رقم (١٣) أثر تطبيق عمليات إدارة المعرفة على تمييز الاداء المؤسسي

المتغير المستقل	المتغير التابع	معامل الارتباط	معامل التحديد	قيمة B	قيمة F	الدلالة الإحصائية
اكتساب المعرفة وتوليدها	تمييز الأداء المؤسسي	٠,٧٣٧	٠,٥٤٣	٢,٣١٤	٤٩,٩٧٤	٠,٠٠٠
تخزين المعرفة وتنظيمها	تمييز الأداء المؤسسي	٠,٧٧٦	٠,٦٠٢	٢,٥٥٨	٦٣,٥٩٣	٠,٠٠٠
نقل المعرفة ومشاركتها	تمييز الأداء المؤسسي	٠,٨٧٢	٠,٧٦١	٢,٦٧٨	١٣٣,٩٠٤	٠,٠٠٠
تطبيق المعرفة	تمييز الأداء المؤسسي	٠,٨٨٨	٠,٧٨٩	٢,٦٠٥	١٥٧,٠٩٦	٠,٠٠٠
عمليات إدارة المعرفة (الكلي)	تمييز الأداء المؤسسي	٠,٨٩٤	٠,٨٠٠	٠,٧٥٧	١٦٨,٠٠٦	٠,٠٠٠

يتبين من الجدول رقم (١٣) أن نتائج الانحراف البسيط لعمليات إدارة المعرفة (الكلي) ولكل بُعد على حده لها أثر دال إحصائياً عند مستوى دلالة (٠,٠٥) على تمييز الأداء المؤسسي، إذ إن جميع قيم معامل الارتباط ومعامل التحديد موجبة ودالة عند مستوى (٠,٠٥) وكذلك (٠,٠١)، وهذا ما يفسر أن هنالك (٠,٨٠) من التباين في المتغير التابع (تمييز الأداء المؤسسي) إلى المتغير المستقل (عمليات إدارة المعرفة)، وهذه نسبة عالية تدل على أثر إيجابي مرتفع لعمليات إدارة المعرفة في تمييز الأداء المؤسسي، كما يتبين من نفس الجدول أن جميع قيم (B) مرتفعة، وهذا يعني أن الزيادة بدرجة واحدة في عمليات إدارة المعرفة تؤدي إلى زيادة بنسبة (٠,٧٥٧) في تمييز الأداء المؤسسي، كما يتبين من أيضاً من الجدول نفسه أن جميع قيم (F) دالة إحصائياً عند مستوى دلالة (٠,٠٥)، (٠,٠١)، وهذا يؤكد أثر عمليات إدارة المعرفة في تمييز الأداء المؤسسي.

نتائج الدراسة

١- كشفت الدراسة أن واقع تطبيق عمليات إدارة المعرفة في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة كانت (قوية) بمتوسط حسابي كلي (٤,٠١) وانحراف معياري (٠,٥٠٦) ، ووزن نسبي (٨٠,٢%) وجاء في المرتبة الأولى بُعد (تخزين المعرفة وتنظيمها) بمتوسط حسابي (٤,١٦) وانحراف معياري (٠,٥١٩) ووزن نسبي (٨٣,٢%)، وجاء في المرتبة الثانية بُعد (اكتساب المعرفة وتوليدها) بمتوسط حسابي (٤,٠٦) وانحراف معياري (٠,٥٤٥) ووزن نسبي (٨١,٢%) ، أما في المرتبة الثالثة، فقد جاء بُعد (نقل المعرفة ومشاركتها) بمتوسط حسابي (٣,٠٩٢) وانحراف معياري (٠,٥٥٨) ، ووزن نسبي (٧٨,٤%) وجاء في المرتبة الرابعة والأخيرة بُعد (تطبيق المعرفة) بمتوسط حسابي (٣,٩١) وانحراف معياري (٠,٥٨٣) ، ووزن نسبي (٧٨,٢%).

٢- أظهرت الدراسة أن واقع تطبيق تميز الأداء المؤسسي في المؤسسة كان (قويًا) بمتوسط حسابي كلي (٣,٨٨) وانحراف معياري (٠,٥٧٠) ، ووزن نسبي (٧٧,٦%) وجاء في المرتبة الأولى بُعد (رضا المستفيدين) بمتوسط حسابي (٤,٠٧) وانحراف معياري (٠,٥٢٨) ، ووزن نسبي (٨١,٤%)، وفي المرتبة الثانية جاء بُعد (الجودة والتحسين) بمتوسط حسابي (٣,٨٨) وانحراف معياري (٠,٧٧) ، ووزن نسبي (٧٧,٦%)، أما في المرتبة الثالثة الأخيرة، فقد جاء بُعد (التعلم والنمو المعرفي) بمتوسط حسابي (٣,٧٢) وانحراف معياري (٠,٦٨٥) ووزن نسبي (٧٧,٤%).

٣- توصلت الدراسة إلى أن هنالك أثراً لتطبيق عمليات إدارة المعرفة في مستوى تميز الأداء المؤسسي في مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة، أي إن عمليات إدارة المعرفة (بشكل كلي) من أبعادها الأربعة له أثر دال إحصائياً عند مستوى دلالة (٠,٠٥) في تميز الأداء المؤسسي، وأن جميع قيم معامل الارتباط ومعامل التحديد موجبة ودالة عند (٠,٠٥) وعند مستوى (٠,٠١)، وهذا يفسر أن (٠,٨٠) من التباين في المتغير التابع (تميز الأداء المؤسسي) يعود إلى المتغير المستقل، وهذه نسبة عالية تدل على أثر مرتفع لعمليات إدارة المعرفة في تميز الأداء.

المصادر والمراجع

- (١) التميمي، هيثم عطية إسماعيل. العلاقة بين تطبيق التميز الأوروبي والأداء المؤسسي في ديوان الرقابة الإدارية الفلسطيني (رسالة ماجستير)، عمادة الدراسات العليا جامعة القدس، غزة ٢٠١٢.
- (٢) الحاج، محمد بن عبده. آفاق المؤسسة الثقافية في نظام السوق: متحف الفن الحديث والمعاصر (ماما بالجزائر العاصمة أمودجاً) (رسالة دكتوراه)، جامعة عبد الحميد بن باديس، كلية الأدب العربي والفنون، قسم الفنون البصرية، الجزائر ٢٠١٩.
- (٣) الزطمة، نضال محمد عبد المجيد. إدارة المعرفة وأثرها على تميز الأداء: دراسة تطبيقية على الكليات والمعاهد التقنية المتوسطة العاملة في قطاع غزة (رسالة ماجستير). الجامعة الإسلامية، كلية التجارة، قسم إدارة الأعمال، غزة ٢٠١١.
- (٤) الزيادات، محمد عواد أحمد. اتجاهات معاصرة في إدارة المعرفة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان ٢٠٠٨.
- (٥) السلمي، علي. إدارة التميز: نماذج وتطبيقات الإدارة في عصر المعرفة، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٢.
- (٦) الشمري، محمد جابر وآخرون. عمليات إدارة المعرفة وأثرها في مؤشرات الاقتصاد المعرفي: دراسة تحليلية لآراء عينة من المؤسسة الرقمية، مجلة الغريب للعلوم الاقتصادية والإدارية، جامعة الكوفة، ٢٠١١.
- (٧) العلي، عبد الستار وآخرون. المدخل إلى إدارة المعرفة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان ٢٠٠٩، الطبعة الثانية.
- (٨) العنزي، عبد الرحمن مجدي. أثر إدارة المعرفة في الأداء الداخلي للمجلس الأعلى لشؤون المحافظات في دولة الكويت (رسالة ماجستير)، جامعة آل البيت، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، قسم إدارة الأعمال، عمان ٢٠١٨.
- (٩) القطارنة، زياد. إدارة المعرفة، دار جليس الزمان للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١١.
- (١٠) الكبيسي، عامر. إدارة المعرفة وتطوير المنظمات، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية ٢٠٠٥.
- (١١) المدلل، عبد الله وليد. تطبيق إدارة المعرفة في المؤسسة الحكومية الفلسطينية وأثرها على مستوى الأداء: دراسة تطبيقية على مؤسسة رئاسة مجلس الوزراء الفلسطينية (رسالة ماجستير)، الجامعة الإسلامية، كلية التجارة، قسم إدارة الأعمال، غزة ٢٠١٢.
- (١٢) المطيران، مطيران. إدارة نظم المعرفة: الرأس المال الفكري، جامعة الزيتونة، عمان ٢٠٠٧، ص ١٨.
- (١٣) آل مزروع، بدر بن سليمان بن عبد الله. بناء نموذج لتحقيق التميز في أداء الأجهزة الأمنية، جامعة الأمير نايف الأمنية، الرياض ٢٠١٠.

- (١٤) باشوية، الحسن عبدالله وآخرون. التميز المؤسسي: مدخل الجودة وأفضل الممارسات مبادئ وتطبيقات، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١٣.
- (١٥) حجازي، هيثم علي إبراهيم. قياس أثر إدارة المعرفة في توظيفها لدى المنظمات الأردنية، دراسة تحليلية مقارنة بين القطاعين العام والخاص باتجاه بناء أتمودج لتوظيف إدارة المعرفة (رسالة دكتوراه)، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، كلية الدراسات الإدارية والمالية، ٢٠٠٥.
- (١٦) زموري، زينب. دور المؤسسات الثقافية في التنمية الثقافية: دراسة ميدانية للمؤسسات الثقافية الجزائرية (رسالة ماجستير)، جامعة محمد خضير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر ٢٠١٥.
- (١٧) شوقي، قبطان. إدارة التميز: الفلسفة الحديثة لنجاح المنظمات في عصر العولمة والمنافسة في الملتقى الدولي الرابع حول المنافسة والإستراتيجيات التنافسية للمؤسسات الصناعية في الدول العربية، جامعة حسبية بن بو علي، الجزائر ٢٠١٠.
- (١٨) عبد الوهاب، سمير. متطلبات تطبيق إدارة المعرفة في المدن العربية: حالة مدينة القاهرة، مركز الدراسات والاستشارات العامة، القاهرة ٢٠٠٥.
- (١٩) عتيق، خالد سعيد. واقع إدارة المعرفة في الهيئة اليمنية للمواصفات والمقاييس وضبط الجودة ودورها في تحسين الخدمات، مجلة المركز العربي للبحوث والدراسات في علوم المكتبات والمعلومات، مج ٣، ع ٥، يناير ٢٠١٦.
- (٢٠) غانم، أفرح سلطان ناجي. أتمودج مقترح لتحقيق الميزة التنافسية للجامعات الأهلية بمدينة تعز في ضوء إدارة المعرفة (رسالة دكتوراه)، جامعة تعز، كلية التربية، قسم الأصول والإدارة التربوية، تعز ٢٠٢٢.
- (٢١) فارغ، فيصل سعيد. مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة: أهداف وتحديات، مؤسسة السعيد، ٢٠١٢.
- (٢٢) فياض، عدى إياد خليل. درجة ممارسة العمادات والدوائر الإدارية بالجامعة الإسلامية لإدارة المعرفة وعلاقتها بمستوى فاعلية اتخاذ القرار لديها (رسالة ماجستير)، الجامعة الإسلامية، كلية التربية، قسم أصول التربية، غزة ٢٠١٥.
- (٢٣) قلوب، حسينة. دور إدارة المعرفة في تحسين الأداء المؤسسي دراسة حالة كلية العلوم الاقتصادية والتجارية (رسالة ماجستير)، جامعة محمد بو خضير، قسم إدارة الأعمال، الجزائر ٢٠١٥.
- (٢٤) ياسين، سعد غالب. إدارة المعرفة: المفاهيم، النظم، التطبيقات، دار المناهج، عمان ٢٠٠٧.

المراجع الأجنبية

1. Chou Yeh, Yaying Mary. The Implementation of knowledge management system in Taiwan's higher education, Vol 2, No 9, Journal of college teaching and learning, 2005, P 35-42.
2. Duffy, Jan. Knowledge management: to be or not be, Vol 5, No 13, Journal of Computer and Communications, USA 2000.
3. Fullwood, R. Rowley; Delbridge, R. Knowledge sharing academics in UK universities._ journal of knowledge management, 2013, P 123-136.
4. Heisig, Peter; Vorbeck, Jens Bench. Knowledge Management: Concepts and Best Practices, Berlin 2000 2d edition.
5. Manuel, E. The Knowledge Management in SADC Countries the Icafi Journal of Knowledge Management 6(1),PP,46-55,2008.
6. Marquardt, Michael Building. The Learning Organization Mastering the 5 elements for Corporate Learning, Davis black publishing company, USA 2002.
7. Standen, J. The European foundation for quality management (EFQM)1988,http://www:Lignumqs.co/sites/default/Faults.PD.EFQM,Model.

Sociological Theory and Its Principles

النظرية الاجتماعية ومبادئها

أ. امون محمد البتول^(١)

الملخص

منذ بداية القرن التاسع عشر، أصبحت الدراسة الاجتماعية حقلاً مهماً في المجالات الانسانية، خصوصاً مجال الأدب. لذا تضمن وناقش هذا البحث معلومات عامة للنظرية الاجتماعية ومبادئها وعلاقتها بالأدب، باستخدام النظرية الاجتماعية التي تهتم بشرح الاهداف الحقيقية للمجتمع ويكمن تلخيصها كالآتي. أولاً: عرف البحث تعريف النظرية الاجتماعية. ثانياً: ناقش البحث الأدب الاجتماعي وعلاقة الادب بالمجتمع. ثالثاً: حدد البحث علاقة عصر الحداثة والدراسات الاجتماعية وانواع الأدب ومنظوراته. رابعاً: قدم البحث شرحاً مفصلاً عن نقد النظرية الاجتماعية. وأخيراً أختتم البحث مناقشة أنواع النقد الاجتماعي.

مصطلحات البحث: الاجتماعي، منظورات الحداثة، النقد الاجتماعي، الادب

Abstract

Since the early 19th century, Sociological studies have become an important discipline that has its impact on every field, especially literature. Sociological theory is a supposition that intends to consider, analyze, and/or explain objects of social reality from a sociological perspective. In this paper, the focus is on giving general information about the sociological theory and its connection to literature. This paper briefly traces the history of sociological theory and discusses its principles. First, it begins with providing definition for the sociological theory. Secondly, it discusses the sociology of literature and the relation between literature and sociology. Then, it shows the relation between modernism and sociological studies. Moreover, it outlines the types of sociology of literature, and its perspectives. After that it provides an explanation for the main approaches that followed in criticizing the sociology of literature and the well-known sociologist views towards sociology of literature. Finally the paper

concludes with discussion of some types of criticism including social criticism.

Keywords: Sociological, Social, Perspectives, Modernism, Social Criticism, Literature

1. Sociological Theory:

1.1 Definition of Sociological Theory:

Sociological theory is a supposition that intends to consider, analyze, and/or explain objects of social reality from a sociological perspective, drawing connections between individual concepts in order to organize and substantiate sociological knowledge. Hence, such knowledge is composed of complex theoretical frameworks and methodology¹.

These theories range in scope, from concise, yet thorough, descriptions of a single social process to broad, inconclusive paradigms for analysis and interpretation. Some sociological theories explain aspects of the social world and enable prediction about future events, while others function as broad perspectives which guide further sociological analyses.

Prominent sociological theorists include Talcott Parsons, Robert K. Merton, Randall Collins, James Samuel Coleman, Peter Blau, Niklas Luhmann, Marshal McLuhan, Immanuel Wallerstein, George Homans, Harrison White, Theda Skocpol, Gerhard Lenski, Pierre van den Berghe and Jonathan H. Turner.

1.2 Sociology of Literature:

The sociology of literature in our time first appeared at the beginning of the nineteenth century. For the first time, Hip Polyte Taine, the French thinker of the nineteenth century, defined the scientific definition of sociological critique². By confirmations on three concepts of race, environment and time³, he introduced the literary works as the result of effectiveness between biological (racial),

¹ Doda, Zerihun. Introduction to Sociology. Web. Mar. 2021. P 2

² Gordon, Walter K. "Dar Amadi Bar Naghd-e Shenakhtee " An introduction to literary Criticism from A Sociological Perspective". Translated by Jala Sokhan Var. Adabestan Magazine, 1992. Web. Mar. 2021. P 37

³ Wellek, Rene. *The History of New Criticism*. Web. Mar. 2021. P 47

cultural, and historical factors¹.

Then, Madame de Stael, in her book “*Literature in Its Relations with Social Corporation*”, explained the interaction of religion, customs and rules on literature². With the beginning of the twentieth century most of all the Marxists tried to compact the sociology of art and literature³. Marx believed that the economy is the footing of politics, rule, law, art, and literature⁴.

The meaningful structure means organic unity of the ingredient of a work and their intercommunication to reflect the ideology of a group or class that is now the premises elements of the imaginary world of text of a literary work⁵. An ideology ingrained with a text is a meaningful generality of values and norms that does not reveal the real and experimental consciousness of the members of a group, but is the ideal and unconscious consciousness of the group that the sociologic of literature analyzes and rebuilds it⁶. Moreover, the critics explain how the ideology of a particular social class or group in a literary work becomes the constituent elements of the fanciful world of a text⁷. Of course, from Goldmann’s point of view, the concept of ideology differs from its traditional concept and it is not consciously and voluntarily but it is a method by which a reality is perceived and felt, or is a system of thought that leads the way of the completion of the work⁸.

This signalize that literature and sociology are not two different disciplines, but instead they complement each other in understanding

1 Alaei, Mashiat. Naghd-e adabi Va Jame-e Shensi " literary criticism and sociology". Nei Publication, 2001. Web. Mar. 2021.p 32

2 Welck, Rene. *The History of New Criticism*.p 260

3 Fazeli, Nematollah. "Daramadi Bar Jame-e Shenasi-e Honar Va Adabiyat " An Introduction to the Sociology of Art and Literature". *Journal of Social Sciences*. Allameh Tabataba University, 1996. Web. Mar. 2021.P 13

4Mahmoodi, Masoomeh. "Social Criticism on Works of Contemporary Women Story Writers." *Advances in Language and Literary Studies* Vol. 8, Issue 4, pp. 50. 2017. Australian International Academy Center. Web. Mar. 2021.p 50

5 Selden and Widdowson Peter. *Contemporary Literary Theory Guid*. Tehran: Tarh-e No Publication, 2005. Web. Mar. 2021.p 115

6 Zima, Peiro. Jahannegari Dar Theatre: Negahi Be Khoday-e Penhan Asar-e Leucine Goldmann " The Worldview in the Theatre: A Look at the Hidden God of Leucine Goldmann". Cheshmeh Publication, 2002. Web. Mar. 2021.p 137

7 Selden and Widdowson Peter. *Rahnamay-e Nazariy-e Adabiyat-e Moaser " Contemporary Literary Theory Guid*. Tehran: Tarh-e No Publication. P 115

8 Mahmoodi, Masoomeh. "Social Criticism on Works of Contemporary Women Story Writers."

society. Historically speaking, sociology and literature have remained apart. Early sociologists like Comte, Spencer, Durkheim and Weber gave more importance, and focused their attention to the study of social structure. They made incidental references to literature and invariably thought it to be of little importance for the study of society¹.

In incident, the sociological study of literature is a fairly new branch of sociology, although there are completely developed sociologies of religion, politics, education and social change. In England, the study of literature from a sociological perspective focused mainly on the novel. Ralph Fox in his *Novel and the People* said that "the novel is not merely a fictional prose, it is the prose of man's life, but is speedily becoming unreadable. The reader no longer gets what he likes, he has to like what he gets from the publishing colossus"².

1.3 Modernism and Sociology:

Modernism thinking involves the idea that the purpose of acquiring knowledge is, as Giddens (1987) puts it, "to influence for the better the human condition". Modernity implies the constant pursuit of improvement in human lives and of the pursuit of progress. Unlike traditional settings where virtue lies in things remaining the same, in modern worlds they change.

Development and improvement are the goals. As Cheal (1991) has pointed out, believing in the ideal and possibility of progress means "believing that things tomorrow can always be better than they are today".

The idea that humans cannot only think about, and explain, their lives to produce - Social Theories in fact-but can employ them to change society for the better, is a specifically modern notion. The idea that reason can provide an agenda and asset of prescriptions for living, rather than relying on divine intervention and instruction, only began to prevail after the Enlightenment.

Summarizing the effects of Enlightenment, Badham says:

1 Hoggart, R. *Literature and Society*. Ed. N Mackenzie, Weidenfeld and Nicolson. London: 1966. Web. Mar. 2021. P. 50

2 Hoggart, R. *Literature and Society*. Ed. N Mackenzie, Weidenfeld and Nicolson. p. 3.

will also take on different political meaning. It will ,for instance ,be seen as progressive or conservative, as idealistic or practical. Gouldner refers to sociological theorist domain presumptions and private sentiments as the "infrastructure" that determines the nature of the social theory they construct ¹ .

Here, it discusses five principal types or fields of theoretical development, which are by no means independent of one another; they actually overlap considerably as well as interact they are:

- a) General theory, which we interpret primarily as the theory of the social system in its sociologically relevant aspects.
- b) The theory of motivation of social behavior and its bearing both on the dynamic problems of social systems, its bearing both on the conditions of stability of social systems and the factors in their structure change. This of course involves the relation to the psychological level of analysis of personality and motivation.
- c) The theories around bases of systematic comparative analysis of social structure on the various level. This particularly involves the articulation with the anthropological analysis of culture.
- d) Special theories around particular empirical problem areas, the specific growing points of the field in empirical research . This involves their relation to general theory , and the bases of hypothesis construction in research.
- e) Last, but in on sense least ,the "fitting" of theory to operational procedure of research and, vice versa, the adaption of the latter to theoretical needs. The field of general theory presents peculiar difficulties of assessment in sociology.

2. Perspectives of Sociology Theory:

Theories in sociology provide us with different perspectives with which to view our social world. A theory is a set of interrelated propositions or principles designed to answer a question or explain a particular phenomenon.

There are three perspectives for the sociology theory: functionalist

¹ Parsons, Talcott. The Prospects of Sociological Theory. Harvard University, 1994. Web. Mar. 2021. P 3.

perspective, conflict perspective and the symbolic interactionist perspective. Each perspective offers a variety of explanations. Sociology includes three major theoretical perspectives: the functionalist perspective, the conflict about the social world and human behavior.

2.1 Functionalist Perspective:

The functionalist perspective is based largely on the works of Herbert Spencer, Emile Durkheim and Talcot Parsons, and Robert Merton. According to functionalism, society is a system of interconnected parts that work together in harmony to maintain a state of balance and social equilibrium for the whole. The functionalist perspective emphasizes the interconnectedness of society by focusing on how each part influences and is influenced by other parts (Moony and Schacht, 1)

Sociologists have identified two types of functions: manifest and latent (Merton 1968). Manifest functions are consequences that are intended and commonly recognized. Latent functions are consequences that are unintended and often hidden. For example, the manifest function of education is to transmit knowledge and skills to society's youth. But public elementary schools also serve as babysitters for employed parents, and colleges offer a place for young adults to meet potential mates. The baby-sitting and mate-selection functions are not the intended or commonly recognized functions of education; hence they are latent functions.

2.2 Conflict Perspective:

The conflict perspective views society as composed of different groups and interest competing for power and resources. The conflict perspective explains various aspects of our social world by looking at which groups have power and benefit from a particular social arrangement¹.

The origins of the conflict perspective can be traced to the classic works of Karl Marx. Marx suggested that all societies go through stages of

1 Moony, Knox and Schacht. *Understanding Social Problems*. 2007. Web. Mar. 2021.

O'Brien, Kenneth. *The Sociology of Literature*: George Lukacs. England: University of Leicester, 1968. Web. Mar. 2021. P 2.

economic development. As societies evolve from agricultural to industrial, concern over meeting survival needs is replaced by concern over making a profit, the hallmark of a capitalist system.

Industrialization leads to the development of two classes of people: the bourgeoisie, or the owners of the means of production (e.g., factories, farms, businesses); and the proletariat, or the workers who earn wages. The division of society into two broad classes of people—the “haves” and the “have-nots”—is beneficial to the owners of the means of production. The workers, who may earn only subsistence wages, are denied access to the many resources available to the wealthy owners.

According to Marx, the bourgeoisie use their power to control the institutions of society to their advantage. For example, Marx suggested that religion serves as an “opiate of the masses” in that it soothes the distress and suffering associated with the working-class lifestyle and focuses the workers’ attention on spirituality, God, and the afterlife rather than on such worldly concerns as living conditions. In essence, religion diverts the workers so that they concentrate on being rewarded in heaven for living a moral life rather than on questioning their exploitation.

2.3 Symbolic Interactionist Perspective:

Both the functionalist and the conflict perspectives are concerned with how broad aspects of society, such as institutions and large social groups, influence the social world. This level of sociological analysis is called macro-sociology: It looks at the big picture of society and suggests how social problems are affected at the institutional level.

Microsociology, another level of sociological analysis, is concerned with the social psychological dynamics of individuals interacting in small groups. Symbolic interactionism reflects the micro-sociological perspective, and was largely influenced by the work of early sociologists and philosophers, such as George Simmel, Charles Cooley, George Herbert Mead, and Erving Goffman. Symbolic interactionism emphasizes that human behavior is influenced by definitions and meanings that are created and maintained through symbolic interaction

with others¹

The sociologist W. I. Thomas emphasized the importance of definitions meanings. In social behavior and its consequences. He suggested that humans respond to their definition of a situation rather than to the objective situation itself. Hence Thomas noted that situations that we define as real become real in their consequences².

Symbolic interactionism also suggests that our identity or sense of self is shaped by social interaction. We develop our self-concept by observing how others interact with us a label us. By observing how others view us, we see a reflection ourselves that Cooley calls the "looking glass".

3. Approaches of Sociology Theory:

Sociology of literature is characterized by two broad approaches. The first approach is the documentary aspect of literature or the conception of mirror image approach which emphasizes on the work itself, while the second approach, the literary structuralism, focuses more on the production side of the work and the writer's relation with his patron.

3.1 The Conception of Mirror Image Approach:

This mirror image approach has a long history. The French philosopher Louis de Boland (1754 - 1840) was one of the first writers to point out that through a careful reading of any nation's literature one could get knowledge of its life and society. Stendhal, in a celebrated passage in *Le Range et le Noir*, wrote of the novel as a "Mirren-journeying down the high road". On this view, literature is a direct reflection of various facets of social structure, family relationship, class conflict, and possibly to divorce trends and population composition. Further, in the words of a distinguished writer, "It is the task of the sociologist of literature to relate the experience of the writer's imaginary characters and situations to the historical climate from which they derive. He has to transform the 3 private equations of themes and stylistic means into

1 Thomas, William Isaac. American Sociology: The Story of Sociology in the United States Through 1950. USA, Web. Mar. 2021. p 1 .

2 Thomas, William Isaac. American Sociology: p 2 .

social equations"¹.

The extrinsic approach to literature to frequently come under severe criticism. It is argued against it, for example, that the method tends to use literature simply as a quarry of information to be sociologically "pillaged", that literature is being "turned over from the outside" by those lacking the necessary critical apparatus for understanding and evaluation. Implicit too in this method is the danger that literary sociologist might not have adequate skill to unravel the historical details of particular periods. After all, since the literary document has to be analyzed in terms of the world it supposedly represents, then only a person who has knowledge of the structure of a society from other sources².

3.2 The Structuralism Approach:

The second approach to a literary sociology moves away from the emphasis on the work of literature itself to the manufactured side, and especially to the social situation of the writer. A leading authority in this field, the French sociologist Robert Escapist, has tended to concentrate exclusively on this aspect. Patronage and the costs of production replace the literary text as the center of discussion. Thus the writer's relationship with his patron, often oblique and unsavory, is traced in some detail, from the sponsorship of the medieval courts to that of the eighteenth century aristocracy³.

Although this approach is essential for any thorough understanding of literature, as crucial support for textual analysis, great care has to be exercised in order to evade the extremely crude form of reductionism so plainly inherent in it. The work of literature must never become a mere epiphenomenon of its surrounding environment. A persistent theme of this particular sociological approach is the emphasis on the increasing alienation of the writer from his society and the consequent impact on literary style and content. This social fragmentation has frequently been traced to the decline of patronage in the late eighteenth century and the

1 Laurenson, Diana T. and Alan Swingewood. The Sociology of Literature. London: Paladin, 1972. Web. Mar. 2021. P 13 .

2 Laurenson, Diana T. and Alan Swingewood. P 14 .

3 Laurenson, Diana T. and Alan Swingewood. P 18

writer's emergence as a member of a free floating intelligentsia. In pre-industrial society, it is argued, a relative congruity existed between the author and his audience, in per- clean Athens, Aeschylus, Sophocles, and Euripides were more or less¹ .

3.3 Sociologists' Views on Sociology of Literature:

In the course if it's development during the nineteenth and twentieth century, the sociology of literature would tend to keep these two differing perspectives separate positivism through the writing of Taine, and the critical tendency through Marxists such as Lukacs and Goldmann² .

3.4 George Lukacs's orientation on Sociology of Literature:

George Lukacs (1885) who was one of the most prominent Marxist theoretician of literature accepts this domestic and negative perspective and in his writing on modern literature can see only degeneration and despair. Lukacs's basic theme, one which runs through all his Marxist writing on literary, is the decline of great bourgeoisies realism, critical realism³ .

Lukacs is known for his Totality approach to sociology of literature. He emphasises in his writings on the category of totality that determined the featured of the whole over the part. He mainly discussed three meanings on the concept of totality. First , the totality of historical movement. Secondly, the totality of philosophical and concrete existence. And finally, the totality of form and content in literature⁴ .

Lukacs writes that the real Great novelists are "always true-born sons of Homer" who overcome the unpoetic nature of their world through sharing and experiencing the life of the society they live in. He believes in a new revitalized realism-socialist realism which will transcend the old bourgeois humanism⁵ .

Lukacs's point of view to modern novel is only significant if it carries

1 Laurenson, Diana T. and Alan Swingewood. P 19

2 Laurenson, Diana T. and Alan Swingewood. P 31

3 Laurenson, Diana T. and Alan Swingewood. P 54

4 O'Brien, Kenneth. The Sociology of Literature: George Lukacs. England: University of Leicester, 1968. Web. Mar. 2021. P 118

5 Laurenson, Diana T. and Alan Swingewood. P 56

on the epic and dramatic tradition of the western literature, and the novel is realist in so far as the principle characters and the typical situations in which they act concentrate all the forces of change at a particular time; forces of change that are historically present in a given society¹.

Realism as conceived by Lukacs must necessarily be in conflict with capitalism as "reality". His sociological formulation on literature though going beyond his symbolists ,was inadequately used but him in his attempt to analyse twentieth century literature ; and some of the significant aspects of the work of novelists. The importance of "individualism" relate to wider problems of philosophy and the " one dimensionality" of contemporary society. George Lukacs developed a philosophy of literary criticism and elements of sociology².

3.5 Lucien Goldmann's orientation on Sociology of Literature:

Lucian Goldmann's approach to the sociology of literature is highly idiosyncratic, fusing structural analysis with historical and dialectical materialism. It's important to note that while Goldman develops a specifically Marxist theory, many of his key concepts and much of his inspiration derive from the early pre-Marxist writings of Lukacs 3(Laurenson and Swingewood, 63; Goldmann 6).

Goldmann had carried into his sociology the concept of genetic structuralism that focuses on the significant of structure in the history of culture, the social structure and collective consciousness of structure and the subject of the cultural creation. In his book (World View),(Vision du monde), he argues, all great philosophical and literary work embodies, investing them with internal coherence and external validity. Goldman in fact calls World vision's a form of "Collective identity. World which function as a kind of Cement ,binding individuals together as a group, giving them a collective identity⁴.

: University of Leicester, 1968. Web. Mar. 2021. P 77 1 O'Brien, Kenneth. The Sociology of Literature: George Lukacs. England

2 O'Brien, Kenneth. The Sociology of Literature: George Lukacs. P 80 .

3 Laurenson, Diana T. and Alan Swingewood. P 63

= ⁴ Goldmann, Lucien. Essays on Method in the Sociology of Literature. Trans and Ed.

Godmann is not claiming Sovereignty over traditional literary criticism, for the world vision does not supplant aesthetic judgment of style, imagery, syntax, etc., but merely acts as the main methodological tool in the understanding of the whole text¹.

For him a valid literary work is one which expresses the basic and universal human condition: A philosopher or work of art can keep its value outside the time and place where it first appeared only if, by expressing a particular human condition, it transposes this on to a plane of the great human problems created by man's relationship with his fellows and with universe².

4. Literary Criticism:

For the literary critics, literature is seen as a largely self-enclosed, self-sustaining venture. Works of literature must be approached foremost in terms of their own internal structure, pictures, image, harmony, design of character, drive of plot, and so on. Only sometimes is the extern society allowed to crash and then abstract descriptive, as a necessary backdrop. As with sociology, literature is too pre-eminently concerned with man's social world, his acclimate to it, and his desire to change it³.

4.1 Critical Approaches to Literature:

Described below nine common critical approaches to the literature:

1. Sociological Criticism: this approach examines literature in the cultural, economic and political context in which it is written or received, exploring the relationships between the artist and society. Sometimes it examines the artist's society to better understand the author's literary works; other times, it may examine the representation of such societal elements within the literature itself. One influential type of sociological criticism is Marxist criticism, which focuses on the economic and political elements of art, often

Boelhower, William. USA: Telos Press Ltd. Web. Mar. 2021. P 50

1 Laurensen, Diana T. and Alan Swingewood. P 18

2 Goldmann, Lucien. *Essays on Method in the Sociology of Literature*. P 20

3 Kennedy, X. J. and Dana Gioia. *An Introduction to Fiction, poetry, and drama*. New York: Harper Collins, 6th ed, 1995. Web. Mar. 2021. P 118

emphasizing the ideological content of literature; because Marxist criticism often argues that all art is political, either challenging or endorsing (by silence) the status quo, it is frequently evaluative and judgmental, a tendency that “can lead to reductive judgment, as when Soviet critics rated Jack London better than William Faulkner, Ernest Hemingway, Edith Wharton, and Henry James, because he illustrated the principles of class struggle more clearly.” Nonetheless, Marxist criticism “can illuminate political and economic dimensions of literature that other approaches overlook.

2. **Formalist Criticism:** This approach regards literature as “a unique form of human knowledge that needs to be examined on its own terms.” All the elements necessary for understanding the work are contained within the work itself. Of particular interest to the formalist critic are the elements of form—style, structure, tone, imagery, etc.—that are found within the text. A primary goal for formalist critics is to determine how such elements work together with the text’s content to shape its effects upon readers.
3. **Biographical Criticism:** Biographical critics must be careful not to take the biographical facts of a writer’s life too far in criticizing the works of that writer: the biographical critic “focuses on explicating the literary work by using the insight provided by knowledge of the author’s life.... biographical data should amplify the meaning of the text, not drown it out with irrelevant material.”
4. **Historical Criticism:** This approach seeks to understand a literary work by investigating the social, cultural, and intellectual context that produced it—a context that necessarily includes the artist’s biography and milieu. A key goal for historical critics is to understand the effect of a literary work upon its original readers.
5. **Gender Criticism:** This approach examines how sexual identity influences the creation and reception of literary works.” Originally an offshoot of feminist movements, gender criticism today includes a number of approaches, including the so-called “masculinist” approach recently advocated by poet Robert Bly. The bulk of gender criticism, however, is feminist and takes as a central precept that the patriarchal

attitudes that have dominated Western thought have resulted, consciously or unconsciously, in literature “full of unexamined ‘male-produced’ assumptions.” Feminist criticism attempts to correct this imbalance by analyzing and combatting such attitudes.

6. Psychological Criticism: This approach reflects the effect that modern psychology has had upon both literature and literary criticism. Fundamental figures in psychological criticism include Sigmund Freud, whose “psychoanalytic theories changed our notions of human behavior by exploring new or controversial areas like wish-fulfillment, sexuality, the unconscious, and repression” as well as expanding our understanding of how “language and symbols operate by demonstrating their ability to reflect unconscious fears or desires”; and Carl Jung, whose theories about the unconscious are also a key foundation of Mythological Criticism.

7. Mythological Criticism: This approach emphasizes “the recurrent universal patterns underlying most literary works.” Combining the insights from anthropology, psychology, history, and comparative religion. Mythological criticism “explores the artist’s common humanity by tracing how the individual imagination uses myths and symbols common to different cultures and epochs.” One key concept in mythological criticism is the archetype, “a symbol, character, situation, or image that evokes a deep universal response,” which entered literary criticism from Swiss psychologist Carl Jung. According to Jung, all individuals share a “‘collective unconscious,’ a set of primal memories common to the human race, existing below each person’s conscious mind”—often deriving from primordial phenomena such as the sun, moon, fire, night, and blood, archetypes according to Jung “trigger the collective unconscious.”

8. Reader-Response Criticism: This approach takes as a fundamental tenet that “literature” exists not as an artifact upon a printed page but as a transaction between the physical text and the mind of a reader. It attempts “to describe what happens in the reader’s mind while interpreting a text” and reflects that reading, like writing, is a creative process. According to reader-response critics, literary texts do not

“contain” a meaning; meanings derive only from the act of individual readings. Hence, two different readers may derive completely different interpretations of the same literary text; likewise, a reader who re-reads a work years later may find the work shockingly different.

9. Deconstructionist Criticism: This approach “rejects the traditional assumption that language can accurately represent reality.” Deconstructionist critics regard language as a fundamentally unstable medium—the words “tree” or “dog,” for instance, undoubtedly conjure up different mental images for different people—and therefore, because literature is made up of words, literature possesses no fixed, single meaning. According to critic Paul de Man, deconstructionists insist on “the impossibility of making the actual expression coincide with what has to be expressed, of making the actual signs [i.e., words] coincide with what is signified.”

5. Conclusion:

This paper discusses the theory of sociology of literature in general. It give the definition of sociology theory and the definition of sociology of literature which is a branch of sociology. The paper explained the relation between modernism and sociology, and point to the types, perspectives and approaches of sociology of literature.

Sociological theory is a supposition that intends to consider, analyze, and/or explain objects of social reality from a sociological perspective. Some sociological theories explain aspects of the social world and enable prediction about future events, while others function as broad perspectives which guide further sociological analyses.

The sociological study of literature is a fairly new branch of sociology that concentrate on analyzing the literary works from sociological perspectives. These works focus on discussing the problems related to society. It mainly started at 19th century.

The works of nineteenth century sociologists in particular, has reverberated through the twentieth and twenty -first centuries and it's for this reason that they are regarded as the classic figure in discipline. These works despite the great differences in the content and direction of their sociological theories. The most powerful set of

forces at work in nineteenth-century, Europe was unleashed in the eighteenth-century during the period historians called Enlightenment .Today the forces summarized in sociological as modernity, sociology came into being because of modernity ,and the theories of many of its major figures in both the nineteenth and twentieth-centuries can be seen as different kinds of responses to the birth of modern world.

There are mainly five types of the sociological theory:

1. General theory , which we interpret primarily as the theory.
2. The theory of motivation of social behavior and its bearing both on the dynamic problems of social systems.
3. The theories around bases of systematic comparative analysis of social structure.
4. Special theories around particular empirical problem areas.
5. Last, but in on sense least, the "fitting" of theory to operational procedure of research.

From the point of sociologist it is possible to characterize two broad approaches to sociology of literature. The most popular perspective adopts the documentary aspect of literature arguing that it provide a mirror to the age. This mirror image approach has a long and distinguished history. This transforming of the private world of literature to specific social meanings, the extrinsic approach to literature, has frequently come under severe criticism. Above all else, of course, it ignores the writer himself, his awareness and intention. Great writers do not set out simply to depict the social world in largely descriptive terms, for society is more than an ensemble of social institutions that make up social structure. Literature clearly reflects norms, attitudes to sex, by the working class and middle class.

The second approach to a literary sociology moves away from the emphasis on the work of literature itself to the production side, and especially to the social situation of the writer. A leading authority in this field, the French sociologist Robert Escarpit, has tended to concentrate exclusively on this aspect. The writer's position in a mass society is extremely important as a constrict to his earlier social situation, and clearly likely to affect his creative potential in many

ways; the link between this historical background and the development of literature constitute a key area in any literary sociology.

As we notice before, sociology is (a science of social relations), Goldmann was close to that, he said whether speaking of new or old relation, one can organize them and make them coherent one with respect trans individual subject. As he said "even today (1968), Lukacs conceives of work and action as starting from global history but, contrary to former practice, he no longer connects it's origin to the praxis of groups. In his concretes analysis of literature. Lukacs never used the concepts for heuristic purpose which exactly what Goldmann set out to do

Paralleling the Nazi occupation of Norway during World War II, the story begins shortly after a coal-mining town is taken over by soldiers. The soldiers kill half of the town's twelve-man army. The invaders settle into Mayor Orden's house, feeling pretty proud of themselves and genuinely looking forward to coexisting peacefully with the people they have conquered.

Their mistake, of course, is assumed that the invaders have conquered the townspeople. Although initially confused and afraid, the town's occupants are not as satisfied as the soldiers think. After they try and execute a man for killing one of their members, the invaders realize they do not have the control that they count on. The troops begin to understand that the war they are fighting has already been lost.

Works Cited

- Alaei, Mashiat. Naghd-e adabi Va Jame-e Shensi " literary criticism and sociology". Nei PublicationWeb. Mar. 2021.
- Badham, Richard J. Theories of Industrial Society. Routledge, London and New York: 1986. Web. Mar. 2021.
- Cheal, David. Family and the State of Theory. USA: University of Toronto Press, 1991. Web. Mar. 2021.
- "Critical Approaches to Literature" --- CRITICAL APPROACHES TO LITERATURE ---. Web. Mar. 2021.
- Doda, Zerihun. Introduction to Sociology. 2005. Web. Mar. 2021.
- Farnssen, Thomas and Giseline Kuipers. "Sociology of Literature and Publishing in the early 21st century: Away From the Center". Cultural Sociology, Vol. 9, PP. 291-295, 2015. Sage Publication. Web. Mar. 2021.
- Fazeli, Nematollah. "Daramadi Bar Jame-e Shenasi-e Honar Va Adabiyat " An Introduction to the Sociology of Art and Literature". Journal of Social Sciences. Allameh Tabataba University, 1996. Web. Mar. 2021.
- Giddens, Anthony. "Social Theory and Modern Sociology". European Sociological Review, Vol. 5, Issue 3, pp. 303-304, 1989. Oxford: Polity Press, 1987. Web. Mar. 2021.
- Goldmann, Lucien. Essays on Method in the Sociology of Literature. Trans and Ed. Boelhower, William. USA: Telos Press ltd. Web. Mar. 2021.
- Gordon, Walter K. "Dar Amadi Bar Naghd-e Shenakhtee " An introduction to literary Criticism from A Sociological Perspective". Translated by Jala Sokhan Var. Adabestan Magazine, 1992. Web. Mar. 2021.
- Hoggart, R. Literature and Society. Ed. N Mackenie, Weidenfeld and Nicolson. London: 1966. Web. Mar. 2021.
- Kennedy, X. J. and Dana Gioia. An Introduction to Fiction, poetry, and drama. New York: Harper Collins, 6th ed, 1995. Web. Mar. 2021.
- Laurenson, Diana T. and Alan Swingewood. The Sociology of

- Literature. London: Paladin, 1972. Web. Mar. 2021.
- Mahmoodi, Masoomah. "Social Criticism on Works of Contemporary Women Story Writers." *Advances in Language and Literary Studies* Vol. 8, Issue 4, pp. 50. 2017. Australian International Academy Center. Web. Mar. 2021.
- Merton, Robert King. *Sociology Themes and Perspectives*. Ed. Martin Holborn. UK: The Open University, 2000. Web. Mar. 2021.
- Moony, Knox and Schacht. *Understanding Social Problems*. 2007. Web. Mar. 2021.
- O'Brien, Kenneth. *The Sociology of Literature: George Lukacs*. England: University of Leicester, 1968. Web. Mar. 2021.
- Parsons, Talcott. *The Prospects of Sociological Theory*. Harvard University, 1994. Web. Mar. 2021.
- Raman, Selden and Widdowson Peter. *Rahnamay-e Nazariy-e Adabiyat-e Moaser " Contemporary Literary Theory Guid*. Tehran: Tarh-e No Publication, 2005. Web. Mar. 2021.
- Thomas, William Isaac. *American Sociology: The Story of Sociology in the United States Through 1950*. USA, Web. Mar. 2021.
- Wellek, Rene. *The History of New Criticism*. 2001. Web. Mar. 2021.
- Zima, Peiro. *Jahannegari Dar Theatre: Negahi Be Khoday-e Penhan Asar-e Leucine Goldmann " The Worldview in the Theatre: A Look at the Hidden God of Leucine Goldmann"*. Cheshmeh Publication, 2002. Web. Mar. 2021.