

دراسات إسلامية



دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية- الجزائر

العدد السادس عشر (16) جوان 2012 / صفر 1433هـ

المشروع الحضاري عند مالك بن نبي- رؤية تكاملية

أ.بودقزدام عمران

طبيعة النظام السياسي في الإسلام ومميزاته

أ.مرين محمد

المؤرخ أحمد ابن قنفذ ابن الخطيب القسنطيني (710-810هـ/1310-1407م)

أ.محمد قويسم

تجديد علمي الحديث والفقهاء الأندلسيين في «بجاية» و«بونة»

أ.مراد صغير

حدود التفسير العلمي وإسرائيليات العلم المعاصر

دحمودي مخلوف

فقه الجمال ومقاصد الشريعة

أ.فريدة حاي

مسائل عقدية في محاجة آدم لموسى عليهما السلام وما فيها من

مقاصد وفوائد جليلة

د.عمر أحمد جمال الدين

الإعلام الديني الإسلامي-مقاربة تاريخية

أ.سيفون باية

المدير العام :

د. عبد الرزاق مقري

makriabdz@yahoo.fr

رئيس التحرير:

أ.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

E-mail : dirasatislamia@hotmail.fr

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة
46 تعاونية الرشد القبة القديمة -

الجزائر

ها : 0021321289778

فا : 0021321283648

البريد الإلكتروني:

Markaz_bassira@yahoo.fr

الموقع الإلكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القاتوني : 2006/ 2319

رد م د : 8011.1112

التوزيع



دار الخلدونية للنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.

ها/فا: 021.68.86.48

ها : 021.68.86.49

بسم الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث

والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية

تصدر عن:

مركز البصيرة



للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية

العدد السادس عشر (16)

قواعد النشر: ترحب دورية دراسات

إسلامية بإسهامات الباحثين في الموضوعات ذات الصلة بالعلوم الإسلامية التي تراعي القواعد التالية:

- التقيد بالأسلوب العلمي، والمعالجة الموضوعية والإحاطة المنهجية.
- الالتزام بالتأصيل المعرفي والتجديد الفكري والتحليل النظري الواقعي.
- توثيق المراجع وكتابتها في نهاية البحث.
- أن يكون البحث غير منشور في مصادر أخرى.
- أن لا يقل حجم البحث عن 15 صفحة، وأن يكون مكتوبا بالحاسوب.
- تخضع الأبحاث المقدمة للتقييم من قبل هيئة يختارها المجلس العلمي للمركز، ويبلغ أصحابها بالقرار النهائي المتعلق بالقبول، أو التعديل المطلوب.
- يكون للمركز الحق في إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة أبحاث، بلغته أو مترجما.
- الأبحاث المرسلة لا تعاد سواء نشرت أم لم تنشر.
- ترحب الدورية بالمراجعات النقدية الموضوعية للكتب الجديدة والمقالات الحديثة، وتهتم بتغطية المؤتمرات والندوات المهمة، والتعريف بالرسائل الجامعية.

الآراء التي تنشر بأسماء الباحثين

تعبّر عن وجهة نظرهم، ولا تعبّر

بالضرورة عن وجهة نظر الدورية

الهيئة العلمية

هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

مستشارو التحرير

أ.د محمد المدني بوساق.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض
أ.د كمال بوزيدي.....	كلية العلوم الإسلامية/ جامعة الجزائر
أ.د. محمد الأمين بلغيث.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
أ.د. عبد القادر بخوش.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
أ.د. رضوان بن غربية.....	جامعة دبي/ الإمارات
د. محمد حسن المرزوقي.....	جامعة الإمارات
د. مصطفى أكرور.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. لخضر حداد.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. السعيد رحمانى.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. محمد جعيجع.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. ميجي التهامي.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. يوسف بلمهدي.....	جامعة الجزائر
د. محمد هيشور.....	جامعة وهران
د. الطاهر بلخير.....	جامعة وهران
د. خير الدين سيب.....	جامعة وهران
د. دباغ محمد.....	جامعة أدرار
د. بوزيد كيحول.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض



أمة تتقدم

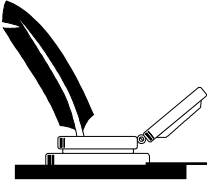
أمة تتعلم

وورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية
العدد (16) جوان 2012 / صفر 1433 هـ

المحتويات

5	أ.د. يوسف حسين	كلمة التحرير
9	أ/بودقزدام عمراه أستاذ بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر.	المشروع الحضاري عند مالك بن نبي- رؤية تكاملية
37	أ/مريه محمد أستاذ مكلّف بالدروس كلية الحقوق-جامعة الجزائر	طبيعة النظام السياسي في الإسلام ومميزاته
63	أ/محمد قويسم جامعة المسيلة - الجزائر	المؤرخ أحمد ابن قنّاذ ابن الخطيب القسطنطيني (710-810 هـ/1310-1407 م)
85	أ/مراد صغير أستاذ معيد	تجديد علمي الحديث والفقه الأندلسيين في «بجاية» و«بونة»

103	د/حمودي مخلوف	حدود التفسير العلمي وإسرائيليات العلم المعاصر
123	أ/فريدة حديد	فقه الجمال ومقاصد الشريعة
153	د/عبد أحمد جمال الدين	مسائل عقدية في محاجة آدم لموسى عليهما السلام وما فيها من مقاصد وفوائد جلية
179	أ/ سيفه بابة جامعة محمد بوضياف، المسيلة	الإعلام الديني الإسلامي-مقاربة تاريخية.



كلمة التحرير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يتضمن هذا العدد ثمانية مواضيع علمية (بحوث ومقالات علمية) يتناول الموضوع الأول بحثاً أعده الأستاذ بودقزدام عمران (أستاذ بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر) تحت عنوان: "المشروع الحضاري عند مالك بن نبي: رؤية تكاملية". يأخذنا فيه إلى أروقة فكر النهضة وعوامل سقوط ونهوض الأمم، واختار لنا من العلماء والفلاسفة والمفكرين الذين اهتموا بهذا الموضوع المفكر الجزائري الكبير مالك بن نبي. وقد أحسن الأستاذ عمران شرح المراحل التي تحدث عنها بن نبي بخصوص تطور الحضارة الإسلامية بين "طور الروح، وطور العقل، وطور الغريزة" ثم فصل في تبيان عوامل السقوط والنهوض فتطرق إلى العديد من الأطروحات الفكرية التي عرف بها الأستاذ مالك بن نبي مثل قضية تحديد البيئة والمرحلة، وأهمية الفكرة الدينية، والفرد كمحور الفاعلية في حركة البناء الحضاري، وأهمية العناصر الثلاثة (الأشخاص، الأفكار، الأشياء) في صناعة التاريخ، وعلاقة الفعل الثقافي بالفعل الحضاري من حيث العمل النقدي والعمل البنائي، وأنموذج البناء الحضاري على مستوى الفرد والمجتمع وفي المجال السياسي والاقتصادي. ويمكن القول بأن هذا الموضوع يتيح فرصة علمية للتعرف عن أهم الأفكار التي نبغ بها الأستاذ مالك بن نبي.

وفي الموضوع الثاني تطرق الأستاذ مرين محمد، كلية الحقوق بجامعة الجزائر، إلى موضوع " طبيعة النظام السياسي في الإسلام ومميزاته " فبدأ باعتبار إقامة الدولة الصالحة هدفاً من أهداف الإسلام تماماً مثل غاياته في بناء الفرد الصالح والأسرة الصالحة والمجتمع الصالح. ثم أكد أن الدولة في الإسلام متميزة بأهدافها، ومناهجها، ومقوماتها، وخصائصها فهي تمثل نظاماً مستقلاً وفريداً وخصوصاً لا يصح القول بأنه يتطابق مع أي من النظم المعروفة، وإذا أشبه بعض الأنظمة السياسية، في بعض نواحيه فهذا لا يعني أنه مماثل لها ومتطابق معها. ثم عارض رأيه بذكر عدد معتبر من مميزات النظام السياسي الإسلامي وفق ما ذهب إليه.

وفي الموضوع الثالث فتح لنا الأستاذ محمد قويسم - جامعة مسيلة - نافذة علمية تاريخية من خلال موضوعه: "المؤرخ أحمد ابن قنفذ ابن الخطيب القسنطيني" فعرف في بداية بحثه بابن قنفذ وقدم سيرة موجزة لحياته ثم ذكر نماذج من مؤلفاته واستخرج منها بعض سمات منهجه في التأليف. والموضوع في مجمله يتيح فرصة للقارئ للاطلاع عن بعض الجوانب الثقافية والسياسية في فترة الدولة الحفصية.

ثم نجد أنفسنا في الموضوع الرابع أمام موضوع علمي له علاقة بالتاريخ كذلك للأستاذ مراد صغير تناول فيه: " تجديد علمي الحديث والفقه الأندلسيين في ((بجاية)) و ((بونة))" فتطرق فيه إلى ذكر موجز لتاريخ بجاية في عهد الدولة الحمّادية كحاضرة من أرقى وأشهر الحواضر الإسلامية في المغرب العربي في ذلك الوقت، وتطرق إلى استفادتها من نزوح علماء الأندلس إليها بعد سقوطها على أيدي الصليبيين، ولجوء علماء صقلية لها بعد أن سيطر عليها النورمانديون، واختلاطها بعلماء تلمسان وتأثير ذلك كله في ترقية مناهج العلم وأساليب التدريس فيها، وذكر سيرة موجزة للعديد من العلماء الذين عرفوا فيها، وذكر بعض انجازاتهم العلمية خصوصاً في موضوعي الفقه والحديث، ثم

تطرق باختصار شديد إلى مدينة "بونة" مستشهدا بأحد علمائها الكبار الذين اشتهروا في علم الحديث والفقه.

وفي الموضوع الخامس يتناول الدكتور حمودي مخلوف موضوعا في التفسير العلمي تحت عنوان "حدود التفسير العلمي وإسرائيليات العلم المعاصر" فبدأ بتعريف التفسير العلمي باعتباره "المطابقة التي يصل إليها الباحث بين ظاهر الآية القرآنية وواقع أسرار الكون التي يشير إليها العلم". وبعد تطرقه لجذور التفسير العلمي تحدث عن بعض المعارضين لهذا التفسير كالشاطبي في المتقدمين ومحمد كامل حسين في المتأخرين وذكر بعد ذلك بعض القضايا الأساسية محل الاختلاف في الموضوع والفئات والاتجاهات العلمية التي اهتمت بالتفسير العلمي مع ترجيحه للفئات والاتجاهات التي يطمئن إليها، وختم بحثه بتبيان حدود التفسير العلمي من حيث شروط المفسر وآدابه والمضامين العلمية.

ومع الموضوع السادس تنقلنا الأستاذة فريدة حايد إلى موضوع "فقه الجمال ومقاصد الشريعة" فبدأت بتعريف الجمال وتبيين نسبته إلى الله وعلاقته بصفات الكمال والحسن والإتقان والحكمة والتناسق. ثم تطرقت لتعريف مقاصد الشريعة فقدمت عرضا موجزا عن هذا العلم العزيز. ثم قسمت أنواع الجمال في الإسلام إلى جمال الخلقة والأخلاق والأفعال وبينت وظيفته من حيث ارتباطه بالمقاصد التحسينية في الشريعة الإسلامية وفق ما شاع لدى كثير من العلماء. بعد ذلك تطرقت للحديث عن أنواع الجمال في الإسلام ومضمونه، ثم خصصت مطلباً كاملاً من بحثها لتبين أن الجمال مقصد من مقاصد الشريعة مع ذكر أمثلة عن ذلك في كل مقصد من المقاصد الخمسة (الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، وختمت بحثها بتأكيد النتيجة التي توصلت إليها من أن الجمال لا يرتبط بالمقاصد التحسينية للشريعة الإسلامية فحسب بل منه ما هو ضروري ومنه ما هو حاجي ومنه ما هو تحسيني.

والموضوع السابع يتطرق د. عيمر أحمد جمال الدين إلى موضوع حساس ودقيق يتعلق بالقضاء والقدر من خلال بحثه: "مسائل عقدية في محاجة آدم

لموسى عليهما السلام، وما فيها من مقاصد وفوائد جلية" فبدأ بذكر عدد من الأحاديث التي تطرقت لقضية المحاجة وقام بتخريجها والتعليق عليها ثم انطلق في دراسة الموضوع من خلال ثلاث مسائل تعلقت الأولى ببيان غريب المحاجة فشرح عددا من ألفاظ الواردة في الحديث التي قد يشكل فهمها، ثم تطرق في المسألة الثانية إلى فقه معاني ألفاظ المحاجة حيث تطرق إلى بحث بعض القضايا المتعلقة بالعقيدة التي احتوتها أحاديث المحاجة ومنها المذاهب التي تفرعت عن الفهم المجانب للصواب لهذه النصوص كالمعتزلة والجبرية وما انجر عنه من اعتقادات خاطئة في مواضيع القضاء والقدر لدى بعض الفرق، وقام بترجيح المذهب الذي جمع بين الخيرين من حيث إثبات القدر والأخذ بالأمر والنهي وما يترتب عنهما من عقاب وجزاء مع التطرق لاختلاف توجيهات أصحاب هذا المذهب، وفي المسألة الثالثة أحصى ثمان فوائد منتقاة من المحاجة تفيد المؤمن في تعامله مع القضاء والقدر والطاعة والمعصية.

وفي آخر موضوع - الموضوع الثامن ، تناولت الأستاذة سيفون باية موضوع الإعلام الديني الإسلامي وتطرقت إلى وسائله من التقليد إلى الحديث والمعوقات التي واجهته خاصة المكتوب منه ، وبعدها كتبت عن النقلة النوعية للإعلام الديني الإسلامي في المرحلة الحديثة .

والحمد لله على نعمة الإيمان والإسلام.

رئيس التحرير
أ.د. يوسف حسين
ihocine@hotmail.com

المشروع الحضاري عند مالك بن نبي

رؤية تكاملية

أ/بودقزدام محمراه
أستاذ بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر.

يعد مشروع "بن نبي" أحد أبرز المشاريع التي حفل بها العالم الإسلامي منذ بزوغ عصر النهضة في أوائل القرن التاسع عشر إلى أواخر القرن العشرين.

عرض "بن نبي" رؤيته التغييرية في سلسلة مؤلفات وسمّاها بـ "مشكلات الحضارة" شخّص فيها واقع الأمة الإسلامية، وقَدّم بديلا حضاريا رام من خلال توظيفه تغيير حال الأمة من النكوص إلى النهوض والريادة والقيادة .

تتجلى هذه الرؤية من خلال الاطلاع على أهمّ كتبه وهي: شروط النهضة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مشكلة الثقافة، ميلاد مجتمع، وجهة العالم الإسلامي.

تستوقفنا عند قراءة هذه الكتب جملة من الملاحظات من أهمها الحضور المركزي لمجموعة من العناصر تشكل لبّ مشروع التغيير عنده تتمثل فيما يأتي:

- الفكرة الدينية - النفس الإنسانية - المسألة الثقافية - شبكة العلاقات الاجتماعية - المجتمع والفرد - المنظومة المفاهيمية - البناء السياسي - البناء الاقتصادي - نظرية الدورة الحضارية - عالم الأفكار - عالم الأشخاص - عالم الأشياء.

يخبرنا في هذا السياق تساؤلان جوهريان، يمكن صياغتهما على النحو الآتي:

- 1- هل يمكن أن نحكم على تنظير "بن نبي" للبديل الحضاري بأنه مجرد تحليلات جزئية، وتجزئية، خضعت لعوامل بيئية وزمنية مختلفة، شكّلت في آخر المطاف مجموعة من الآراء التحليلية المتراكمة لا يجمعها أي ناظم أو نسق؟
- 2- هل جاءت رؤيته التغيرية التي عرضها في كتبه منضبطة انضباطاً منهجياً ومحكماً، بحيث تشكّل في آخر المطاف منظومة تغيرية متكاملة، ووحدة عضوية متلاحمة.

سنتحقق من صحة أحد هذين الفرضين عند فحص بنية هذا المشروع، من حيث تشخيصه لعوائق النهوض، وتقديمه للبديل الحضاري.

أولاً: عوائق النهوض:

كان لمالك بن نبي رؤية عميقة في الجذور التاريخية لانحسار الحضارة الإسلامية وظّف من خلالها نظرية الدورة الحضارية، بوصفها الإطار المفسّر لمسار الحضارة الإسلامية.

تتيح هذه النظرية - برأيه - "الوقوف على عوامل التقهقر والانحطاط؛ أي على قوى الجمود داخل الحضارة، إلى جانب شرائط النمو والتقدم"⁽¹⁾.

مرّت الحضارة الإسلامية - من منظوره - بثلاثة مراحل تتمثل في ما يلي:

1. طور الروح. 2- طور العقل. 3- طور الغريزة.

رجع "بن نبي" قبل سبر غور كل طور إلى ما قبل الطور الأول؛ أي البيئة التي كان فيها والتي كانت مهبط الوحي، من حيث خصائصها ومميزاتها، ودرجة ملائمة هذه البيئة لتقبّل واحتضان الفكرة القرآنية، حيث رأى أن المجتمع الجاهلي كان في حالة الفطرة؛ بمعنى تميزه بخاصية القابلية للتفاعل مع الفكرة الدينية. يقول بن نبي: "لم يعرف العرب اليهودية والنصرانية، بيد أن سلوك الحنفاء الصوفي لم يمتد نحو الأخلاق المسيحية، أو الشريعة الموسوية، بل كان نظاماً فردياً فطرياً بسيطاً"⁽²⁾.

1. طور الروح:

تجلّت الروح بـ"غار حراء" حاملة رسالة بدأت بكلمة "اقرأ"؛ التي مرّقت - برأي مالك بن نبي - "ظلمات الجاهلية، وقضت على عزلة المجتمع الجاهلي"⁽³⁾، وقد زلزلت هذه الرسالة كيان المجتمع الجاهلي، وهو ما أدّى إلى حدوث انقلاب هائل في نظم تفكيره وطرائق حياته ونظرته لذاته، وللعالم من حوله.

كانت بداية الدعوة الإسلامية بقلّة من المؤمنين، الذين وعدهم الله بالنصر فلقوا من هول الشدائد ما لقوا، وكان على الرسول ﷺ أن يكون العصبية الأولى، التي تنصر الإسلام، وتمثل بالنسبة لمجموع الأمة الإسلامية المثل الأعلى، فتقفز بهم من عالم الأشياء - الرمح والقوس والسيف - إلى عالم الأشخاص، فضلا عن عالم الأفكار.

ومثلت هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة، مرحلة نوعية، إذ وصفها بأنها "الفجوة التي تفصل زمن تبليغ الدعوة عن زمن الانتصارات الحربية والسياسية، التي فتحت للإمبراطورية الإسلامية الفتية باب التاريخ"⁽⁴⁾، فمع الهجرة قامت النقطة النوعية الأولى، وهي اختبار صلاحية الإسلام للتطبيق، وكان مجتمع المهاجرين والأنصار هو النواة الأولى للمجتمع الإسلامي.

لقد بنى الرسول ﷺ هذه اللّحمة في المدينة بالروح القرآنية، وكان تشكّل هذه العصبية منّة عظيمة من الله تعالى الذي قال في محكم تنزيله: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِكَ قُلُوبُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ﴾⁽⁵⁾، فالمرجع الإسلامي كما وصفه "بن نبي" هو "النموذج ذي الحجر الواحد"⁽⁶⁾، الذي يتخذ صورة واحدة، أو كما عبر عنه الرسول ﷺ بقوله: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا، وشبك بين أصابعه"⁽⁷⁾.

ويعود سرُّ هذا التلاحم إلى حالة "الأنا" - أي النفس - في المجتمع، التي كانت سليمة خالية من الذاتية والأنانية مندمجة في المجتمع خادمة لتوجهاته وأهدافه، وبالتالي كانت أكثر توافقا واندماجا في الحياة الاجتماعية، بفضل

الفكرة القرآنية التي أزالَت الرُّواسب البالية التي كانت عالقة في "الأنا" قبل الإسلام، كالحمية الجاهلية، والأخذ بالثأر... إلخ.

استشهد "بن نبي" لإثبات هذا الرأي بواقعة عزل عمر بن الخطاب لخالد بن الوليد رضي الله عنهما، وكيف أنها مرّت دون عقدة؛ ذلك لأن علاقتهما كانت سوية نزيهة، فلو حدثت هذه الواقعة بعد ذلك في طور العقل، أو الغريزة لكانت كافية لزلزلة كيان الدولة الإسلامية⁽⁸⁾.

وهكذا استمرت الروح في تصاعدها فاعلة في ذات المسلمين حتى يصح أن يقال إن "انقلابا حضاريا كاملا قد حصل في المجتمعات التي دخلها الإسلام، فكانت إنجازات الإسلام الحضارية بعد الهجرة وحتى نهاية الخلافة الراشدة عظيمة في كل ما أتت به"⁽⁹⁾.

وكانت بحق الفترة النموذجية التي ألهمت المصلحين المسلمين جميعا، وأمدّتهم بالعناصر الحيوية للإصلاح، فكانت هذه المرحلة دينية بحتة تسودها الروح، وظلت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيس من ليلة حراء، إلى أن وصلت إلى القمة الروحية للحضارة الإسلامية وهو ما يوافق "واقعة صفين" عام 38 هجرية⁽¹⁰⁾.

2. طور العقل:

كانت واقعة صفين - برأي بن نبي - بمثابة نقطة تحول كبير في المسيرة التاريخية للأمة الإسلامية، وهذا نظرا لمضاعفاتها الخطيرة التي أثّرت سلبا على اندفاع الروح الإسلامية.

وهي أصدق مثال على الصّراع المريع الذي بدأ يطفو على السطح بين (حمية الجاهلية) و(الروح القرآنية)، وكان من أثر هذا الاصطدام أن خرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل العقل، وتزيينه الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر بوادر الفتور الدالة على أفول الروح⁽¹¹⁾.

عزا "بن نبي" هذه الانتكاسة الحضارية إلى خطورة ما حصل في تلك الواقعة، وما نتج عنها، حيث وصفها بقوله: "لم يكن الانقلاب فجائياً، فهو النهاية البعيدة للانفصال الذي حدث في صفين، فأحلّ السلطة العنصرية محلّ الحكومة الديمقراطية الخليفية، فخلف بذلك هوة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزق والمناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي"⁽¹²⁾.

كان من النتائج الوخيمة لهذه الواقعة أن فتحت الأبواب على مصراعها للصراعات الداخلية، وانحلّ نظام المؤاخاة الإسلامية أمام عصبية الجاهلية، فكان ذلك بمثابة ضربة وجهت للروح القرآنية التي كانت قد غرست في الضمير المسلم، فخرجت الفكرة القرآنية كقوة دافعة إلى سطح الأرض تنتشر أفقياً من شاطئ الأطلنطي إلى حدود الصين"⁽¹³⁾.

وأهم عامل حافظ على تماسك المجتمع الإسلامي بعد تلك الضربات الموجهة، هو ما تبقى من شحنة الدفعة الروحية القرآنية. يقول بن نبي: "إن العالم الإسلامي لم يقو على البقاء إبان تلك الأزمة الأولى في تاريخه وبعدها، إلا بفضل ما تبقى فيه من دفعة قرآنية حية قوية، وكان سر تماسكه رجال من أمثال عقبة بن نافع، وعمر بن عبد العزيز، والإمام مالك رضي الله عنهم أجمعين، لا لأن أولهم كان فاتحاً كبيراً، والثاني خليفة عظيماً، والثالث إمام مدرسة كبرى في التشريع، بل لأن فضائل الإسلام الفطرية العظيمة قد تجسدت فيهم بصورة أو بأخرى"⁽¹⁴⁾.

وقد فسح انحسار الدفعة الروحية المجال واسعا للأهواء والغرائز بالتححر شيئاً فشيئاً، وهذا رغم ما كشفه لنا التاريخ الإسلامي في هذا الطور من انتشار وتوسع عقلي كبير في مجالات العلوم، والمعارف المختلفة، بفضل أساتذة سطعت أسماؤهم في جو المعرفة كالفارابي⁽¹⁵⁾، وابن سينا⁽¹⁶⁾، ابن رشد⁽¹⁷⁾، وابن خلدون، الذي أضاع عبقرية غروب الحضارة الإسلامية⁽¹⁸⁾ في نهايتها.

وكان حكمه بدخول المجتمع الإسلامي طور الغريزة نابعا من منطلق أنّ خفوت الروح مؤذن بخفوت العقل الذي لا يملك القدرة على كبح الغرائز.

خلص "بن بني" بعد هذا العرض إلى أن المقياس الحقيقي للحكم على حضارة ما هو حالة الإنسان، وليس تكدّس العلوم والمنتجات.

وهكذا بدأت الحضارة الإسلامية تخفت شيئا فشيئا، وبدأ العقل بدوره يستقيل تاركا مكانه للأهواء والغرائز إلى أن انسحب نهائيا، وهو ما يطابق بداية المرحلة الأخيرة من عمر الحضارة الإسلامية، والتي تزامنت مع سقوط دولة الموحدين.

3. طور الغريزة:

طابق "بن بني" بين مرحلة الغريزة في الحضارة الإسلامية، والمرحلة التي مرّ بها المجتمع الإسلامي بعد سقوط دولة الموحدين في المغرب.

يعد هذا السقوط في رأيه بداية لانحيار حضارة لفظت آخر أنفاسها، وبدأت تبرز من جرّاء هذا السقوط معالم وخصائص المجتمع الجديد - مجتمع ما بعد الموحدين -، الذي ورث كل سلبيات مراحل التدهور الحضاري على مرّ القرون. يقول الأستاذ في هذا الصدد: "كل النقائص التي تعانيها النهضة الآن، يعود وزرها إلى ذلك الرجل الذي لم يكن طليعة في التاريخ، فنحن ندين له بموارثنا الاجتماعية، وبطرائقنا التقليدية التي جرينا عليها في نشاطنا الاجتماعي"⁽¹⁹⁾.

إنّ حالة الوهن الحضاري الذي أصاب الأمة الإسلامية، قد جعلتها محلّ أطماع القوى الاستعمارية للتحكم في أوصالها، وهذا الأمر لم يكن ممكنا من قبل بل كان مستحيلا، لولا ذلك التحول الداخلي الذي أفقد الإنسان المسلم دوره الريادي، وحلّ مكانه التناحر الداخلي. وصف "بن بني" هذا التحول بقوله: "حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي، كما يتوقف المحرك، عندما يستنزف آخر قطرة من الوقود، وما كان لأي معوّض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو الإيمان"⁽²⁰⁾.

وهكذا يقرر أن تضائل الطاقة الإيمانية لقلة التفاعل مع الإسلام من الزاوية الروحية، أضعف العزم على المجابهة، فخارت القوى، وتبددت الطاقات، لأن كل قوى العالم الخارجي عاجزة عن تحريك الإنسان - أي إنسان -، ما لم يكن انبعاث حركته من الداخل.

كان لهذه التراكمات وتشظيَّاتها الأثر السلبي في المشهد القائم الذي آل إليه الواقع الإسلامي في كافة المستويات .

برزت في ضوء هذه المعطيات القدرة الإبداعية المتميّزة لمشروع "بن نبي" في تشخيص الواقع الإسلامي، التي تجلّت في الفصل الدقيق بين العلل الخفية والمظاهر المرضية، وبين الداء الأصلي الجوهرى والعرضي.

لقد انتهى تشخيصه لمظاهر الانحسار الحضاري إلى تعدّدها وتشابكها وتعدّدها تعقيدا شديدا، بسبب تداخل علل مختلفة، منها ما هو عائد للأسباب الأولية لانحسار الحضارة الإسلامية عن خط سيرها، ومنها ما هو عائد للملابسات ومضاعفات وتراكبات الأسباب الأولى على مرّ القرون، والتي تولدت عنها عوامل وأسباب جديدة غيّبت الأمة الإسلامية عن دورها الرسالي والقيادي قرونا عديدة.

يتعدّر بناء على هذه المعطيات فصل هذه المظاهر بعضها عن بعض، نظرا لعلاقاتها التفاعلية تأثرا وتأثيرا، فالمظهر الواحد قد يؤثر بطريق مباشر أو غير مباشر في مظهر معين أو أكثر، مثال ذلك أن : "النزعة الذرية" عنده هي مظهر مرضي يعبر في أصله عن خلل في الفكر، الذي يعجز عن النظرة الكلية للظواهر، والأمر نفسه ينطبق على مظهر الشيئية والتكديس، الذي يرجع في أصله إلى خلل في الفكر العاجز عن النظر في العلاقة السببية والمنطقية بين الحضارة ومنتجاتها.

ومن أمثلة هذه العلاقة التفاعلية أن المظاهر المرضية للفرد - حسب رأيه - تدل على انعدام المحيط الثقافى الذي يحدد سلوك الفرد، وكذلك الترابط الوثيق بين درجة فاعلية الأفكار وحالة شبكة العلاقات الاجتماعية، وغير ذلك

من المظاهر المتشابكة التي تشكّل معالم المجتمع المسلم الجديد، المثل بكل أصناف التخلف والانحطاط.

يتوجّب إذن - للخروج من هذه الملابس - الغوص في جذور هذه المظاهر، لاكتشاف العلل الرئيسية لها.

يمكن القول - حسب تقديري - ، بناء على استقراءه للمظاهر المرضية المتفشية في المجتمع الإسلامي، أن الأزمة الأم التي تكبّل المجتمع عن الانطلاق هي أزمة فكرية، وعلى هذا فإن سائر الأزمات الأخرى التي نلمحها في أكثر من جانب، ما هي إلا نتيجة لها، أو مظهر من مظاهرها، أو انعكاس لها في جانب محدد، فالأزمة الفكرية هي الأزمة الأم والعلة الكبرى⁽²¹⁾.

لكن ما هو المقصود بالأزمة الفكرية، هل هي أزمة عقيدة ، أم أزمة عقل، أم أزمة روح؟

لذلك فأول خطوة في طريق تشخيص هذه العلة هي بيان مفهوم الأزمة الفكرية بأبعادها الكلية.

ولتوضيح ذلك لا بد من بيان فروع هذه الأزمة، ومؤثراتها الجزئية، وعليه نقول: تتفرّع عن هذه الأزمة ثلاثة أبعاد:

1- البعد الأول: الخلل الفكري: أي الخلل في التصورات الاعتقادية.

2- البعد الثاني: الخلل الإرادي أي ارتخاء الدافع الحضاري.

3- البعد الثالث: الخلل المنهجي: أي الخلل في التفكير المنهجي.

1- الخلل الفكري:

الفكرة أو المبدأ هو الشرط الأول والأساس في كل بناء حضاري، فأي نشاط إنساني لا بد له أن ينطلق من فكرة مبدئية ... صحيحة واضحة المعالم، وإلا يكون مصير هذا النشاط الفشل الذريع، لأنه يفتقد على هذه الشاكلة الضابط الذي يضبط حركته واتجاهه.

لكن ما هي الفكرة الصحيحة التي يكون لها دور فعال في بعث النشاط الإنساني؟

أرجع الأستاذ كل التغييرات الإنسانية التي حصلت في التاريخ إلى تأثير الفكرة الدينية، يتجلى هذا في قوله: "كل ما يغير النفس، يغير المجتمع، ومن المعلوم أن أعظم التغييرات وأعماقها في النفس، قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار فكرة دينية"⁽²²⁾.

فالفكرة الدينية هي العامل الأساس في ميلاد الحضارات وتطورها، باعتبارها "الصورة التي تحصل لدى أمة من الأمم عن حقيقة الوجود والكون والحياة، هي التي بحسبها تندفع في الإنشاء الحضاري، وهي التي بحسب طبيعتها تحدد منحى التحضر الناشئ وتطبعه بصبغة خاصة، بل وتحدد مصيره أيضاً"⁽²³⁾.

لهذا فانقسام العلاقة بين الفكرة الدينية كمبدأ في البناء الحضاري، وبين الأمة سيؤدي إلى انحراف مسارها الحضاري، بفقدان الأمة لمبررات وجودها بفقدانها للفكرة الدافعة، التي تعدّ رأسمال كل أمة تشق طريقها نحو الحضارة.

تعاني الأمة الإسلامية اليوم هذا الخلل، بسبب انحراف تمثلها للعقيدة الإسلامية، التي تعد أساس بنائها الفكري، وهذا لأنها "تتقوم بأركان ثلاثة: حقيقة الصورة الوجودية التي تقوم على محورية الوجود الإلهي، وغاية الحياة الإنسانية التي تقوم على الخلافة في الأرض، وعلاقة الإنسان بالكون التي تقوم على الارتفاق"⁽²⁴⁾.

ونلاحظ من خلال استحضار هذه الأبعاد، وجود خلل كبير في تصور المسلمين لكل ركن من هذه الأركان الثلاثة، ولهذا الخلل تجليات عدة نجملها فيما يأتي:

أ - انحلال مركزية التوحيد.

ب - قصور الرؤية عن غاية الحياة.

ج - ضعف الصلة بالكون⁽²⁵⁾.

من المظاهر المرضية لهذا الخلل عند "بن نبي": تضخم الأنا، والتعلق بالخيال والأوهام^(*)، وتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية.

2- الخلل الإرادي (ارتخاء الدافع الحضاري):

إنَّ علة ارتخاء الدافع الحضاري هي خفوت التوتر، لكونه طاقة فعالة لضمان القوة والنشاط، وهو مقياس تتحدد من خلاله تباين المجتمعات في فعاليتها، فالفاعلية الحضارية مشروطة بقوة التوتر وبدرجته⁽²⁶⁾.

أرجع الأستاذ كل المسوغات والدوافع، والأسباب القريبة والبعيدة التي تدفع إلى خلق نشاط فعّال إلى حالة خاصة هي التوتر⁽²⁷⁾، والتوتر هو حالة نفسية خاصة، ناتجة عن تأثير المبادئ⁽²⁸⁾ في أنفُس حامليها.

لهذا فمشكلة المجتمع المسلم هي مشكلة مبررات تكوّن التوتر الذي يصنع الفاعلية الباعثة للحضارة، وعليه فإن أقوى وأسمى المبررات والمسوغات هي التي تهبط من السماء، وما يحكم المجتمع المسلم، ينطبق على الفرد، فالمشكلة - برأيه - تعود إلى أن إنسان ما بعد الموحدين ينقصه الحوار بين الفكر والقلب⁽²⁹⁾.

ولأحد الباحثين كلام دقيق في بيان أهمية الدافع الحضاري في المسار النهضوي للأمة الإسلامية يظهر في قوله: "إن الإنجاز الحضاري يتوقف من بين ما يتوقف على إرادة قوية، تدفع الأمة إلى تحويل الأفكار والخطط والبرامج إلى واقع عيني (ماديا ومعنويا)، فإذا تراخت الإرادة أو انهزمت لسبب أو لآخر ظلت تلك الأفكار حبيسة الأذهان، أو ظهرت إلى الواقع ظهورا فاترا ضعيفا لا يرقى إلى صنع حضارة ذات شأن، وليست الإرادة الحضارية إرادة فكرية، بل هي إرادة جماعية، إذ بالإضافة إلى ما يجب أن يتوفر في الأفراد من إرادة ذاتية تنشأ فيها الفكرة التي يؤمنون بها، يجب أن يتوفر أيضا معنى من الإرادة الجماعية التي تربط الأفراد جميعا، وتوجههم توجيهها مشتركا نحو الإنجاز بحيث يكون الإنجاز الحضاري ملتقى لإرادة الجماعة"⁽³⁰⁾.

صفوة القول إن الخلل الإرادي هو أمانة على خمود العلاقة التفاعلية بين النفس والمبادئ.

أفضى خمود هذه العلاقة التفاعلية إلى ظهور مظاهر مرضية متعددة حصرها "بن نبي" في: ازدواجية السلوك الفردي، وعقدة النقص^(*)، والقابلية للاستعمار، الأزمة الثقافية^(1 2 3*)، الفراغ المفاهيمي^(***)، وازدواجية اللغة.

3- البعد الثالث: الخلل المنهجي:

تعاني الأمة الإسلامية قصورا منهجيا؛ بسبب الخلل المنهجي، الذي كان وما يزال عاملا مهماً في صياغة الفكرة وتطبيقها في الواقع ...، فالفكرة الدافعة إلى التحضر قد تعالج بمنهج مختل، فإذا هي رغم أحقيتها في ذاتها لا تثمر في الواقع شيئا، أو لا تثمر فيه إلا قليلا⁽³³⁾. يتجلى هذا الخلل في مستويين:

أ. المستوى الفردي: يظهر في مختلف أصناف التفكير اللامنهجي، من انفصال بين الفكر وبين العمل، وعدم التماسك في الأفكار، والنظرة التجزيئية للظواهر، وانعدام النظرة السببية في تحليل المشكلات، والترتيب المنطقي للأفكار، وطغيان العاطفة على تفكيره ومواقفه، والمواقف الحدية المتطرفة، وغلبة نزعة المدح في النفس، وفشو التقليد، والنزوع إلى الشيئية في التفكير، وغيرها من ألوان التفكير المتخلف القاصر.

ب. المستوى الاجتماعي: يبدو القصور جليا في المسار النهضوي للمجتمع، فالنخبة التي خطت لنهضة المجتمع الإسلامي، آلت جميع محاولاتها للفشل الذريع⁽³⁴⁾، وهذا لانعدام التوجيه المنهجي، والتخطيط الدقيق، الذي ينبع من النظرة الواقعية السننية الشمولية للواقع الإسلامي، مع قصور واضح في منهجية الاقتباس.

تشكل هذه الجوانب الثلاثة في مجملها العلل الرئيسية لاستمرارية الغياب الحضاري عند "مالك بن نبي"، مهما اختلفت أسباب هذا الانحسار، ومهما تعددت مظاهره، مع التنبيه على أن كل علة من هذه العلل ليست منفصلة فيما بينها، بل هي متداخلة ومتشابكة في علاقة تأثير وتأثر، فالعلة الواحدة قد تؤثر في علة أخرى أو أكثر.

وتبقى العلة الأولى - الخلل في التصور الاعتقادي - هي الأزمة الأم التي تكبل المسلمين عن الاستئناف الحضاري.

أكد "مالك بن نبي" من خلال عرضه لهذا التشخيص أنّ هناك علاقة تفاعلية بين الفرد والمجتمع، فمن جهة يؤثر المجتمع في الفرد لكونه ناقلاً لمورثاته الاجتماعية، سلبية كانت أو إيجابية، ويؤثر الفرد من جهة أخرى في المجتمع حسب الحالة التي يكون عليها، فقد يساهم في تشكيل الوحدة العضوية للمجتمع، وقد يكون عاملاً مؤثراً في تراخي شبكة العلاقات الاجتماعية، وعلى هذا يمكن اعتبار الفرد بعبارة أوجز عينة مصغرة للحالة التي عليها المجتمع.

لذلك كان فصله بين المستويين الفردي والاجتماعي هو فصل منهجي وظيفي لا غير.

ثانياً : مقومات النهوض:

يرى "بن نبي" بضرورة وجود مقدمات أولية تمهّد لعملية البناء الحضاري، تحوي العناصر الجوهرية التي ينبغي استحضارها أثناء صياغة هذا المشروع، ووضعه موضع التنفيذ؛ لأنها تشكل أسس ومنطلقات البناء الحضاري من منظوره. تتمثل هذه المقدمات في ما يأتي:

1- ضرورة تحديد المنطلق:

يقول الأستاذ: "لا يجوز لأحد أن يضع الحلول والمناهج مغفلاً مكان أمته ومركزها؛ بل يجب عليه أن تتسجم أفكاره وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة التي فيها أمته"⁽³⁵⁾.

2- ضرورة وجود المصدر التاريخي لعملية التغيير:

يتمثل هذا المصدر في الفكرة الدينية، على اعتبار أن أعظم التغييرات وأعمقها في النفس، قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار فكرة دينية⁽³⁶⁾.

3- الفرد هو العنصر الجوهري في معادلة البناء الحضاري:

يعدّ الإنسان برأيه "محور الفاعلية في حركة الحضارة، فعليه مدار الاختبار - وعطاؤه في إطار حضارته - وبالتالي في الحضارة الإنسانية ككل محدد بالصقل الفكري، والتكوين الثقافي المتأصلين في بيئته الحضارية"⁽³⁷⁾.

4- ضرورة وجود العناصر الجوهرية في عملية البناء الحضاري:

تتم صناعة التاريخ - من منظور مالك بن نبي - بتأثير ثلاثة طوائف اجتماعية هي:

- 1- تأثير (عالم الأشخاص). 2- تأثير (عالم الأفكار). 3- تأثير (عالم الأشياء).

تتوافق هذه العوالم الثلاثة في السعي نحو تحقيق عمل مشترك تأتي صورته طبقاً لنماذج إيديولوجية من (عالم الأفكار)، يتم تنفيذها بوسائل من (عالم الأشياء)، من أجل غاية يحددها عالم (الأشخاص)، ويحتاج ذلك المجموع إلى وجود عالم رابع يوفر الصلات الضرورية داخل هذه العوالم الثلاثة، وهو شبكة العلاقات الاجتماعية⁽³⁸⁾.

وتتفق كل من هذه العوالم الاجتماعية الثلاثة مع الصيغة التحليلية التالية:

$$\text{نتاج حضارة} = \text{إنسان} + \text{تراب} + \text{وقت}^{(39)}$$

5- الدور التغييري للثقافة:

أولى بن نبي عناية خاصة للمسألة الثقافية، واعتبرها أساس وأصل كل تحول حضاري في التاريخ، فالفعل الحضاري هو في الأساس فعل ثقافي؛ لأن كل واقع اجتماعي هو في الحقيقة قيمة ثقافية معينة محققة في واقع الإنسان، بحسب معطيات الإطار الزمني والمكاني، وعلى هذا الأساس فإن أي تفكير في مشكلة الإنسان، هو في الأساس تفكير في مشكلة الثقافة⁽⁴⁰⁾.

وتعد المسألة الثقافية برأيه المدخل الضروري لعملية البناء الحضاري، على اعتبار أن الحضارة هي محصلة تفاعل الجهد الإنساني مع سنن الآفاق والأنفس والهداية، وهذه السنن لا يمكن أن يصل إليها الإنسان إلا عبر عالم ثقافي سليم ومنسجم وفعال، يتبع له امتلاك منهج البحث عنها، والوصول إلى إدراك آليات

عملها من جهة، ومنهج الاستفادة منها في تحقيق الترقى الحضاري المنشود من جهة أخرى⁽⁴¹⁾.

ويقوم المشروع الثقافي- برأيه - على دعامتين متكاملتين هما:

أ - العمل النقدي كآلية لتصفية كل رواسب التخلف الحضاري، التي تقف حجر عثرة في المسيرة النهضة للامة الإسلامية.

ب - العمل البنائي الذي يتحدد من خلال بناء أساس فكري متين يكفل تحقيق عملية الإعمار والاستخلاف الحضاري.

6- أهمية الأنموذج الأصلي في البناء الحضاري:

إنّ الغاية الأساسية من عملية البناء الحضاري هي تحقيق الأنموذج المثالي الذي جسّده الرعيل الأول واقعيًا، بوصفه الأنموذج الذي بلغ أقصى درجات التمثل بالفكرة الإسلامية.

استصحب "بن نبي" هذه العناصر الجوهرية في تنظيره للبديل الحضاري، وكان منطلقه الأول والأساس هو بناء الإنسان .

1- بناء الإنسان أولاً: يقصد بهذا العنصر، الصياغة المنهجية المتكاملة للذات الحضارية، وأول خطوة في هذه العملية هي صياغة الفرد روحياً، بهدف خلق الدافع الحضاري، ثم تأتي الخطوة الثانية التي تتمثل في صياغته.

تمرّ عملية بناء الإنسان بخطوات منهجية دقيقة، يمكن حصرها في العناصر الآتية:

أ - خلق التوتر في النفس الإنسانية: التوتر هو حالة نفسية ناتجة عن التفاعل مع الفكرة الدافعة، ويفضي هذا التوتر إلى تحرر الطاقات الكامنة في الأنفس نحو الفاعلية والنشاط، وتحقيق هذا التوتر يكون بالقيام بعملية تجديد الصلة بين المسلم ومبدئه الأصلي - الإسلام، بمعنى تسجيل هذا المبدأ في النفس كما قال "بن نبي" - ، وهذا بتحقيق الشروط النفسية والاجتماعية ذاتها التي

سببت الانبعاث الروحي للرغيل الأول، وبعبارة أبلغ "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"⁽⁴²⁾.

وتحقيق هذا النموذج يمرّ حتما عبر "غرس الحقيقة القرآنية في الضمير المسلم كما لو كانت جديدة، نازلة من فورها من السماء على هذا الضمير"⁽⁴³⁾.

ب- بناء الإنسان في إطار المشروع الثقافي: تُعدّ الثقافة في نظر "بن نبي" الوسط الذي يتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضّر، وتتشكل كل فيه جزئية من جزئياته، تبعا للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، ... وتتدخل الثقافة في شؤون الفرد، وفي بناء المجتمع، وتعالج مشكلة القيادة فيه كما تعالج مشكلة الجماهير"⁽⁴⁴⁾.

وبذلك تعتبر الثقافة من خلال هذا التحديد مصدرا ومنهجيا أساسيا في الصياغة التربوية للفرد والمجتمع، وتتشكل هذه الصياغة في صورة برنامج منهجي تربوي يبنى على العناصر الآتية:

ب1 التوجيه الأخلاقي: ويقصد به "قوة التماسك الضرورية للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية"⁽⁴⁵⁾.

ب2 - التوجيه الجمالي: يعد البعد الجمالي - في نظره - بمثابة المصدر الذي تتبع منه الأفكار "وتصدر عنه بواسطة تلك الأفكار أعمال الفرد في المجتمع"⁽⁴⁶⁾.

ومردّ زرع الذوق الجمالي في تفكير الإنسان عنده إلى الصور الجمالية المحيطة به، ومن خلال الذوق الجمالي "الذي ينطبع فيه فكر الفرد، يجد الإنسان نفسه نزوعا إلى الإحسان في العمل، وتوخيا للكريم من العادات"⁽⁴⁷⁾، فلا يمكن - برأيه - تصور الخير منفصلا عن الجمال.

خلص "بن نبي" إلى أنّ الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه أية حضارة، ومن منطلق الأهمية الحيوية للجمال نجده يشدّد على ضرورة توظيفه في كل مناحي الحياة.

ب3- المنطق العملي: عرّفه بقوله: "هو استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة"⁽⁴⁸⁾، ويعتبر "مالك بن نبي" العجز الذي يعاني منه الإنسان ما بعد الموحدين، لا يرتبط بالعقل النظري، بقدر ما يرتبط بالعقل التطبيقي، الذي يتكوّن في جوهره من الإرادة والانتباه⁽⁴⁹⁾، وتكمن علة هذا العجز - برأيه - في افتقاد العقل المسلم للضابط الذي "يربط بين عمل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ومثلها بين فكرة وتحقيقها"⁽⁵⁰⁾.

يتبيّن من خلال هذا كله أنّ المنطق العملي له ارتباط وثيق بفاعلية الإنسان في محيطه، وهو ما يستلزم وجود تناسب طردي بين المنطق العملي والمحيط الثقافي للإنسان، على اعتبار أنّ فاعلية الإنسان تتحدد من خلال وسطه الثقافي.

ب4- التوجيه الفني أو الصناعة: ويندرج تحت هذا المسمى - برأيه - "كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم"⁽⁵¹⁾، ويدخل تحت هذا المسمى أيضا المهن التي تُعد هيّنة بسيطة كالرعي، إذ يرى بن نبي "أن الراعي نفسه له صناعته"⁽⁵²⁾، وهذا يدل على القيمة الاجتماعية التي ينبغي أن تحتلها المهن البسيطة في عملية البناء الحضاري.

ويرى الأستاذ أن استمرارية المجتمع ونموه والمحافظة على كيانه مرهون بدرجة اتصاله الفعلي بعالم الأشياء، وهذا لا يتحقق إلا باستثماره الإيجابي لوسائله وقدراته الذاتية في اتجاه بناء صناعته وبالتالي جني الثمرات المادية للحضارة.

ومن خلال هذا البرنامج يمكن أن ننشأ الإنسان من جانبيين:

أ- جانب التنشئة التربوية: بمعنى صياغة سلوك الفرد التربوي العملي وتنمية حسه الجمالي.

ب- التنشئة الفكرية المنهجية: ونعني بها إعادة صياغة التفكير الإنساني على أساس علمي سليم، يجعله يتميز بخاصية النظر السببي والسنني لمحيطه الإنساني والكوني.

يتّضح مما تقدم أنّ المسألة الثقافية وسيلة فاعلة في بناء الإنسان، بالنظر لما تتضمنه من "منهج تربوي يأخذ صورة فلسفة أخلاقية" ⁽⁵³⁾ لها أثر وظيفي فاعل في تشكّل عالم الأشخاص، الذي لا يتصور بدونه عالم الأفكار، وعالم الأشياء.

خلص "مالك بن نبي" - وفق هذا النسق - إلى أنّ زرع الفاعلية في الإنسان متوقف على التجسيد العملي للبرنامج التربوي للثقافة.

2- بناء المجتمع: يعدّ المحيط الاجتماعي - برأيه - المؤثر الأساس في تكوين وتشكيل شخصية الفرد وطباعه، فقد يؤثّر فيه بالإيجاب بغرس قيم الفاعلية التي تجعله محرّكا للتاريخ، وقد يؤثّر فيه بالسلب، بأن يرث الفرد مختلف أصناف التخلف من المجتمع .

فالقضية - برأيه - هي "قضية مجتمع، وليست قضية فرد، فكل المتاعب التي تهاجم الفرد، والمصاعب التي تعترضه في الطريق، ليس مصدرها تكوينه الخاص، ولكن صلته بمجتمع معين" ⁽⁵⁴⁾.

وعليه فأول خطوة في بناء المجتمع هي تهيئة الجو الاجتماعي والثقافي الملائم لبناء الإنسان، وهذا لا يتم إلا بالعودة إلى الظروف والشروط نفسها التي تم فيها ميلاده.

وتمثّل أول شرط في إعادة تشكيل نسيج المجتمع على أساس مرجعيته وقيمه.

أ- بناء شبكة علاقات اجتماعية قوية على أساس الإسلام: يعتبر تشكيل شبكة العلاقات الاجتماعية - برأي بن نبي - أول عمل يؤديه المجتمع الإسلامي في طريقه للاستئناف الحضاري، متخذا من الإسلام بجملة وخصائصه الروحية السامية المنهل الذي يستقي منه قوة تلاحمه، وشدة تماسكه، "فالعلاقة الروحية والعلاقة الاجتماعية - برأيه - مرتبطان ارتباطا الأثر بالسبب في حركة التطور الاجتماعي، فالعلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع، هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني" ⁽⁵⁵⁾.

لهذا يخلق الدين - أي الإسلام - نظاماً اجتماعياً يستحيل فيه الفرد إلى أفراد كثيرين⁽⁵⁶⁾، وتعد شبكة العلاقات الاجتماعية الأداة الجامعة لكل الطاقات الحية في المجتمع الإسلامي، ويتجلى هذا التماسك الاجتماعي في صورة نشاط مشترك يقوم به مجتمع وظيفته تجميع هذه الطاقات الفردية لمصلحته بفضل هذه الشبكة.

ولا ينبغي أن يكتفي المجتمع المسلم بتكوين هذه الشبكة فحسب؛ بل يجب عليه القيام بدور مصيري، يتعلق بضرورة الحفاظ على سلامة هذه الشبكة من أي طارئ قد يعطل أو يعرقل عملها، مثل: التعاليم الدينية والاجتهادات القانونية^(*) التي تعتبر في مقصدها بمثابة جهاز وقائي يضمن سلامة نسج المجتمع.

وإضافة إلى الآليات الوقائية السابقة الذكر، لا بد من عمل متواصل ودؤوب لصدّ كل "القوارض" التي تقوم بمحاولة هدم الوحدة العضوية للمجتمع.

ب- بناء المجتمع وفق منظور المشروع الثقافي: ركّز "بن نبي" في نظيره للمشروع الثقافي للمجتمع على بعده الوظيفي، حيث يرى أن أولى الأولويات في عملية البناء الثقافي "هو تحديد مفهومها في الإطار التاريخي، ثم توظيفها كنظام تربوي تطبيقي لنشرها بين طبقات المجتمع"⁽⁵⁷⁾.

فالمبدأ الأخلاقي هو العنصر الأساس في البناء الثقافي، إذ إن "فعالية المجتمعات تزيد أو تنقص، بقدر ما يزيد فيها أو ينقص تأثير المبدأ الأخلاقي"⁽⁵⁸⁾.

وتكمن أهمية هذا المبدأ في أثره الوظيفي الفعّال عند تشكيل عالم الأشخاص، "الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء، ولا عالم المفاهيم"⁽⁵⁹⁾،

ويدل التجسيد الواقعي للمشروع الثقافي - كأساس للتغيير والبناء الاجتماعي - ، على تشكّل شبكة الصلات الثقافية، التي من خلالها تتحدد فعالية الفرد والمجتمع وعلى ضوئها يحدد هدفها المشترك⁽⁶⁰⁾.

وبهذا تتضح الأهمية المركزية للمشروع الثقافي، بوصفه المدخل الأساسي لعملية البناء الحضاري.

إن توفير هذا الوسط الملائم بشروطه وظروفه من شأنه أن يبعث الفاعلية من جديد في المجتمع المسلم، ويعيد له دوره القيادي في العصر الراهن.

ومن المفاصل الأساسية والمحورية في أداء مهام القيادة والريادة التمكين السياسي والاقتصادي.

3- البناء السياسي:

يعدّ البناء السياسي أحد أهم عوامل البناء الحضاري، فهو بمثابة العقل المدبر والمنظم والمخطط لتشييد الصرح الحضاري.

ويشترط في عملية بناء المنظومة السياسية للأمة الإسلامية - برأي بن نبي - أن تكون مطابقة للغاية المستقبلية للأمة الإسلامية المتجلية في الشهود الحضاري تمثلاً بالأمر القرآني في قوله عز وجل: "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً"⁽⁶¹⁾، ويقتضي نجاح هذا العمل وجود ضوابط ومحددات تعصم الأداء السياسي من الانحراف تتلخص فيما يأتي:

أ- ضرورة ارتباط البناء السياسي بالمبدأ الأخلاقي، حيث تعتبر "السياسة بدون أخلاق ما هي إلا خراب الأمة"⁽⁶²⁾ كما قال "بن نبي".

ب- مركزية البعد الثقافي في البناء السياسي، حيث يرتبط الأداء السياسي بشكل وثيق بالمسألة الثقافية، لهذا "فصناعة السياسة برأيه تعني إلى حد كبير تغيير الإطار الثقافي في اتجاه ينمّي تنمية متاغمة عبقرية أمة، ومن هنا فصناعة السياسة تعني في آخر المطاف صناعة الثقافة"⁽⁶³⁾.

ج - أهمية المنهج في الأداء السياسي، إذ إن المنهج هو الناظم الذي يضبط العمل السياسي، فيسير وفق هذا الانضباط على منهج محدد الغايات، واضح الأبعاد والمقاصد، لا مكان فيه للانتهازية والعشوائية.

وقد شدد رحمه الله - في سياق بيانه لمركزية المنظومة السياسية في البناء الحضاري - على ضرورة الارتباط الجذري بين البناء السياسي وعمق الإرث الحضاري للأمة الإسلامية بمقوماته الذاتية ومن خلال الخبرة الإسلامية التاريخية، مع مراعاة مستجدات الساحة العالمية.

4- البناء الاقتصادي:

تتحقق من خلال إعادة صياغة الفرد في إطار المشروع الثقافي للمجتمع، تحت قيادة سياسة حكيمة، منضبطة برؤية استراتيجية متكاملة الثمرة المرجوة في صورة بناء اقتصادي متجذر في الواقع الإنساني.

واشترط "بن نبي" لنجاح عملية الإقلاع الاقتصادي - على غرار البناء السياسي- وجود محددات ينضبط بها البناء الاقتصادي، يمكن اختصارها في العناصر الآتية:

أ. **مركزية الإنسان في البناء الاقتصادي:** أكد رحمه الله على ضرورة أن تكون عملية الإقلاع الاقتصادي ضمن منظومة متكاملة منطلقها الأساسي هو الإنسان، حيث يرى أن البناء الاقتصادي ليس قضية إنسان بنك وتشبيد مضيع فحسب، بل هو قبل ذلك تشييد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات⁽⁶⁴⁾.

ب- **ارتباط البناء الاقتصادي بالمعادلة الاجتماعية للفرد:** ونعني به ارتباط البناء الاقتصادي بخصوصية الواقع الاجتماعي، وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسّر سرّ تباين مناهج الإقلاع الاقتصادي من مجتمع لآخر، وانطلاقاً من هذا التباين يرى "بن نبي" وجوب مراعاة ما اصطلح عليه بـ"المعادلة الاجتماعية" التي فسّرها بمعادلتين:

ب1- معادلة بيولوجية تساوي بين الإنسان وبين أخيه الإنسان من حيث صفاته الذاتية.

ب2- معادلة اجتماعية وهي هبة المجتمع إلى أفرادها كافة، بصفتها القاسم المشترك الذي يطبع سلوكهم، ويحدد درجة فاعليتهم أمام المشكلات، ويميزهم عن أفراد مجتمع آخر، أو عن جيل آخر بين مجتمعهم⁽⁶⁵⁾.

ج- ارتباط البناء الاقتصادي بالإرادة الحضارية: أكد "بن نبي" أن الاقتصاد هو الثمرة المادية للحضارة الإنسانية بكل ما تحمله من خصوصيات ذاتية، لذلك لا يمكن تصور نجاح عملية البناء الاقتصادي بدون ربطها بالقيم الحضارية، وعليه فالقضية برأيه "ليست قضية إمكان مالي، ولكنها قضية تعبئة - الطاقات الاجتماعية - أي الإنسان، والتراب، والوقت في مشروع تحركها إرادة حضارية لا تحجم أمام الصعوبات"⁽⁶⁶⁾.

يتضح من خلال عرض المشروع الحضاري عند "بن نبي" - من جانبي التشخيص والتصحيح - انضباطه المحكم بمنهجية جلية واضحة الأبعاد من حيث الأسس والمنهج والغاية؛ مما يؤكد حضور نسق بنائي شكّل بمجموعه منظومة تغييرية متكاملة، ووحدة عضوية متلاحمة كما هو مفصّل في المخطط البياني الآتي:

- [1]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط5، 1986)، ص 28.
- [2]: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط4، 1987م)، ص 117.
- [3]: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو (دمشق: دار الفكر، ط1، 1992م)، ص 39.
- [4]: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1988م)، ص 107. ⁴
- [5]: سورة الأنفال الآية رقم 63.
- [6]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1998م)، ص 12.
- [7]: متفق عليه رواه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم (163/5) 57. باب نصر المظلوم، حديث رقم (2446)، وفي كتاب الأدب (553/10). 26. باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضاً، حديث رقم (6026)، ورواه مسلم في صحيحه (355/16) بشرح "النووي" - كتاب البر والصلة 17. باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاوضهم، حديث رقم (6568)، ورواه الترمذي في "السنن" (47/3) بشرح "التحفة"، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، حديث رقم (1993)، وقال: "حديث صحيح"، وأخرجه النسائي (81/5) بشرح "السيوطي"، كتاب الزكاة، 67. باب أجر الخازن إذا تصدق بإذن مولاه، حديث رقم (2556).
- [8]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق ص 44.
- [9]: أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً (بيروت: دار النفائس، ط1، 1984م)، ص 74.
- [10]: نسبة إلى موضع بقرب الرقة على شاطئ الفرات من غربيها، حيث وقعت معركة طاحنة بين جيش الخلافة الإسلامية بزعامة علي رضي الله عنه، وجيش الأمير

معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، ويعود سبب هذا الاقتتال أساسا إلى رفض معاوية مبايعة الخليفة الراشد علي كرم الله وجهه بحجة ضرورة الاقتصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه، فالتقوا يوم الأربعاء سابع = صفر، ثم يوم الخميس والجمعة، وليلة السبت، ثم رفع أهل الشام لما رأوا "الكسرة" (الهزيمة) المصاحف بإشارة عمرو بن العاص، ودعوا إلى الصلح والتحكيم". أنظر شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1987) م، 3، من ص 535 إلى 544.

[1¹]: مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط4، 1988م)، ص 58.

[2¹]: المرجع السابق ص 58.

[3¹]: المرجع السابق ص 58.

[4¹]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق ص 30.

[5¹]: يروى "أنه كان ناطورا في بستان بدمشق، وكان دائم الاشتغال بالفلسفة، وكان فقيرا ويستضيء في الليل بالقنديل الذي للحارس، ثم أنه عظم شأنه"، ارتحل في شبابه إلى مدينة السلام، والتحق بأمير حلب ورافقه إلى دمشق، ثم اعتزل الناس وعاش عيشة فاضلة حتى وفاته، التي أرخت في سنة 339هـ استنادا إلى المسعودي في كتابه "التبئية والإشراف"، من مؤلفاته: إحصاء العلوم، الأخلاق، البرهان، تحصيل السعادة، آراء أهل المدينة الفاضلة.

[6¹]: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر أطباء العرب، ومن أعظم فلاسفتهم، تعلم في صغره النحو، ومبادئ الشريعة، وخاض غمار علم الرياضيات، والطبيعيات، والمنطق، والميتافيزيقا، ثم درس ما بعدها الطب على يد "عيسى بن يحيى" حتى هرع إليه الأطباء يستفيدون من معارفه، رحل إلى جرجان واتصل بالشيرازي، كان وزيرا لدى أمير =همدان، توفى سنة 428هـ - 1037م، من مصنفاته: الإشارات والتبئيات، قانون في الطب. أنظر: الأستاذ زوفي إيلي ألنا، موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، مرجع سابق ج1، ص 29 - 30 بتصرف.

[17]: هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في قرطبة إحدى عواصم الفكر الأندلسي عام 520هـ - 1126 م، كان أبوه قاضي قرطبة فعلم ابنه مبادئ الفقه والاجتهاد واللاهوت، حتى غدا ابن رشد المؤهل الوحيد لوراثة أبيه، فعين قاضي القضاة في قرطبة، درس الفيزياء وعلم الفلك، والفلسفة، والرياضيات، وأتاح له ابن طفيل الاتصال بيوسف بن عبد المؤمن في مراكش فأوكل إليه هذا الأخير إصلاح القضاء حتى عرف بـ"سلطان العقول والأفكار"، لا رأي إلا رأي، ولا قول إلا قوله، عاد بعد فترة من الزمن إلى قرطبة، حيث بث مبادئه الخاصة في الفلسفة التي ما لبثت أن اعتبرت هرطقات تمس عقيدة الدين، فاضطر الفيلسوف للاختباء فترة من الزمن في مدينة فاس، حيث ألقى القبض عليه، وأودع السجن، بعد أن أحرقت كتبه في الساحات العامة، وبعد أن شهد قوله له بغير ما نسب إليه، أعيد له الاعتبار ورجع إلى مراكش، حيث تسلم مهامه الأولى، لكن أصيب بمرض عضال لم يمهله سوى سنة واحدة، فمات سنة 595هـ - 1198 م، من مصنفاته: تهافت التهافت، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. أنظر: الأستاذ زوي في إيلي ألنا، موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، مرجع سابق ج1، ص 22 - 23 - 24 بتصرف.

[18]: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق ص 59.

[19]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق ص 37.

[20]: المرجع السابق ص 31.

[21]: د. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي (الجزائر: دار الهدى) ص 31.

[22]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق ص 80.

[23]: عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م) ج2، ص 18.

[24]: المرجع السابق ص 19.

[25]: أنظر المرجع السابق ص 19 - 20 - 21.

[*]: هو النزوع إلى التفسير الخرافي الأساطيري للحوادث الكونية والإنسانية.

[²⁶] :حمودة سعيدي، مقولة توتر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، مجلة المواقفات، (الجزائر المعهد الوطني العالي لأصول الدين عدد: 3).

[²⁷] :مالك بن نبي، تأملات، (دمشق: دار الفكر، ط) ص 38.

[²⁸] :يقصد مالك بن نبي بالمبادئ: الفكرة الدينية.

[²⁹] :مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، بتصرف ص 185.

[³⁰] :عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، مرجع سابق ج: 2 ص 71 - 72.

[*]: هو شعور بالدونية أمام الغير، مع نقص الثقة بالنفس.

[**]:تتشأ هذه الأزمة عندما تتعطل العلاقة التفاعلية بين المجتمع والفرد؛ بفعل زوال الضغط الاجتماعي من المجتمع على الفرد، وهو ما يؤدي إلى انفلات الطاقة الحيوية من قيودها، فتؤثر سلبا في علاقة الفرد بالمجتمع، بحيث يصطبغ الفرد بالنزعة الانعزالية الفردية، التي تتجلى في فقدان الفرد لحقه في النقد، وفي تمثله للأمر الشرعي بتغيير المنكر، وتشأ في كلتا الحالتين أزمة ثقافية مآلها البعيد هو الانهيار الحضاري، وتتمو هذه الأزمة تدريجيا مع الاتجاه التنازلي للمجتمع، وتتوقف مواجهة هذه الأزمة - برأيه - على درجة فاعلية المجتمع، فقد تخلق الأزمة الثقافية أمام مجتمع متقهقر أو جامد استحالة لا يستطيع التغلب عليها فيستلم للواقع، بينما يخلق هذا الظرف نفسه بالنسبة لمجتمع آخر فرصة لدفعة جديدة لحركيته. أنظر مالك بن نبي، مشكلة الثقافة ص 91.

[***]: المنظومة المفاهيمية هي العنصر الذي يحقق جمع وتحريك الطاقات الاجتماعية، أو تحقيق الوحدة في النشاط الاجتماعي، بواسطة إدماج النشاط الفردي "للشخص"، الذي صاغته الثقافة في النشاط الاجتماعي لإقامة الحضارة. فوجود فراغ في المنظومة المفاهيمية لمجتمع معين يعني فقدان المبررات التي تحرك المجتمع الإسلامي، بحيث تبرز فيه مظاهر الانحسار في النشاط الفردي، الذي انسحب من النشاط المشترك، مما نتج عنه ظهور النزعات الفردية (³¹)، وهو يؤدي إلى إضفاء طابع من الضبابية على الرؤية الغائية المشتركة، ومن ثم تعطيل السير الحضاري للمجتمع الإسلامي.

[³¹] :المرجع السابق ص 39 - 40.

- [³²]: تتباين، وتتفاوت علل ودرجات هذا الفشل نسبياً.
- [³³]: عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، مرجع سابق ص 39 - 40
- [³⁴]: تتباين، وتتفاوت علل ودرجات هذا الفشل نسبياً.
- [³⁵]: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق ص 53.
- [³⁶]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق ص 80.
- [³⁷]: سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي - دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 01، 1993م)، ص 81.
- [³⁸]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق ص 27 - 29.
- [³⁹]: المرجع السابق ص 27 - 29.
- [⁴⁰]: المرجع السابق ص 100 - 101.
- [⁴¹]: الطيب برغوث، موقع المسألة الثقافية من إستراتيجية التجديد الحضاري (الجزائر: دار الينابيع)، ص 12 - 13.
- [⁴²]: قول مأثور عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس.
- [⁴³]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق ص 114.
- [44]: المرجع السابق ص 113، 114.
- [⁴⁵]: مالك بن نبي، شروط النهضة مرجع سابق ص 94.
- [⁴⁶]: المرجع السابق ص 82.
- [⁴⁷]: المرجع السابق ص 82.
- [⁴⁸]: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط 04، 1984م)، ص 85.
- [⁴⁹]: أنظر مالك بن نبي، شروط النهضة مرجع سابق ص 102.
- [⁵⁰]: مالك بن نبي، شروط النهضة مرجع سابق ص 102.
- [⁵¹]: المرجع السابق ص 104.
- [⁵²]: المرجع السابق ص 104.

- [53]: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 63.
- [^{5 4}]: مالك بن نبي، تأملات (دمشق: دار الفكر، ط05، 1991)، ص 28.
- [^{5 5}]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق ص 57.
- [^{5 6}]: المرجع السابق ص 57.
- [*]: سواء أكانت مستمدة من الوحي الإلهي أو اجتهادات منضبطة بمقاصده.
- [^{5 7}]: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق ص 91 - 92.
- [^{5 8}]: مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق ص 148.
- [^{5 9}]: المرجع السابق ص 148.
- [^{6 0}]: أنظر مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق ص 146.
- [61]: البقرة: 143.
- [62]: مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه (دمشق: دار الفكر، ط08، 1988م)، ص 80.
- [63]: مالك بن نبي بين الرشاد والتهيه، مرجع سابق ص 89.
- [⁶⁴]: المسلم في عالم الاقتصاد، (دمشق: دار الفكر، ط03، 1987م)، ص 64.
- [65]: أنظر مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق ص من 91 إلى 96.
- [66]: المرجع السابق ص 71.

طبيعة النظام السياسي في الإسلام ومميزاته

أ/مريد محمد
أستاذ مكلّف بالدروس
كلية الحقوق-جامعة الجزائر

تمهيد:

إن الأنظمة السياسية المعاصرة متعددة ومتنوعة وكل واحدة منها تقوم على أسس ومبادئ خاصة.

وأحاول في هذا البحث التطرق إلى النقاط التالية:

أولاً: طبيعة النظام السياسي في الإسلام.

ثانياً: مميزات وخصائص النظام السياسي الإسلامي.

ثالثاً: الخلاصة.

إن الإسلام كما يسعى إلى بناء الفرد الصالح، والأسرة الصالحة، والمجتمع الصالح... يسعى كذلك إلى بناء الدولة الصالحة.

والدولة في الإسلام، ليست صورة من الدول التي عرفها العالم قبل الإسلام أو بعده، إنها دولة متميزة بأهدافها، ومناهجها، ومقوماتها، وخصائصها⁽¹⁾

إن النظام السياسي الإسلامي، نظام مستقل، فلا هو كما يسمّيه البعض ثيوقراطياً أو ديمقراطياً أو ديكتاتورياً، أو رأسمالياً أو اشتراكياً.

وليس مما يرفع شأن الإسلام أن تطلق عليه مثل هذه الأسماء، والمصطلحات.

فالنظام الإسلامي، نظام متميز، مستقل، له من مبادئه ونظمه في السياسة والحكم، مما يمكن أن يظل مفخرة له، على كل ما عرفه ويعرفه الناس من

أنظمة⁽²⁾، وإذا حدث أن اتفق النظام السياسي الإسلامي مع هذا النظام أو ذاك، فليس معناه أن يكون الإسلام هو هذا النظام، لأن للإسلام وجهته الخاصة، ونظرته المتميزة، إلى الكون، والحياة، والإنسان⁽³⁾

فالدولة الإسلامية نظام مستقل، فريد وخاص بالإسلام، لا يصح القول بأنه يتطابق مع أيّ من النظم المعروفة، وإذا أشبه بعض الأنظمة السياسية القديمة، أو الحديثة، في بعض نواحيه فهذا لا يعني أنه مماثل لها ومتطابق معها.

وهي إذن متميزة عن غيرها مختلفة عن كل حكومة موجودة في العالم الآن وعن كل حكومة وجدت من قبل.

لذا ينبغي أن يوضع لهذه الدولة اصطلاح خاص، ومسمى يمثل حقيقتها، كمصطلح "النظام الإسلامي"⁽¹⁾

وإذا أردنا أن نعدّد أهم مميزات النظام السياسي الإسلامي وخصائصه فيمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: الدولة الإسلامية دولة هداية لا دولة جباية:

كما قال العلامة "أبو الحسن الندوي"، أي إن أكبر همّها، نشر دعوتها في أصقاع الأرض وتوصيل رسالتها إلى كل مكان، فهي رحمة الله إلى الناس كافة، ولا يجوز حجز رحمة الله أن تصل إلى عباد الله.

إنّ مهمة الدولة المسلمة، أن تهدي الناس إلى رب العالمين، وأن يدخل الناس في دين الله أفواجا، وأن تزيح العوائق والعلائق من طريق الناس، سواء العوائق الفكرية أو المادية⁽²⁾

متمثلة قول الحق تبارك وتعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾⁽³⁾

ثانيا: الدولة الإسلامية دولة مبادئ وأخلاق:

تلتزم بها، ولا تحيد عنها في داخل أرضها وخارجها مع من تحب، ومع من تكره، في سلمها وفي حربها، فهي لا تتعامل بوجهين، ولا تتكلم بلسانين، ولا تقبل أن تصل إلى الحق بطريق الباطل، ولا أن تحقق الخير بوسائل الشر، إنها تؤمن بالغاية الشريفة والوسيلة النظيفة معا.

إن دولة الإسلام تؤمن بأخلاق واحدة، أخلاق لكل الناس، فهي لا تتجزأ ولا تتلون. فهي توجب الوفاء مع كل البشر، محبين وكارهين وتوجب الأمانة مع كل البشر، وإن بدعوا بالخيانة، وتلتزم بالصدق مع كل الناس حتى مع من كذبوا، فالفضيلة والرذيلة لا تختلف باختلاف الناس.⁽¹⁾

ثالثا: الدولة الإسلامية دولة شورى:

إذ جعل الله الشورى من لوازم الإيمان، حيث جعلها من الصفات اللصيقة بالمؤمنين الممييزة لهم عن غيرهم.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾⁽²⁾

فلا يكمل إيمان المسلمين إلا بوجود صفة الشورى فيهم، ولا يجوز لجماعة مسلمة أن تقيم أو ترضى إقامة أمرها على غير الشورى/وإلا كانت آثمة مضيعة لأمر الله.

وقد أمر الله رسوله أن يشاورهم في الأمر، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾⁽³⁾

وما أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم بمشاورتهم لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما هي فريضة فرضها الله عليهم، ففرض على الحاكم أن يستشير في كل ما يمس الجماعة، وفرض على الجماعة أن تبدي رأيها في كل أمورها.

فليس للحاكم أن يستبد برأيه في الشؤون العامة، وليس للجماعة أن تسكت فيما يمس مصالحها⁽⁴⁾

والشورى ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة، بنصوص الكتاب والسنة، فالإسلام قد وضع المعالم الكبرى، والأسس العظمى، ثم ترك التفاصيل والدقائق للمشاورة وتقليب الآراء للاهتداء إلى أصوبها وأصلحها.

فلا مجال إذن للشورى، فيما يخالف النصوص الشرعية القاطعة.

رابعاً: الدولة الإسلامية هي دولة الحقوق والحريات:

إن حق الحياة، وحق التملك، وحق الكفاية من العيش، وحق الأمن على الدين، والنفس، والعرض، والنسل، تعتبر في نظر التشريع الإسلامي، من الضروريات التي أنزل الله الشريعة للمحافظة عليها، ولا يجوز لأحد أن يفرط فيها، وقد أوجب الشارع العقوبات الرادعة من الحدود والقصاص لحمايتها من العدوان عليها.

وواجب الدولة المسلمة أن تعمل على أن تحقق لكل فرد يعيش في ظلها هذين الهدفين الأساسيين من أهداف حياته:

الكفاية والأمن، حتى يستطيع الناس إذا (اكتفوا وآمنوا، أن يفرغوا لعبادة ربهم).

﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾⁽¹⁾

وقد سبق الإسلام غيره في بيان الحرية والدعوة إليها، والحرية الدينية على الخصوص تعتبر اختراعاً إسلامياً كما قال الشيخ "محمد الغزالي"، فلم يعرف في ظل دين من الأديان، أن عنى بتقرير الحرية الدينية لمخالفه، وأن رفض الإكراه في الدين بأي صورة من الصور، واعتبر الإيمان الحقيقي هو الذي يأتي عن طريق الاقتناع والاختيار الحر⁽²⁾

وقرر الإسلام الحرية الدينية لمن يعيش في كنفه من مخالفه، كاليهود والنصارى، والمجوس، وسمح لهم بحرية الاعتقاد، وحرية التعبد، وحرية الاحتكام إلى شريعتهم فيما أمرهم به.

بل سمح لهم أن يتناولوا من الأطعمة ما يؤمن هو بحرمة ورجسيتها، مثل لحم الخنزير، ماداموا هم يعتقدون حلّه، وهي قمة في التسامح لم يصل إليها دين⁽³⁾

وخيرة القول والرأي مصونة، بل الأمر في نظر الإسلام ودولته أكبر من كونه حرية، فهو وحيثه في المنظور الإسلامي من باب الفرائض، الواجبات، لا من باب الحقوق والحريات، فالواجب على المرء إذا رأى منكراً ظاهراً أن يتضمن عنه، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً وهو يدخل في باب الفريضة الإسلامية التي هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي ميز الله بها هذه الأمة، كما يدخل في باب النصيحة وكذلك التواصي بالحق والتواصي بالصبر، الذي هو شرط للنجاة من خسران الدنيا والآخرة⁽¹⁾

خامساً: الدولة الإسلامية دولة خلافة وإمامة:

فالخلافة والإمامة والملك لا يقصد منها في نصوص القرآن إلا الرئاسة بمعناها العام، ولا يقصد منها الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم. ونظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو الحكم القائم على دعامتين. إحداهما: "طاعة أمر الله واجتتاب نواهيه".

والثانية: الشورى.

فإذا قام الحكم على هاتين الدعامتين فهو حكم إسلامي خالص، وليتسم بعد ذلك بالخلافة أو الإمامة أو الملك، فكل هذه التسميات تسميات صحيحة لا غبار عليها.

أما إذا قام الحكم على غير هاتين الدعامتين فهو حكم لا ينتسب للإسلام بنسب ولا يتصل به بسبب، ولو سُمّي خلافة أو إمامة.

وأقرب الأمثلة على ذلك، حكم الخلفاء الأتراك في عهودهم المتأخرة، فقد كان رؤساء الدولة يسمّون أنفسهم خلفاء، وتسمّى دولتهم دولة الخلافة، وتسمّى حكومتهم حكومة الخلافة ولكنهم كانوا هم ودولتهم وحكومتهم أبعد شيء عن نظام الحكم الإسلامي.

الخليفة أو الإمام أو الرئيس هو ممثل للحكومة، ويعتبر نائباً عن الجماعة في وظيفة الخلافة، التي جعلت لأداء حق الله وإنفاذ أمره، وللفضل في خصومات الأفراد، وكف قوّيهم عن ضعيفهم، ونشر العدالة والمساواة بينهم⁽²⁾

وأخذهم بالتعاون والتضامن، وتوجيههم إلى الخير والبر، كل ذلك في حدود ما أمر الله واجتناب ما نهى عنه وولاية الخلافة لا تتم إلا باختيار الجماعة للخليفة، فلا يصح أن يستأثر بأمر المسلمين أحد بغير رضى جماعتهم،

ولا تعتبر ولاية الخليفة قائمة إلا بالاختيار، ممن لهم حق اختيار الخليفة، وبالقبول من جانب الشخص الذي وقع عليه الاختيار.

واختيار الخليفة على هذا الوجه يؤكد أن الخلافة ليست إلا عقد نيابة يتم بين الجماعة والخليفة، فتكل الجماعة إلى الخليفة، أن يقوم فيها بأمر الله، وأن يدير شؤونها في حدود ما أنزل الله، ويقبل الخليفة أن يقوم بالأمر في الجماعة طبقاً لما أمر به الله ورسوله⁽¹⁾

فالحاكم يقوم أصلاً على الرضا العام، والشعب يفوض إليه سلطته، والحاكم يقيم الوزراء والأمراء والولاة والقضاة بتفويض منه، فهم نواب عنه، وهو نائب عن الأمة⁽²⁾

سادساً: الدولة الإسلامية تنبثق من العقيدة الإسلامية:

بمفهومها الواضح الذي يعطي أهمية إيجابية لحاجات الإنسان على اختلاف نزعاتها واتجاهاتها، والتي تحل مشكلاته المادية، وأشواقه الروحية، بالإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر.

وينبني على هذه العقيدة قيام أجهزة الحكم في الدولة على تنفيذ ما تتطلبه العقيدة.

فتطبق الأوامر، وتجتنب النواهي، وتقوم أجهزة الحكم من سلطة تنفيذية، وسلطة قضائية، وسلطة تشريعية، بهذا العمل في ظل الدولة الإسلامية⁽³⁾

فالحكومة الإسلامية مقيدة باتخاذ القرآن دستوراً لها، ملزمة بالنزول على أحكامه، لا تقبل تبديلاً ولا تعديلاً ولا تعطيلاً⁽⁴⁾ والإسلام لم يجرى بالعقيدة الصحيحة وحدها، ولا بالنظام الأخلاقي المثالي الذي يقوم عليه المجتمع فحسب، بل جاء مع هذا وذاك بالشرعية المحكمة العادلة، هذه الشريعة التي تحكم الإنسان وتصرفاته ومعاملاته في كل حال، في خاصة نفسه وفي علاقته بأسرته وفي علاقاته بالمجتمع الذي يعيش فيه، وفي علاقات دولته بالدول الأخرى، وبهذا يتميز الإسلام عن الديانات السماوية الأخرى⁽⁵⁾

والحقيقة أن الشريعة هي التي صنعت المجتمع الإسلامي، وليس المجتمع الإسلامي هو الذي صنع الشريعة، فالشريعة هي التي حددت سماته ومقوماته، وهي التي وجهته وطورته، ولم تكن الشريعة مجرد استجابة للحاجات المحلية المؤقتة، كما هو الشأن في التشريعات الأرضية، إنما كانت منهاجاً إلهياً، لتطوير البشرية كلها، وصياغتها صياغة معينة، ودفعها إلى أوضاع يتم بها تحقيق المجتمع الإسلامي المنشود.⁽¹⁾

سابعا: الدولة الإسلامية دولة دستورية شرعية:

لها دستور تحتكم إليه، وقانون ترجع إليه، ودستورها يتمثل في المبادئ والأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم، وبيّنتها السنة النبوية في العقائد، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات، والعلاقات: شخصية ومدنية وجنائية، وإدارية، ودستورية، ودولية.

وهذا الالتزام من الدولة بقانون الشريعة هو الذي يعطيها الشرعية ويجعل لها حق المعاونة والطاعة من الشعب، في اليسر والعسر، والمنشط والمكره.

فالدولة الإسلامية تلتزم بالشرع ولا تخرج عنه، وهو قانونها الذي يلزمها العمل به والرجوع إليه، حتى تستحق رضوان الله، وقبول الناس، ولا تستطيع أن تلغي الأوامر والنواهي، أو تجمدها، إلا إذا خرجت عن طبيعتها ولم تعد دولة مسلمة.⁽²⁾

وتقوم الدولة الإسلامية على مبدأ هام، وهو الفصل بين السلطة التشريعية، وهي أولى السلطات وأهمّها، وبين سائر السلطات وهذا فصل تام ومحكم، والسلطان التنفيذية والقضائية تشتركان في أنهما وليدتا السلطة التشريعية⁽³⁾ تنظيما وتنفيذا.

فالسلطة القضائية ينظمها القانون، وهي تقوم بتطبيقه، وبذلك فصيانة السلطة التشريعية هي صيانة تامة للنظام كله.

❖ السياسة الاجتماعية ومن أهمها السلطات السياسية:

لم تتمكن النظم الوضعية من هذه الصيانة الكاملة، لأن السلطة التشريعية في هذه النظم تتأثر بالتيارات التي تخضع في النهاية لتحكم قادة الحزب الحاكم، فرئيس الحزب يضع برنامجه عند البدء في الانتخابات، فإذا فاز حزبه، ضمن أن يكون البرلمان مؤيدا لبرامجه وبذلك يصير مطلق اليد تشريعيا وتنفيذا في أمور الدولة⁽¹⁾

ثامنا: الدولة الإسلامية دولة ثابتة الأسس متطورة الأشكال

إن الإسلام ثبت الأسس والمبادئ، وترك ما سواها من التفصيلات والتنظيمات خاضعة للاجتهاد، والرأي، والتبديل، والتغيير، كلما اقتضت الحال ذلك، وبهذا تكون الدولة قابلة لأن تأخذ أشكالا كثيرة، تبعا لاختلاف الأحوال وتبدل الأطوار الاجتماعية المتعافية، وهكذا فعل الإسلام في موضوع الدولة إذ

جعل لها مسالك ومعالم ثابتة، كالعادلة والشورى، والسيادة مثلاً، وترك الأشكال والتفصيلات والقواعد التنظيمية متبدلة، ومتحولة، يحددها الفكر، والتجارب البشرية، بحسب خصائص الأطوار الاجتماعية⁽²⁾

ومن هنا يمكن استخلاص أمر ذي أهمية بالغة في نظام الحكم الإسلامي، وهو التأكيد على أن الإسلام حرص على مضمون النظام ومبادئه ومنطلقاته أكثر من حرصه على شكله وصورته وآليات سيره، فالمبادئ الجوهرية والقواعد الرئيسية هي التي تعطي لنظام الحكم خصائصه ومميزاته، فهي بمثابة القوالب والأعمدة لقيام الصرح ولا يهّم شكل هذا الصرح في الأخير.⁽³⁾

لقد جاءت نصوص الكتاب والسنة بالأحكام الكلية، ورسمت المناهج العامة، للحكم والإدارة، وتركت دون ذلك لأولي الأمر ينظمونه بقوانين يضعونها، ولكن هذه القوانين التي هي من وضع البشر، يجب أن يراعى فيها ألا تخرج عن أحكام الإسلام عامة، وأن تكون تطبيقاً دقيقاً لروح الشريعة الإسلامية.

فهذه القوانين التي يضعها أولو الأمر ليست في الحقيقة إلا صدى القرن وظله.

وهناك فرق كبير بينها وبين القوانين التي يضعها البشر مقيدون بآرائهم وأهوائهم، ومصالحهم⁽¹⁾.

لهذا الغرض ترك القرآن الكريم تفصيل الأحكام لتنظيم الشورى وتحقيق العدل والمساواة، والتي تعتبر من المرتكزات العليا في الحكم لتراعى فيه كل أمة، ما يلائم حالها، وتقتضيه مصالحه⁽²⁾.

تاسعاً: الدولة الإسلامية دولة مدنية

فالدولة الإسلامية ليست دولة دينية ثيوقراطية، تستمد سلطانها من (حق إلهي مقدس)، أو دولة (الكهنة) و(رجال الدين) الذين يزعمون أنهم يمثلون إرادة

الخالق في دنيا الخلق، أو مشيئة السماء في أهل الأرض، فما حلوه في الأرض فهو محلول في السماء، وما عقدوه في الأرض فهو معقود في السماء.

- والدولة الإسلامية تقوم على أساس الاختيار والبيعة، والشورى، ومسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحق كل فرد في الرعية أن ينصح هذا الحاكم، ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر. وتختار الأمة رجالها، من كل قوى أمين حفيظ عليم، فمن فقد شرط القوة والعلم، أو شرط الأمانة والحفظ، فلا يصلح أن يكون من أهلها.

- والدولة الإسلامية تقوم على أساس الإسلام، وليس بالمعنى الذي قامت عليه الدولة الدينية التي عرفها الغرب النصراني، في العصور الوسطى، فهناك خلط كبيرين ما هو إسلامي، وما هو ديني، فالكثير يعتقد أن كل ما هو إسلامي يكون دينيا.

والواقع أن الإسلام أوسع وأكبر من كلمة "ديني" حتى إن علماء الأصول- المسلمين- جعلوا الدين إحدى الضروريات التي جاءت الشريعة لحفظها، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال⁽¹⁾

ويوضح الأستاذ "محمد أسد" معنى أن الدولة الإسلامية دولة مدنية بقوله:

"إنها دولة مدنية، تقيم في الأرض أحكام السماء، وتحفظ بين الناس أوامر الله ونواهيه، وبهذا استحقت نصر الله وتمكينه، وبغير هذا تفقد مبرر وجودها وبقائها."⁽²⁾

يقول تعالى ﴿وَلْيَنْصُرْكَ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (٤٠) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ (3)

وليس معنى وصف الدولة الإسلامية، بأنها دولة مدنية بالمفهوم الغربي، أي فصل الدين وما يتصل به من إقامة شعائره، وتعاليمه وقواعده الأخلاقية بل

التشريعية، عن الدولة لا تتدخل فيه، فهذا المعنى غير مقبول، لأن الدولة في الإسلام مكلفة بإقامة شريعة الإسلام، وقواعده الأخلاقية، والعمل على إقامة شعائره والتزام حدوده.⁽¹⁾

عاشرا: الدولة الإسلامية تمتاز بالتوازن بين الدنيا والآخرة:

فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلى الآخرة، على أنها الغاية، وتقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين، والتي تؤدي إلى رضوان الله، وتحقيق المطالب الروحية للإنسان كما أنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقي المقياس الذي تقيس به أعمالها، وكل تصرفاتها.⁽²⁾

فالإسلام دين ينتظم الوجود الإنساني كله، ويضع الأسس الأخلاقية والاجتماعية، لأرقى حضارة في الوجود، حضارة تتسق فيها الروح والمادة، وتتوازن فيها النزعات الفردية والجماعية، وتحقيق للإنسانية متعة الحياة، ونعيم الآخرة ويقوم عليها مجتمع كامل، يستهدي قانونه من شريعته، ويسوس دنياه على قواعد دينية، فالإسلام دين ودنيا.⁽³⁾

والإسلام قد هدى الإنسان إلى ما هو أقوم وأنفع لحياته، وآخرفته، وقد أتى في سبيل ذلك بمنهاج شامل، كامل، لتنظيم شؤون البشر إلى جانب كونه عقيدة دينية، فالإسلام دين ودولة معا " ⁽⁴⁾

إن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، هو أصل من أصول الإسلام، أو بعبارة أخرى، إنه لا عزلة بين الدين والدنيا، فالإسلام لم يهمل الدنيا أو يسقطها من حسابه، ولم يلفت الناس عن التمتع بها، وقد وردت في ذلك الكثير من الآيات القرآنية، وقد ورد في الأثر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لسعد بن أبي وقاص حين كان مريضا، واستشار الرسول فيما كان يريد من التصديق بثلاثي ماله: الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس " ⁽¹⁾

الحادي عشر الدولة الإسلامية: هي دولة لحماية الضعفاء وضمان حقوقهم

لقد راعى الإسلام كل أنواع الضعفاء، سواء كان الضعف من فقد المال، كالفقراء والمساكين، أو من فقد الحرية كالرقيق، أو من فقد الموطن كأبناء السبيل، أو من فقد الناصر كاليتيم، أو من فقد العائل كالأرملة، أو من فقد القدرة لكبر السن، كالشيوخ والأطفال.

والدولة الإسلامية مسؤولة مسؤولية أساسية، عن رعاية كل هؤلاء الضعفاء، والوقوف بجانبهم، وتوفير الضمانات اللازمة، لإيصال حقوقهم إليهم، ومنع عدوان الأقوياء عليهم ورفع ذلك إذا وقع بكل سبيل.⁽²⁾

وقد نفذ ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته في دولته النموذجية التي أقامها بالمدينة، والتي رعت الفقراء والمساكين والغارمين وأبناء السبيل، واليتامى، والأرامل والمستضعفين⁽³⁾

وقال عليه الصلاة والسلام "أنا أولى بكل مسلم من نفسه، من ترك مالا فلورثته، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإليّ وعليّ"⁽⁴⁾

ومما قاله أبو بكر الصديق عن تولي الخلافة في أول خطبه "ألا إن القوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه والضعيف فيكم قوى عندي حتى آخذ الحق له"

والدولة الإسلامية تفرض الزكاة، وتأخذها من الأغنياء لتردها على الفقراء، كما تفرض في موارد الدولة الأخرى كالفيء وغيره، نصيباً مؤكداً لليتامى، والمساكين، وأبناء السبيل. (أنما الصدقات للفقراء)⁽¹⁾

بل إن الإسلام يوجب على الدولة أن لا تمنع الفقراء والضعفاء من غير المسلمين حقوقهم دون حيف أو جور.

الثاني عشر: الدولة الإسلامية تقوم على اختبار الشعب ورضا الأمة:

إن النظام الإسلامي نظام شعبي من وجهتين:

إحدهما: أنه يعتمد على تولي الشعب لأمر حكمه نفسه، فلا بد أن يكون الحاكم من الشعب لا يفصل عنه.

ثانيهما: أن هذا النظام يقوم أصلاً على الإرادة وحرية الانضمام، فإن النبي صل الله عليه وسلم كان يبايع الناس على الإسلام فرداً فرداً.

وكذلك الحال فيمن يجوز أن يبذل لهم الإسلام ذمته، فلا يكرهون على الدين، بل يقرون على أديانهم في أرض الإسلام بشروط، وكذلك اختيار الإمام يقوم أصلاً على الرضى العام، والشعب يفوض إليه سلطته،⁽²⁾

واختيار الخليفة على هذا الوجه، يؤكد أن الخلافة ليست إلا عقد نيابة، يتم بين الجماعة والخليفة، فتكل الجماعة إلى الخليفة أن يقوم فيها بأمر الله، وأن يدير شؤونها في حدود ما أنزل الله، ويقبل الخليفة أن يقوم بالأمر في الجماعة طبقاً لما أمر به الله " (3)

وإذا كانت الحكومة نائبة عن الجماعة لتقييم فيهم أمر الله، ولتشرف على مصالح الجماعة، وكان الخليفة أو الإمام هو ممثل الحكومة الأولى، فإنه يعتبر نائباً عن الجماعة كلها في وظيفة الخلافة، التي جعلت لإقامة ما يجب على الجماعة كلها من أداء حق الله، وإبقاء أمره، وللفضل في خصومات الأفراد، وكف قلوبهم عن ضعيفهم، ونشر العدالة والمساواة بينهم، وأخذهم بالتعاون والتضامن وتوجيههم إلى الخير والبر، كل ذلك في حدود ما أمر الله واجتتاب ما نهى عنه " (4)

والحاكم، أو الإمام، أو الخليفة في الإسلام ليس وكيل الله، بل هو وكيل الأمة، وهي التي تختاره، وهي التي تراقبه، وهي التي تحاسبه، وهي التي تعزله إذا استوجب العزل، وقد قال عمر رضي الله عنه: " من رأى منكم في أعوجاجا فليقومني " (1)

لقد ترك الإسلام للجماعة، أن تختار من تراه أصلح الناس لهم، وأقدرهم، وخير دليل على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لقي الله فما تولى الحكم بعده أحد من أهله، وإنما خلفه أبو بكر، فلما توفى لم يخلفه أحد من أهله، وإنما خلفه عمر، فلما قتل خلفه عثمان وهو من غير أهله، فلما قتل خلفه عليّ وما كان من أهل عثمان " (2)

الثالث عشر: الدولة الإسلامية فريدة من نوعها متميزة عن غيرها

إن الدولة الإسلامية رابطتها عقيدة، وفكرة، ونظم، وتشريع، ينبثق عنها في إطار مبدأ واحد، ويمكن أن تدخل فيها قوميات مختلفة وألوان شتى من البشر وأوطان كثيرة، فهي مفتوحة لجميع القوميات على أساس الانضواء تحت عقيدتها.

ويمكن أن يبدأ انطلاقها من قومية واحدة، لكن على أساس الرابطة. إن الصلة والرابطة بين أفراد العرب أنفسهم هو الإسلام، لا القومية، وليس الوطن فمهما كثرت القوميات فإنهم ينتمون إلى الدولة الإسلامية، بإعتبارهم مسلمين، والرابطة بينهم جميعا هي رابطة الإنتماء إليه (3)

إن الإسلام يرسم حدود الفضائل والمبادئ الإنسانية ويضع مقاييسها ويخضع البشر لهذه المقاييس العلوية، وبذلك حمى الإسلام الحياة العامة، من الفساد وكبح الأهواء وأقام الحكم على أساس من الفضيلة يسلم بها الجميع، ويحترمونها، ولا يأنفون من الخضوع لها. (4)

الرابع عشر: السيادة في الدولة للشرع والسلطان للأمة

لا يعرف التشريع السياسي الإسلامي، ولا فقهه شيئا يسمى (مشكلة السيادة) أو (سند الحكم) أو (حق الأمر) التي دارت حولها بحوث الفلاسفة، أو الفقه السياسي العالمي في تاريخه الطويل، بما احتف بها من ظروف وملابسات منشؤها الصراع الذي كان محتدما بين الكنيسة والملك، وما ابتكر من

نظريات في هذا الشأن يؤمّد هو تبرير للاستئثار بالحكم المطلق، ومنها نظرية الحق الإلهي المزعوم، أو العقد الإجتماعي الموهوم.⁽¹⁾

ومعلوم عند علماء الأصول، أنّ ما جاء به القرآن والسنة، وهما جوهر الفكر الإسلامي، له الأولوية والصدارة على ما عداها، ويجب التقيّد به، من قبل الحكام والمحكومين، ومن ذلك أنه ألزم الحكومة بقواعد العدل، والشورى، والحرية، وجعلها من صميم النظام السياسي، الذي لا يعد نظاما إسلاميا بدونه⁽²⁾

فالسيادة في الإسلام تستند أساسا إلى نصوص قررت تلك السيادة لشرع الله، ويتولاها عملا من تختارهم الأمة، عن طريق الشورى، لممارستها نيابة عنها لقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾⁽³⁾ وقوله ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾⁽⁴⁾

فالأصول الكلية والمبادئ العامة في التشريع السياسي الإسلامي فضلا عن الأحكام المقررة بنصوص قطعية هي التي تهيمن بمفاهيمها على التنظيم الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي⁽⁵⁾

إن الشريعة لها سيادة كاملة على جميع الأجهزة السياسية، بما في ذلك الهيئة التي تصدر القوانين، فإنها لا تملك تغيير أحكام الشريعة أو تعطيلها⁽⁶⁾

وبذلك يكون الإسلام، أول نظام سياسي، يضع حدودا لسلطة الأغلبية الحاكمة فسيادة الدولة نفسها، منوطة بالتشريع الذي يخضع له الحاكم والمحكوم على السواء، وهذا التشريع أمر واقعي، في كتاب مسطور وليس أمرا خياليا، مستوحى من فكرة غامضة⁽¹⁾

إن خضوع كل من السلطة السياسية في الدولة، ومواطنيها للمبادئ العامة، والقيم العليا التي تضمنها دستورها الثابت المكتوب الذي جاء به الإسلام، يجعل

من دولته أول دولة دستورية نشأت في العالم، ولا تجد للسيادة مشكلة في فقها الدستوري.⁽²⁾

إن الحكم في الإسلام مقيّد غير مطلق، فهناك شريعة تحكمه، وقيم توجهه، وأحكام تقيده، ولا يستطيع أحد إلغاء هذه الأحكام، أو تجميدها، لأمك، ولا رئيس ولا برلمان، ولا حكومة، ولا مؤتمر شعبي عام، ولا أي قوة في الأرض، تملك أن تغير من أحكام الله الثابتة شيئاً.⁽³⁾

فالدولة في الإسلام إنما هي كيان سياسي، يقوم بتنفيذ أحكام الإسلام، ويجعل دعوته إلى الناس جميعاً، وبدون هذا يبقى الإسلام مجرد طقوس روحية، وصفات خلقية.⁽⁴⁾

ومن هنا يمكن القول، إن البحث في نظرية "السيادة" في الإسلام، أمر طارئ غريب عنه، وتقيد لفقه سياسي اقتضته ظروف، ومشاكل في بيئات خاصة.

أما في الإسلام، فإن السيادة للشرع، لا غبار في ذلك ولا التباس، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾⁽⁵⁾

وقوله صلى الله عليه وسلم "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌ"

وبذلك قضى الإسلام على مشكلة السيادة، التي شغلت أذهان فلاسفة السياسة الوضعية، ردحا طويلاً من الزمن، دون أن تظفر، إلا بمبررات ينهض عليها استبداد ملوك أوروبا، وإرساء مبدأ الحق للقوة، وأن العدل هو مصلحة الأقوى، وأن الغاية تبرر الوسيلة، وغير ذلك من المبادئ التي ترجع بالبشرية القهقري إلى شريعة الغاب.⁽¹⁾

أما سيادة الأمة، فتتمثل في سلطتها في التولية عن طريق الشورى، وفي النقد النزية والمراقبة، والاجتهاد التشريعي على أصول مقررة، لا في إنشاء تشريع مبتدأ.



هذا، وليست الأمة صاحبة السيادة في التشريع، بمعنى إنشاء قواعده، ومفاهيمه الكبرى، إنشاء لأن ذلك حق، ⁽²⁾ قال تعالى "إن الحكم إلا لله" ⁽³⁾

فسلطة الأمة إذن ليست مطلقة كما في الديمقراطيات الحالية، وإنما هي مقيدة بالشريعة، بدين الله الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها، فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون، الذي يحتوي الكتاب والسنة، وإذا كان قد اعترف بأن إرادة الأمة الكلية، أحد مصادر القانون، فالمفهوم أن هذه الإرادة وهذا السلطان يعتمد على ما جاء في الكتاب والسنة أيضا في صورة ما، لذلك فالأمة ملتزمة بالقانون الأخلاقي، مقيدة بمبادئه، وقد فرض الإسلام عليها واجبات وكلفها مسؤوليات ⁽⁴⁾

غير أن التشريع، بمعنى البناء والتفريع، على أصول كلية، إجتهدا بالرأي، فيما للرأي فيه مجال، أو ما كان تنفيذا لنصوص صريحة قاطعة، فهذا موكول للمجتهدين أولى التخصص، من علماء هذه الأمة، بالاستعانة بأولى الخبرة العلمية المكتسبة، ويوجب أن يضمهم (مجلس الشورى)، مضافا إليه هيئات، أو لجان علمية متخصصة، من سياسية، واقتصادية، وقضائية، وصناعية، ومهنية، وما إلى ذلك. ⁽⁵⁾

لتنوع مصالح الأمة، كلّ وما تخصص فيه، توسيدا للأمر إلى أهله.

لذلك يكون الاجتهاد التشريعي في اتخاذ النظم التفصيلية في إطارها، إذ لا يملك أحد لتلك الأصول، والمبادئ، والأحكام، تغييرا ولا تبديلا. قال تعالى (لا مبدل لكلماته) ⁽¹⁾

لتعلقها بالمصالح الإنسانية العليا، الثابتة كمبدأ العدل المطلق، ومبدأ المساواة، ولا سيما أمام القضاء، ومبدأ الحرية، ومبدأ التكافل الاجتماعي، ومبدأ المسؤولية التبادلية بين الفرد والسلطة الحاكمة، ومبدأ الملكية الفردية، ومبدأ الملكية العامة، تحقيقا للمصلحة، ومبدأ القوة بجميع وجوهها المادية والمعنوية. ⁽²⁾

كما تناول وجوه التشريع المختلفة، كالتشريع المدني، وأصول التشريع التجاري، وأمّهات الجنايات، والجرائم وعقوباتها، من الحدود والقصاص⁽³⁾

وتطرق لأمّهات الفضائل، وغيرها من المبادئ التي يجب الالتزام بها، حكما ومحكومين، دون أن يملك أحد، تبديلها، أو إلغائها، أو تجميدها.⁽⁴⁾

لقد ترك الإسلام للمسلمين، بعد أن وضع قواعد الحكم في سيادة الشرع، وسلطة الأمة، وعدالة القضاء، وأخوة المواطنين وبعد أن قرر تنصيب الإمام (رئيس الدولة)، وبيعة الأمة له، ترك للمسلمين، أمر الشؤون التفصيلية، في الدولة الإسلامية وشكلها، ليتسع لأولى الأمر أن يضعوا أنظمتهم، ويشكلوا حكومتهم، ويعينوا وزراءهم، ويكونوا مجالسهم، بما يلائم أوضاعهم، وأحوالهم، ويتناسب مع تجديد أساليب الحياة، ومعايش الناس.⁽⁵⁾

إن نظام الحكم الإسلامي، يختلف عن أنظمة الحكم السابقة والحالية، فلم تكن الدولة في شكلها إمبراطورية، لأن الشكل الإمبراطوري يعني أن تشمل الدولة على ولايات مستقلة في شؤونها الداخلية، وأحكامها وقوانينها، ولكنها ترتبط بدولة يرأسها الإمبراطور ارتباطا في السايسة العامة، وتشارك في موازنة الدولة العامة، بجزء من أموالها الخاصة، وتساعد الإمبراطور بجيشها وقواتها، وشكل الدولة الإسلامية التي وجدت لم تكن كذلك.

ولم تكن الدولة الإسلامية ملكية وراثية بشكل الدول الملكية الحالية، وإن أطلق اسم الملك على الخليفة أو الإمام في بعض عصور الدولة الإسلامية، وإن حصرت الخلافة في أسرة معينة في بعض الدول الإسلامية كالأموية والعباسية والفاطمية⁽¹⁾

والحكم والسلطان، لا يورث في الإسلام، وإنما يترك للجماعة أن تختار، للحكم، من تراه أصلح الناس له، وأقدرهم عليه⁽²⁾



ولم تكن الدولة في شكلها جمهورية، تحدد فيها مدة رئيس الجمهورية بخمس سنوات أو سبع سنوات، وإنما تحدد مدة رئيس الدولة بمدى صلاحيته للحكم، وتطبيق الإسلام⁽³⁾

والحاكم لا يصح أن يستأثر بأمر المسلمين، بغير رضى جماعتهم، ولا تعتبر ولاية الخليفة قائمة، إلا بالاختيار ممن لهم حق اختيار الخليفة، وبالقبول من جانب الشخص الذي وقع عليه الاختيار.⁽⁴⁾

ومن الأسس التي وضعها الإمام البنا للهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي

هو احترام إرادة الأمة بوجوب مشاورتها والأخذ برأيها وقبول أمرها ونهيها له وأن يكون الحاكم مسؤولاً بين يدي الله أمام الناس⁽¹⁾

فالنظام السياسي الإسلامي ليس نظاماً ديمقراطياً بحال، وهو يختلف مع الديمقراطية في الأسس والمبادئ، خلافاً غير يسير وهو ليس نظاماً شمولياً، ولا نظاماً اشتراكياً، ولا نظاماً رأسمالياً.⁽²⁾

يقول الدكتور عبد الحميد متولي:

وإذا راعينا أن الإسلام مبادئ، وأنظمة خاصة، يختلف بها عن الرأسمالية، وعمّا هو معروف من أنواع الاشتراكية نقول: إننا إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الاعتبارات جميعاً، فإننا نجدنا نؤثر القول، بأن الإسلام ليس رأسمالياً، ولا اشتراكياً، وإنما هو ذو نظام خاص، يقوم على مبادئ العدالة والرحمة، والمصلحة، والأخلاق التي يقررها الإسلام⁽³⁾

فالنظام السياسي الإسلامي، نظام مستقل، وليس مما يرفع شأن الإسلام، أن تطلق عليه مثل هذه الأسماء، والمصطلحات، فهو نظام متميز، مستقل، له من مبادئه، ونظمه، في السياسة والحكم، ما يمكن أن يظل مفخرة له، على كل ما عرفه ويعرفه الناس من أنظمة.⁽⁴⁾

فالنظام السياسي الإسلامي نظام مستقل، فإذا أشبهته بعض الأنظمة السياسية القديمة أو الحديثة في بعض نواحيه، فهذا ليس معناه أن يكون الإسلام هو هذا النظام، لأن للإسلام وجهته الخاصة، ونظرته المتميزة إلى الكون والحياة والإنسان، وهو نظام خاص قائم بين النظم القديمة والحديثة.⁽¹⁾

إن النظام السياسي في الإسلام هو نظام متميز، يصعب تصنيفه ضمن إحدى الأنظمة السياسية السائدة، لأن له ذاتيته المستقلة، التي تركز على شريعة الإسلام التي تطالب الشعب بطاعة ولاة الأمر.⁽²⁾

ولذلك وجب أن تكون الحكومة صالحة، وأن يكون للإرادة العامة للشعب المسلم، الدور الأكبر في قيامها، ومحاسبتها، وأن تسيير وفق القانون الإسلامي. ولهذا فنظام الدولة الإسلامية، نظام فريد خالص، ومتميز له ذاتيته ومقوماته، ومنهجه، وأسس.

يوافق الأنظمة الوضعية فيما فيها من حسنات ويزيد عليها لأن مصادره الكتاب والسنة وما يتبعها من مصادر تبعية.

خاتمة:

من خلال ما مضى يمكن أن نصل إلى النتائج التالية:

1- إن النظام السياسي في الإسلام نظام مستقل متميز وفريد له ذاتيته ومقوماته ومبادئه ونظمه في السياسة والحكم ولا يمكن تصنيفه ضمن الأنظمة السياسية السائدة.

2- يقوم النظام السياسي في الإسلام على دعامتين أساسيتين هما الطاعة والشورى.

3- لقد جاءت نصوص الكتاب والسنة بالأحكام الكلية ورسمت المناهج العامة للحكم والإدارة وتركت ما دون ذلك لأولي الأمر ينظمونه بقوانين يضعونها، شرط ألا تخرج عن أحكام الإسلام وأصوله العامة.

4- السيادة في الإسلام للشرع والسلطان للأمة، والسيادة يتولاها عمليا من تختارهم الأمة عن طريق البيعة، والشورى في حدود ما وضعه الكتاب وفصلته السنة.

5- لم تكن الشريعة مجرد استجابة للحاجات المحلية الموقوتة كما هو الشأن في التشريعات الأرضية، إنما كانت منهاجا إليها لتطوير البشرية كلها وصياغتها صياغة معينة لتحقيق المجتمع الإسلامي المنشود.

6- لا خلاص للبشرية إلا بالاهتداء بهدي القرآن والاقتباس بالنور، والسير وفق منهج الإسلام وأصوله العامة في السياسة والحكم.

الهوامش:

(1) أنظر من فقه الدولة في الإسلام د. القرضاوي ص 30

(2) الدولة وسياسة الحكم / الحصري ص 34

(3) المرجع السابق ص 35

(1) انظر - نظام الحكم / ظافر القاسي ص 388

- النظريات السياسية الإسلامية / ضياء الدين الريس ص 385

- الإسلام وأوضاعنا السياسية / عبد القادر عودة ص 100

(2) من فقه الدولة في الإسلام / القرضاوي ص 40

(3) آل عمران / 110

(1) من فقه الدولة في الإسلام / القرضاوي ص 51

(2) الشورى / 38

(3) آل عمران

(4) الإسلام وأوضاعنا السياسية / عبد القادر عودة ص 9

(1) قریش 4/

(2) من فقه الدولة في الإسلام / القرضاوي ص 49

(3) من فقه الدولة في الإسلام / القرضاوي ص 49

(1) المرجع السابق ص/49

(2) الإسلام وأوضاعنا السياسية / عبد القادر عودة 93 - 94

(1) الإسلام وأوضاعنا السياسية / عبد القادر عودة ص 98 - 99.

(2) النظام الدستوري في الإسلام / مصطفى كمال وصفي ص 17

(3) النظام السياسي / الخياط ص 132

(4) الإسلام وأوضاعنا السياسية / عبد القادر عودة ص 100

(5) نظام الحكم في الإسلام / محمد يوسف موسى ص 15، 16

(1) نحو مجتمع إسلامي / سيد قطب دار الشروق الطبعة الثانية 1395/1975 ص 64

(2) أنظر من فقه الدولة في الإسلام / القرضاوي من ص 32 إلى ص 35 يتصرف

(3) النظام الدستوري في الإسلام / مصطفى كمال وصفي ص 15 - 16

(1) النظام الدستوري في الإسلام / مصطفى كمال وصفي ص 16 .

(2) نظام الإسلام: الحكم والدولة / محمد المبارك ص 143 - 144

(3) أنظر السياسة الشرعية / عبد الوهاب خلاف ص 11

- فرقاني سمير رسالة ماجستير - جامعة الأمير عبد القادر -

(1) أنظر الإسلام وأوضاعنا السياسية / عبد القادر عودة ص 100

(1) - أنظر من فقه الدولة في الإسلام / القرضاوي ص 30 و ص 58

(2) - الإسلام على مفترق الطرق / محمد أسد

(3) - الحج/ 41

(1) - نظام الإسلام الحكم والدولة / محمد المبارك ص 141

(2) - النظريات السياسية الإسلامية / ضياء الدين الديس ص 383

(3) - الإسلام والسياسة / داحسين فوزي النجار ص 84

(4) - النظم السياسية / دعاصم عجيلة ص 169

(1) - الوصايا في الفقه الإسلامي / محمد سلام مذكور، ص 373 - ط 1 1958

- الإسلام والنصرانية / محمد عبده ص 41/70

- العدالة الاجتماعية في الإسلام / سيد قطب ص 1/13

(2) - من فقه الدولة في الإسلام / د القرضاوي ص 46

(3) - من فقه الدولة في الإسلام / د القرضاوي ص 47

(4) - رواه مسلم

(1) - سورة التوبة

(2) - النظام الدستوري في الإسلام / د مصطفى كمال وصفي ص 16، 17

(3) - الإسلام وأوضاعنا السياسية / عبد القادر عودة ص 99

- (4) - الإسلام وأوضاعنا السياسية / عودة ص 98
- (1) - من فقه الدولة / القرضاوي ص 59
- (2) - الإسلام وأوضاعنا السياسية / عودة ص 99
- (3) - نظام الإسلام / محمد المبارك ص 137
- (4) - الإسلام وأوضاعنا السياسية / عودة ص 103
- (1) - خصائص التشريع الإسلامي في لاسياسة والحكم / الدكتور فتحي الدريني ص 185.
- (2) - النظريات السياسية / ضياء الدين الرئيس ص 322
- (3) - سورة آل عمران / 104
- (4) - سورة الشورى / 38
- (5) - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم / الدكتور فتحي الدريني ص 186
- (6) - من فقه الدولة في الإسلام / القرضاوي ص 38
- (1) - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم / فتحي الدريني ص 81
- (2) - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم / الدكتور فتحي الدريني ص 185
- (3) - من فقه الدولة في الإسلام / القرضاوي ص 58
- (4) - نظام الحكم في الإسلام / تقى الدين النبهاني ص 17 - نظام الإسلام / محمد المبارك ص 141
- (5) - سورة يوسف / 40
- (1) - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم / الدكتور فتحي الدريني ص 83/82
- (2) - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم / فتحي الدريني ص 83
- (3) - سورة يوسف / 40
- (4) - النظريات السياسية / ضياء الدين الرئيس ص 384/383



(5) - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم / فتحي الدريني ص 83

(1) - سورة الأنعام / 115

(2) - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم / الدكتور فتحي الدريني ص

188/186

(3) - خصائص التشريع الجنائي / الدرينة ص 43

(4) - المرجع السابق ص 188

(5) - السايسة الشرعية / خلاف ص 17 [الخياط / 134]

(1) - الخياط / ص 133

(2) - الإسلام وأوضاعنا السياسية / عودة ص 100

(3) - الخياط / ص 13

(4) - الإسلام وأوضاعنا السياسية / عودة ص 99

(1) - الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن النيا / د/محمد عبد القادر أبو فارس ص 51 .

(2) - الخلافة الإسلامية / جمال المراكبي 304/303

(3) - مبادئ نظام الحكم في الإسلام / عبد الحميد متولي ص

(4) - الدولة / الحصري ص 34

(1) - أنظر - الدولة / الحصري ص 35

- نظام الحكم / ظافر القاسي ص 388

(2) - معالم النظام السياسي الإسلامي / د.محمد الشحات ص 326

المؤرخ أحمد ابن قنفذ ابن الخطيب القسنطيني

(810.710هـ/1407.1310م)

أ/محمد قويسم

جامعة المسيلة - الجزائر

ملخص:

يندرج هذا الموضوع ضمن تاريخ الكتابة التاريخية في بلاد المغرب الأوسط في العصر الوسيط، وهو يتضمن محاولة الإجابة عن إشكالية مفادها: من هو أحمد بن قنفذ القسنطيني؟، ماهي مؤلفاته في التاريخ؟، وماهي أهم مميزات منهجه التاريخي؟، وينطلق في الإجابة عن هذه الإشكالية من مؤلفاته السبعة في التاريخ والتي مازالت موجودة في معظمها.

Résumé;

Ce thème s'inscrit dans l'histoire de la méthodologie historique en Algérie(Maghreb centrale) a l'époque médiévale, c'est une tentative de réponse a la problématique suivante:

Qui était Ahmed ben Qonfod elqasntini?,quelle était leurs livres historique?, quelle était les caractères de leur méthode historique ?

Pour répondre a cette problématique on est parti de leur sept livres en histoire qui en majorité trouvé

مقدمة:

يمثل موضوع دراسة المناهج التاريخية عند المؤرخين العرب والمسلمين من الطبري إلى ابن خلدون أهمية بالغة، وقد برز في القرن الثامن الهجري الموافق للقرن الرابع عشر الميلادي ابن قنفذ ابن الخطيب القسنطيني وعبد الرحمن بن خلدون وأخوه يحيى، كان لهم إسهام بارز في دراسة التاريخ والسير والتراجم،

وهذه الدراسة تحاول التعريف بابن قنفذ وبمنهجه التاريخي، وذلك على ضوء مصادره الأساسية، وقد رأينا أن نتناول أولا التعريف بشخصيته العلمية، ثم نتطرق لمنهجه التأريخي من خلال مؤلفاته في هذا الميدان.

1. شخصية ابن قنفذ العلمية:

أبو العباس أحمد بن حسن بن علي الشهير بابن الخطيب وبابن قنفذ القسنطيني: توفى سنة (810هـ/1407م) نسبه من آل قنفذ من قبيلة أسجع العدنانية أسجع بن حلاوة بن سبيع بن أشجع، ولد أبو العباس أحمد الخطيب بمدينة قسنطينة سنة 741هـ/1340م، أبوه حسن بن علي بن قنفذ (ت664هـ/1265م) الفقيه والمحدث والخطيب المالكي، وجده أيضا علي بن حسن (ت733هـ/1332م) كان خطيبا بمسجد القصبة بالمدينة لمدة ستين سنة وتولى خطة القضاء حتى استقال منها، وكان جده والد أمه يوسف بن يعقوب الملاري (ت764هـ/1362م) صاحب زاوية ملارة الغوتية بفرجوة وخطيب مسجد القصبة أيضا بأمر من السلطان الحفصي.⁽¹⁾ ينظر الملحق رقم 1.

بدأ دراسته في مدينة قسنطينة على يد والده، لكنه توفى وعمره عشر سنوات، فكفله جده يوسف الملاري خريج مدرسة أبي مدين الغوثي وصاحب زاوية الملارة بتسدان فرجوة قرب ميله، فتأثر بجده كثيرا وبعض الشيوخ مثل العالم الفقيه حسن بن خلف بن باديس (ت784هـ/1382م) والفقيه الحافظ حسن بن أبي القاسم بن باديس (ت787هـ/1385م)، ثم رحل في طلب العلم إلى المغرب الأقصى وعمره ثمانية عشر عاما سنة 759هـ/1357م فقصده في طريقه مدينة تلمسان الزيانية والتقى بعلمائها ووقف عند زاوية شيخها أبي مدين بالعباد وتبرك بضريحه ثم غرب نحو مدينة فاس عاصمة بني مرين حيث وجد ابن قنفذ ضالته المنشودة في جامع القرويين، فأخذ يتعمق في دراسة العلوم التجريبية والتجريدية ويتوسع فيها لمدة زادت عن ثماني عشرة سنة.⁽²⁾

وفي المغرب التقى بعلماء ذلك العهد وبأقطاب التصوف وشيوخه في مناطق عديدة من المغرب الأقصى آسفي وسلا مدينة أبي العباس أحمد بن عاشر ومدينة

دكالة التي كان يُعقد فيها سنويا مؤتمر للصوفية في شهر ربيع الأول حيث التقى بأخيار العلماء والصلحاء ما شردت به عينه حسب وصفه في "أنس الفقير"، وزار مراكش، حتى صار من المالكية البارزين، فقلد خطة قضاء دكالة سنة (769هـ/1367م) وعمره تسعة وعشرون عاما، بعد عشر سنوات من إقامته بالمغرب الأقصى، وظل ابن قنفذ بالمغرب إلى غاية سنة (776هـ/1374م) التي كانت سنة مسغبة في معظم المدن المغربية.⁽³⁾

حيث قرر العودة في هذه السنة إلى أهله وبلدته المفضلة مدينة قسنطينة، وعند عودته إلى مدينته وجد مجالا طيبا عند عائلته، وحظوة مميزة عند البلاط الحفصي، فسرعان ما استُدعي لتولّي عدة وظائف وخطط سامية بقسنطينة، فتقلد الخطابة بالمسجد الجامع بالقصبة وخطة القضاء فضلا عن التدريس ونشر العلم والتأليف، وهي الوظائف التي ظل ابن قنفذ يشغلها إلى أن أدركته الوفاة (810هـ/1407م)، ومن مدينة قسنطينة زار مدينة تونس وجامع الزيتونة وأخذ عن علمائه عدة مرات منها سنة 777هـ/1375م أي بعد سنة فقط من رجوعه من المغرب حيث أجازته العلامة ابن عرفة بجامع الزيتونة، وكان قد أجازته أيضا أبو القاسم محمد بن أحمد الحسني السبتي المعروف بالشريف الغرناطي.⁽⁴⁾

2 منهج ابن قنفذ التاريخي:

ألّف ابن قنفذ ما يزيد عن ثلاثين كتابا في شتى العلوم في التاريخ والفقه والأدب واللغة والمنطق والفلك والحساب والتصوف والتراجم والعروض والأنساب، دونّها صاحبها في آخر كتاب "شرف الطالب في أسنى المطالب"، مما يدل على سعة اطلاعه وموسوعيته وعمق تفكيره وتعدد معارفه وتنوعها، فزاحم بذلك الدارسين المختصين في علومهم، وفي التاريخ ألّف ستة كتب في مواضيع متعددة في علم التاريخ من السيرة النبوية والتراجم والتاريخ البلدي حول قسنطينة والدولة الحفصية هي:

1- الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية: ألّفه سنة 806هـ/1403م للسلطان

الحفصي أبو فارس عبد العزيز المسمى عزوز القسنطيني المولد والنشأة مثل ابن

قنفذ وكان هذا السلطان درّة الدولة الحفصية أرجع لها هيبتها وازدهارها في كل الميادين، وبالتالي استحق هذا الكتاب الذي يعتبر مصدرا هاما لا مثيل له لدراسة تاريخ مدينة قسنطينة في العهد الحفصي⁽⁵⁾.

2. الوفيات: ألفه عام 803هـ/1400م مع عنوان فرعي، معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء والمؤلفين من سنة 11هـ/632م إلى 807هـ/1404م، جمع فيه أسماء أشهر الوفيات من عصر النبوة حتى انتهى إلى ذكر شيوخه وغيرهم من علماء المغرب منهم عشرون عالما من الجزائر، وجعله ذيلا لكتابه "شرف الطالب في أسنى المطالب"⁽⁶⁾.

وقام عادل نويهض باقتطاعه من شرح القصيدة، ثم حققه منفردا واعتبره كتابا مستقلا متأسيا بفعل مولوي محمد هدايت حسين الذي طبعه بالهند سنة 1911م وفصله عن شرح القصيدة، لكن الواقع أنه ليس كتابا مستقلا لأن المؤلف ابن قنفذ لم يفصل بينهما واعتبر الكل كتابا واحدا فقال عند الحديث عن مؤلفه: "ومنها هذا المختصر الذي سمّيته الطالب في أسنى المطالب وفي كل المخطوطات يوجد الشرح والوفيات معا"⁽⁷⁾.

3- أنس الفقير وعز الحقيير: عنوانه الكامل "أنس الفقير وعز الحقيير في التعريف بالشيخ أبي مدين وأصحابه رضي الله عنهم"، ألفه تلبية لطلب إخوانه وأصدقائه في مدينة قسنطينة من أتباع الطريقة المدينية (طريقة أبي مدين) سنة 787هـ/1385م بالكتابة لهم عن حياة أبي مدين وسماه تقييدا لأنه مختصر ولم يقصد به كتابا موسعا في التاريخ أو التراجم⁽⁸⁾.

4. شرف الطالب في أسنى المطالب: ينقسم إلى قسمين: القسم الأول شرح لقصيدة "غرامي صحيح" لابن فرح الاشبيلي (ت699هـ/1399م) وهي قصيدة في ألقاب الحديث، تحتوي عشرين بيتا، شرح منها ابن قنفذ سبعة عشر بيتا فقط، والقسم الثاني فيه وفيات أعلام الإسلام من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم سنة 11هـ/632م إلى 807هـ/1404م أي قبل وفاة ابن قنفذ بسنتين، وعلاقة هذه الوفيات أيضا بمصطلح الحديث هو معرفة تاريخ ميلاد ووفاة الرواة وتبيان

الصحيح والزائف في رواية الحديث النبوي الشريف، وحسب مخطوط الخزانة العامة بالرباط انتهى من تأليفه ضحوة يوم الجمعة 26 ربيع الأول 684هـ/1285م⁽⁹⁾.

5- وسيلة الإسلام بالنبي ﷺ: قال عنه مؤلفه: "هو من أجل الموضوعات في السير النبوية الشريفة لاختصاره، والاختصار غرضه تربيوي فهو يسهل الفهم للموضوع"⁽¹⁰⁾.

6- تحفة الوارد في اختصاص الشرف من قبل الوالد: تناول فيه قضية فقهية سياسية تاريخية وهي: الشرف يكون من جهة الأم أم من جهة الأب⁽¹¹⁾، عالج هذا الكتاب قضية النسب الشريف في بلاد المغرب بعد سقوط الدولة الموحدية سنة 668هـ/1229م، لكثرة المنتحلين والمدعين لهذا اللقب وذلك طمعا في الوصول إلى مكانة اجتماعية متقدمة في بلاط الزيانيين و الحفصيين و المرينيين، وقد استغرقت هذه النقاشات والمجادلات عشرات السنين، شارك فيها علماء وفقهاء المدن الكبرى تونس وبجاية وتلمسان وفاس وقسنطينة، حيث ورد السؤال على ابن قنفذ أبو العباس أحمد بن علي بن حسن بن الخطيب سنة 803هـ/1400م وهو قاضي وخطيب ومفتي مسجد قصبة قسنطينة، فكان السؤال عن ثبوت الشرف من الأم وهل يسوغ التسوية بينه وبين الشرف من الأب⁽¹²⁾.

وجاءت إجابته رافضة للشرف من الأم لهذا سمي كتابه ب: تحفة الوارد في اختصاص الشرف من الوالد، وعلل موقفه هذا بأن الشرف بالأب دون الأم الشريفة كما كان في الزمن الأول، وأيده في ذلك قاضي الجماعة في تونس أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيق الربيعي، رغم أن فتوى ابن قنفذ كانت عكس فتوى محمد بن عبد الله المراكشي الضرير أو الأكمه القسنطيني بعنوان: "إسماع الصم في إثبات الشرف من قبل الأم"، وفتوى عبد الرحمن التونسي (801هـ/1398م) بعنوان: "طراز الكم وتحرير الحكم بإثبات الشرف من قبل الأم"، كما أن علماء فاس وتلمسان (محمد ابن مرزوق الحفيد) وبجاية عارضوا كل فتوى من قسنطينة وتونس ترفض إثبات الشرف من ناحية الأم⁽¹³⁾.

7. **طبقات علماء قسنطينة:** في التراجم لم يذكره في قائمة كتبه في كتابه شرف الطالب الذي ألفه سنة 684هـ/1285م، رغم أن محمد ابن أبي شنب في مقال له بمجلة إسبريس (Hesperis) قال إن هذا الكتاب قد يوجد في إحدى خزانات قسنطينة الخاصة، وقال عادل نويهض رحمه الله محقق الوفيات إنه اطلع على مخطوطة من هذا الكتاب في مدينة الجزائر وهو يعمل على تحقيقها، لكننا بعد وفاته لا نعلم شيئاً عن هذا الكتاب⁽¹⁴⁾.

ومن خلال فحص أفكار هذه المؤلفات يمكن استنتاج نقاط مهمة حول منهج ابن قنفذ التاريخي، وهي:

1. **تلاحم المثقف مع السياسي العادل:** افتخار ابن قنفذ بسلاطين بني حفص لأنه كان يرى فيهم كل الخير خاصة السلطان أبو فارس الذي ألف فيه كتاب الفارسية ووصفه بالمجاهد والمقدس، ومنه الافتخار بالوطن الكبير والمدينة والأسرة، بالنسبة لابن قنفذ مدينة قسنطينة وآل ابن قنفذ ولا يعتبر هذا تبعية ولا عمالة أو مدحا للسلاطين، رغم التحيز للسلطة المركزية بوصف خصومها بكل الصفات البشعة مثل وصفه لأحمد بن مرزوق بالفاجر والمدعي، وهي حقيقة وصفه بها جل المؤرخين⁽¹⁵⁾.

فهو في هذا مثل محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي الذي قدّم كتابه "نظم الدرر والعقيان في شر بني زيان" إلى السلطان الزياني أبي عبد الله محمد بن أبي تاشفين، ورغم تصنيف أبي القاسم سعد الله لابن قنفذ مع المداحين للأمراء، فإنه يذكر أنه لم يؤلف كتابه طمعا في المال أو الحظوة وإنما لأن السلطان عبد العزيز الحفصي المكنى "أبو فارس" ووالده أحمد المكنى "أبو العباس" من قسنطينة، وأسرة ابن قنفذ كانت في خدمة الدولة الحفصية هو ووالده وجده، وهذا من باب الاعتراف بالجميل، والهدف الآخر هو إظهار مكانة مدينة قسنطينة وتبرئة سكانها من الثورة على السلطان أبي فارس⁽¹⁶⁾.

ويظهر ابن قنفذ في كتبه اعتزازه ببلاده ورجالها، فكثيرا ما يذكر عبارة بلادنا أ وبلدنا في الحديث عن علم أو مسجد أو نحو ذلك، وحتى في الحديث عن

مدن المغرب الأوسط الأخرى، فعند ذكر آخر شخصية ترجم لها في كتاب الوفيات وهو: محمد بن عبد الرحمن المراكشي بقوله: "من أهل بلدنا بونة المتوفى سنة 807هـ/1404م"، وهذا بعد وطني هام في تلك الفترة، وعن مدينة قسنطينة يقول بلدنا، فهل هذا افتقار للنظرة الشمولية للتاريخ الوطني وأيضا للتاريخ الإسلامي كما قال أبو القاسم سعد الله؟، لكن من خلال التراجم في كتاب الوفيات منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن خلال كتاب "شرف الطالب" وكتاب "أنس الفقير" يتضح لابن قنفذ القسنطيني بعد آخر في كتابة التاريخ الإسلامي⁽¹⁷⁾.

2. التأريخ حسب السلاطين والأمراء وترتيب الحوادث ترتيبا زمنيا عاما بعد عام:

وهي طريقة الحوليات المعتمدة على توقيت الأحداث بالسنين والشهور والأيام، وهي ضوابط منهجية انفرد بها المؤرخون المسلمون بشكل عام عن نظرائهم من الإغريق والرومان، وهذه المنهجية من ابتكار شيخ المؤرخين والمحدثين جرير الطبري المتوفى سنة 310هـ/922م وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف كتب ابن قنفذ في مجال التاريخ ضمن كتب تاريخ السير أو حوليات السير، ومع ذلك لم يرق ابن قنفذ إلى طريقة المحدثين الذين كانوا يكثرون من الأسانيد ويقابلون بين الروايات ويرجعون رأيا على آخر، فلم يحاول ابن قنفذ عند سرده للأحداث أو الروايات أن ينقد بعضها أو يقابلها بروايات أخرى ولم يكلف نفسه مشقة إبداء الرأي في كثير من المسائل إلا في الحالات النادرة عندما كان يرد على خصوم سلاطين بني حفص، واعتمد في كتابه الوفيات ترتيب الوفيات على المئين من السنين قائلا إن أحدا لم يسبقه إلى هذه الطريقة⁽¹⁸⁾.

3. تنوع المصادر التاريخية المعتمدة: اعتمد ابن قنفذ على مصادر متنوعة في

كتابه للتاريخ وأرشيف الدولة الحفصية في تونس وقسنطينة، أسانيد شفوية سمعها من بعض الرواة خاصة من جده الملاي، وبعض فضلاء قسنطينة وعدولها، كما أرّخ للأحداث التي عاشها وصار مصدرا لها في النصف الثاني من القرن الثامن ومطلع القرن التاسع الهجري، و من هنا تعدّ كتبه مصدرا أساسيا

للدولة الحفصية، امتازت بغزارة المادة وعمق الدراسة، وإن لم ترق إلى معلومات عبد الرحمن ابن خلدون الذي يعدّ تاريخه عامًّا منذ الخليقة، وكتاب الفارسية تاريخ بلدي أو قطري يخص قسنطينة والدولة الحفصية فقط.⁽¹⁹⁾

4. الإحالة على المصادر التاريخية المعتمدة: عندما تكون المعلومات مقتضبة يحيلك على المصادر للاستزادة منه نحو: "والشرح يطول في هذه الوقعة وبيانه في الكتاب الكبير"، وكان يحرص على ذكر مصادره وأسانيده المكتوبة منها والشفوية، مثل قوله: "وفي ذلك يقول جمال الدين مطروح - اطلعت على تقييدات - وبيانه في الكتاب الكبير"، وقوله: "وكتب لي" وعن الأسانيد الشفوية يقول "أخبرني من رآه، أخبرني بعض الفضلاء، يحكي بعض عدول بلدنا، - خبرني جدي لأمي"، وعنه كشاهد عيان يقول: "قلت - رأيت أيام حضوري - حضرت مجلسه".⁽²⁰⁾

5. التقليل من النصوص الشعرية والمحاورات والخطب والرسائل: هي نصوص أدبية لم يكثر من استخدامها ابن قنفذ، وهو بذلك يشذ على قاعدة الكثير من المؤرخين والإخباريين المسلمين الذين يكثرون من النصوص الأدبية والمحاورات والرسائل في مناسباتها التاريخية، فهي تكاد تكون منعدمة في كتابيه الفارسية وأنس الفقير.⁽²¹⁾

6. ربط أحداث السنة الواحدة بعضها ببعض: كأن يذكر أحداث السنة ثم يضيف الأحداث الأخرى في مناطق شتى من بلاد المغرب أو الأندلس أو المشرق أو أوروبا، ويضيف السنة التي توفى فيها السلطان ومن توفى فيها من الملوك والعلماء والفقهاء، وفي نهاية حديثه عن السلطان يذكر خصاله ومآثره وأخلاقه وتاريخ ولادته ووفاته وشيوخه ووزرائه وكتّابه وقضاته ويختم حديثه بالأخبار الهامة التي لا ترتبط بزمان معين، مثل قوله: "وفي سنة ست وأربعين وستماية توفى ولد السلطان وولي عهده، وفي هذه السنة أخذ النصارى إشبيلية"، وقوله أيضا: "وفي السنة المذكورة توفى صاحب اليمن وفيها توفى عظيم النصارى".⁽²²⁾

7- معاصرته لمؤرخين وعلماء كبار: عاصر ابن قنفذ مؤرخين كبارا في القرن الثامن الهجري الموافق للرباع عشر الميلادي هم: عبد الرحمن ابن خلدون وشيخيه الأبلبي وأبو عبد الله الشريف، يحي ابن خلدون، لسان الدين ابن الخطيب الغرناطي، ابن مرزوق التلمساني، ابن العباس بن البناء المراكشي وابن عرفه التونسي، المقري الكبير وسعيد العقباني.⁽²³⁾

8- الأسلوب السهل الواضح: رغم أن عصر ابن قنفذ القسنطيني هو عصر الضعف أي نهاية العصر الوسيط، والذي تميز بالمحسنات البديعية وبالسجع في الكتابة والخطابة، نجد ابن قنفذ ابتعد عن هذا التتميق اللغوي في كتاب الفارسية وأنس الحقير والوفيات وأسنى المطالب، واعتمد أسلوبا حيا سهلا ولغة بسيطة واضحة، لا تخلو من بعض المفردات العامية.

وقد علق محمد ابن شنب الباحث الجزائري عن أسلوب كتاب الفارسية بأن ابن قنفذ وظّف في كتابه هذا بعض الكلمات عليها مسحة من لهجة أهل قسنطينة، مثل قوله المخاد بدلا من الوسادات، والصابة بدلا من المحصول الزراعي، أعطيني سرجك نركب بها، الصلاة بالليل والناس نيام، كما استخدم كثيرا من المفردات العامية عند حديثه عن الصوفية في أنس الفقير، كما تحدث في الفارسية عن بعض الكرامات الصوفية بشيء من البساطة والسذاجة مما يدل على تأثره بفكرة التصوف السلبي والخرافي التي انتشرت في عهده، وهذا بطبيعة الحال من جهة والده أو من جهة جده لأمه صاحبة الزاوية المالرية⁽²⁴⁾.

9- تراجم مرتبة زمنيا: تراجم علماء الحديث والمؤلفين حسب القرون وتاريخ الوفيات، قال عنها ابن قنفذ إنها طريقة لم يسبق إليها⁽²⁵⁾.

وأخيرا تميز ابن قنفذ القسنطيني بنظرة سليمة في تركيب الأحداث بصورة واضحة ودقيقة عن الدولة الحفصية ومجتمع ذلك العصر، ونقل بأمانة من المصادر التي وقف عندها وسرد الأحداث التي عاشها وما روي له عن طريق المشافهة دون أن يزيد فيها أو يدعي أنه قام بترتيب جديد لها، وكتبه تُعد من

المصادر الأساسية في جميع الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية لتاريخ المجتمع المغربي والدولة الحفصية على العموم والمجتمع القسنطيني على وجه الخصوص⁽²⁶⁾.

خاتمة:

وفي نهاية القول يمكن الوصول إلى جملة من النتائج أولها أن ابن قنفذ القسنطيني يعتبر من المؤرخين الكبار لتاريخ المغربين الأوسط والأدنى في نهاية العصر الوسيط (العصر الحفصي).

ثانيا: برز بعلومه الموسوعية ونبوغه في علم التاريخ، حيث تعد كتاباته التاريخية مصادر أساسية لكتابة تاريخ المغرب خلال القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

وثالثا: تميز منهجه التاريخي بخصوصيات هامة، فهو مؤرخ للسلطان وللعمامة، ويتناول أحداث التاريخ حسب ترتيبها الزمني فترة بفترة على حسب حكم السلاطين، وهو يعتمد في تناول أحداث التاريخ على المصادر الأساسية، وعلى تنويع هذه المادة من مصادر مختلفة (كتب أرشيف وشفوي).

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

6. التمكنكي أحمد بابا: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، دار الكتب العلمية بيروت (د ت)

7- التمكنكي أحمد بابا: كفاية المحتاج، ج1، تحقيق محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الرباط المغرب 2000.

6- الزركشي: تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة تونس 1966

1- ابن قنفذ القسنطيني، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر، عبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر تونس. 1968.

2- ابن قنفذ القسنطيني، الوفيات، تحقيق عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر 19

3- ابن قنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقيير، تحقيق أبي سهيل نجاح عوض صيام، تقديم علي جمعة، دار المقطم للنشر والتوزيع القاهرة. 2002.

4- ابن قنفذ القسنطيني، شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر الرباط 1976، وتحقيق عبد العزيز صغيردخان، الرياض المملكة العربية السعودية 19

5- ابن قنفذ القسنطيني، وسيلة الإسلام بالنبي صلى الله عليه وسلم، تقديم سليمان الصيد، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان 1984

8- الصفاقسي محمود بن سعيد مقيدش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تونس 1321هـ.

10- ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشره محمد بن أبي شنب، قدم له عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1986.

ثانيا: المراجع:

1- بونابي الطاهر، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين 14-15 الميلاديين، رسالة دكتوراه في التاريخ الإسلامي الوسيط، إشراف الأستاذ الدكتور عبد العزيز فيلالي قسم التاريخ، جامعة بوزريعة الجزائر. 2010.

2- الجيلالي عبد الرحمن، تاريخ الجزائر العام، ج2، ط6، دار الثقافة بيروت، 1983.

- 3- الحفناوي أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، المؤسسة الوطنية للفتون المطبعة الجزائرية. 1989
- 4- الزركلي خير الدين، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط7، مج1، دار العلم للملايين، بيروت، 2002
- 5- فيلالي عبد العزيز، مدينة قسنطينة تاريخ معالم حضارة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة أم البواقي الجزائرية. 2007
- 6- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافى، ج1، 2، دار الغرب الإسلامى بيروت. 1988
- 7- السلاوي، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج4، دار الكتاب الدار البيضاء. 1954
- 8- شغيب محمد المهدي بن علي، أم الحواضر بين الماضي والحاضر، تاريخ مدينة قسنطينة، مطبعة البعث قسنطينة الجزائرية. 1980 .
- 9- ابن شنب محمد، منتخبات في التأليف والترجمة والتحقيق، دار القصة للنشر الجزائرية. 2007
- 10- العامري سلامة نللي، الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، تقديم الدكتور هشام جعيط، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب السلسلة: تاريخ- المجلد 12، تونس 2001.
- 11- علاوة عمارة، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامى، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية. 2008
- 12- هلال عمار، العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية فيما بين القرنين التاسع والعشرين الميلاديين، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية. 1995
- 13- نويهض عادل، معجم أعلام الجزائر، من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض للثقافة والتأليف والترجمة والنشر بيروت. 1983

14- معجم مشاهير المغاربة، تتسيق أبو عمران الشيخ، تقرير ناصر الدين سعيدوني، جامعة الجزائر. 1995

15- kaddache mahfoud ,l'Algérie médiévale ,2 édition, entreprise nationale du livre ,Alger 1992.

16- Valérien dominique,Bougie port maghrébin 1067-1510,école française de Rome,Rome 2006.

ثالثا: المقالات

1. فيلالي عبد العزيز، ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، السنة السابعة- العدد 11- محرم 1418هـ/ ماي، جامعة قسنطينة 1998م.
- 2- مجاني بوبه، تحفة الوارد في اختصاص الشرف من الوالد لأبي العباس أحمد بن علي بن حسن بن الخطيب المعروف بابن قنفذ القسنطيني(ت810هـ/1407م) مقارنة أولية، مجلة سيرتا، السنة السابعة- العدد 11- محرم 1418هـ/ ماي، جامعة قسنطينة 1998م.
- 3- المريني نجاة، ابن قنفذ من خلال رحلته أنس الفقير وعز الحقير، مجلة سيرتا، السنة السابعة- العدد 11- محرم 1418هـ/ ماي، جامعة قسنطينة 1998م.

الملحق رقم 1: جدول أسرة ابن قنفذ

الشخصية	الخاصية
حسن بن علي بن ميمون بن قنفذ (ت664هـ/1265م)	فقيه مالكي من أعيان مدينة قسنطينة هو جد والد أحمد بن قنفذ الخطيب
حسن بن علي بن حسن بن علي بن ميمون بن قنفذ(ت750هـ/1349م)	صاحب كتاب "المسنون في أحكام الطاعون"، "المسائل المسطرة في النوازل الفقهية"
علي بن حسن بن علي بن ميمون بن قنفذ (ت733هـ/1332م)	خطيب الجامع الأعظم 60 سنة وقاضي قسنطينة
أحمد بن حسن بن علي بن حسن بن علي بن ميمون بن قنفذ الشهير بن الخطيب (ت809هـ/1406م)	فقيه وقاض و مؤرخ ورياضي، طبيب فلكي أديب منطقي رحالة سياسي مدرس، ألف أكثر من ثلاثين كتابا
أبو عبد الله محمد ابن قنفذ القسنطيني(ت1015هـ/1606م)	صاحب كتاب "إدرسية النسب في القرى والأمصار وبلاد العرب"

المصدر:

1. ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير

2. ابن قنفذ القسنطيني: الوفيات

3. ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية

(1) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر، عبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر تونس 1968، ص41-42، التمبكتي أحمد بابا: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، دار الكتب العلمية بيروت (د ت)، ص75، فيلالي عبد العزيز: مدينة قسنطينة، تاريخ معالم حضارة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة أم البواقي الجزائر 2007، ص142-149، عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، السنة السابعة العدد 11- محرم 1418هـ/ماي 1998م، جامعة منتوري قسنطينة، ص110، عمار هلال: العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية فيما بين القرنين التاسع والعشرين الميلاديين (3هـ/14هـ)، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1995، ص159، علي علواش: ابن قنفذ، معجم مشاهير المغاربة، تنسيق أبو عمران الشيخ، تقرير ناصر الدين سعيدوني، جامعة الجزائر 1995، ص396، محمد حجي: موسوعة أعلام المغرب، ج2، دار الغرب الإسلامي بيروت 1980، ص833، محمد المهدي بن علي شغيب: أم الحواضر في الماضي والحاضر، تاريخ مدينة قسنطينة، مطبعة البعث، قسنطينة الجزائر 1980، ص75، زهير حميدان: أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية في الأندلس والمغرب والجزائر وتونس وليبية، من عام 38هـ-755م-1317هـ-1899م، مج5، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1990، ص47.

(2) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية... ص41-42، أنس الفقير وعز الحقيير، تحقيق أبي سهل نجاح عوض صيام، تقديم علي جمعة دار المقطم للنشر والتوزيع القاهرة 2002، ص63-64، التمبكتي أحمد بابا: نيل الابتهاج... ص75، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة... ص145، عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، العدد 11، ص110. علي علواش: ابن قنفذ، معجم مشاهير المغاربة... ص396، محمد حجي: المرجع السابق، ص833، محمد حجي: المرجع السابق، ص833، محمد المهدي بن علي شغيب: المرجع السابق، ص75.

(3) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...ص41-42، أنس الفقير...ص63-64، التمكني أحمد بابا: نيل الابتهاج...ص75، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص145، عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، العدد11...، ص110، نجا الميرني: ابن قنفذ من خلال رحلته أنس الفقير وعز الحقيير، السنة السابعة العدد 11. محرم1418هـ/ماي1998م، جامعة منتوري قسنطينة، ص115-119، علي علوش: ابن قنفذ، معجم مشاهير المغاربة، ص396، محمد حجي: المرجع السابق، ص833.

(4) ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير...ص71، الوفيات...ص63، 361، التمكني أحمد بابا: كفاية المحتاج، ج1، تحقيق محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الرباط المغرب 2000، ص103-104، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص144، عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، السنة السابعة العدد 11. محرم1418هـ/ماي1998م، جامعة منتوري قسنطينة، ص110، عمار هلال: المرجع السابق، ص159، علي علوش: ابن قنفذ، معجم مشاهير المغاربة، ص396، محمد حجي: المرجع السابق، ص833.

، لكن الزركشي ذكر وفاته ليلة الجمعة الثانية عشرة لربيع الأول سنة 809هـ والموافق ل28 أوت 1406 وأيّد في ذلك الصفاقسي، ينظر الزركشي: المصدر السابق، ص123، الصفاقسي محمود بن سعيد مقيّدش: نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تونس 1321هـ ص239، علي علوش: ابن قنفذ، معجم مشاهير المغاربة، ص451، محمد حجي: المرجع السابق، ص833.

(5) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...ص100 وما بعدها، 189 حول أبي فارس عبد العزيز بن أبي العباس أحمد، شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر الرباط 1976، ص238، ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشره محمد بن أبي شنب، وقدم له عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1986، ص309، عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ص143، عمارة علاوة: دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 2008، ص169، نللي سلامة العامري:

الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، تقديم الدكتور هشام جعيط، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب السلسلة: تاريخ- المجلد 12، تونس 2001، ص 177، عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، الطبعة الثانية، مؤسسة نويهض للثقافة والتأليف والترجمة والنشر بيروت 1983، ص 268-269، محمد علي مهدي شعيب: المرجع السابق، ص 79 الحفناوي: المرجع السابق، ج 1، ص 37، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، 1500-1830، ط 1، دار الغرب الإسلامي بيروت 1998، ص 41-42، خير الدين الزركلي: الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، المجلد الأول، ط 15، دار العلم للملايين بيروت لبنان 2002، ص 117، Dominique Valérien, Bougie port maghrébin 1067-1510, école française de Rome, Rome 2006, p87, Atallah, Dhina, Les Etats de l'occident musulman, aux 13-14 et 15 siècles, Institutions Gouvernementales et Administratives, office des publications Universitaires, Alger 1984, Pp234, note 652, 406, 438-439 قام محمد بن شنب (ت 1929م) بتصحيح ومقابلة كتاب الفارسية لابن قنفذ لكن لم يطبع حتى الآن وترجم للمؤلف ترجمة مسهبة هي التي ألقاها في مؤتمر معهد المباحث العليا برباط الفتح سنة 1928، نشرت بالفرنسية في كراسة مستقلة وطبعت في نفس السنة، وقد نشرت المجلة الآسيوية الفرنسية مقتطفات من الفارسية، وقد طبع بباريس طبعة حجرية سنة 1846، ونشره بورو شفيق بتونس 1932، وأخيرا حققه محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد تركي في تونس 1968، ينظر محمد بن شنب: منتخبات في التأليف والترجمة والتحقيق، دار القصة للنشر الجزائر 2007 ص 72-77، عبد الرحمن بن محمد الجيلالي: محمد بن أبي شنب حياته وآثاره، م، و، ك الجزائر 1983، ص 32، زهير حميدان: المرجع السابق، المجلد الخامس، ص 50.

(6) ابن قنفذ القسنطيني: الوفيات، تحقيق عادل نويهض، الطبعة الأولى، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر 1982، ص 21، شرف الطالب ...، ص 238، ابن مريم: المصدر السابق، ص 309، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1،

ص 63، 65-66، عادل نويهض: المرجع السابق، ص 268-269، أبو عمران الشيخ: شخصيات من الجزائر في كتاب الوفيات لابن قنفذ القسنطيني (803هـ/1406م)، مجلة سيرتا، العدد 11...، ص 147-149. خير الدين الزركلي: المرجع السابق، المجلد الأول، ص 117، الحفناوي: المرجع السابق، ج 1، ص 34. زهير حميدان: المرجع السابق، المجلد الخامس، ص 50.

(7) ابن قنفذ القسنطيني: شرف الطالب... ص 238، عبد العزيز صغير دخان: مقدمة أسنى المطالب، ص 44-45، بعد طبعه في الهند طبعه المستشرق الفرنسي هنري بيرس في مصر دون تاريخ ثم حققه عادل نويهض وطبعه في بيروت 1971 ثم طبعه محمد حجي في المغرب مع لقط الفرائد لابن القاضي (ت 1025هـ) والوفيات للونشريسسي سنة 1976، ولقط الفرائد هو ذيل لوفيات ابن قنفذ ابتداء من أول المائة التاسعة إلى تمام المائة العاشرة، كما قام بنظم وفيات ابن قنفذ الوزير الأديب محمد بن علي الفشتالي (ت 1021هـ) في لامية مشهورة، وقام الأديب المكلاطي بوضع ذيل نظم الوفيات، ينظر عبد الله كنون: كتاب النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص 258، الشاذلي النيفر: وفيات ابن قنفذ، مجلة آفاق الثقافة والتراث، عدد 19، مركز الماجد دبي، الإمارات العربية المتحدة، رجب 1418 نوفمبر 1997، ص 69-70.

(8) ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير... ص 30 وما بعدها، شرف الطالب...، ص 238، ابن مريم: المصدر السابق، ص 309، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافية...، ج 1، ص 63-64، عادل نويهض: المرجع السابق، ص 268-269، نجاة الميريني: ابن قنفذ من خلال رحلته أنس الفقير وعز الحقيير، العدد 11..، ص 115-119، خير الدين الزركلي: المرجع السابق، المجلد الأول، ص 117. زهير حميدان: المرجع السابق، المجلد الخامس، ص 50.

(9) ابن قنفذ القسنطيني: مخطوط الخزانة العامة الرباط رقم 896 د، ورقة 168، شرف الطالب...، ص 238 حيث حقق محمد حجي بالرباط بالمغرب القسم الثاني الخاص بأعلام الإسلام من 807.11هـ فقط، أما تحقيق عبد العزيز صغير دخان، ط 1، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية سنة 2003، فقد حقق الجزء

الأول الخاص بشرح قصيدة غرامي صحيح لابن فرح الاشبيلي، ابن مريم: المصدر السابق، ص309، عادل نويهض: المرجع السابق، ص268-269، بشير ضيف بن أبي بكر الجزائري: فهرست معلمة التراث الجزائري بين القديم والحديث، ج2ن مراجعة وتقديم عثمان بدري، منشورات ثالة الجزائر 2002، ص70، وينظر أبي العباس أحمد بن فرح الاشبيلي: منظومة غرامي صحيح في ألقاب الحديث، متون مصطلح الحديث، سلسلة المتون العلمية، دار المستقبل، القاهرة، دار الإمام مالك الجزائر 2005. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص63، 65-66. زهير حميدان: المرجع السابق، المجلد الخامس، ص50.

(10) ابن قنفذ القسنطيني: وسيلة الإسلام بالنبي صلى الله عليه وسلم، تقديم سليمان الصيد، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان 1984، ص31-32، شرف الطالب ...، ص238. ابن مريم: المصدر السابق، ص309. التمبكتي أحمد بابا: كفاية المحتاج...، ج1، ص103-104. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي...، ج1، ص63. عادل نويهض: المرجع السابق، ص268-269. بشير ضيف بن أبي بكر الجزائري: المرجع السابق، ج2، ص100. خير الدين الزركلي: المرجع السابق، المجلد الأول، ص117، حقق كتاب وسيلة الإسلام سليمان الصيد من نسخة واحدة، وقد وجد عبد العزيز صغير دخان نسخة أخرى في تمنطيط بولاية أدرار وينوي تحقيقه مرة ثانية، ينظر عبد العزيز صغير دخان: مقدمة شرف الطالب... ص43 هامش رقم2.

(11) ابن قنفذ القسنطيني: تحفة الوارد في النسب من قبل الوالد، مخ، الخزانة العامة بالرباط نسخة مصورة، ومكتبة المخطوطات المصورة بالجامعة العربية، ولعل نسخة كاملة منه توجد في مكتبة الشيخ عباس بن إبراهيم بمراكش مؤلف كتاب الأعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام. ابن قنفذ القسنطيني: شرف الطالب ...، ص238. ابن مريم: المصدر السابق، ص309. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي...، ج1، ص63. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص63، عادل نويهض: المرجع السابق، ص268-269، محمد المهدي بن علي شعيب: المرجع

السابق، ص 79.75. بشير ضيف بن أبي بكر الجزائري: المرجع السابق، ج 2، ص 125.

خير الدين الزركلي: المرجع السابق، المجلد الأول، ص 117.

(12) ابن قنفذ القسنطيني: شرف الطالب، ص 93، ابن مريم: المصدر السابق، ص 309، التمكني أحمد بابا: كفاية المحتاج، ج 1، ص 103-104، عادل نويهض: المرجع السابق، ص 269.268، بوبة مجاني: تحفة الوارد في اختصاص الشرف من الوالد لأبي العباس أحمد بن علي بن حسن بن الخطيب المعروف بابن القنفذ القسنطيني (ت 810هـ / 1407) مقارنة أولية، مجلة سيرتا، مجلة تاريخية اجتماعية فلسفية معهد العلوم الاجتماعية، السنة السابعة العدد 11- محرم 1418هـ / ماي 1998، جامعة منتوري قسنطينة، ص 151.. محمد المهدي بن علي شغيب: المرجع السابق، ص 75-79، الحفناوي: المرجع السابق، ج 1، ص 33، خير الدين الزركلي: المرجع السابق، مجلد 1، ص 117، زهير حميدان: المرجع السابق، المجلد الخامس، ص 50.

(13) بوبة مجاني: تحفة الوارد في اختصاص الشرف من الوالد مجلة سيرتا... ص 151، ذكرت الدكتورة الباحثة بوبة مجاني أن نسخة منه عند الشيخ محمد الشاذلي النيفر ونسختين بدار الكتب المصرية ضمن مجموع واحد رقمه 2135 تاريخ أو 2130 تاريخ وذكرت أنها تعمل على تحقيقه ونشره مع دراسة وافية عن الأشراف في بلاد المغرب من القرن السابع إلى القرن العاشر الهجريين / الثالث عشر السادس عشر الميلاديين.

(14) عادل نويهض: المرجع السابق، ص 269-268. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي...، ج 1، ص 6، أما إدريسية النسب في الأمصار والقرى والعرب: لم يذكرها ابن قنفذ القسنطيني في كتابه شرف الطالب ذكرها سليمان الصيد محقق وسيلة الإسلام ص 14، حيث وقع في التباس مع ابن قنفذ آخر هو عبد الله محمد بن قنفذ القسنطيني ألف إدريسية النسب بدمشق سنة 1001هـ، ينظر مقدمة شرف الطالب لعبد العزيز صغير دخان، عادل نويهض: المرجع السابق، ص 270، ينظر محمد بن شنب: المرجع السابق، ص 75.

- (15) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...، ص144-145، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص148، عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، العدد 11، ص110، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص64، Mahfoud kaddache, l'Algérie médiévale, 2 édition, entreprise nationale du livre, Alger 1992, p168
- (16) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...ص26، 93، التتسي محمد بن عبد الله: تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، مقتطف من نظم الدر والعقيان في شرف بني زيان، تحقيق محمود عياد، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1985، ص9 وما بعدها، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي...، ج1، ص44، 57، 59، 63، 64، (17) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...ص104، 174، 194، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص66، ج2، ص324
- (18) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...، ص8، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص148. عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته...، مجلة سيرتا، العدد 11، ص110. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي...، ج1، ص64، 66.
- (19) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...، ص100 وما بعدها، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص148. عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، العدد 11، ص110.
- (20) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...، ص198، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص149. عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، العدد 11، ص110، الطاهر بونابي: الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين 15.14 الميلاديين، رسالة دكتوراه في التاريخ الإسلامي الوسيط، إشراف الأستاذ الدكتور عبد العزيز فيلالي، قسم التاريخ جامعة بوزريعة الجزائر 2010، ص170.172.

- (21) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...، ص110-133، 150، 162-163، أنس الفقير...، ص77، 96، 99، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص149، عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، العدد11...، ص110.
- (22) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...، ص132، 198، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص149، عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، العدد11...، ص110، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافى، ج1، ص64.
- (23) ابن قنفذ القسنطيني: الفارسية...، ص144-145، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص149، عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته...، مجلة سيرتا، العدد11...، ص110.
- (24) ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير...، ص44، عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته، مجلة سيرتا، العدد11...، ص110، عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص146، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافى...، ج1، ص64.
- (25) ابن قنفذ القسنطيني: الوفيات...ص63، علي علواش: ابن قنفذ، معجم مشاهير المغاربة...ص396-398.
- (26) عبد العزيز فيلالي: مدينة قسنطينة...ص149. عبد العزيز فيلالي: ابن قنفذ مؤرخا لأسرته وبلدته...، مجلة سيرتا، العدد11...، ص110.

تجديد علمي الحديث والفقہ الأندلسيين في «بجاية» و«بونة»

أ/مراد صغیر
أستاذ معید

الحمد لله الهادي إلى سبيل الرشاد ، أمر عباده بطاعته ووعدهم بجزيل الثواب ، ونهاهم عن معصيته وتوعدهم بسوء المآب ، أحمده كما يحب ويرضى ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث رحمة للعالمين.

أمّا بعد :

فإنّ مدينة «بجاية» تزدهو بتاريخ جليل ، فهي تعدّ بحقّ من أقدم وأرفع المراكز الحضاريّة الإنسانيّة ، كما كانت في عصرها الذهبي ، الدولة الحضامدية ، ورغم أنّ هذه الفترة قد تناولها الباحثون بالدراسة غير أنّها لم تتل مكانتها التي تليق بها ، فارتأيت أن أساهم ولو بقسط يسير في إبراز مكانة حضيرة «بجاية» بين الحضائر الإسلاميّة.

ولقد بدأت علاقة بلاد المغرب العربي وعلى وجه التخصيص الجزائر بشبه الجزيرة الإيبيريّة (إسبانيا والبرتغال) ، والمعروفة بالأندلس منذ الخلافة الأموية ، ثم أصبحت هذه العلاقة أكثر تلاؤما بعد أن تمكّن المرابطون ثم الموحدون من ضمّ أقاليم الأندلس إلى ممتلكاتهم بأقطار المغرب العربي ومنها الجزائر ، ونحن في هذه المقالة لا نتعرّض إلى العمران بما في ذلك من تدشين للمدن في مناطق عديدة للجزائر ولا إلى النشاط الاقتصادي ، إذ من شأن كلّ حضارة مرّت أن تترك آثارا عمرانية وثقافية وغير ذلك ، وإنّما نتكلّم عن إسهامات الأندلسيين والتجديد للحديث والفقہ في حضيرة «بجاية» ، إذ لا أكاد أعدو إن قلت إنّ

وجود الأندلسيين في هذه المدن كان له دور الريادة، وعامل الإبداع في استمرار الإسهام الفكري والإنتاج العلمي.

مدينة «بجاية»:

كانت طليعة هذه المدن، مدينة «بجاية»، فالموقع المتوسط لـ «بجاية» على الساحل الجزائري جعلها مقابلة للسواحل الأوروبية، ونقطة اتصال مع سواحل الأندلس، وكان أول من اختطها الناصر بن علناس⁽¹⁾ بن حماد بن زيري بن مناد بن بلكين في حدود سنة 457 هـ، وكانت قديما ميناء فقط ثم بنيت المدينة، وهي في لحف جبل شاهق وفي شاهقها جبال كانت ملك بني حماد، وتسمى الناصرية أيضا باسم بانيها⁽²⁾، وكانت تشتمل على أراض طيبة وجبال جالبة للأمطار وأودية حافظة لها، وعني الحماديون بحفظ الأمن واستخراج خيرات المملكة، فلم يتوانوا في إطفاء الثورات الداخلية وصد الهجمات الخارجية، وتنظيم البريد وتأمين السبل، نشطت الفلاحة فأحيى موات الأرض وازينت البوادي وضواحي المدن والقرى بالمزارع على اختلاف أنواعها، ونصبت الأرحاء على أرجاء الأودية والجداول وغرست البساتين، ونفقت الأسواق بمختلف البضائع وأصبحت تشقق أسراب السفن في البحر غادية رائحة، فصارت القلعة مدينة تجارية عظيمة.

وكان "محمد بن حماد" ببجاية ولوعا بندب آثار أسلافه الحمّاديين بالقلعة وما حولها من الأمكنة فمن ذلك:

وقصر بلارة أودى الزمان به	فأين ما شاد منه السادة الأول
---------------------------	------------------------------

وله:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة	بوادي الجوى ما بين تلك الجداول
----------------------------	--------------------------------

وهل أسمعن تلك الطيور عشية	تجاوب في تلك الغصون البلابل. ⁽³⁾
---------------------------	---

تأسست الدولة الحمّاديّة سنة 405 هـ وسقطت سنة 547 هـ، فكانت مدّتها 142، سقطت وهي أقوى ما يكون كما يموت المرء وهو في عنفوان شبابه، وبسقوط الدولة الحمّادية انقرضت الدولة العباسية من المغرب⁽⁴⁾.

علاقة «بجاية» بتلمسان:

استقطبت «بجاية» نخبة من علماء حواضر المغرب للتدريس بها مثل: عبد الكريم النهشلي المسيلي المتوفى 405 هـ، وأبي إسحاق التجيبي التلمساني المتوفى 672 هـ، الذي شغل منصب القضاء بها، وأبي عثمان سعيد بن محمد بن محمد العقباني التلمساني المتوفى 811 هـ، تولّى قضاء «بجاية» أيام حكم المريين لها وغيرهم.

وبهذا تظهر علاقة علماء «بجاية» بعلماء الأندلس لوجود علماء تلمسانيين في «بجاية» وتولّيهم مناصب التدريس والقضاء.

الحماديون والمسيحيون:

عرّف المغرب في هذا العصر البربري من أمم أوروبا المسيحية أمة النرمان⁽⁵⁾ انتشروا في الشرق إلى الغرب وسكنوا قرب الأودية الفرنسية أوروبا وانتقلوا في أيام شرلمان charleman، واستقروا سنة 299 هـ بنردمان إحدى كور فرنسا. وكانت القرصنة بالبحر أهم أعمالهم، وهجموا على الأندلس من ناحية أش«بونة» سنة 299 هـ.

وحدث بين الصقليين شقاقا فاستعان بعضهم بالنرمان، فحفّوا لنصرتهم، وبذلك ذهب شهيدة الخلاف والخديعة، فاستولى النرمان عليها سنة 485 هـ، وأصبحت مركزا عظيما للنصارى في الحروب الصليبية.

وكان الحماديون أقوياء فلم يقدر النرمان على التوسع إلا في المملكة الشرقية الضعيفة.

كان الحماديون يرون في توهين الرومان لبني عمهم⁽⁶⁾ إغانة لهم على امتلاك ممتلكاتهم يوما ما. ورأى النرمان أن لا يهيّجوا الحماديين بسوء، فظلت العلاقة حسنة، ولكن النرمان لما رأوهم ملكوا جربة وطمعوا في الهدية قلبوا لهم ظهر المجن⁽⁷⁾.

الحركة الفكرية في «بجاية»:

لا شك أن أسباب التطور الفكري ترجع إلى أمرين مهمين:

أولهما: التقدم العلمي الذي تحقق بفضل بني حماد، فقد تعرّب قسم كبير من البربر ونشّطت الدولة العلم وأهله، وأمّ حضرتها العلماء من إفريقيّا بعد خرابها.

وثانيهما: الهجرة الأندلسية التي بدأت في هذا العصر إثر الحوادث الكبرى والانقلابات التي داهمت الأندلس من المرابطين إلى الموحدين إلى ملوك الطوائف. ولما انتصب العلماء الأندلسيون بالقطر وعلى سبيل الخصوص ببجاية كانوا قد وجدوا جوا وأفكارا قابلة للتلقيح، وأمة متعطشة منشطة لمن يبثّه في أوساطها. ولا ريب أن هذه الحركة هي التي كانت مقدمة للحركة الكبرى العقلية التي تمّت على عهد بني زيان.

ولم يهاجر الأندلسيون وحدهم بل هاجر أيضا بعض الصقليين، ومن المعلوم أن صقلية كانت في رقيّ الأندلس من حيث العلم والأدب، وأنها لما استولى عليها النرمان هاجر أهلها إلى إفريقيّا والجزائر.

فممن هاجر إلى الجزائر: عبد الرحمن القرشي الصقلي، كان عالما بالفقه والنحو واللغة، مدرسا بارعا، أخذ عنه من «بجاية» العلم منهم: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الوغنيسي.

وقد أمّ حضرة «بجاية» العلماء من أنحاء إفريقية وعلى الخصوص من تونس حتى أصبحت من أرقى المدن الإسلامية في العلم والأدب والتدريس⁽⁸⁾.

مدرسة «بجاية» الأندلسية:

لقد كان للأندلسيين تأثير بالغ في الحياة الثقافية بالمغرب العربي طيلة الفترة الإسلامية، وقد تكونت بفعل هجرة الأندلسيين إلى عواصم المغرب مراكز

تجديد علمي الحديث والفقهاء الأندلسيين في بجاية وبونة

علمية كان للعنصر الأندلسي فيها دور الريادة وعامل الإبداع، وكانت في طليعة المراكز والمدارس الفكرية الأندلسية بالمغرب العربي مدرسة «بجاية» التي لعبت دورا مهما في الحياة الثقافية المغربية في القرنين السادس والسابع للهجرة، لكن لم تحظ مع أهميتها باهتمام أغلب الباحثين في مجال التراث الأندلسي.

لقد عمل على تأييد مكانة «بجاية» العلمية وساعد على جعلها مركز إشعاع علمي أندلسي بالمغرب عوامل عدة منها:

1 - موقع «بجاية» المتميز من حيث الحصانة الطبيعية.

2 - كون «بجاية» قاعدة المغرب العربي، وذلك منذ أن أصبحت عاصمة لدولة الحماديين فاستقر بها رجال الدولة والعلماء وقصدها التجار وطلبة العلم على عهد المنصور الحمادي وخلفائه من ملوك بني حماد وهم باديس والعزيز ويحيى. كل هذه المواصفات جعلت «بجاية» الناصرية محل إعجاب الأدباء⁽⁹⁾.

سمحت هذه الظروف والوضع الاجتماعي المتميز للجالية الأندلسية ببجاية لجماعة علماء الأندلس أن تقدم إسهاما فعلياً وأن تكون لها مشاركة إيجابية في تطور الثقافة العربية الإسلامية ببلاد المغرب مما ساهم على تأصيل التراث الأندلسي وأبقى الطرق والأساليب العلمية الأندلسية حية.

ولعل أهم إسهام للمدرسة الأندلسية البجائية في تطوير الثقافة العربية الإسلامية ببجاية يتمثل في تجديد طريقة الدراسة وتطوير أساليب تلقي المعلومات⁽¹⁰⁾، بحيث تُولي أهمية خاصة، خاصة للبحث والتفكير وإلقاء الأسئلة والمحاورة والمذاكرة بهدف إفهام الطالب وترسيخ المعلومات في ذهنه، وهذا ما كان يقوم به بعض أعلام «بجاية» الأندلسيون من مذاكرات، فقد ذكر "الغبريني" أن أبا محمد عبد الحق الإشبيلي، وأبا عبد الله محمد بن عمر القرشي، وأبا علي المسيلي كانوا يتناظرون في مباحث العلم والفقهاء بإحدى الحوانيت بطرف حومة المقدسي ببجاية، ويواظبون على ذلك حتى عرف ذلك الحانوت "بمدينة العلم"⁽¹¹⁾.

ومن العلماء الأندلسيين الذين جدّدوا طريقة التدريس ببجاية محمد بن إبراهيم الأبلّي ت 757 هـ، فرغم قصر المدّة التي جلس فيها للتدريس ببجاية فإنّ الأبلّي انتقد غياب الدافع الشخصي للدراسة والمبالغة في الحفظ والاعتماد المطلق على النصوص التي عُرِف بها المغاربة، وهذا ما جعله يتحفّظ على أساليب علماء عصره الذين كانوا يعتبرون الطالب وعاءً، على الأستاذ أن يملأه بالمعلومات الغزيرة في شتى العلوم، وقد ذهب في ذلك إلى حدّ قوله: «إنّما أفسد العلم كثرة التواليف وأذهبه ببيان المدارس»⁽¹²⁾

ومع هذا التجديد في طرق التدريس للعلوم العقلية خاصة فإنّ أساليب إسناد الأحاديث ظلت محافظة على منهجها القديم، فكان الأسلوب التقليدي هو المنبع في عرض الرواية وتصحيح السند وتخريج الحديث ومناقشة الآراء المتعلقة بالأحاديث المتصلة بالمسائل الفقهية، فقد جرت العادة أن يقوم أحد الطلبة بقراءة متن أحد الكتب ويتولى الأستاذ شرحه فقرة فقرة حسب غزارة علمه وسعة اطلاعه، والطلبة يقيدون ما يستدعي انتباههم في شرح الأستاذ وأجوبته على أسئلة الطلبة، وهذا ما جعل سند المغاربة وفي مقدمتهم أهل «بجاية» حسب قول ابن خلدون «متصلاً بمشيخة الأندلس الذين عبروا نحو إفريقية (أجازوا) عند تغلب النصاري على شرق الأندلس...»⁽¹³⁾.

ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره "الغبريني" في ترجمة أبي بكر بن سيد الناس اليعمري الإشبيلي الذي ولي الصلاة والخطبة بالجامع الأعظم ببجاية حيث إنه كان يقوم على البخاري قياماً حسناً، وكان إذا قرأ الحديث يسنده إلى أن ينتهي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ثم إذا انتهى الإسناد رجع إلى ذكر رجاله فيبدأ من الصحابي رضي الله عنه فيذكر اسمه ونسبه وصفته... وبعد الفراغ من ذلك يذكر لغة الحديث وعريبته، ويتعرض لما فيه من الفقه والخلاف العالي ولدقائقه ورقائقه والمستفاد منه، كل ذلك بفصاحة لسان وجودة بيان.⁽¹⁴⁾ (15)

الأندلسيون والصقليون ممن دخلوا «بجاية» من محدثين وفقهاء:

إنَّ الرَّأس التي تقوم عليه مدينة «بجاية» الزَّاهرة منذ أحقاب كنقطة فصل بين المغرب الشرقي وبين صقلية ومالطة، وبين المغرب العربي وبين الأندلس والبرتغال الإسلامي، هو في الحقيقة همزة وصل بين جناحي المغرب، فكأنَّ هذا الوضع الجغرافي يعين منذ الأول الدور العظيم الذي قامت به «بجاية» في ازدهار العلم.

فمنذ سقوط الأندلس بيد الصليبيين، بدأت هجرة العلماء إلى بلدان المغرب، ومن بين هذه المناطق مدينة «بجاية» التي هاجر إليها أعداد هائلة من علماء الأندلس لِمَا وجدوا فيها من جو مناسب واستقرار وقبولية أهلها وتعطشهم لطلب العلم.

ولعل أقدم أندلسي أقام ببجاية ودرس بها هو: - أبو عثمان سعيد بن مجلون⁽¹⁶⁾ بن سعيد بن عثمان الأموي محدث الأندلس الفقيه العالم الثقة، أصله من البيرة وسكن «بجاية»، ولد سنة 253هـ، سمع من بقي بن مخلد وابن وضاح وإبراهيم بن قاسم ومطرف بن قيس، ويوسف المقامي، رحل إلى لمشرق ولقي أبا عبد الله النسائي، وأحمد بن ميسر وأخذ عنه الفقه، وانفرد برواية كتب ابن حبيب، وذكره ابن فرضي وأثنى عليه، وآخر من روى عنه أبو علي يعقوب شيخ أبي عمر بن عبد البر، وعنه أخذ ابن أبي زيد وغيره، توفى سنة 346هـ⁽¹⁷⁾.

- عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن حسين بن سعيد بن إبراهيم أبو العباس، الأزدي الإشبيلي المعروف بابن الخراط، ولد سنة 510هـ، وارتحل إلى «بجاية» سنة 550هـ وله من التآليف: الأحكام الكبرى في الحديث، والوسطى، والأحكام الصغرى⁽¹⁸⁾، وعمل: الجمع بين الصحيحين⁽¹⁹⁾، وله مصنف كبير جمع فيه بين الكتب الستة، وكتاب المعتل من الحديث، وكتاب الرقاق، وله كتاب العاقبة في علم التذكير، وله اختصار الرشاطي، ومصنفات أخرى، توفى عام 582هـ⁽²⁰⁾.

- أحمد بن طاهر بن علي بن عيسى بن محمد بن اشترموني بن رُصيص بن فاخر بن فرج بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي، من ولد سعد بن عبادة الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، الداني أبو العباس،

نشأ بمدينة دانية، اشتغل بالسمع والأخذ على محدثيها، فكانت له عناية بمشايع بلده فكتب الحديث عنهم، وجمع وتفقه. قال ابن بشكوال: « كانت له عناية بالحديث ولقاء الرجال والجمع، وحدث »، تجول بالأندلس، ورحل إلى إفريقية للأخذ عن شيوخها، دخل «سبته» ولقي هنالك القاضي عياض، وجالسه كثيراً، وسمع منه فوائد، دخل «بجاية» وسمع من أبي محمد عبد الله بن محمد المقرئ، دخل "العدوة" (قلعة بني حماد) وسمع فيها من بني مروان الحمداني. له مصنفات منها: كتاب الإيماء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ⁽²¹⁾، مجموع في رجال مسلم بن الحجاج توفي سنة 532هـ⁽²²⁾.

- أحمد بن عبد الملك الأنصاري الظاهري، من علماء الأندلس مرّ ببجاية ودرّس بها، له كتاب المنتقى الذي جمع فيه ما تفرّق من أمّهات المسندات ونوازل الشارع، توفي سنة 549هـ⁽²³⁾.

- أبو جعفر أحمد بن عبد الحق الخزرجي القرطبي، كان علماً بالحديث والرواية، له تأليف عدّة منها: آفاق الشموس وإعلان النفوس وقامع الصلبان ومرتع رياض أهل الإيمان، توفي سنة 582هـ⁽²⁴⁾.

- قاسم بن فييرة⁽²⁵⁾ الرعيني⁽²⁶⁾ أحمد بن محمد بن عثمان التجيبي المعروف بابن أرفع رأسه، طليطلي سكن قرطبة سمع من قاسم بن أصبغ وابن أيمن وابن الشاط وغيرهم، وشاوره بن أسلم ومنذر وغيرهما. وولي قضاء طليطلة وبطليوس، بنى حصون الثغر وكان موثقاً به مأموناً على ما تولاه، صاحب القصيدة التي سماها: "حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات"، وعدتها ألف ومائة وثلاثة وسبعون بيتاً ولقد أبدع فيها أكمل الإبداع، وهي عمدة قرّاء أهل هذا الزمان في نقلهم فقلّ من يشتغل بالقراءات ولا يقدم حفظها ومعرفتها، وهي مشتملة على رموز عجيبة وإشارات خفية لطيفة، وما أظنه سبق إلى أسلوبها. ونظم قصيدة دالية في خمسمائة بيت من حفظها أحاط علماً بكتاب التمهيد لابن عبد البر. وكان عالماً بكتاب الله تعالى قراءة وتفسيراً، وبحديث رسول الله ﷺ مبرزاً فيه، وكان إذا قرأ عليه صحيح البخاري ومسلم والموطأ يصحح النسخ

من حفظه ويملي النكت على المواضع المحتاج إليها ، وكان أوجد أهل زمانه في علم النحو واللغة عارفاً بعلم الرؤيا ، حسن المقاصد مخلصاً فيما يقول ويفعل ، قرأ القرآن العظيم بالروايات على أبي عبد الله : محمد بن علي بن أبي العاص النفزي المقرئ وأبي الحسن : علي بن هذيل الأندلسي وسمع الحديث من أبي عبد الله بن سعادة وأبي عبد الله : محمد بن عبد الرحيم الخزرجي ، يعرف بابن الفرس وغيرهم وانتفع به خلق كثير.

وكانت ولادته في آخر سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة ، ودخل مصر سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة ، وكان يقول - عند دخوله إليها - إنه يحفظ وقر بعير من العلوم. توفي سنة تسعين وخمسمائة ودفن بالقرافة الصغرى في تربة القاضي الفاضل⁽²⁷⁾.

- أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء بن مهند بن عمير اللخمي، قرطبي جاني الأصل قديماً ، أكثر عن شريح وتلا بقراءة الحرمين عليه وأكثر عن أبي بكر بن العربي وأبي جعفر بن عبد الرحمن البطروجي ، لقي بسبته أبا الفضل : عياضاً ، وكلهم أجاز له ، وغيرهم كثير ، وتأدب في العربية بأبي بكر بن سليمان بن سحنون وأبي القاسم : عبد الرحمن بن الرماك ودرس عنده كتاب سيبويه ، وأبو القاسم بن بشكوال من شيوخه أيضاً. وروى عنه خلق كثير ، وكان مقرئاً مجوداً محدثاً كثيراً قديم السماع واسع الرواية عاليها ضابطاً لما يحدث به ثقة فيما يؤثره.

نشأ منقطاً إلى طلب العلم وعني أشد العناية بلقاء الشيوخ والأخذ عنهم ، فكان أحد من ختمت به المائة السادسة من أفراد العلماء وأكابرهم ، ذاكراً لمسائل الفقه ، عارفاً بأصوله ، متقدماً في علم الكلام ماهراً في كثير من علوم الأوائل كالتب والحساب والهندسة ، ثاقب الذهن ، متوقد الذكاء ، متين الدين طاهر العرض حافظاً اللغات بصيراً بالنحو ممتازاً فيه مجتهداً في أحكام العربية منفرداً فيها بآراء ومذاهب شذ بها عن مألوف أهلها.

كان بارعاً في التصريف من العربية كاتباً بليغاً شاعراً مجيداً متحققاً في المعقول والمنقول غير أنه أصيب بفقد سمعه عند استيلاء الروم - دمرهم الله - على المرية، وكان كريم الأخلاق حسن اللقاء جميل العشرة، ولم يزل مدرساً للعلوم ناشراً ما لديه من المعارف، واستقضى ببجاية، وقلد بمراكش أيضاً قضاء الجماعة واستقضى بفاس، ثم دخل إلى الأندلس وتفرغ لإفادة العلم صابراً محتسباً ممكناً طلابه منه إلى أن توفى - عفا الله عنه - بإشبيلية سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة. ومولده بقرطبة سنة ثلاث عشرة وخمسمائة⁽²⁸⁾.

- محمد بن عبد الرحمن بن سليمان التجيني المرسى أبو عبد الله، نزل «بجاية» وأخذ عنه بعض علمائها سنة ست وسبعين وخمس مائة للهجرة، وسمعوا منه كتاب تلقيين الوليد، غادر «بجاية» ليستقرّ نهائياً بتلمسان، توفى سنة 610هـ⁽²⁹⁾.

- محمد بن جعفر بن أحمد المخزومي الأندلسي، عارف بالفقه والرواية، أخذ عن الشيخ عبد الحق الإشبيلي وحصل منه على إجازة، اشتهر باتزان عقله، استقدمه الخليفة عبد المؤمن بن علي الموحّدي من «بجاية» وقرّبه إليه وجعله كاتم أسرارهِ توفى سنة 632هـ⁽³⁰⁾.

- الحسن بن محمد بن الحسن الأنصاري الأندلسي من أهل لرية عمل ببليسية، يكنى أبا علي المعروف بابن الرهيبيل أبو جعفر، عالم بالحديث وأمور الفقه، سمع من أبي الحسن بن النعمة كثيراً واختص به وعنه أخذ القراءات وسمع من ابن هذيل أيضاً ثم رحل حاجاً فلقى بالإسكندرية سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة أبا طاهر السلفي وأبا عبد الله بن الحضرمي، وسمع منهما وجاور مكة، وأخذ بها عن أبي الحسن علي بن حميد الطرابلسي صحيح البخاري وكان يرويه، وأجاز له أبو المفاخر سعيد بن الحسين الهاشمي وأبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي ببجاية، قدم «بجاية» ثم غادرها إلى المشرق واشتغل بالأسكندرية ثم عاد إلى «بجاية» سنة اثنين وسبعين وخمسمائة للهجرة

ودرس بها، توفى سنة خمس وثمانين وخمسمائة، ومولده سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة توفى سنة في أواخر القرن السادس للهجرة⁽³¹⁾.

- محمد بن أحمد بن عبد الله الأنصاري الأندلسي، عالم في مسائل الفقه وأموال الدين، نزل ببجاية ودرس بها، توفى سنة 621هـ⁽³²⁾.

- علي بن أحمد بن عبد الله البلبسي، مكث مدة ببجاية وهو في طريقه إلى المشرق سنة ثمان وسبعين وخمسمائة للهجرة، توفى سنة 634هـ⁽³³⁾.

- سعيد بن علي بن زاهر البلبسي أبو عثمان، عالم بالرواية وإمام في القراءات، قدم «بجاية» وأقرأ بها، وأخذ عنه كثير من علمائها، وظل مواظباً على التدريس حتى توفى سنة 654هـ⁽³⁴⁾.

- علي بن أحمد الأنصاري الإشبيلي المعروف بابن السراج أبو الحسن، عالم بالرواية والسند وتخريج الحديث، اشتهر بالزهد، استوطن «بجاية» وأخذ عنه طلبتها، وظل مواظباً على التدريس، توفى سنة 657 هـ عن عمر يناهز المائة سنة⁽³⁵⁾.

- عبد الله بن عبد الرحمن بن أشكورنة الأزدي المرسى المعروف بابن برطلة أبو محمد، من علماء الحديث، عُرف بزهد واشتهر بخطبه البليغة، تولى عن الخطابة بمرسية ونزل «بجاية» وتولى الإمامة والخطابة بجامعها، تحول عنها إلى مدينة الجزائر وتولى القضاء بها قبل أن ينتقل إلى تونس، توفى سنة 661هـ⁽³⁶⁾.

- أحمد بن محمد الصديقي الشاطبي أبو العباس، عالم بالرواية والقراءات، قدم «بجاية» وأقرأ بجامعها واستقر بها، له تأليف في رسم الخط وفي بيان مذهب ورش، توفى سنة 674هـ⁽³⁷⁾.

- يحيى اللقنتي الأندلسي أبو زكريا، فقيه حافظ ومحدث عارف بالأسانيد، نزل «بجاية» واستوطنها وأقرأ بها بالجامع الأعظم، توفى في أواخر القرن السابع الهجري⁽³⁸⁾.

- أحمد بن محمد بن الحسن الغماز الأنصاري البلنسي أبو العباس، عالم بفنون اللغة ومسائل الفقه، أقام ببجاية وولي القضاء بها سنة اثنين وستين وستمائة للهجرة، وكلّف بإمامة الصلوات الخمس، وتولّى أمر البلد فحفظ الأمن بها في غياب جيش الأمير الحفصي، عُرف ببعد همّته وحسن تصرّفه، أخذ عنه علماء أجلاء مثل أبي الربيع سليمان، والغبريني، استقدمه المستنصر الحفصي إلى "تونس" وقرّبه إليه وأوفده في سفارة إلى المغرب، توفي سنة 693هـ⁽³⁹⁾.

- محمد بن صالح الكناني الشاطبي أبو عبد الله، من علماء الحديث والرواية، غادر مسقط رأسه شاطبة والتجأ إلى «بجاية» سنة خمس وأربعين وستمائة للهجرة، درّس بها وخطب في جامعها، ولم تفتحه فيها جمعة مدّ ثلاثين سنة، تعرّف عليه العبدري عند مروره ببجاية، وقرأ عليه الموطأ والشمائل للترمذي ورياض المتعلمين، واعتبره آخر من بقي من العلماء ببجاية من حيث المحافظة على السند والرواية، توفي سنة 699هـ⁽⁴⁰⁾.

- محمد بن علي المرسى أبو عبد الله، فقيه راوية عالم باللغة والأسانيد، أقام مدّة ببجاية، واشتهر فيها بخطبه البليغة وتخريجه للأحاديث، توفي سنة 728هـ.

- علي أبو الحسن الشهير بالزيات، قدم «بجاية» من «الأندلس»، وأقرأ بها كتب المذاهب ثمّ رحل إلى تونس⁽⁴¹⁾.

- أحمد بن محمد القرشي الغرناطي أبو العباس، فقيه مفسر وراوي محدّث، من العارفين بما أُلّف في مختلف فنون العلم، له اعتناء بالرواية وبالبحث عن الأخبار ومعرفة الرجال من أهل العصر ومن المتقدمين، له تصنيف على القرآن اعتمد فيه طريقة جديدة في العرض والتّحليل، استقر ببجاية ودرس بالجامع الأعظم وعمل على تسجي ما أُلّف على عهده، وقد راسل في ذلك بعض علماء المشرق للاطلاع على ما أُلّفه، قبل أن يتحوّل من «بجاية» إلى "تونس"⁽⁴²⁾.

مدينة «بونة» :

مدينة بإفريقية بين مرسى الخرز وجزيرة بني مَزْغَنَايْ، وهي مدينة حصينة مقتدرة كثيرة الرُّخص والفواكه والبساتين القرينة، وأكثر فاكهتها من باديتها، وبها معدن الحديد، وهي على البحر، ويطلُّ على «بونة» جبل زغوغ⁽⁴³⁾.

إبتداء الهجرة الأندلسية إلى المغرب وسقوط «بونة» :

إنَّ طُغْيَانِ الإسبان على الأندلس واعتداءاتهم المتكررة كان له تأثير عظيم على المسلمين، على جمعهم وجماعتهم هناك كما هو معروف من تاريخ الأندلس الحزين، فأخذوا يتسللون لواءاً ملتجئين إلى هذا الشمال الإفريقي ابتداء من سنة 856هـ، فحلَّ أكثرهم يومئذ بالجزائر فلحقهم الإسبان بمراكبهم، فكان ذلك ابتداء الحروب البحرية بين الجزائريين وبين الإفرنج، وكان اتِّحاد الجالية الأندلسية مع أهل الجزائر مناوأة العمارة الإفرنجية بهذا البحر الأبيض المتوسط سبباً في سقوط «بونة» بيد الإسبان سنة 867هـ، ثمَّ تبعها غيرها من السواحل الجزائرية⁽⁴⁴⁾.

من مشاهير «بونة»:

أبو عبد اله مروان بن علي أو محمد الأسدي القطان البوني - نسبة إلى «بونة» عنابة، وهو خال أبي عمر القطان الفقيه، أصله من الأندلس، رحل منها ودخل القيروان وطلب العلم بها، ثمَّ استقرَّ ببونة، سكن المترجم مدينة قرطبة وفيها روى عن أبي أحمد الأصيلي والقاضي أبي المطرف عبد الرحمن بن محمد بن فطيس وغيرهما، وارتحل إلى المشرق فأخذ هناك عن أبي الحسن القابسي، ولازم أبا جعفر أحمد بن نصر الداودي التلمساني فأخذ عنه علم الرواية والدراية. تجرَّد إلى خدمة العلم بالتدريس والتأليف فكتب شرحه المختصر لموطأ الإمام مالك⁽⁴⁵⁾، وقد كان معوّل الناس يومئذ في دراسة الموطأ على هذا الشرح فتداولوه بينهم بكثرة، وكان ممن أخذه عنه حاتم الطرابلسي وأبو عمر بن الحذاء، وقال عنه إنَّه كان رجلاً صالحاً عفيفاً عاقلاً لقيته ببونة سنة 405هـ وناولني كتابه في شرح الموطأ.

وكان ممن حدث عنه أيضا أبو القاسم بن محمد، فقال لقيته بالقيروان، وكان رجلا حافظا نافدا في الفقه والحديث، وقرأت عليه بعض تفسيره للموطأ. قال أبو عمر: «توفي ببونة». وذكر الحميدي فقال: «كان فقيها محدثا وله كتاب كبير شرح فيه الموطأ، مات قبل الأربعين وأربعمئة»⁽⁴⁶⁾.

وفي الأخير هذا ما بدا لي من جمع هؤلاء العلماء الأندلسيين، والذي أوصي الباحثين بأن ينفذوا الغبار عنهم بالاهتمام بدراسة حضائر تلمسان و «بجاية» و «بونة»، وهذا يعدّ جهد المقلّ، فما كان صوابا فمن الله، وما كان خطأ فمني ومن الشيطان. وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا.

المصادر والمراجع:

- 1- جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، لأبي محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الحميدي الأندلسي ت488هـ، تقديم: محمد زاهد بن حسن الكوثرى، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، مكتبة الخانجي القاهرة.
- 2- صلة الصلة، لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي العاصمي الغرناطي.
- 3- دراسات أندلسية، للدكتور ناصر الدين سعيدوني.
- 4- الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التعليم العالي الشؤون الدينية.
- 5- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن أحمد المقرئ التلمساني.
- 6- موجز التاريخ العام للجزائر من العصر الحجري إلى الاحتلال الفرنسي، لعثمان الكعك.
- 7- تاريخ الجزائر الثقافي، للدكتور أبو القاسم سعد الله.
- 8- التكملة لكتاب الصلة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي.
- 9- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن قاسم مخلوف ت1360هـ، تعليق عبد المجيد خيالي، منشورات محمد علي بيوض.

- 10 - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي، تحقيق مأمون بن محي الدين الجتّان. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - ط1: 1417هـ - 1996م.
- 11 - مقدمة ابن خلدون، تأليف العلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار الجيل - بيروت .
- 12 - الأنساب، للإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التيمي السمعاني ت562هـ، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي. دار الفكر، للطباعة، ط1: 1419هـ - 1998م.
- 13 - معجم البلدان، للشيخ شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، دار صادر للنشر - بيروت. ط1: لونين - بيروت 1993، ط2: لونين - بيروت. 1995
- 14 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن عماد شهاب الدين الحنبلي الدمشقي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير دمشق - بيروت، ط1: 1411هـ - 1991م.

الهوامش:

- (¹) أصله : علا النَّاس أو علا النَّاس، فخفف لفظاً ورسماً، وكان النَّاصر جريئاً على سفك الدِّماء، اختطَّ "بجاية" ونسبها إليه، وعَيَّى بالعمارة، وقصده الشَّعراء، وطالت مدَّته.
- (²) انظر : معجم البلدان للحموي (1 - 339) .
- (³) انظر : تاريخ الجزائر في القديم والحديث لمبارك بن محمد الميلي (2 / 262 - 263)
- (⁴) المصدر نفسه : (2 / 269 - 270).
- (⁵) أصل هذه اللفظة نرثمن، ومعناها رجال الشمال وهم من النرويج والدانمارك.
- (⁶) أي لآلي بادبس الذين كانوا ينازعون الحماديين على الملك.
- (⁷) انظر: تاريخ الجزائر في الحديث والقديم لمبارك بن محمد الميلي (2 / 256 _ 257).

(8) انظر: موجز التاريخ العام للجزائر من العصر الحجري إلى الاحتلال الفرنسي لعثمان الكعك: ص 205 _ 207.

(9) انظر: دراسات أندلسية للدكتور ناصر الدين سعيدوني: ص 101 - 103.

(10) الطريقة المغربية التقليدية المعتمدة أساسا على تحفيظ القرآن ورواية الحديث والاطلاع على مبادئ علوم الشرع واللغة، والتي ذكرها ابن خلدون في المغاربة قوله: "مذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن".
انظر: المقدمة لابن خلدون: ص 1012.

(11) عنوان الدراية للغبريني: ص 16 - 17.

(12) انظر: نفح الطيب للمقري (5 / 275).

(13) انظر : المقدمة لابن خلدون.

(14) انظر : عنوان الدراية للغبريني ص138 ، تحقيق : محمد بن أبي شنب.

(15) ذكر ذلك الدكتور: ناصر الدين سعيدوني في كتابه: دراسات أندلسية ص 109.

(16) الوارد في جميع الكتب سعيد بن فحلون وليس مجلون كما في الترجمة.

(17) انظر : شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف (1 / 133)، الديباج المذهب لابن فرحون

ص203 رقم: 246.

(18) مطبوعة، ولعل محمد عبد الحق الإشيلي يكون قد ألفها في بجاية.

(19) مطبوع، قال عنه الذهبي إنه أحسن ما ألف في الجمع بين الصحيحين.

(20) ترجمته في : عنوان الدراية للغبريني ص18 _ 20، تكملة الصلة لابن الأبار 647 _

648، الديباج المذهب (2 / 59 _ 61).

(21) حقق جزء منه الدكتور رضا بوشامة.

(22) ترجمته: الصلة، لابن بشكوال (1 / 78 _ 79)، الديباج المذهب في أعيان علماء

المذهب، لابن فرحون ص 112، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن مخلوف ص 133.

(23) دراسات إسلامية للدكتور سعيدوني ص 115.

(24) دراسات إسلامية للدكتور سعيدوني ص 115.

(25) وفيه بكسر الفاء وسكون الياء المشاة من تحت وتشديد الراء وضمها، وهو بلغة الرطانة من أعاجم الأندلس ومعناه بالعربي الحديد. شذرات الذهب لابن عماد (6 / 494).

(26) والرعي: يضم الراء وفتح العين المهملة، هذه نسبة إلى ذي رعين من اليمن وكان من الأقيال، وهو قبيل من اليمن.

انظر: الأنساب للسمعاني (3 / 76).

(27) الديباج المذهب، لابن فرحون ص 323 - 324، شذرات الذهب لابن عماد (6 / 494 - 495).

(28) الديباج المذهب، لابن فرحون ص 116.

(29) دراسات أندلسية للدكتور سعيدوني ص 115.

(30) المصدر نفسه.

(31) التكملة لكتاب الصلة، لابن الأبار (1 / 211).

(32) دراسات أندلسية للدكتور سعيدوني ص 116.

(33) المصدر نفسه.

(34) عنوان الدراية ص 137.

(35) عنوان الدراية ص 93 - 94.

(36) عنوان الدراية ص 151 - 152.

(37) عنوان الدراية ص 43 – 45.

(38) عنوان الدراية ص 120 – 121.

(39) عنوان الدراية ص 58 – 59.

(40) عنوان الدراية ص 40 – 42.

(41) عنوان الدراية: ص 92.

(42) عنوان الدراية: ص 169 – 170.

(43) انظر : معجم البلدان، لياقوت الحموي (1 / 512).

(44) انظر : تاريخ الجزائر العام لعبد الرحمن بن محمد الجيلالي (2 / 199).

(45) وهو حاليا تحت الطبع في الإمارات العربية المتحدة بتحقيق الدكتور عبد العزيز دخان.

(46) انظر : جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس للحميدي (2 / 546) رقم : 798،

تاريخ الجزائر العام لعبد الرحمن الجيلالي (1 / 316).

حدود التفسير العلمي وإسرائيليات العلم المعاصر

د/حمودي مخلوف

توطئة:

التكلم في تفسير القرآن الكريم ليس بالأمر السهل، وربما كان من أصعب الأمور وأهمها وما كل صعب يترك، ولذلك قال العلماء: لا ينبغي أن يمتنع الناس عن طلبه. ووجوه الصعوبة كثيرة أهمها: إن القرآن كلام سماوي تنزل من حضرة الربوبية التي لا يكتفه كُنْهها قلب أكمل الأنبياء، وهو يشتمل على معارف عالية، ومطالب سامية لا يشرف عليها إلا أصحاب النفوس الزكية، والعقول الصافية، وإن الطالب له يجد أمامه من الهيبة والجلال الفائضين من حضرة الكمال ما يأخذ بتلابيبه، ويكاد يحول دون ما يطلبه، ولكن الله تعالى خفف علينا الأمر بأن أمرنا بالفهم والتعقل لكلامه، لأنه إنما أنزل الكتاب نورا وهدى، مبيِّناً للناس شرائعه وأحكامه، ولا يكون كذلك إلا إذا كانوا يفهمونه.

ومن هنا فإن السعي لفهمه وكشف مكنوناته، والاستضاءة بأنواره، وهدايته من واجبات كل مسلم، كل حسب طاقاته، فعليه تركيز العلوم الدينية، وعلى ضوء هدايته اكتُشفت أسرار الكون وقوانين الطبيعة، وهو المعجزة الخالدة، والمصدر النبيل لكل خير وسعادة في الدارين.⁽¹⁾

تعريف التفسير العلمي:

يتمثل التفسير العلمي في الوقوف على سرّ المطابقة الكلية التي يلاحظها الباحث بين ظاهر الآية القرآنية والواقع الذي تشير إليه، ولا يمكن الوقوف على هذه المطابقة إلا عن طريق العلم، الذي يسعى جاهداً إلى الكشف عن أسرار الكون

ليُطلع الباحثين على حقائقه، ومقارنة نتائجه التي وصل إليها بما جاء مذكوراً في القرآن، وملاحظة المطابقة بين حقائق هذا ونتائج ذاك، وهو الذي جعل القول بالتفسير العلمي ضرورة قائمة لا ادعاءً مزعوماً، لأن ما وصل إليه العلم عن طريق البحث والدراسة كشف عنه القرآن عن طريق الوحي، ولذلك فالتفسير العلمي يعنى بالتقريب بين العلم والقرآن، للاشتراك الواضح بينهما في تقديم الواقع على صورته التي هو عليها بالفعل، هذا الواقع المتغير باستمرار، ومع ذلك يبقى مطابقاً للرؤية القرآنية التي يعمل العلم على اكتشافها، وهذا ما أذهل الباحث "موريس بوكاي" عندما قارن بين نتائج العلم المعاصر ومضمون الكتب المقدسة حيث قال: «إن من لا يعرف القرآن تصيبه الدهشة إذا ما لاحظ الجمع بين حقائقه وحقائق العلم...»⁽²⁾ وانطلاقاً من هذه الرؤية جاءت تعاريف متعددة للتفسير العلمي للقرآن الكريم، نكتفي بما أورده الدكتور "أمين الخولي" بقوله: «وهو التفسير الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن الكريم، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها»⁽³⁾.

وتكمن أهمية الموضوع في كون هذا النوع من التفسير يحاول استتطاق النص بلغة العصر "العلم" علّه يرد على احتياجات الظروف القاسية التي يعيشها المسلمون الحاملون لأقدس نص، والمكلفون بتبليغ الرسالة لمن هم أحسن حالاً منهم في شتى مجالات الحياة، فكيف للضعيف الحامل لنور الهدى أن يقود القوي الضال؟

ومن هنا نشأت اتجاهات فكرية في الساحة الإسلامية، بين مؤيد لهذا النوع من التفسير ورافض له ومخصص له شروطاً، وتكون مداخلتنا حول إبراز هذه الحدود بإظهار الأسس والشروط التي يقوم عليها هذا النوع من التفسيري، وذلك بالرجوع إلى القرآن نفسه نحكمه في هذا الاختلاف بين المفكرين.

وإذا كانت الوسطية هي وجهتنا فإن الإشكالية التي تستوجب الوقوف عندها هي: ما الحدود التي نقف عندها في تحكيم الرؤية العلمية المعاصرة في فهم القرآن

الكريم؟ لأن العلم من خصائصه أنه قابل للتعديل والتغيير، ويصحح نفسه بنفسه، وتراكمي البناء، كما أنه وثيق الصلة بالمجتمع يؤثر ويتأثر به، في حين أنَّ الحقائق القرآنية يقينية ثابتة، فلنبداً من حيث نشأة فكرة التفسير العلمي.

أليست الحقائق العلمية إسرائيليات جديدة؟

إذن نكون قد وقعنا فيما وقع فيه المفسرون الأوائل الذين انتقدناهم فيما قاموا به.

ألم تكن الإسرائيليات حقائق علمية في عصرها ؟

إن الكثير مما يسمى حقائق علمية لا يتسنى لأصحابها - المسلمين - التحقق من صحتها وإنما يسلّمون بها كما جاءت في الكتب عن غيرهم.

جذور التفسير العلمي:

فكرة أنَّ القرآن الكريم حوى جميع العلوم دون استثناء، فكرة قديمة أقرها الإمام "أبو حامد الغزالي" رحمه الله بقوله: >> أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسرارهِ بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم على التدين وتجردهم للطلب... فمن هذا الوجه تتفاوت الخلق في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير>>.⁽⁴⁾

ويقول في موضع آخر: >> فالعلوم كلها داخلية في أفعال الله عز وجل وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها وفي القرآن إشارة إلى مجامعها>>.⁽⁵⁾

كما نجد هذه الفكرة عند فلاسفة الإسلام الذين تبنوا العلوم الحكيمة اليونانية، والتي عرفت بقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة، ويمثلها "ابن رشد" وغيره من الفلاسفة، هذا الأخير الذي كان يرى في فلسفة أرسطو وجميع آرائه في مختلف المجالات نموذجاً يستلزم الاقتداء والاستتارة به، ويعتبر أن كلا

من الشريعة والحكمة حق، والحق لا يضاد نفسه، فلا بد من التقاء الحكمة و الشريعة في النتائج وإن اختلفت عنه في البحث عن الحقيقة.⁽⁶⁾ ولم تكن العلوم قد انفصلت عن الفلسفة حينها، ومن هنا فإن الآراء الفلسفية تشرح ما أشار إليه القرآن حسب رأيه.

ونجد جذور التفسير العلمي عند الإمام الرازي (ت 606هـ) - الملقب بـ "فخر الدين الرازي" الذي كان فريد عصره ونابغة دهره، إذ جمع كثيرا من العلوم وبرع فيها فكان محط الأنظار ومقصد العلماء الأفاضل لما تمتع به من منزلة علمية - في كتابه التفسير الكبير، والمسمى «مفاتيح الغيب» انتهج فيه منهجا محددا حيث:

أ. يقسم السورة إلى مقاصد، ثم يحلل كل مقصد بعد ذلك بالوقوف على الآيات بعد توزيعها إلى مجموعات تتحد في الموضوع.

ب. تفسير كل مجموعة منها لفظيا.

ت. تفسير كل مجموعة بما يقتضي الكلام الوارد فيها من بيان يعتمد على علوم العقل، ويستطرد في العلوم الكونية المعروفة في زمانه، وكانت عليه مأخذ في توسعه في ذكر مسائل علم الكلام والعلوم الطبيعية والرياضية.

و نصادف اتجاه التفسير العلمي عند الإمام السيوطي، حيث عقد له بابا خاصا في كتابه الإتقان في علوم القرآن تحت عنوان "الإكليل في استنباط التنزيل"، حيث يقول: >> وأنا أقول قد اشتمل كتاب الله العزيز على كل شيء، أما أنواع العلوم فليس منها باب ولا مسألة هي أصل، إلا وفي القرآن ما يدل عليها. وفيه عجائب المخلوقات وملكوت السموات والأرض وما في الأفق وتحت الثرى <<.

وعندما نأتي إلى عصرنا الحاضر نجد أشهر من تناول هذا الموضوع الشيخ "طنطاوي جوهرى" (1870م - 1940م)، الذي كان يدرّس بمدرسة دار العلوم بالقاهرة، وقد ترأس تحرير مجلة الإخوان المسلمين، ويقع هذا التفسير في 25

مجلدا ويسمى «الجواهر في تفسير القرآن»، وتفسيره يقوم على فكرة رئيسية محددة وواضحة، مفادها أن القرآن هو المصدر الأول لمختلف العلوم، ويؤكد الجوهري على أن هذا هو جانب الإعجاز في القرآن، بل ويرفض أن يظل إعجاز القرآن مقتصرًا على الناحية البلاغية.

وإلى هذا ذهب السيد أبو القاسم الخوئي - أحد أئمة الشيعة (1899م - 1992م) بالنجف الشريف حيث يقول: >> إن القرآن هو مرجع لكل علماء اللغة والمعاجم، ودليل علماء النحو، ومستند أعلى للفقهاء المجتهدين، ونموذج يحتذى به الأديب، وغاية البحث المواظب للحكيم، ومعلم للواعظ المبشر، ومثابة لكل رجل ذي خلق ودين، منه اشتقت العلوم الاجتماعية، ومبادئ الإدارة العامة للدولة، وعليه تركزت العلوم الدينية، وعلى ضوء هدايته اكتشفت أسرار الكون وقوانين الطبيعة <<⁽⁷⁾.

كما مال الشيخ "محمد عبده" (ت 1323هـ / 1905م) إلى التفسير العلمي مستعينا بمنهج أستاذه جمال الدين الأفغاني، إلا أنه دعا إلى التأدب مع كتاب الله، وعدم زج آياته الكريمة في نظريات لم تتحقق بعد، فالقرآن أرفع من أن يعارض العلم، ومع ذلك وقعت له هفوات في هذا النوع من التفسير، فقد رجح رحمة الله عليه بأن الطير الأبايل التي ورد ذكرها في سورة الفيل ما هي إلا ذبابة أو بعوضة تحمل مكروبات، وما الحجارة التي وردت في الآية، إلا الطين المسموم اليا بس الذي تحمله الرياح بأرجل هذه الحيوانات.

ويميل مصطفى صادق الرافعي (ت 1356هـ / 1937م) إلى هذا اللون من التفسير في كتابه «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»، وقد قال في معرض كلامه عن القرآن والعلم: >> وقد استخرج بعض علمائنا من القرآن ما يشير إلى مستحدثات الاختراع وما يحقق غوامض العلوم الطبيعية <<.

و أما في وقتنا هذا فإن المهتمين بهذا النوع من التفسير يعدون بالعشرات، وربما بالمئات، كلٌ حسب تخصصه العلمي وبقدر ما أوتي من التعليم الديني،

وقد أبرز الإعلام عددا كبيرا منهم وعلى رأسهم : "عبد المجيد الزنداني" ، وكذلك الدكتور "راغب زغلول النجار" ، والدكتور "محمد راتب النابلسي" .. . وقد شغلت دروس هذا الأخير الكثير من المتابعين والمعجبين بهذا التوجه في التفسير ، وامتاز تفسيره بالتوسط والحذر في التعمق ، يستهدي بالحقائق العلمية في جذب المستمع لتحقيق الهداية التي هي غايته ، وليست المقاربة هي غايته فيما بدا لي من تفسيره .

المعارضون للتفسير العلمي:

من المعارضين لهذا النوع من للتفسير الإمام الشاطبي (ت 790هـ / 1388م) وقد أقام رفضه للتفسير العلمي على مفهوم «الأمية» فالشريعة في نظره ينبغي أن تكون أمية لأنها نزلت في قوم أميين⁽⁸⁾ وليس من الحكمة في نظره أن يخاطب القوم بما لا يفهمون⁽⁹⁾ وأن يكلفوا ما لا يعقلون⁽¹⁰⁾ ، وأن ما جاء في القرآن الكريم من آيات تذكر الأرض، والسماء وما فيهما من كائنات، لا يتجاوز ما زكاه القرآن من علوم كانت معهودة للعرب أيام نزول القرآن، ذكر منها علم النجوم، وعلم الأجواء، وعلم التاريخ، وأخبار الأمم الماضية، وعلم الطب⁽¹¹⁾

ومن المعاصرين نجد الدكتور "محمد كامل حسين" يرفض مبدأ وجود العلوم في القرآن لثلاثة أسباب:

أ. اختلاف الموضوع بين القرآن والعلم.

ب. اختلاف المنهجية في تبليغ حقائقهما.

ت. تخصيص الدين بمهمة يعجز العلم بالقيام بمثلها .

فبينما يهتم العلم الحديث بالطبيعيات، تختص الكتب المقدسة بقوانين النفس البشرية والغيب والإلهيات ، فالكتب المقدسة «ليس لها بالعلم الحديث صلة ولا يضيرها في شيء أن تكون بمعزل عن هذه العلوم⁽¹²⁾» .

ومن ناحية ثانية، فإنه يتعذر الجمع بين القرآن والعلم الحديث، لأن القرآن لا يتبع مسار العلم في بسط حقائقه فهو دعوة الحق الأزلية التي لا تعرف تغييرا، بينما يقوم العلم على التغيير المستمر في نظرياته. «وكيف يريدون أن يظل القرآن هاديا للناس إذا دأبوا على تأويله حسب تغيرات العلم الحديث وهو سريع التقدم والتغير».⁽¹³⁾

ومن المعاصرين كذلك التيار العلماني المغرض والمعبّر عن فكر الاستشراق في ثوب متميز، نجد "محمد أركون" و"عاطف أحمد" - و كلاهما من التيار العلماني - ينطلقان من نفس الفرضية في معارضتهما للتفسير العلمي للقرآن الكريم، وهي أن دعوى اشتغال القرآن على جميع العلوم دعوى باطلة، يصفها الدكتور "محمد أركون" بكونها تيارا أدبيا ذا أهمية نفسية فائقة يعين على تأصيل الإيمان والاعتزاز بالتعاليم الإسلامية إزاء الغزو الفكري الغربي منذ القرن التاسع عشر خاصة.⁽¹⁴⁾ ولا يُخفي أركون حقه على كل من يخدم القرآن بتقان وإتقان، وهو يدرك جيدا ما لهذا التوجه وأصحابه في وجه التيار العلماني الذي أعده المستشرقون الحاقدون على الإسلام، للوقوف في وجه تقدم الأمة، وأركون وزبانيته من المكلفين بهذه المهمة القذرة، وهو يستغرب من أمر مسلمين متخصصين في العلوم الدقيقة يدخلون بسهولة في الدراسات القرآنية ويكتبون عنها، ويتعجب من كونها تحظى بنجاح، فيقول >>فمثلا كان المهندس الجزائري "مالك بن نبي" قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكرا مسلما كبيرا، عن طريق إصدار كتاب سطحي جدا يدعى الظاهرة القرآنية>>.⁽¹⁵⁾

ولا يسعنا المقام للتعليق على هذا الحكم، لأن غرضنا هو إبراز الآراء الراضة لهذا التوجه من التفسير.

في حين يرى الدكتور "عاطف أحمد" أن التفسير العلمي للقرآن محاولة لتطويع النص الديني للعلم الحديث، بالتوفيق بينهما ووصفها بأنها قضية خاسرة

بحكم التاريخ وحكم المنطق وحكم الواقع.⁽¹⁶⁾ ويرتكز هذا الباحث في إنكاره للتفسير العلمي على ثلاثة أدلة:

1. عدم مطابقة المعاني العلمية الحديثة للتركيب اللغوي الحرفي في القرآن كما فسره اللغويون والمفسرون الأوائل.
2. عدم مطابقة مجموع الآيات في الموضوع الواحد لنفس الحقيقة المعاصرة.
3. مطابقة ما في القرآن لما كان عليه الناس من المعاني أثناء النزول⁽¹⁷⁾، وهي في نظر الباحث المنصف المتعمق أدلة وافية.

القضايا الأساسية محل الاختلاف:

وبعدما عرضنا باختصار أهم الشخصيات العلمية المؤيدة والمعارضة لهذا اللون من التفسير يمكننا أن نلخص القضايا الأساسية التي هي محل الاختلاف فيما يلي:

(1) حقائق الدين وحقائق العلم:

هذه المسألة قديمة تعود إلى زمن اختلاط المسلمين بغيرهم، ونشأة الفكر الفلسفي والكلامي الإسلامي بعد اطلاعهم على الفكر اليوناني بالخصوص، فالمقارنة بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية هي التي أدت إلى القول بـ:

أ. الجمع بينهما.

ب. الفصل بينهما.

(2) إعجاز القرآن الكريم:

نجد الانقسام هنا حول المعجزات:

أ. احتفظ البعض بمسائلها كما جاءت عن السلف الصالح.

ب. بينما رأى الفريق الثاني أن يضاف إليها ضرورة من أوجه الإعجاز ما مثله يؤمن عليه الناس اليوم، وأهم أوجه الإعجاز التي أضافوها: "الإعجاز العلمي".

(3) مسألة اللغة:

وتتمثل هذه القضية في علاقة اللفظ بالمعنى من جهة، وربطه بالزمن الذي ظهرت فيه من جهة أخرى، فمنهم من جمّد النص وقيّده بمعاني ألفاظه زمن

نزول القرآن، وبالتالي بالمستوى الذي كان عليه الناس في تلك الفترة، ومنهم من فتح باب الفهم على مصراعيه، وأحدث جدلية بين النص وبين المعنى، تكسب النص حداثة متجددة تواكب تطور الفكر في إدراك حقائق الأشياء.

4) تغيير المفاهيم: إن لفظ "العلم" وإن كان واحدا فإن المفاهيم التي تعلق به متغايرة. فالمعنى الذي أعطاه الغزالي لهذا اللفظ في عصره، يختلف عن معناه في العصور بعده.

5) نظرة الباحث للنص المقدس: يمكن تصنيف الباحثين في هذه المسألة إلى صنفين:

❖ المؤمنون بأن القرآن منزل من عند الله، فهو في نظرهم حكم على غيره، ومصدر لاستمداد حقائق كل الأشياء منه.

❖ وهناك من يرى بأن القرآن ظاهرة ينبغي دراستها كما تدرس باقي الظواهر الاجتماعية، فتُحكم فيه قواعد المنهجيات الحديثة في البحث، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى القول بإعادة النظر في قدسيته وفي مدى صحة المعلومات الواردة فيه.

فهذه أهم القضايا التي أدت إلى الاختلاف بين مختلف التيارات السالفة الذكر، المؤيدة والمعارضة لهذا النوع من التفسير، وكذلك التيار المؤيد بتحفظ للتفسير العلمي.

وإذا عدنا إلى عصرنا هذا فإن هناك ظاهرة جديدة بالاهتمام، تتمثل في أن أغلب المهتمين بهذا النوع من التفسير رفضا وقبولا، تأييدا ومعارضة، ليسوا من أهل الاختصاص الديني، وإنما هم من أصحاب تخصصات خارج مجال الدراسات الإسلامية الأكاديمية الرسمية من كليات الشريعة والحوارات العلمية كالأزهر، والزيتونة، والأمير عبد القادر، وكليات الشريعة في مختلف البلدان الإسلامية إلا القليل النادر منهم.

الفئات التي تحمل هذا التفسير:

يمكن أن نقسم هذه الفئات إلى أقسام ثلاثة هي:

1. فئة اللغة والدراسات القرآنية: وهي فئة كان جل اهتمامها وتخصصها علوم الشريعة واللغة العربية ثم مالت إلى النظر في العلوم التطبيقية المعاصرة، وأخذت منها بطرف يسير، فلم تتعمق فيها تعمقا يؤهلها إلى معرفة مناحي ما تريد أن تربطه بالقرآن الكريم، وهي فئة لا يمكن التعويل عليها، لأنها غير قادرة على الفهم العميق للنظريات والحقائق العلمية وما يترتب عنها من تصورات فكرية من الناحية الإبيستيمولوجية.

2. الفئة الثانية: وتتمثل في أولئك الذين تعمقوا في دراسة العلوم المعاصرة في مختلف التخصصات، وكانت لهم قاعدة علمية مشتركة تمكّنهم من فهم ما يجري في عالم المعرفة الغربية اليوم، لكنها كانت قليلة الاتصال بالقرآن الكريم، أو قل منقطعة تماما عن الدين الإسلامي، ثم رجعوا إلى الدين فبدأت اهتماماتهم بتفسير وفهم القرآن، ويدخل ضمن هذه الفئة أولئك الذين اعتنقوا الإسلام عن طريق البحث العلمي والبحث عن الحقيقة، فمثل هؤلاء لا يوثق كثيرا بما يثبتونه في كتبهم، أو يقولونه في أحاديثهم حول التفسير العلمي للقرآن الكريم.

3. الفئة الثالثة: وهي فئة متميزة حباها الله، منذ فتحت عينيها على هذه الدنيا وهي تعيش في ظل الإسلام الحق، فتشربت تعاليمه منذ الصغر، وكانت لها اهتمامات بعلوم الشريعة والعربية من ناحية، وبالعلوم التجريبية والرياضية المعاصرة من ناحية أخرى، وهؤلاء أوفق من يستطيع الربط بين الآيات القرآنية التي فيها إشارات علمية، وبين ما اكتشف من حقائق علمية، ولعل فرص الالتباس والخطأ لدى هذه الفئة ستكون قليلة.

اتجاهات التفسير العلمي:

على ضوء هذه الفئات السابقة يمكننا أن نميز اتجاهين اثنين في التفسير العلمي للقرآن الكريم:

الاتجاه الأول:

اتجاه غير مأمون محفوف بالمخاطر كثير المزالق، قد يقول فيه المفسر على الله بغير علم، أو يشطبّ به خياله إلى حدود بعيدة عن العقل، ويتمثل هذا الاتجاه في ربط الآيات القرآنية الصريحة بالنظريات العلمية المتغيرة، وهو لا يستأنس بالحقائق العلمية في الفهم وإنما يعتقدها اعتقاداً مع أن الحقيقة العلمية متغيرة مع الزمن، وليست مطلقة على عكس الحقيقة الدينية، وما أكثر هذا النوع في الساحة الفكرية اليوم، وقد روج لها الإعلام كثيراً عن قصد أو غير قصد، ويكفي أن تفتح قناة تليفزيونية اليوم لترى نماذج كثيرة.

فالنظريات العلمية قابلة للأخذ والرد والمناقشة، إذ ما يثبتها العلماء اليوم على سبيل التغليب قد يقلبونه غداً رأساً على عقب، ومجال الصدق في النظريات العلمية يقرره العلماء بنسب معينة، فالنظرية النسبية وهي أحدث النظريات العلمية، لا يزال علماء الروس يرفضونها جملةً وتفصيلاً، كما أن العلوم التجريبية كلها عبارة عن سلسلة من الفروض والنظريات في كثير من الأحيان يلغي بعضها البعض، أو يصحح اللاحق ما قاله السابق، بل يوجد من علماء الفيزياء في نهاية القرن التاسع عشر من فكّر في إعادة الأرض إلى مركز الكون بدل الشمس التي أقرّها "نظام كوبرنيك"، وذلك قصد إزالة ذلك التناقض بين المنهج ونتائج تجربة مشهورة في العلوم الفيزيائية تحت اسم "تجربة نيكلسون ومورلي"، وهذا يعني قلب كل الأسس التي قام عليها العلم الحديث، بل إن العلم المعاصر الذي أنشئ في بداية القرن العشرين قام على أسس مناقضة للأسس التي قام عليها العلم الحديث، ومن هنا هل يمكن لعقل أن يربط الآيات القرآنية الصادقة بالنظريات والمفاهيم العلمية المتقلبة؟

لا شك أنّ المعارف العلمية تزيد من قدرتنا على فهم مراد الله، وتعمّق من إدراكنا لمراده تعالى، وتعيننا في التوفيق بين الواقع والمطلوب والتقريب بينهما، ولكن ليس لنا أن نجزم أنّ هذا هو الحق وألّه المراد.

فنظرية الانفجار العظيم في فيزياء الكون، والتي تنصّ على أن الشمس والكواكب السيارة وباقي النجوم والمجرات نشأت كلها من السديم الملهب الناتج عن كتلة نقطية بالغة الكثافة والصغر، ثم أخذت تبرّد وتنكمش على نفسها وتدور بسرعة متزايدة، ومع تقادم الزمن انفصلت حلقات من هذه المادة عن طريق السحابة فتكونت منها الكواكب السيارة، أما القسم المركزي فقد تقلص وتكونت منه الشمس.

ذهب البعض ممن انبهر من العلوم الفيزيائية إلى التأكيد أنها تفيد قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ فصلت: 11

ودعم رأيه بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَاهُمَا مَاءً كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ الأنبياء: 30

ومن المعروف لدى أهل الاختصاص أنّ الأمر في هذه النظرية لم يحسم بعد، بل إنّ هناك اعتراضات عليها من قبل علماء الفلك أنفسهم.

ومنهم من فسّر قول الله تعالى: ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾ الذاريات: 47

بالنظرية الفيزيائية التي تنصّ على أنّ الكون في حالة توسّع، وهي مجرد فرضية علمية تخمينية إثباتاتها غير كافية لحد الساعة.

فمثل هذه النظريات يمكن أن تدعم أقوال المفسر الذي توفرت فيه الشروط على سبيل تعميم الفهم واستمالة أهل الاختصاص إلى مراد الله وهديه، لكن لا يمكن الجزم بالقول فيها.

ويمكن أن نلحق الحوادث التاريخية في هذا الاتجاه، فقد عزم بعض المفسرين في تفسير الآيات ذات النسق التاريخي إما بتعيين أسماء بعض من أشار إليهم القرآن، أو بتحديد المناطق التي قد تكون الأحداث التاريخية - والتي أشار إليها القرآن- جرت عليها، وهنا ننبه إلى أمرين مهمين:

أ. يجب أن نعلم بأن القضايا التاريخية كما هو معروف تخضع للترجيح لا للجزم. أي إنها تفيد الظن، وهذا الأخير لا يغني عن الحق شيئاً، ومن هنا يجب على المفسر ألا يعتمد في عمله إلا على اليقين العلمي.

ب. ماهية المصادر التي استقى منها المفسر معلوماته عن هذه الشخصية أو هذا الحدث، فلا ريب أن المفسر إذا لم يجد ذلك واضحاً في القرآن أو الأحاديث النبوية الثابتة فإنه لا يعول عليه، وسوف لن تتعدى المصادر حينئذ عن كتب الأولين أو بما أثبتته علم الآثار المعاصر، وهذا لا يعول عليه في التفسير، وقد ذهب البعض في معرفة شخصية ذي القرنين إلى القول بأنه يعني "الإسكندر المقدوني"، ومن الثابت تاريخياً أن هذا الأخير كان وثنياً، وهذا يكفي لرد هذا الفهم، وكذلك تحديد مكان أهل الكهف، فكل ذلك لا يعول عليه، والأمثلة في هذا الباب كثيرة ولا يسعنا إلا أن نسميها بالإسرائيليات الجديدة أو المعاصرة. أو لم تكن محاولة السلف الصالح فهم الآيات المتشابهة بالرجوع إلى التراث الإنساني القديم من هذا النوع؟

الاتجاه الثاني:

وهو الاتجاه الذي تركن إليه النفوس الطيبة، لأنّ الخوض فيه مأمون إلى حدّ معين، وينحصر فيما يلي:

1. ما يقوم به المنشغلون بالدراسات القرآنية من شرح للآيات القرآنية وتعميق معناها في النفوس، وذلك بربطها بحقائق علمية ثابتة أو بنظريات علمية لها من الإمكان في تفسير الظواهر الكونية والتوقعات المستقبلية، ما يجعلها محل احترام من طرف العلماء، مع كون نتائجها لا تتنافى مع مقاصد الشريعة، ولا

تتعارض معها ، ومع ذلك يبقى هذا الفهم مرتبط بالزمان والمكان ، ويمكن الاستئناس به على حد تعبير القدماء.

فإذا كان العلم يقرّ بمبدأ الزوجية ويثبتها بالتجارب في مختلف فروع العلم ، وأنها موجودة في الجماد والنبات والحيوان ، وهذه حقيقة علمية يمكن الركون إليها في التفسير ، وهذا ما ذهب إليه سيد قطب في تفسيره : «..و من يدري فربما كانت هذه قاعدة الكون كله»⁽¹⁸⁾.

وعندما ينظر إلى وصف الطب الحديث لمراحل تطور الجنين في رحم الأم نجد أنها تتوافق مع ما جاء في القرآن الكريم بشكل موجز بليغ ووصف بديع حيث يقول الله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ المؤمنون: 12

وهناك الكثير من محاسن هذا النوع من التفسير ، حيث إنه جذب كثيرا من أهل الاختصاص للاهتمام بالنص القرآني والارتكاز عليه في أبحاثهم العلمية ، ولعل أوضح المحاسن لهذا النوع من التفسير اعتناق الكثير من الشخصيات العلمية العالمية لهذا الدين الكريم.

حدود التفسير العلمي:

إنّ سوء الفهم عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كان سببا في كثير من البدع والضلالات التي عرفها الفكر الإسلامي في القديم والحديث ، ومن هنا فإن التفسير العلمي للقرآن الكريم يجب أن تكون له حدود يلتزم بها ومعالم يهتدي بها لتفادي الانزلاق والوقوع في القول على الله بغير علم ، فإن ذلك من أكبر الكبائر ، وهذه الحدود تتمثل فيما يلي:

أ. شروط المفسر وآدابه.

ب. حدود المضامين العلمية.

❖ شروط المفسر: لقد ذهب علماؤنا إلى وجوب توفر جملة من الشروط في كل من يتعرض لبيان معاني القرآن الكريم ، والتي نجملها فيما يلي:

- (1) صحة المعتقد: لأن صحة العقيدة أساس كل عبادة.
- (2) البعد عن الهوى: لأن الأهواء تدفع أصحابها إلى نصره مذهبهم وتأويل النصوص بلا دليل.
- (3) صحة المقصد: لأن الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى.
- (4) اللغة العربية: إن القرآن نزل بلغة العرب، ففهمه إنما يكون من هذا الطريق. وفي هذا يقول الشافعي: « من جهل لسان العرب الذي أنزل به القرآن وراح يخوض في علم التفسير كان صوابه غير محمود وخطؤه غير معذور لأنه قد تكلف ما لم يعلم »⁽¹⁹⁾
- (5) الاطلاع على أصول الفقه وكيفية الاستفادة منها: لأنها تساعد على فهم النصوص القرآنية.
- (6) أسباب النزول: ويتمثل في معرفة ما نزل بشأنه القرآن الكريم لأنه يساعد على فهم معاني القرآن الكريم.
- (7) علم القرآن: وهو تلك المذاهب في النطق بالقرآن الكريم وبمعرفة القرآن تترجح للمفسر أحد الوجوه المحتملة.
- (8) العلم بالنسبة النبوية الشريفة: فهي المصدر الثاني للتشريع، وهي المصدر الشارح لنصوصه.
- (9) الموهبة: اشترط العلماء في المفسر أن يكون صاحب موهبة، وتتمثل في تلك الفتوحات التي يفتح الله بها على عبده المؤمن.
- و لا شك أن هناك علوماً أخرى تساعد المفسر، ولكنها علوم ثانوية، ومنها الاطلاع على أصول الأمم، بمعنى: علم الاجتماع، وعلم النفس وغيرها، لأنها توسع من إدراك المفسر للمعاني القرآنية.

❖ **حدود المضامين العلمية:** لما كانت الحقائق العلمية تتعلق بالزمان والمكان، ومتغيرة مع تغير الأحوال والظروف، فعلى المفسر الذي يستخدم هذه المضامين أن يمتلك الحد الأدنى من محاصيل العلوم المعاصرة التي تمكنه من

مناقشة وفهم وتتبع تطور هذه المفاهيم، ولا يمكن لمن لا يمتلك هذا الحد الأدنى - والذي نعني به التعليم القاعدي الأول الذي تمنحه مراحل التعليم العالي الأولي التي تعطي المتعلم قواعد أساسية تمكّن صاحبها من مواصلة البحث بنفسه - أن يتصدى لهذه المهمة.

ولا يكفي التخصص الواحد في ميدان معين، بل عليه أن يتشبع بثقافة علمية توسّع من إدراكه، وتمكّنه من ملكة علمية نافذة، كما يجب أن يكون له اطلاع واسع في تاريخ العلوم وتطورها، لأن ذلك من شأنه أن يعصمه من الأخطاء التي وقع فيها الأوائل، ويعرف كيف تطور العقل البشري في بحثه عن الحقيقة، ومن هنا يدرك الفرق بين الحقيقة المطلقة التي جاء بها الوحي والحقيقة العلمية التي استتبّطها العقل أثناء مراحل تطوره، هذه الأخيرة نسبية متطورة، متغيرة مع الزمان والمكان، على عكس الحقيقة المطلقة.

ومن الأهمية بمكان لمن يتصدى للتفسير العلمي أن يكون على دراية بما يجري في فلسفة العلوم المعاصرة، من نقد بناء لأسس العلم المعاصر، لكي يدرك مدى قيمة الحقائق العلمية المدّعاة في كثير من الأحيان.

ومن كان على دراية بهذه الحدود والشروط العلمية، يدرك جيداً، بأن الكثير من التأويلات العلمية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم لا تختلف عن الأسرائيليات، التي حُشيت بها كتب التفسير القديمة، ومما لاشك فيه أنّ الأجيال القادمة سيتضح لها ما وقعنا فيه من أخطاء، نتيجة ولوعنا بمنتجات غيرنا بما تحمله من غثّ وسمين، فليس لنا حظ ولا مساهمة في العلم المعاصر، وما نحن في ذلك إلا قوم تبع، فالأمة بحاجة إلى هداية وتجديد الصلة بالله، فهي على يقين مما جاء في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما تحتاج هداية وفهما يتحول إلى سلوك عملي في حياتها، قبل إقناع الآخرين بصحة ما عندها من يقين.

يبدو لي أننا في أمس الحاجة إلى تحكيم الرؤية القرآنية في البحث العلمي ونتائجه، وذلك بأن لا يكون إلا على مناهج تحترم حدود الله، وأن تكون غاياته وفق مراد الله، وأن يكون الانشغال به طاعة لله، وأن لا تقبل نتائجه إلا بموافقة شرع الله، وبذلك نصنع لأنفسنا صراطاً مستقيماً نبلغ به ما بلغ الرعيل الأول لهذه الأمة من مجد وسؤدد.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م.
2. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مطبعة المكتبة التجارية.
3. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
4. أحمد عاطف، نقد الفهم العصري للقرآن، دار الطليعة الطبعة الأولى، سنة 1972م.
5. أمين الخولي، دراسات إسلامية، دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1996م.
6. الشافعي، الرسالة، دار الفكر - ط1، 2009.
7. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط1 سنة 1985م.
8. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 2005م.
9. محمد أركون، مفهوم العلم للقرآن الكريم، دار الطليعة، الطبعة الأولى، سنة 1972م.
10. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، 1990م.

11.د. محمد كامل حسين، الذكر الحكيم، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ .

12.مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة، المكتبة التوفيقية (د.ت).

13.موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل، ترجمة عادل يوسف، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009م.

الهوامش:

(1)محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، 1990 م، ج1، ص17.

(2)موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل، ترجمة عادل يوسف، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009م، ص167.

(3)أمين الخولي، دراسات إسلامية، دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1996م، ص28.

(4)الغزالي، إحياء علوم الدين، دار القلم، بيروت، لبنان، ج1، ص300

(5)الغزالي - إحياء علوم الدين - كتاب آداب تلاوة القرآن، الباب الرابع - في فهم القرآن وتفسيره بالرأي، بدون تاريخ - ج1 - ص 296

(6)ابن رشد - فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2001م، ص76.

(7)نقلا عن محمد أركون، مفهوم العلم للقرآن الكريم - دار الطليعة - الطبعة الأولى، سنة 1972م، ص 77.

(8)أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مطبعة المكتبة التجارية، ج2/ ص 69

(9)نفس المرجع - 52/2

(10)نفس المرجع - 88/2

(11) نفس المرجع - 72/2 - 75

(12) د. محمد كامل حسين، الذكر الحكيم، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ ص 183.

(13) نفس المرجع - ص 186

(14) محمد أركون، مرجع سابق، ص 75.

(15) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 2005م، ص 15.

(16) د. أحمد عاطف، نقد الفهم العصري للقرآن، دار الطليعة، الطبعة الأولى، سنة 1972م، ص 75

(17) نفس المرجع

(18) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط 1 سنة 1985م، ج 5/ص 2967 . 2968

(19) الشافعي، الرسالة، دار الفكر - ط 1، 2009 ص 69.

فقه الجمال ومقاصد الشريعة

أ/فريدة حايه.

مقدمة:

قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّظِيرِينَ﴾ [الحجر 16]، وقال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ، وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [الأعراف 32]، وقال أيضا: ﴿وَلَا تَعْمَدْ خَلْقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفٌّ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل 05 - 06].

لو أمعنا النظر في هذه الآيات الكريمات لوجدنا أن الجمال من مقاصد الشريعة، فهل عبثا أن ينص القرآن على جمال الكون والنعم والحياة؟ وهل عبثا أن نبه الحس البشري ودعاه إلى التأمل لإدراك دقائق الحسن والبهاء في مناظر الفضاء والأرض والجبال والشجر والنبات والبحار والأنهار والأطيار؟.

إن الله تعالى خلق الحياة على مقاييس الجمال الإلهية الباهرة الساحرة وأرسل الرسل بالجمال ليتدين الناس على ذلك الوزن وبتلك المقاييس ولذلك قال النبي ﷺ: "إن الله جميل يحب الجمال"⁽¹⁾ مما يشير إلى أن الجمال مطلوب في أداء المسلم شكلا ومضمونا مبنى ومعنى رسما ووجدانا، وهو ما بينه النبي ﷺ في سيرته حيث كان يحث صحابته على أحسن الأخلاق وأكرمها فيقول: "إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف"⁽²⁾، ويقول: "يسرّوا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"⁽³⁾ وما هذا إلا دليل على أن الجمال من صميم أحكام الشريعة وأنه من أهم مقاصدها وغاياتها، ولكن ما هي أسسه؟، وما هي درجة القصد إليه؟ فهل هو من ضرورياتها، أم من حاجياتها، أم من تحسينياتها؟.

هذا ما أردت معرفته من خلال هذا البحث تحت عنوان: "فقه الجمال ومقاصد الشريعة". والله ولي التوفيق.

خطة البحث:

مقدمة: للتعريف بالموضوع وطرح الإشكالية.

المطلب 1: تعريف الجمال ومقاصد الشريعة

أولا: تعريف الجمال

1: لغة

2: اصطلاحا

ثانيا: تعريف مقاصد الشريعة

1: لغة

2: اصطلاحا

المطلب 2: أنواع الجمال في الإسلام ووظيفته

أولا: أنواع الجمال:

1: جمال الصورة وتركيب الخلقة (معالم وضوابط)

2: جمال الأخلاق والعاطفة (لغة واصطلاحا)

3: جمال الأفعال (لغة واصطلاحا)

ثانيا: وظيفة الجمال ودوره.

المطلب 3: معايير الجمال في الإسلام ومضمونه

أولا: معايير الجمال:

1: المتعة.

2: الحكمة.

3: العبادة.

ثانيا: مضمون الجمال:

1: الفنون والآداب.

2: النظافة والطهارة.

3: النظام.

المطلب 4: الجمال مقصد من مقاصد الشريعة

أولا: الدين والجمال (أمثلة).

ثانيا: النفس والجمال (أمثلة).

ثالثا: العقل والجمال (أمثلة).

رابعا: النسل والجمال (أمثلة).

خامسا: المال والجمال (أمثلة).

خاتمة: وتكون لأهم النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: تعريف الجمال ومقاصد الشريعة الإسلامية.

يتوخى هذا المطلب تعريف الجمال والمقاصد في الشريعة الإسلامية، ولا يتبين ذلك إلا بتعريفهما في اللغة والاصطلاح كالآتي:

أولا: تعريف الجمال:

1- لغة: الجمال لغة مصدر الفعل «جَمَلَ» أي البهاء والحسن، وقد جَمَلَ الرجل (بالضم) جمالا فهو جميل، وجَمَلَهُ أي زَيَّنَهُ، والتَّجَمَّلَ: تكلف الجمال، والمجاملة: المعاملة بالجميل.⁽⁴⁾

إذن: الجمال في اللغة ضد القبح وهو الحسن والزينة.

2- اصطلاحا: هو حسن الشيء، ونضرته وكماله على وجه يليق به⁽⁵⁾

ومعنى ذلك: إنّ كل شيء جماله وحسنه كامن في كماله اللائق به، فإن كانت جميع خصوصياته وكمالياته الممكنة كائنة فيه فهو في غاية الجمال، فالخط الجميل مثلاً: هو الذي جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف، وتوازيها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها، فكل شيء له خصوصياته الجمالية، فما يجمّل الإنسان لا يجمّل الحيوان مما هو من خصوصياته، وما يجمّل فن الخط لا يجمّل فن الأصوات، وما يجمّل الأواني ويزخرفها غير ما يجمّل الثياب، وهكذا في سائر الموجودات.⁽⁶⁾

والجمال في الإسلام من القيم الأساسية العليا التي يقرّها، ويسعى لتقريرها في الواقع⁽⁷⁾، حيث لا ينحو الإسلام في تعريف الجمال والدعوة إليه باتجاه المسارب الفلسفية النظرية، وإنما يذهب لترسيخ معاني الجمال في الواقع العلمي للحياة، بحيث يعدّ الجمال مرادفاً أو قريباً من: الحسن والإحسان والإتقان والحكمة والتساق، وتوافق النتائج مع المقدمات والانسجام مع المبادئ والغايات⁽⁸⁾، بحيث يعطي كل ذي حق حقه، ولا يبخس شيء شأنه، وإلى جانب هذا كله الأخذ بزينة الحياة والتمتع بنعيمها والطيبات، والتزود بالآداب الشخصية والعامة والتحلي بمكارم الأخلاق والتعود على محاسن العادات والجري على أفضل الأنظمة في سعي حثيث للأخذ بالأجمل فالأجمل، والرقى الدائم من الحسن إلى الأحسن، مما لا نكاد نحصى شواهد وأدلته التي ترتقي به إلى مقام المعلوم من الدين بالضرورة والتي تنهض بمجملة إحدى كليات الدين - المستقلة منه بشكل تام - والتي اشتق الأصوليون والفقهاء لها اسماً من مرادف الجمال فاصطلحوا عليها التحسينات أو التحسينيات التي ذكر الغزالي أنها: «تقع موقع التحسين والتزيين للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات، والعمل على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات»⁽⁹⁾

ولكن سيتبين من خلال هذا العرض أن الجمال في الإسلام أعم من كلية التحسينات، بل هو مرتبط بكل المقاصد في ترتيبها الضروري والحاجي والتحسيني.

ثانياً: تعريف مقاصد الشريعة:

1- لغة: المقاصد في اللغة جمع "مقصد"، والمقصد مصدر ميمي من الفعل "قصد" وله في اللغة عدة معاني أهمها: استقامة الطريق والعدل.

ومن المعنى الأول "الاقتصاد" أي الوسط بين طريفي الإفراط والتفريط، وللقصد معنى ثالث هو: الاعتماد والأم: أي الاعتزام والتوجه، والنهوض والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، وبذلك فالمعنى الثالث تابع للمعنى الأول والثاني وخادم لهما: فالقصد هو الاعتزام والتوجه نحو الشيء في اعتدال وتوسط.⁽¹⁰⁾

وهذه هي المعاني المناسبة لهذا المقام: إذ الشريعة الإسلامية تطلب مصالح العباد بعينها وتتوجه إليها وتعتمدها على استقامة ووسطية في التكليف بها.⁽¹¹⁾

2- اصطلاحاً: رغم تعدد تعريف المقاصد في الشريعة الإسلامية، إلا أن أشهر تعريفين هما للعالمين الجليلين: "محمد الطاهر بن عاشور" و"علال الفاسي". وحسب ما تكون لدي بعد البحث أن تعريف "علال الفاسي" هو أقرب التعاريف إلى الحدود المنطقية، وقد اعتمده كثير من العلماء المعاصرين وأمه، لأن تعريف "الطاهر بن عاشور" ما هو إلا تعريف لقسم من أقسام المقاصد في مقابل المقاصد الخاصة والجزئية، على أنه توجد تعاريف اجتهادية لبعض المعاصرين من الباحثين والعلماء.

1- تعريف علال الفاسي: عرفها بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة هي: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»⁽¹²⁾ وهو تعريف أشار للمقاصد العامة للشريعة والمقاصد الجزئية، المنتشرة في أحكامها الفرعية.

2- تعريف ابن عاشور: «هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو تشريع عن ملاحظتها»⁽¹³⁾.

ونستنتج من التعريفين أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي الغايات والأهداف والحكم التي جاءت الشريعة لتحقيقها من خلال أحكامها المختلفة، وباستقراء

تلك الأحكام استنتج العلماء الغايات العامة للشرعية وحصروها في خمسة هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ومقاصد جزئية خاصة بكل حكم على حده. فما هي علاقة مقاصد الشرعية بأنواعها المختلفة بالجمال في الإسلام؟

3 - مراتب المقاصد في الشريعة الإسلامية: بعد تحديد أنواع المقاصد قسم العلماء المقاصد بحسب درجة قصد الشارع إليها إلى ثلاثة مراتب هي: المقاصد الضرورية، المقاصد الحاجية، المقاصد التحسينية.

أ- المقاصد الضرورية: هي «ملا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»⁽¹⁴⁾.

ومجموع الضروريات خمسة: الدين، النفس، العقل، النسل، المال.

ب- المقاصد الحاجية: هي كل ما هو مفقود إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب.

فإذا لم ترع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات⁽¹⁵⁾.

ج- المقاصد التحسينية: ومعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المذنبات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، فهي أمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين⁽¹⁶⁾.

وأهمية هذا التقسيم: أن المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية أصل للحاجية والتحسينية، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختل باختلاله الحاجي والتحسيني بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق، لأن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من

أوصافه، أو كفرع من فروعها، فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يكن اعتبار الجهالة والغرر، وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يكن اعتبار المماثلة فيه، ولو فرضنا ارتفاع المماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص⁽¹⁷⁾.

وفي ظل هذا التقسيم يتم معرفة درجة قصد الشارع للجمال فهل هو إحد ضرورياتها أو حاجياتها أو تحسيناتها، أم هو من المقاصد "العاليات" التي اعتبرها ابن عاشور كالعدل والسماحة... ٩

1- المقاصد العاليات: قسّم العلماء المقاصد إلى مقاصد عامة ومقاصد خاصة ومقاصد جزئية كالآتي:

1- المقاصد العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي يخلو التشريع عن ملاحظتها.

ويدخل في هذا أيضا معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها⁽¹⁸⁾.

وهو النوع الذي ينصرف إليه الذهن إذا أطلقت كلمة "المقاصد"، وهي المرتبة الثانية بعد المقصد العام للتشريع، وهي الخمسة المشهورة.

2- المقاصد الخاصة: هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة⁽¹⁹⁾.

❖ وهي المقاصد الخاصة بباب معين أو بحكم معين. وهو ما فصله العلماء فيما يعد باسم المقاصد الجزئية، حيث عُرِفَتْ بأنها «ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي وهو ما يعبر عنه الفقهاء ب: الحكمة⁽²⁰⁾»

وقد فصل "ابن عاشور" في المعاني المقصودة للشارع وبين أنها على مراتب:

أ- معاني قريبة: وهي العلل، وتمثل المقاصد الخاصة والجزئية.

ب- معاني كلية: وتمثل الكلية القريبة وهي: الضروريات.

ج- معاني عالية: وتمثل المقصد العام من التشريع.

فالمقاصد العامة عند "ابن عاشور" تشمل: - المقاصد العالية.

- المقاصد الكلية (العامة بتعبير البعض):

إذن: توجد مرتبة قبل الضروريات وهي: العاليات والتي يجمعها المقصد العام من التشريع وهو: حفظ المصلحة ودفع المفسدة. والذي اختلفت تعبيرات العلماء عنه: فمنهم من قال: المقصد العام هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، ومنهم من قال: حفظ نظام الأمة بأن تكون قوية مرهوبة مطمئنة البال، ومنهم من قال: حفظ النظام فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلف به من عدل واستقامة⁽²¹⁾ لذلك قال "ابن عاشور" عن السماحة: أول أوصاف الشريعة ومقاصدها وأكبر مقاصدها⁽²²⁾.

وهذا ما فسره كذلك تقسيمه للمصالح في الشريعة الإسلامية حيث قسمها إلى:

1- المصلحة العامة: وهي نوعان:

1- عامة: لجميع الأمة.

2- وكلية: هي التي تعود على الجماعات العظيمة (ليس الجميع). وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات المتعلقة بالأمصار والأقطار على حسب مبلغ حاجتها.

3- مصلحة خاصة وجزئية: وهي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة، وهي أنواع ومراتب تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات⁽²³⁾.

إذن: المقاصد أنواع:

1- العالية: المقصد العام من التشريع وكل وصف يحققه كالسماحة والعدل.

2- الكلية: الضروريات الخمس وهي مراتب، ضروري وحاجي وتحسيني.

3- الخاصة: وتشمل كذلك: ضروري وحاجي وتحسيني.

4- الجزئية: وتشمل كذلك: ضروري وحاجي وتحسيني.

فكل مرتبة لها ضروري وحاجي وتحسيني: وحتى الضروري الذي يمثل كلية من كليات الشريعة قد يكون ضروريا في وقت وحاجيا وتحسينيا في وقت، كتوفير الطعام لحفظ النفس تطراً عليه المراتب الثلاثة⁽²⁴⁾ وبذلك نستنتج أن الضروري إذا أطلق له معنيان:

1- الكليات الخمس المعروفة.

2- مرتبة من الضروري: وهو الواجب تحصيله أو المقصد الأصلي لكل تصرف أي كل مرتبة عالية من كل مقصد تسمى ضرورية.

وعلى أساس هذا التقسيم يتم تصنيف الجمال.

المطلب الثاني: أنواع الجمال في الإسلام ووظيفته.

أولاً: أنواع الجمال:

يكون الجمال في الصورة وتركيب الخلقة ويكون في الأخلاق والعاطفة ويكون في الأفعال.

- **جمال الخلقة:** هو أمر يدركه البصر، ويلقيه في القلب متلائماً فتعلق به النفس من غير معرفة بوجه ذلك، ولا نسبته لأحد من البشر، وجمال الأنعام والدواب من جمال الخلقة وهو مرئي بالأبصار موافق للبصائر.

2- **جمال الأخلاق:** كونها من الصفات المحمودة مثل العلم والحكمة والعدل وغيرها.

3- **جمال الأفعال:** هو وجودها ملائمة لمصالح الخلق، وقاضية لجلب المنافع فيهم، وصرف الشر عنهم.⁽²⁵⁾

فجمال الأخلاق تراه في قوله ﷺ: «البر حسن الخلق» وفي قوله: «أكمل المسلمين إيماناً أحسنهم خلقاً» وما رواه "ابن ماجة" من أن رسول الله ﷺ سئل: ما أكثر ما يدخل الجنة؟ قال: «التقوى وحسن الخلق».

وجمال الأفعال: نراه فيما رواه "أحمد" من أن رجلاً قال: يا رسول الله أي الناس خير؟ فقال ﷺ: «من طال عمره وحسن عمله»، أما جمال الخلقة: فنراه

فيما رواه "أحمد" عن ابن مسعود رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ كان يقول: «اللهم أحسن خلقي فأحسن خلقي»⁽²⁶⁾.

ثانيا: وظيفة الجمال ودوره:

الجمال في حقيقته إدراك أو فعل ينعش فينا الحياة، ولذة الجمال هي الشعور بهذا الانتعاش العام، ولذا في الجميل كل لذيذ من أن اللذة ترجع إلى الشعور بحياة حرة لا يعوقها عائق، وهذا هو المبدأ الحقيقي للجمال الذي يشكل إرواء الحاجة، واستعادة الحياة توازنها أول مظهر من مظاهره، ومن هنا كان الفن الجميل بالمعنى الصحيح للجمال - غداء روحيا لا يستغني عنه أحد، فهو يدرك روح الأشياء، وعلاقتها ببعضها، فيدرك ما يربط الفرد بالكل وباللحظة الحاضرة بل كثيرا ما يدفع الجمال صاحبه ليحيى حياة غيره من سائر الكائنات ثم يعبر عن هذه الحياة وجمالياتها عن طريق موهبته الفنية، فليس الفنان إلا محبا يعبر عن الحب، وكأن الفن بديل للحياة، وتعويض لعدم التوازن فيها.

ولذا فلا غرو بناء على ما سبق من وظيفة الجمال وأهميته - بما يتضمن من فن وغيره - أن اعتبر الإسلام الجمال أساسا من أسس تشريعه، وهذا لا يحتاج إلى أي عناء في تعليقه بالإسلام دين الله، والله سبحانه جميل يحب الجمال، ومن هنا كانت واحدة من كلياته التشريعية الثلاثة هي «التحسينات» والتي تتطوي في حيثياتها التفصيلية على معظم مناحي الجمال في الإسلام والتي تستهدف تجميل صورة المجتمع الإسلامي وتزيين الحياة الإسلامية وتحسين البيئة العامة حتى إذا اطلع عليها الآخرون انشغفوا بها حبا واندفعوا إلى تقليدها وقبولها وآثروها على ما عندهم أو على حد تعبير "ابن عاشور": «بحيث تعيش الأمة آمنة مطمئنة، لها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، وحتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها، أو التقرب منها»⁽²⁷⁾.⁽²⁸⁾

المطلب الثالث: معايير الجمال في الإسلام ومضمونه.

أولاً: معايير الجمال:

استخلص العلماء أنَّ الجمال في الإسلام يقوم على ثلاثة أركان هي: المتعة، الحكمة والعبادة، فباجتماعها جميعاً في وعي الإنسان ووجدانه يتكامل المفهوم الكلي للجمال في الإسلام.

1- الحكمة: فأما الحكمة فمعناها -هنا- أنه ما من "جمال" إلا وله هدف وجودي ووظيفة حيوية يؤديها بذلك الاعتبار، ذلك أنه ما من جمال في هذا الكون إلا وهو رسالة ناطقة بمعنى معين هو حكمة وجوده ومغزى جماليته، فليس جميلاً لذاته فحسب بل هو جميل لغيره أيضاً فعند التأمل في كل تجليات الجمال في الطبيعة تجد أنها تؤدي وظائف أخرى هي سر جماليته من مثل الأهداف التناسلية الضرورية لاستمرار الحياة في الكائنات من الإنسان والحيوان والطيور والنبات... إلخ ففي هذا السياق تقع استعراضات الجمال الخارق مما وهبه الله للكائن الحي لإنتاج الشعور بالجمالية مما ينتج عنه أروع التعابير اللغوية أو الرمزية على جميع المستويات البشرية والحيوانية والطبيعية عموماً كل على درجة طبقته الفطرية من الوعي بالحياة والوجود الخلقى وما ذلك كله في نهاية المطاف إلا ضرباً من قوانين التوازن في الحياة واستقرار الموجودات والخلائق، تماماً كما هو دور قانون الجاذبية في استقرار الحياة الأرضية وتوازن الأجرام والكواكب في الفضاء فالإحساس الجمالي -بما فيه من عواطف جياشة لدى الإنسان مثلاً- ما هو إلا وسيلة وجودية لاستمراره وتوازنه قال تعالى: ﴿وَمَنْ آيَيْنَاهُ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْشُرُونَ﴾ (٢٠) وَمَنْ آيَيْنَاهُ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿ (الروم: 20- 21) فكل المشاهد الجميلة في الحياة والكون في القرآن الكريم لا تخرج عن حكمة الوجود.

2- المتعة والإمتاع: وأمّا الركن الثاني للجمال في الإسلام فهو المتعة والإمتاع سواء في ذلك ما هو على المستوى الحسي أو ما هو على المستوى النفسي، ومعنى

ذلك أن الله جل جلاله خلق في الإنسان مجموعة من الحاجات، كحاجته إلى الطعام والشراب واللباس، فكانت منها حاجة التمتع والاستمتاع بالجمال من حيث هو جمال، ومن هنا سعيه الدائم إلى البحث عنه والانجذاب إليه، وهذا صريح في كثير من الآيات والأحاديث النبوية الشريفة ومن ذلك أن تلك الحقائق الكونية نفسها التي ذكرت في سياق هدفها الوجودي وحكمتها الخلقية هي عينها ذكرت لها أهداف إمتاعية في مساقات أخرى قال تعالى مصرحاً بفوائد الأنعام والبهائم الإمتاعية (الجمالية) إلى جانب منافعها التسخيرية: ﴿وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ ٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تَرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا شِقَ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ٧﴾ وَالْحَيْلَ وَالْعَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٨﴾ (النحل 5-8)، فقله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تَرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ ثم قوله بعد: ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ دال بوضوح -بما في السياق اللغوي من حروف التخصيص والتعليل- على قصد إشباع الحاجة الجمالية للإنسان إلى جانب حاجته البيولوجية إلى الطعام والشراب وسائر حاجاته المعيشية من الخدمات، وعلى هذا يجري ما ذكر في القرآن من مشاهد الجمال والتزيين.

3- العبادة: وأما الركن الثالث فهو العبادة، العبادة بما هي سلوك وجداني جميل يمارسه الإنسان في حركته الروحية السائرة نحو رب العالمين ذي الجلال والجمال، وهذا من الوضوح بمكان، حيث إن النصوص التي ذكرت من قبل كافية في إثباته وبيانه، ذلك إنه هو الركن الغائي من خلق الجمال نفسه بل هو غاية الغايات من الخلق كله وما به من حقائق الزينة والحسن المادية والمعنوية على السواء.

إن إشباع الحاجات الجمالية لدى الإنسان لو تأملتتها تجدها لا تخرج عن معنى حاجة الإنسان الفطرية إلى التعبد والسلوك الروحي ولذلك فإن الإنسان الغربي إنما يمارس بإبداعه الجمالي ضرباً من العبادة الخفية أو الظاهرة التي يوجهها نحو الطبيعة حيناً ونحو ذاته أحياناً أخرى. إنه بدل أن يسلك بإنتاجه الجمالي

مسلك التعبد لله الواحد الأحد مصدر الجمال الحق وغايته المطلقة في الوجود كله ينحرف بها إلى إشباع شهواته أو أهوائه ثم يمارس نوعاً من الوثنية المعنوية أو المادية، ولذلك كانت فنونه الجميلة تميل إلى التجسيم والتشكيل محكومة بمثل قوله تعالى ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يَكْلُمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ (الأعراف: 148)

من هنا إذن أطر الإسلام الجمالية بمفهوم العبادة حتى يصح الاتجاه في مسيرة الإبداع ويستبصر الفنان التعبدية مصدر الجمال الحق فيكون إبداعه على ذلك الوزن.

فالجمالية الإسلامية إنما تكتمل بهذه الأركان الثلاثة جميعاً: **الحكمة والمتعة والعبادة**، وعليه فإن السلوك الإسلامي انطلق متحلياً بجماليته إلى جميع مناحي الحياة الفنية والإبداعية والثقافية والعمرانية والأخلاقية والاجتماعية فكانت له في كل ذلك تجليات خاصة تتميز بخصوص المفهوم الإسلامي للجمال.⁽²⁹⁾

ثانياً: مضمون الجمال:

يدخل في الجمال كل لذيق من حيث إن اللذة ترجع إلى الشعور بحياة حرة لا يعوقها عائق، هذا هو المبدأ الحقيقي للجمال الذي يشكل إرواء الحاجة، واستعادة الحياة توازنها أول مظهر من مظاهرها.

ومن هنا كان الفن الجميل -بالمعنى الصحيح للجمال- غذاء روحياً لا يستغني عنه أحد.

فهو يدرك روح الأشياء، وعلاقتها ببعضها، ما يدفع صاحبه ليحيا حياة سعيدة بتوازنها، لذلك ارتبط الفن بالأخلاق وما ينبغي له أن يتخلى عنها كما ارتبط قديماً بالسحر وما تزال بقية منه. ومن هنا تكمن أهمية الفن الذي لا يكتفي بتوضيح العلاقات الاجتماعية وتنوير الناس تجاهها، ومساعدتهم على تغيير واقعهم، ولذا فلا غرو أن يعتبر الإسلام الجمال أساساً من أسس تشريعه.

والجمال له وجوه كثيرة منها: الجسدي والأخلاقي والذهني والمطلق، فأبسط شعور بالجمال قد يتعلق بالجسد، ثم ينتقل إلى روح صاحبه وصفاته

وخصائصه، ثم إلى المعاني السامية بغض النظر عن أصحابها، ثم يتسامى إلى الحكمة المطلقة⁽³⁰⁾.

وهو في الإسلام لا يختص بالشكل دون المضمون، ولا يقتصر على المعاني دون الألفاظ، بل لا يكاد يوجد شيء إلا ويمكن أن يكون جميلاً في وضع ما، ويبعث في النفس الالتذاذ والارتياح فإذا انتقل إلى وضع غيره ارتكس إلى قبح يثير في النفس التقرّز والاشمئزاز، أو بالعكس فإذا انتقل إلى الوضع الجديد غدا في العين أجمل وأبهى وفي النفس ألد وأشهى. وأبرز نماذج الجمال هي:

1- الفنون الجمالية: وهي كثيرة، روحها العامة الشعور بالجمال الذي يفيض في صورة فن من الفنون تجمع بين اللذة والجمال والفائدة والأخلاق، ولذا فهو موافق للدين ورسالته تماماً، ومن أهم هذه الفنون الجمالية: الأدب بشتى أنواعه من شعر ونثر وخطابة وقصة وأقصوصة ومقالة ورسالة وسيرة ورواية ومسرحية...، وكذلك الرسم والنحت والزخرفة والخط والتصوير بمختلف أنواعه، وكذلك: الغناء والموسيقى والتمثيل...، وكل ذلك له أحكام خاصة في الإسلام، لا يسع المقام لذكرها.

2- الآداب الشخصية والعامة: وبها يعطي المسلم صورة بديعة لجمال المظهر، وجمال المحادثة وجمال المعاشرة.

وجمال المجاورة، وجمال المجالس، وجمال السير في الطرقات، فضلاً عن جمال المبطن من أداء الأمانة، وصدق الحديث، وبث النصيحة، والوفاء بالعهد والحلم عند الغضب، والانتصار عند الظلم، والرفق في الأمور كلها... وغيرها من المثل العليا التي جاء بها الإسلام حتى عرف المسلمون بستر العورات، وتأمين الروعات، وإغاثة الملهوف، وإعانة المحتاج، والجود على الأضياف، والإيثار للأصحاب⁽³¹⁾.

3- الطهارة والنظافة: ومعلوم مضادتهما للنجاسة والقذارة المنافيتين لأبسط معاني الجمال سواء في وضعهما المادي أو المعنوي، وقد حارب الإسلام كليهما بلا هوادة، وأمر بعكسهما، وقد اعتبر الطهور شرط الإيمان⁽³²⁾، وإماطة الأذى عن الطريق سواء تمثل في حجر أو كدر أو دنس أو قدر أية مخلفات أو نفايات،

من شعب الإيمان، ونصّ في قرآنه على محبة الله للمطهرين، ولذا أوجب الوضوء والغسل على الذكر والأنثى في أوقات متكررة، وأخذ بقواعد النظافة والصحة قبل تقعيدها فندب إلى غسل الأيدي قبل الطعام وبعده وأمر بالاستنجاء، و بالاستبراء من البول، وبقص الأظافر، وحلق العانة، وبتف الإبط وحف الشارب، وترجيل الشعر وتنسيق اللحية وعدم البول في الماء الراكد وغيرها من الأمور التي لا يمكن إحصائها.

4- النظام: لقد دأب الشارع الحكيم على تربية أبنائه من المسلمين على النظام، وتشوق إلى تعويدهم عليه، واحترامهم له، حتى يصير عندهم كالسجية، فالصلاة مكتوبة في أوقات محددة تتلاءم مع فطرة الإنسان وطبيعته، والصيام مفروض في شهر معين يتمتع فيه المسلمون جميعاً عن الطعام والشراب، والحج يكون إلى أول بيت وضع لعبادة الله، وله مواقيته الزمانية والمكانية، وأفعاله الخاصة في نظام جماعي بديع... وهذا كله في مجال العبادات، أما مجال العادات فقد حرص الإسلام على تقنين الحياة العامة بما يحقق هيبة الأمة وقوتها وجمالها فقال مثلاً: ﴿وَلَا تَزَعُواْ أَنفُسَكُمْ وَتَذَهَبَ بِحُكْمِ﴾ (الأنفال: 46). ﴿وَأَعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ (آل عمران: 103)⁽³³⁾.

والخلاصة: أن الإسلام دين الجمال بجميع تعاليمه في جميع المجالات.

المطلب الرابع: الجمال مقصد من مقاصد الشريعة.

تتميز الشريعة الإسلامية بسمو أهدافها ومقاصدها، وبهذه المقاصد والأهداف يصبح لحياة الإنسان قيمة ومعنى، ويدرك غاية الوجود الصحيحة، وتتوجه جميع أعماله نحوها، فيحصل التوافق والانسجام في شخصية الفرد، والتجانس والتماسك في بنية المجتمع، بجلب المصالح ودرء المفاسد في كل ما يحيط.⁽³⁴⁾ وقد شرع الله لتحقيق هذه الأهداف والمقاصد جملة أحكام تميزت بالوسطية والاعتدال، مثلت جمال الدين في مقاصده الكبرى: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهذا ما سأبينه من خلال هذا المطلب.

أولاً: الجمال والدين.

1- الدين مقصد من مقاصد الشريعة.

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ (آل عمران: 85) يُعد الدين أعلى المقاصد وأولها بالاهتمام.

وجوهر الدين في الحقيقة يدور على معنى الخضوع الذي يستلزم بدوره معرفة الجهة التي يتوجب لها وهي الإله الحق (في المنظور الإسلامي)، والإسلام لا يقرّ بالخضوع المطلق إلا للخالق الواحد القهار ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (البينة: 05)، وهذا لب الإسلام الذي أتى به جميع الأنبياء - ولذا كان دين (التوحيد) الذي له انعكاسات كبرى داخل نفس الإنسان تحريراً وتكريماً وخارجها عدلاً ومساواة ولذا كان إطاراً عاماً لجميع المقاصد التي يُعد مفهوم الصلاح العام قاسماً مشتركاً لها. (35)

ولذا كان أشهر تعريفات (الدين) الاصطلاحية أنه: (وضع إلهي سائق تدوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى الصلاح في الحال، والصلاح في المال) (36)

2- أهمية الدين وضرورته:

يمثل الدين في صورته السماوية السامية نورا وهداية ربانية، ويُعد ضرورة عقلية ويلبي حاجة بشرية، ويمثل الفطرة الإنسانية، فإذا التقى هذا بالإسلام ذي الخصائص المتفوقة، يغدو الدين أمّ المصالح البشرية، حيث يؤول تطبيقه إلى تحقيق أقصى سعادة ممكنة في الدارين، بينما يقود تنكبه إلى الشقاء فيهما، فالدين الحق ضرورة لحياة الإنسان الحاضرة، وأشدّ ضرورة لحياته المستقبلية. (37) إذن: فدين الإسلام هو دين الجمال بتعاليمه ويتشريع ما يحافظ عليه من جانب عدم ومن جانب الوجود. وكلها تعاليم تؤدي إلى تحسين الروح وتحسين القلب بالعبادة والذكر، وكل تعاليمه تؤدي إلى الحفاظ على الجمال في كل شيء.

أ- جمال الإيمان: حقيقة الإيمان هو التصديق الجازم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، ومن البديهي أن يكون

للإيمان وأصوله أعلى المنازل في الدين، وهذا من المعلوم منه بالضرورة، فلا تحتاج للوقوف عنده، ولذا عدّ بحق أساس الدين وحفظه، وقد سُئِلَ (عليه الصلاة والسلام) أيُّ الأعمال أفضل؟ فقال: «إيمان بالله ورسوله»⁽³⁸⁾ وذلك لجلبه لأحسن المصالح العاجلة والآجلة، ودرئهِ لأقبح المفسدات الطارئة والمحتملة في الدارين، مع شرفه في نفسه، وشرف متعلقة، بل إن العمل الصالح - مهما كان - لا ينفع صاحبه في الآخرة ما لم يؤمن بها. فقد سُئِلَ ﷺ عن مثل ذلك فأجاب مُعللاً: «لا ينفعه، إنه لم يقل يوماً، رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين»⁽³⁹⁾، وهذا يدل على منزلة الإيمان من الدين وضرورته لتحقيق مصالح العباد.

ب- جمال العبادة: فلسفة العبادة في الإسلام عظيمة - كما سبق - لأن دورها عظيم في الحياة وتشمل جميع مناحي الحياة، وجميع مقاصد الإسلام وعلى رأسها الدين، وهنا يظهر جمال الإسلام في اختيار عبادات مختلفة شكلاً (بدنية - روحية - بدنية وروحية)، ومختلفة مضموناً ليكون الاستقرار الدائم للدين ولتحتفظ أركانه في توازن واعتدال وهذا مقصد كل جمال؟

فالعبادة مقصد عام لخلق الجن والإنس ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، وهي في حقيقتها خضوع وتذلل لله تعالى⁽⁴⁰⁾. أو على حد تعبير الشيخ الشعراوي «منتهى خضوع العابد للمعبود قلباً وقالياً»⁽⁴¹⁾ فالعبادة في الإسلام تتضمن غاية الذل لله تعالى وغاية محبته فليس غاية الذل فقط، بل غاية المحبة كذلك... فمن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابداً له، ولو أحب شيئاً ولم يخضع له لم يكن عابداً له.⁽⁴²⁾ وهذا هو السر في جمال الإسلام وتعاليمه.

إذن: فجمال العبادة يكمن في كونها تتعلق بالله تعالى ومصالحها تعود إلى العباد في الدنيا والآخرة⁽⁴³⁾.

فجمال الصلاة في كونها تمنح الإنسان قوة روحية وراحة نفسية فضلاً عن نهيتها عن الفحشاء والمنكر، وإثمارها أضعاف ذلك حتى تبلغ بالإنسان أكمل أحواله ولذا جعلت قرّة عين المصطفى ﷺ⁽⁴⁴⁾.

وجمال الزكاة في كونها أيضا تزكية للنفس وتنمية للشخصية السوية بنزعها لأسوأ الأخلاق (الشح - البخل - الأثرة - الأنانية - الحسد - الضغن - والحقد...)، وزرعها لأفضل الأخلاق (الجود - الكرم - التعاون - التكافل - تأدية الحقوق والواجبات - فعل الخير...)، وهي تقضي على الفقر الذي من أخطر ما تصاب به المجتمعات، بل تحصّن المجتمع كله من عوامل التحلل والصراع الداخلي، وتقوي تماسكه وتضامنه، وتردم هوة الفوارق بين أبنائه، ثم هي للمال نماء وأي نماء (تمنع الكنز - تحقق التداول - ترفع القوة الشرائية - وتعود على الغني والفقير والجميع بالزيادة)⁽⁴⁵⁾.

وكم في الصوم من تقوية للروح، وصحة للبدن، وتربية للإرادة، وتعويد على الصبر، وتعريف بالنعمة، وتنمية لمشاعر الرحمة، وقبل هذا كله وبعده تسليم لله واستسلام طاهر وباطن لأمره يثمر التقوى التي هي من أعلى درجات العبودية⁽⁴⁶⁾.

ويمكن تلخيص جمال العبادة فيما يأتي: غداء للروح وتزكية للنفس وسبيل للحرية والراحة والقوة، والمساهمة الكبرى في صلاح المجتمع بإمداده بالقيم السامية.

ثانيا: الجمال والنفس.

1- حفظ النفس مقصد من مقاصد الشريعة:

نصّ العلماء على أن حفظ النفس من الكليات الخمس، والنفس المقصودة هي جملة الإنسان جسدا وروحا، أي الكائن البشري بوصفه فردا ذا كيان روحي ومادي، ومن هنا سيكون البحث في رعاية الشرع لمقصد النفس بتحريرها وتزكيتها وحمايتها مادة ومعنى من جانبي الوجود والعدم، باعتباره السبيل الأوحى لتحقيق هذا المقصد العظيم للشرع، ومن هنا اكتسب مزيدا من الأهمية، كما نبّه إليه العلامة "ابن عاشور" حين ذكره تحت عنوان «المقصد العام من التشريع» حيث قال: «فقد انتظم لنا الآن أنّ المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساد»⁽⁴⁷⁾.

ومن مقتضيات هذا المقصد (المبدأ) عناية الإسلام بالإنسان عموما وبصحته خصوصا، وأمره بتأمين مختلف الحاجات الأساسية لنموه السليم وحياته

الكريمة، حيث أمره سبحانه بالطعام والشراب والدواء: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: 31). والنصوص في هذا المعنى كثيرة، ومن هنا أنكر العلماء ما يروى عن بعض المتصوفة من المبالغة في الإقلال الشديد من الطعام والخشونة فيه، قال القرطبي - رحمه الله - «وهذا ما لا يجوز حمل النفس عليه، لأن الله تعالى أكرم آدمي بالحنطة وجعل قشورها (التي) لبهائهم... فكان الفعل مخالفا للشرع والعقل ومعلوم أن البدن مطية آدمي، ومن لم يرفق بالمطية لم تبلغ به»، ثم وصف هذا التمتع بقوله «غلو في الدين ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم»⁽⁴⁸⁾.

وهذا يدل على أن النفس في الإسلام عزيزة وكريمة خاصة إذا اتبعت ما جاء من تعاليم.

2- من جمال الإسلام في النفس:

جلب ما فيه السماحة واليسر للإنسان، ودفع الحرج والتغيير عن حياته، لأن ذلك يتلاءم مع غريزة حب الذات، واللازم الرئيس إرادة الخير والمنفعة واللذة لها، وتجنبها أضرار ذلك من الشر والضرر والألم، فقد دخل النبي ﷺ ذات مرة إلى المسجد فإذا الحبل ممدود بين الساريتين فقال ما هذا الحبل؟ قالوا: هذا حبل لزنب فإذا فترت تعلق، فقال النبي ﷺ « لا حلوه، ليصل أحدكم نشاطه، فإذا فتر فليقع»⁽⁴⁹⁾، وبذلك جاء النبي ليحارب الغلو بأشكاله المختلفة. فهذا رجل يدخل على رسول الله وهو جالس في المسجد وحوله بعض أصحابه يعلمهم أمر دينهم، ويبول في المسجد فيقوم الناس ليقعوا فيه، فقال النبي ﷺ: «دعوه وأريقوا على بوله سجلا (دلو) من الماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين»⁽⁵⁰⁾.

وقد جمل الإسلام النفس بالدعوة إلى تزكيتها حيث قال (ﷺ): «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ولهذه التزكية شرط لازم لتحقيق مقصدها الأعظم في صلاح الإنسان وإصلاحه كما نبّه عليه العلامة "ابن عاشور" وفسره بقوله: «فإنه لما كان أي إنسان - هو المهيم على العالم، كان في صلاحه صلاح العالم

وأحواله، ولذلك ترى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كله». (51)

ولذا كان تهذيب النفس وتزكيتها من أكبر أهداف الأنبياء، ومهماتهم التي بعثوا من أجل تقريرها وإرسائها في الأمم، مما يؤكد أنها إحدى غايات شرائعهم، وقد دلّت على ذلك آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾. (آل عمران 164).

ثالثاً: الجمال والنسل.

1/ حفظ النسل مقصد من مقاصد الشريعة:

أكد العلماء مكانة النسل في سلم المصالح، قال الشاطبي -رحمه الله- «ومجموع الضروريات خمسة وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل». (52) والمقصود بحفظ النسل: رعاية النشء وحضانة الأطفال وتربيتهم. (53)

وقد جاء الإسلام بعدة أحكام لحفظ النسل، ولا تخلو هذه الأحكام من مقاصد وغايات نبيلة تجعل من أحكام الشريعة كلها جمالاً وحسناً، وقد اقتصرنا على بعض الأحكام لبيان المقصود.

أ- جمال الزواج: حيث جاء الإسلام مرغّباً في النكاح، وناهياً عن التبتل والخصاء، ولكن هذا الترغيب ليس لذات الزواج أو مجرد قضاء الشهوة بل لمقاصد أخرى، ولذلك اتفق العلماء على أن الزواج ليس واجباً بل تعتريه الأحكام الخمسة، ولا يجب إلا على من خشي العنت، لكنه مندوب في حق كل من يرجى منه النسل، ولو لم يكن له في الوطء شهوة لعموم الأدلة المفيدة الحض على النكاح، وقد فصلّ العلماء في حكم الزواج تبعاً لحال الزوج، فهو واجب على القادر الخائف من العنت⁽⁵⁴⁾، حرام على من يخلّ بحق الزوجة ولم يخش العنت، فإن الإخلال كره له. (55)

وجمال الزواج في جمال التعاليم التي جاء بها الإسلام، فقد دلّ الحديث على تيسير المهر حتى جعله النبي ﷺ خاتماً من حديد، بل مجرد تعليم المرأة آيات من القرآن، وأن لا يكون الفقر حاجزاً دون الزواج.

ومن الأمر تيسير الزواج توجيه الشرع إلى تزويج البنات فور خطبة الكفء لهن، ونهي القرآن عن العضل، وغيرها من الأحكام التي لا يمكن ذكرها كلها.

ومن جمال حفظ النسل، تطهير النسب. فلم يثبت إذا كان عن طريق غير مشروع، حيث جاء في الحديث "الولد للفراش وللعهر الحجر"⁽⁵⁶⁾. إلا أنه رغبة من الشارع في رعاية حق الولد أثبت النسب له مادام ذلك ممكناً، حتى جعل العقد وحده كافياً لإثبات النسب إذا جاءت به أمه لستة أشهر فأكثر من تاريخ العقد، وإن لم يثبت لقاء بين الزوجين، حملاً على الصلاح وحرصاً على مصلحة الولد بثبوت نسبه، كما يتساوى هنا الزواج الفاسد بالصحيح وكذلك في حالة الدخول بشبهة، حفاظاً على حق الأبناء في ثبوت نسبهم.⁽⁵⁷⁾

ونظراً لما يترتب على النسب من آثار وما ينشأ عنه من حقوق، وتأكيداً للحفاظ عليه وحياطة له، فقد حرم الإسلام التبني، وألغى جميع آثاره، لأن انتساب الولد إلى غير أبيه جريمة كبرى، وذلك ليبقى الزواج الشرعي هو السبيل الوحيد لإثبات النسب، لما في ذلك من المقاصد، لأن الزواج الصحيح يضبط العلاقات الاجتماعية، والسكن والاستقرار وهدوء النفس وراحة البال المبين بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: 21). ليدلّ بذلك على أن الزواج يحقق تكامل الجنسين، إلى جانب إعفافهما وصونهما من الفجور والخنا والفساد إلى غير ذلك من المقاصد التي نبّه عليها كثير من العلماء، فهذا "ابن عاشور" يرى في الزواج: "حبا ووداً ولطفاً ورحمة وتعاوناً وتناسلاً واتحاداً، وإقامة لنظام العائلة، ثم لنظام القبيلة ثم الأمة، وفي خلال تلك المعاني كلها معان كثيرة من الخير والصالح والعلم والحضارة."⁽⁵⁸⁾

وبالنظر لهذه المقاصد كلها؛ لا تكاد تجد في الشريعة عقدا كعقد الزواج أحاطته بالعناية من كل جوانبه، وشملته بالرعاية بدءا من مقدماته كالخطبة، وانتهاء بسائر آثاره كالنسب والنسل، ومرورا بكافة أحكامه كلزوم الشهود، والمهر، والنفقة، وحق الطاعة، والميراث، وحرمة المصاهرة، وحسن العشرة وغيرها⁽⁵⁹⁾، (وكلها من التحسينات التي تجمل العقد وتكمل مقاصده).

رابعاً: الجمال والعقل.

للعقل منزلة كبيرة في الشرع، لذلك حث العلماء على حفظه ضمن مقاصد الشريعة الكبرى، وقد شرع لحفظه ما يرتبه من أحكام منها:

1/- إيجاب العلم والعمل بموجبه:

إذا علمنا أنه لا قوام للجسم إلا بالغذاء، فكذلك لا مجال لعمل العقل بدون علم ومعلومات، الأمر الذي يكفي وحده لإدراك قيمة العلم للعقل، ويفسر في الوقت نفسه أبرز مسوغات الشارع لإيجاب العلم، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة، وما يزين العلم في الشريعة العمل به، فلا علم بدون عمل في الشريعة لأنه روحه الذي نشيد به الحضارات ويكتمل نمو الحياة.

ومما يدل على تشوف الشارع إلى نشر العلم تعلما وتعليما أن جعل له أفضلية على نوافل العبادة ولذا قال الإمام الشافعي -رحمه الله- : «طلب العلم أفضل من الصلاة النافلة»، وورد عنه أيضا: «ليس بعد أداء الفرائض شيء أفضل من طلب العلم» قيل له: ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: «ولا الجهاد في سبيل الله».⁽⁶⁰⁾

ولذا يُعد العلم - بصفته جوهر مضمون العقل - مقصدا من مقاصد الشريعة شرعيا كان أو دنويا باعتبار أن الشريعة جاءت لمصالح العباد في الدارين، وتحقيق مصالحهم متوقف على تحصيلهم العلمي، وهذا سر العناية الإسلامية بالعلم، وتفضيله على جميع النوافل، ورفعته إلى درجة المقاصد الرئيسية، إذ من لا علم فيه لا عقل لديه.⁽⁶¹⁾

ولذلك حرم الشرع شرب الخمر؛ لأنه يزيل العقل، وبقاء العقل مقصود الشرع، لأنه آلة الفهم، وحامل الأمانة ومحل الخطاب والتكليف. وقد بلغ من تشديد الإسلام فيها أن منع حتى من التداوي بها.

خامسا: الجمال والمال.

تتلخص نظرة الإسلام إلى المال بارتباطها بنظرته للاستخلاف الإنساني، وقد أشار القرآن إلى ذلك بقوله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ (الحديد: 7). فالملك لله سبحانه، والمال في يد الإنسان بمنزلة المال في يد النائب أو الوكيل، يتصرف حسبما يميله موكله، وينفقه في المصارف التي يشير بها عليه⁽⁶²⁾، وقد اقتضت النظرة الاستخلافية تسخير الكون كله للإنسان فضلا من ربه - المستخلف - ونعمة المال باعتباره كل ذي قيمة مادية في هذا الكون - فهو نتيجة ذلك خادم لمصالح الإنسان، وفي قمة المسخرات له في هذا الكون ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ (الجاثية: 13).

ولعل كل ما يمر به العالم من مصائب على الإنسانية هو عكس الماديين لهذه النظرة الفنائية للمال، حيث صار الإنسان -عندهم- خادما للمال ومسخرًا لتحصيله، وإذا كانت النظرة الإسلامية للمال والاقتصاد منبعثة عن النظرة الكلية للكون فإن تطبيقات هذه النظرة ولا شك مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمفاهيم الإسلامية الأخرى المرتبطة بهذه النظرة الكلية، وبعبارة أخرى النظام المالي الإسلامي جزء من كل، وبالتالي لا يحقق فعاليته القصوى ونتائجه المباركة إلا من خلال تطبيق الإسلام كله، وأقوى دليل على ذلك ما تلعبه المفاهيم التي ينشئها متظافرة ومتوازنة في توجيه المال نحو غاياته وقيامه بوظائفه، كمفهوم الاستخلاف، ومفهوم الأمانة، والحلال والحرام، والمصلحة، وعمارة الأرض، والتعارف وأثره في تبادل المنافع...⁽⁶³⁾، وهذه بعض جماليات الحفاظ على المال في الإسلام.

1- جمال الكسب: يعد المال قوام عيش الإنسان ووسيلته إلى مصالحه المختلفة وشقيق روحه، حتى عدّ الإسلام من قُتل دون ماله شهيدا له أجر الشهداء، ولما

كان المال متعينا لجلب معظم المنافع ودرء معظم المضار - في عرف معظم الناس - منفعة بحد ذاته، وقد أوصى عليه الصلاة والسلام بالحرص على ما ينفع، ومن أولى ما يشمله «المال»، ويؤكد أدلة تحريم إضاعته وقد جاء النص صريحا بمدحه بقوله ﷺ: «نعم المال الصالح للمرء الصالح».⁽⁶⁴⁾

ولا شك أن هذه المكانة التي منحها الإسلام للمال وأهميته، والتي ارتقت به إلى مصاف المقاصد مع أنه بطبيعته من الوسائل، تدفع للحض على الحصول على المال واستثمار مصادره، وتشجيع كل ما من شأنه تحقيق مصالح الناس فيه، ومن ثم أوجب الإسلام العمل على القادرين عليه من الرجال، كما أوجب على الدولة تأمين فرصه، ومساهمة في ذلك أباح الإسلام معظم صور العمل، وعدّه الأساس في ملكية المال، وأوجب ثمرته ملكا للعامل وإلجاء للقادرين إلى العمل، افترض الإسلام العديد من الوسائل التي تدفع إلى الكسب، سواء كانت مباشرة كالنفقات الواجبة، أو غير مباشرة كالصدقة بأنواعها، كما أيّد الإسلام ذلك بحثه على الاستفادة من النعم الظاهرة والباطنة، وحثّه على استغلال المسخرات القريبة والبعيدة.⁽⁶⁵⁾

2- جمال الإنفاق: حيث دعا الإسلام إلى إنفاق المال ولكن باقتصاد واعتدال، وهذا يعني مراعاة الأولويات في الإنفاق عامّا كان أم خاصّا بدءا بالضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينات، والأهم الأقرب فالأقرب والأولى قبل غيره، والعام قبل الخاص وهكذا...، ومع عناية الإسلام بالجانب الكمي في الإنفاق، عني أيضا بالجانب الكيفي فيه، فأوجب أيضا أن يكون بلا إفراط ولا تقريط، وقد أشار النبي ﷺ إلى أن المسلم مسؤول عن كيفية إنفاق المال كما هو مسؤول عن طريق كسبه، وفي الحديث: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع، - وذكر منها - : وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه».⁽⁶⁶⁾، وبناء على ذلك يجعل الإسلام المبالغة في الإنفاق ولو كان في السبل المشروعة، بل ولو كان في سبل الخير إسرافا قد يصل إلى حد تضييع المال، ومن ثم لن يجني صاحبها وكذلك

المجتمع - من جراء هذا التصرف إلا الخسارة والضرر والفساد⁽⁶⁷⁾، حيث قال الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (الأعراف: 31).

هذا إذا كان الإنفاق في سبيل مشروع، فإن كان غير مشروع (حرام) عدّ إنفاق درهم منه -ناهيك عما فوقه- تبذيراً حراماً، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبْذَرُ تَبْذِيرًا﴾ (٣٦) إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿ (الإسراء: 26 - 27).⁽⁶⁸⁾

خاتمة:

مما سبق يمكن القول إنّ الجمال قيمة عالية دعت إليها فطرة الإنسان وجاء الإسلام يحث عليها في كل شيء، فلو أردنا استقراء ما ورد فيه من أدلة تدعو إلى التزيين، والتحسين، والتأديب، والتطيب، والتطهر، والتحدث بنعم الله والتخلق بأخلاقه، والتحلي بالحكمة، والعمل الصالح... لما استوفينا ذلك، وهذا دليل على أنّ الجمال وإن لم يكن من الضروريات فهو من المقاصد العامة لهذا الدين، فهو يمثل في مجمله مقصداً عالياً دعت إليه أحكام الشريعة وتعاليمها، وحفظه يكون في مراتب: منها ما هو ضروري ومنها ما هو حاجي ومنها ما هو تحسيني، حيث إن مقاصد الشريعة ثبتت وثبتت بالاستقراء المفيد للعموم. فكذلك الجمال يمكن إثباته بهذا الطريق، وهو وإن نص العلماء على كلية من كليات الشريعة وسموها بـ: التحسينيات، فإن ذلك ينطبق ويصدق على المعنى السطحي للجمال، أما المعنى الحقيقي والواسع فهو أشمل من ذلك، ويعد ضرورة من ضرورات الشريعة، وقد بينّا في هذا البحث أن كليات الشريعة كلها جميلة، وأن أحكام الشريعة جاءت لترسيخ الجمال وتبيين ضرورته للحياة السليمة لأن كل ما يحقق المصالح يسمى مقصداً.

فإذا كانت المقاصد الضرورية: هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة.

والمقاصد الحاجية: هي ما يُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج.

والتحسينية: هي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب المندسات. . .
فالجمال: ضروري: لأن بفقدانه لا تجري مصالح الدنيا على استقامة.
وحاجي: لأنه إذا فقد ستكون مشقة في تحصيل المصالح كانتفاء الرخص
في العبادات. . . وهو جمال كما سبق ذكره.
وتحسيني: لأنه إذا فقد فسينقص الحياة ما يكملها ويزينها بالمعنى
السطحي للجمال.

وبهذا يمكن الاستنتاج: إن الجمال مقصد من مقاصد الشريعة العالية
كالعدل والسماحة والمساواة. . . ، ومنه ما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني،
بحيث إذا فقد وهو ضروري اختلت الحياة، وإذا فقد وهو حاجي ضاقت الحياة
وإذا فقد وهو تحسيني لم يصبح للحياة معنى، لذلك لا يمكن تقديم التحسيني
الجميل على الحاجي الجميل، أو الحاجي الجميل على الضروري الجميل لأن
جمال الأمة لا يتحقق إلا إذا تحققت ضرورياتها وهو المعنى الدقيق للجمال والذي
اختصت به الشريعة الإسلامية وحدها.

الهوامش:

(¹) رواه مسلم في صحيحه عن عبد الله بن مسعود برقم 131، وله شواهد عنده كذلك
كقوله ﷺ: (إن الله طيب يحب الطيب).

(²) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب إذا
عرض الأمي بسب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يصرح، برقم 6927، ومسلم في
صحيحه، كتاب البر والصلة، باب فضل الرفق برقم 4027.

(³) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم:
"يسروا ولا تعسروا"، برقم 5773، والحديث له شواهد في موطأ الإمام مالك.

(⁴) ابن منظور - جمال الدين بن مكرم - لسان العرب - (د.ط.) - بيروت - د ت -
دار صادر - ج (11) - ص (12).

- (5) علي عبد المعطي - مقدمات في الفلسفة - ط1 - بيروت - دار النهضة العربية - دت - ص(148).
- (6) بشير خلف - مقالة بعنوان: في مفهوم الجمال - موقع سوف أوراق ثقافية <http://soufaouraktakafia.maktoobblog.com>.
- (7) مير علي إحسان - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة - رسالة ماجستير - كلية الشريعة - جامعة دمشق - 2004م - ص(168).
- (8) الشعراوي - محمد متولي - في تربية الإنسان المسلم - دط - دم - دار النصر - دت - ص(16).
- (9) الغزالي - أبو حامد - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل - تحقيق: حمد الكبيسي - ط1 - م بغداد - طبعة الإرشاد - 1971م - ص(168).
- (10) انظر ذلك في: ابن منظور - لسان العرب - مصدر سابق - ج05 - ص(3642) - والرازي - محمد بن أبي بكر - مختار الصحاح - تحقيق: لجنة من علماء الأزهر - دط - دمشق - دار الفكر - 1981م - ص(536).
- (11) محمد بكر إسماعيل حبيب - مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً - سلسلة دعوة الحق - كتاب شهري محكم - رابطة العالم الإسلامي - السنة(22) العدد (213) العام 1427هـ.
- (12) الفاسي - علال - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها - دط - الدار البيضاء - مكتبة الوحدة العربية - دت - ص(03).
- (13) ابن عاشور - محمد الطاهر - مقاصد الشريعة الإسلامية - ط1 - تونس - الدار التونسية للنشر والتوزيع - دت - ص(51).
- (14) الشاطبي - أبو إسحاق - الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية - تحقيق: محمد عبد الله دراز - ط2 - بيروت - دار المعرفة - 1975 - ج(02) - ص324.
- (15) الشاطبي - الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية - مصدر سابق - ص(326).
- (16) المصدر السابق - ص(327).
- (17) المصدر السابق - ص(327) - (339).
- (18) ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية - مصدر سابق - ص(51).

- (19) المصدر السابق - ص(146).
- (20) عطية - جمال الدين - نحو تفعيل مقاصد الشريعة - ط1 - دمشق - دار الفكر - 2001م - ص(131)
- (21) نظر: الفاسي - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها - مصدر سابق - ص(41- 42) وابن عاشور - مقاصد الشريعة - مصدر سابق - ص(60).
- (22) ابن عاشور - المصدر السابق - ص(60).
- (23) المصدر السابق - ص(86 - 87).
- (24) جمال الدين عطية - نحو تفعيل مقاصد الشريعة - مرجع سابق - ص(51).
- (25) القرطبي - محمد بن أحمد الأنصاري - الجامع لأحكام القرآن - القاهرة - دار الكتاب العربي - 1967م - ج(10) - (ص71).
- (26) المصدر السابق - ص71
- (27) ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية - مصدر سابق - تحقيق: محمد الطاهر الميساوي - دار النضائر - 1998م - ص(190 - 191).
- (28) إحسان ميرعلي - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية - مرجع سابق - ص(190 - 191).
- نقلا عن: نجيب الكيلاني - الإسلام وحركة الحياة - بيروت - ط1 - مؤسسة الرسالة - 1992م - ج(02) - ص(40) وجان ماري جويو - مسائل الفن المعاصرة - ترجمة: سامي الدروبي - بيروت - ط2 - دار اليقظة العربية - 1965م - ص(11).
- (29) مفهوم الجمال في الإسلام: <http://www.yallarab.com> (20 مايو 2010م).
- (30) ميرلي - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية - مرجع سابق - ص(187) - نقلا عن: نذير دحمان، المظاهر الجمالية في القرآن الكريم(ص156).
- (31) ميرلي - المرجع السابق - ص(188).
- (32) أخرجه مسلم في صحيحه - كتاب الطهارة - باب فصل الوضوء - حديث 223.
- (33) ميرلي - المرجع السابق - ص(189) - (190).
- (34) المرجع السابق، ص 122.
- (35) المرجع السابق - ص(144 - 145) بتصرف.

- (36) المناوى - محمد عبد الرؤوف - التوقيف على مهمات التعاريف - تحقيق: محمد رضوان الذاية - ط1 - دمشق - دار الفكر المعاصر - 1410هـ - ص344.
- (37) المرجع السابق - ص(146 - 147).
- (38) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الإيمان - باب من قال: إنَّ الإيمان هو العمل، حديث: 26، ومسلم في صحيحه - كتاب الإيمان - باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، حديث: 83.
- (39) أخرجه مسلم في صحيحه - كتاب الإيمان - باب من لم يؤمن لم ينفعه عمل صالح - حديث: 214.
- (40) محمد رشيد رضا - تفسير المنار - ج1 - ط3 - مطبعة محمد علي صبيح - 1375هـ - القاهرة - ص56.
- (41) الشعراوي - محمد متولي - المنتخب من تفسير القرآن الكريم - بيروت - دط - دار النصر - دت ج(2) - ص27.
- (42) ابن تيمية - عبد الحليم - العبودية - ط3 - دم - المكتب الإسلامي - 1392هـ - ص44.
- (43) المرجع السابق - ص(155).
- (44) القرضاوي - يوسف - العبادة في الإسلام - ط2 - بيروت - دار الإرشاد - 1971م - ص(851).
- (45) القرضاوي - يوسف - فقه الزكاة - ط4 - بيروت - مؤسسة الرسالة - 1980م - ج2 - ص(851).
- (46) المرجع السابق - ص(851).
- (47) ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية - مصدر سابق - ص(63).
- (48) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - مصدر سابق - ج(10) - ص(295).
- (49) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب التهجد - باب مايكره من الشديد في العبادة حديث: 1099 - ومسلم في صحيحه - كتاب: صلاة المسافرين وقصرها - باب أمر من نفس في صلاته - حديث: 784.

- (50) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الوضوء - باب صب الماء على البول في المسجد - حديث: 217.
- (51) ابن عاشور - المصدر السابق - ص 64.
- (52) الشاطبي - الموافقات - مصدر سابق - ص 233.
- (53) ميرلي - المرجع السابق - ص 457.
- (54) الصابوني - عبد الرحمن - شرح قانون الأحوال الشخصية السوري - دمشق - دط - منشورات جامعة دمشق - 1976 - ج 1 - ص 79.
- (55) المرجع السابق - ص 80.
- (56) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب البيوع - باب تفسير المشتبهات - حديث: 1948، ومسلم في صحيحه - كتاب الرضاع - باب الولد للفراش وتوقي الشبهات - حديث: 1457.
- (57) الصابوني - شرح قانون الأحوال الشخصية - مرجع سابق - ص (169 - 171).
- (58) ابن عاشور - المرجع السابق - ص 156.
- (59) المرجع السابق - ص 463.
- (60) ابن عبد البر - جامع بيان العلم وفضله - تحقيق: أبو الأشبال الزهيري - ط 1 - الدمام - دار ابن الجوزي - 1994م - ج (1) - ص (99 - 132).
- (61) المرجع السابق - ص (497).
- (62) رفيق يونس المصري - أصول الاقتصاد الإسلامي - ط 2 - دمشق - دار القلم - 1993م - ص 55.
- (63) ميرلي - المرجع السابق - ص (531).
- (64) أخرجه أحمد في مسنده عن عمرو بن العاص - حديث: 17096.
- (65) المرجع السابق - ص (533).
- (66) رواه الترمذي - كتاب صفة القيامة - باب القيامة - حديث: 2417.
- (67) سعيد أبو الفتوح بسيوني - الحرية الاقتصادية في الإسلام - ط 1 - المنصورة - دار الوفاء - 1989 - ص (473).
- (68) ميرلي - المرجع السابق - ص (537).

مسائل عقدية في محاجة آدم لموسى عليهما السلام وما فيها من مقاصد وفوائد جلية

د/عبد الله أحمد جمال الدين

من أركان الإيمان بالله وأسسهِ؛ الإيمان بأن الله عالم الغيب والشهادة، لا تخفى عليه خافية، علم ما كان من أول الدهر وما سيكون إلى يوم القيامة، وما لم يكن لو كان كيف يكون، قال سبحانه: ﴿وَمَا يَعْرِزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [يونس: 61]، وقد استأثر الله بعلم الغيب وحده ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [الجن: 26] أو نبي، وبسبب ذلك افترق الناس تجاه دعوة الرسل والأنبياء بين مؤمن وكافر، وموحد ومشرك.

ولعظم شأن الإيمان بغيب الله جعله سبحانه أول وصف نعت به عباده المتقين في محكم كتابه، فقال عز من قائل: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ١﴾ [البقرة: 1-5].

ومن الغيب الذي أطلع الله عليه نبينا محمدا ﷺ مما يجب تصديقه والإيمان به والعمل بمقتضاه؛ تلك المحاجة التي جرت بين نبيين كريمين هما: آدم عليه السلام أول الناس خلقا، وموسى عليه السلام كلیم الرحمن ومصطفاه.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «احتج آدم وموسى. فقال موسى: يا آدم! أنت أبونا، خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. فقال له آدم: أنت موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن

يخلقني بأربعين سنة؟» فقال النبي ﷺ: «فحجّ آدم موسى، فحجّ آدم موسى»⁽¹⁾.

وفي رواية: «احتجّ آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما، فحجّ آدم موسى. قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنته، ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض. فقال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء، وقربك نجياً، فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق؟ قال: بأربعين عاماً. قال آدم: فهل وجدت فيها: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ قال: نعم. قال: أفتلومني على أن عملت عملاً كتبه الله عليّ أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟». قال رسول الله ﷺ: «فحجّ آدم موسى»⁽²⁾.

وجاء في رواية مالك في موطئه⁽³⁾: «تجاج آدم وموسى، فحجّ آدم موسى، قال له موسى: أنت آدم الذي أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي أعطاه الله علم كل شيء، واصطفاه على الناس برسالته؟ قال: نعم. قال: أفتلومني على أمر قد قدر عليّ قبل أن أخلق؟!».

وروي أيضاً عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن موسى قال: يا رب! أرنا آدم الذي أخرجنا ونفسه من الجنة، فأراه الله آدم، فقال: أنت أبونا آدم؟ فقال له آدم: نعم. قال: أنت الذي نفخ الله فيك من روحه، وعلمك الأسماء كلها، وأمر الملائكة فسجدوا لك؟ قال: نعم. قال: فما حملك على أن أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: ومن أنت؟ قال: أنا موسى، قال: أنت نبي بني إسرائيل، الذي كلمك الله من وراء الحجاب، لم يجعل بينك وبينه رسولا من خلقه؟ قال: نعم. قال: أفما وجدت أن ذلك كان في كتاب الله قبل أن أخلق؟ قال: نعم. قال: فبم تلومني في شيء سبق من الله تعالى فيه القضاء قبلي؟ قال رسول الله ﷺ عند ذلك: فحجّ آدم موسى، فحجّ آدم موسى عليهما السلام»⁽⁴⁾.

فهذه هي المحاجة التي وقعت بين آدم وموسى عليهما السلام؛ وهي تدل على مسائل عديدة وفوائد جلية في باب الاعتقاد، حريٌّ بكل مسلم أن يعتني

بمعرفتها، ويهتَمّ بفهمها، ويؤمن بمدلولها، ويعمل بهديها حتى ينال ثواب ذلك ويسلم مما يضادّها من اعتقادات منحرفة وأهواء مهلكة تعود على الفرد والمجتمع بالخيبة والخسران.

وليبيان هذه الدلالات والمسائل، واستتباط تلك الفوائد والمقاصد عقدت - مستعينا بالله عز وجل - هذه الدراسة المتمثلة في الثلاث مسائل التالية:

المسألة الأولى: في بيان غريب ألفاظ المحاجة:

قوله: «أغويت الناس»: أي: كنت سبب غواية من غوى منهم، والغواية ضدّ الرشد كما قال الله تعالى: ﴿قَدْ بَيَّنَّ الرُّشْدَ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]، وقد يراد بها الخطأ وعليها يحمل قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: 121]، أي: أخطأ صواب ما أمر به، وهذا أحسن ما قيل في ذلك، وهو من إطلاق الكل في قوله «الناس» على البعض ممن غوى، وليس على عمومهم⁽⁵⁾.

قوله: «اصطفاك على الناس برسالاته»: من الاصطفاء، وهو الاختيار والاختصاص، وهي هنا بمعنى: آثرتك بالرسالة على من لم يرسله، فهو من العام المخصوص، لأن الله لم يصطفه على من هو أفضل منه كإبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام⁽⁶⁾.

قوله: «قربك نجياً»: نجياً من المناجاة وهي المسارّة، بمعنى: تكلمه وحدك⁽⁷⁾.

قوله: «خيبتنا»: خيبتنا من الخيبة، يقال: خاب يخيب ويخوب، وهي الحرمان والخسران، ومعناها في الحديث: كنت سبب حرماننا وإغوائنا بالخطيئة التي ترتّب عليها إخراجك من الجنة ثم تعرضنا نحن لإغواء الشياطين⁽⁸⁾.

واختلف في عموم هذا الحرمان؛ فقيل: هو كـ «أغويتنا» من باب إطلاق الكل على البعض، ويكون المراد بذلك من يجوز منه وقوع المعصية، وقيل: لا مانع من حمله على عمومهم، ويكون المعنى حينئذ أنه لو استمر آدم عليه السلام على ترك الأكل من الشجرة لم يخرج منها، ولو استمر فيها لولد له فيها وكان ولده سكان

الجنة على الدوام، فلما وقع الإخراج فأتاه أهل الطاعة من ولده استمرار الدوام في الجنة وإن كانوا إليها ينتقلون، وفات أهل المعصية تأخر الكون في الجنة مدة الدنيا وما شاء الله من مدة العذاب في الآخرة، وفات أهل الكفر من ولده الدخول إلى الجنة على الاستمرار والدوام، فهو حرمان نسبي⁽⁹⁾.

قوله: «فحجّ آدم» من المحاجة، يقال: حاججت فلانا فحججته أي: غلبته.

قال ابن عبد البر رحمه الله: «معنى حجّه: غلبه وظهر عليه في الحجّة»⁽¹⁰⁾.

المسألة الثانية: فقه معاني ألفاظ المحاجة.

• قوله: «احتجّ آدم وموسى»: ظاهر هذا اللفظ وهذه المحاجة أنهما التقيا، واختلف أهل العلم في صفة ذلك:

ف قيل: يمكن أن يُرى الله آدم لموسى وهو حي معجزة له فكلمه، أو كشف له عن قبره فتحدثا، أو أراه الله روحه كما رأى النبي ﷺ ليلة المعراج أرواح الأنبياء⁽¹¹⁾، أو أراه الله له في المنام ورؤيا الأنبياء وحي.

وقيل: يمكن أن يكونا قد التقيا بعد الوفاة وبعد رفع أرواحهما في عليين.

وإلى التوجيه الأخير مال «أبو الحسن القاسبي» و«ابن عبد البر» فقال: «وإن كان ذلك عندي لا يحتمل تكييفاً وإنما فيه التسليم، لأننا لم نؤت من جنس هذا العلم إلا قليلاً»⁽¹²⁾.

• قوله: «أخرجنا ونفسه من الجنة»: قوله: «أخرجنا»؛ ظاهره يدل على أن بني آدم كانوا في الجنة كذلك مع أبيهم آدم عليه السلام ثم أُخرجوا منها جميعاً، لكن كما قال "ابن العربي": «وإنما المعنى فيه: أنه لما خالف»⁽¹³⁾؛ تطرق البنون إلى الخلاف، وزادوا فيه بحكم جبلة الأدمية وسجية البشرية، ولذلك جاء في الحديث: «فنسي آدم فنسيت ذريته، وجحد آدم فجحدت ذريته»⁽¹⁴⁾، ويكون المراد بالإخراج: من فاته أن يكون من أهلها بالكفر الذي خالف به العهد، وزاد فيه على الأب بما سبق منه من الحكم»⁽¹⁵⁾، والله أعلم بالصواب.

وأما قوله: «الجنة»؛ فقد اختلف في هذه الجنة التي أخرج منها آدم؛ أهى جنة الخلد التي وُعد بها المؤمنون المتقون يوم القيامة أم غيرها⁽¹⁶⁾؟

والذي عليه جمهور أهل السنة - لا سيما المالكية⁽¹⁷⁾ منهم - أنها جنة الخلد لا غيرها، قال القاضي عياض رحمه الله: «وفيه حجة لأهل السنة أنّ الجنة التي خرج منها آدم هى جنة الفردوس، والتي يدخلها الناس فى الآخرة»⁽¹⁸⁾. وقال "ابن بطال" رحمه الله: «وأهل السنة مجمعون على أنّ جنة الخلد هى التى أُهبط منها آدم، فلا معنى لقول من خالفهم، قاله بعض شيوخنا»⁽¹⁹⁾.

قوله: «أعطاه علم كل شيء»: عام مخصوص، إذ كان الخضر عليه السلام على علم لا يعلمه موسى عليه السلام، ولذلك طلب منه موسى الصحبة لتعلم منه كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَيْكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا﴾ [الكهف: 66]. فيحمل قوله: «كل شيء» على الأكثرية والأغلبية، وهو كقوله تعالى: ﴿وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: 16] وقوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: 25] ونظائر ذلك والله أعلم⁽²⁰⁾.

قوله: «قدّره الله علىّ قبل أن يخلقنى بأربعين عاما»: ذكر الأربعين عاماً هنا زمن محدود مبتدأ لم يعلق بوصف معين، وظاهره يعارض ما ورد من كتابة مقادير الخلائق قبل خلقهم بخمسين ألف سنة، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة»⁽²¹⁾.

والأشبه في الجمع بين الحديثين؛ أن يكون تقدير الأربعين تقديرا آخر متأخرا عن التقدير الأول، كما قال ابن القيم رحمه الله: «وهذا التقدير بعد التقدير الأول السابق بخلق السموات بخمسين ألف سنة»⁽²²⁾.

وقد ورد في بعض طرق الحديث ما يؤيد ذلك، من ذلك قوله: «فبكم تجد في التوراة أنه كُتب عليّ العمل الذي عملته؟ قال: بأربعين سنة»⁽²³⁾.

وفي لفظ آخر: «فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق؟ قال موسى: بأربعين عاما. قال آدم: فهل وجدت فيها: ((وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى))؟»⁽²⁴⁾.

قال المازري رحمه الله: «وهذا يشير إلى أن المراد بذلك المطلق ما قيد في هذه الطريق»⁽²⁵⁾، فتعددت الكتابة وأما علم الله ومشيتته وتقديره فيه فقديم أزلي نافذ.

• قوله: «أفتلومني على أمر قد قُدر عليّ...»

اختلف الناس في الأمر الذي لام عليه موسى آدم عليهما السلام؛

ف قيل: إنما لام موسى أباه آدم على الخطيئة التي ارتكبها في أكله من الشجرة التي نُهي عنها، والتي بسببها لحق ما لحق ذريته من التكليف والابتلاء⁽²⁶⁾.

وقيل: إنما لامه على المصيبة التي لحقت ذريته في الخروج من دار النعيم والخلد إلى دار الشقاء والفناء⁽²⁷⁾.

وعلى غرار هذا الاختلاف يأتي بيان وجه حكم النبي ﷺ بغلبة آدم لموسى عليهما السلام، وعلى أي أمر اعتذر آدم عليه السلام بالقدر، ووجه الصواب في ذلك في الإيضاح التالي.

• قول النبي ﷺ: «فحجّ آدم موسى»: قضى النبي ﷺ في هذه المناظرة لآدم عليه السلام بالصواب، وحكم له بالغلبة على حُجّة موسى عليه السلام، وصارت هذه المناظرة من الأحاديث الأصول في باب القضاء والقدر، تناقلها الرواة وقيدوها المحدثون في مصنفاتهم، وصار غالب المؤلفين في باب القضاء والقدر يتعرضون لها ويستدلون بها، غير أن مواقف الناس تجاهها اختلفت وتباعدت، كما أن توجهاتهم لها تباينت وافتقرت، وملخص ذلك على حالتين:

الحالة الأولى: من حمل لوم موسى على الخطيئة واعتذار آدم عنها بالقدر

وافترق هؤلاء على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: من أنكر الحديث كأبي علي الجبائي المعتزلي وغيره، وعدّوا صحيح هذه المحاكمة إبطالا لنبوات الأنبياء وتعطيلا لشرائع الرسل، لأنّ القدر في نظرهم إذا صحّ أنه حجة للعاصي بطل بذلك الأمر والنهي، وتعطلّ تطبيق الحدود والأحكام⁽²⁸⁾.

وردّ أهل العلم بالحديث إنكار المعتزلة القدرية هذه المناظرة من وجهين:

الأول: أن الحديث كما قال أبو عمر ابن عبد البر: «عند جماعة أهل العلم بالحديث صحيح من جهة الإسناد، وكلهم يرويه ويقرّ بصحته، . . . وأما أهل البدع فينكرونه ويدفعونه، ويعترضون فيه بدروب من القول، كرهت ذكر ذلك، لأنّ كتابنا هذا يقصد الاستدكار [كتاب سنة واتباع، لا كتاب جدال وابتداع]⁽²⁹⁾.

وقال ابن القيم: «هذا من ضلال فريق الاعتزال وجهلهم بالله ورسوله وسنّته، فإنّ هذا حديث صحيح، متفق على صحته، لم تزل الأمة تتلقاه بالقبول من عهد نبيها، قرنا بعد قرن، وتقابله بالتصديق والتسليم، ورواه أهل الحديث في كتبهم، وشهدوا به على رسول الله ﷺ أنه قاله، وحكموا بصحته، فما لأجهل الناس بالسنة ومن عُرِف بعداوتها وعداوة حملتها. . . وهذا الشأن»⁽³⁰⁾.

ثانيا: أنهم أتوا من سوء فهمهم لحجة آدم على موسى عليهما السلام، إذ توهموا أنّ آدم استدلّ بالقدر السابق على فعل الذنوب مطلقا، وحاشى آدم أن يستدلّ بالقدر على فعل المعاصي والإصرار عليها وهو أجلّ وأعلم بربه وأسمائه وصفاته من أن يصدر منه مثل ذلك مما فيه تعطيل للأمر والنهي وإبطال للشرع، لكن لجهل المعتزلة بالملحظ الصحيح في استدلال آدم بالقدر وقع منهم ما وقع، وسيأتي بيان وجه الصواب في احتجاج آدم عليه السلام عند ذكر المذهب الثالث مذهب أهل السنة، والله الموفق.

المذهب الثاني: قابلوا القول الأول، فجعلوا هذه المناظرة عمدتهم في إسقاط

التكاليف الدينية، ودليلهم على دفع الملامة عن مخالفتي الأحكام الشرعية، إذ كل من عصى وأذنب - على قولهم - صح له أن يحتج بالقدر على جرمه مطلقاً، وبذلك قالت الجبرية.

ولا شك أن هذا القول في غاية الفساد والبطلان، بل هو أسوأ من سابقه، ويتبين بطلانه بأوجه الرد التالية:

أولاً: إن آدم عليه السلام نفسه قد تاب من ذنبه، ولو كان القدر حجة للمذنب وعذراً لما احتاج آدم عليه السلام للتوبة والاستغفار والاسترحام، كما في قوله تعالى على لسان آدم عليه السلام وزوجه: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23]، بل كان يكفيه القدر حجة وعذراً!

ثانياً: إجماع أهل العلم على عدم جواز الاحتجاج بالقدر على المعاصي، قال ابن عبد البر: «وقد أجمع العلماء على أنه غير جائز لأحد أن يجعله حجة إذا أتى ما نهاه الله عنه، وحرمه عليه، أن يحتج بمثل هذا؛ فيقول: أتلومني على أن قتلت؟ وقد سبق في علم الله أن أقتل، وتلومني في أن أسرق، أو أزني، أو أظلم، أو أجور، وقد سبق ذلك عليّ في علم الله تعالى وقدره، وهذا ما لا يسوغ لأحد أن يجعله حجة لنفسه»⁽³¹⁾.

ثالثاً: إجماع الأمة على جواز لوم العاصي ومدح المطيع، ولو كان القدر حجة للعاصي وعذراً لما جاز لومه ولما أجمعت الأمة على خلافه وهي لا تجتمع على ضلالة⁽³²⁾، قال ابن عبد البر: «والأمة مجمعة على أنه جائز لوم من أتى ما يُلام عليه من معاصي ربه وذمّه على ذلك، كما أنهم مجمعون على حمد من أطاع ربه وأتى من الأمور المحمودة ما يُحمد عليه»⁽³³⁾.

رابعاً: كونه مردوداً بصريح العقل وضرورة الفطرة، لأن الناس مفطورون على احتياجهم إلى جلب المنفعة ودفع المضرة، لا يعيشون ولا يصلح لهم دين ولا دنيا إلا بذلك، والرسول إنما بُعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد والحد منها، والاحتجاج بالقدر على المعاصي والذنوب فيه تعطيل للمصالح

وتشجيع للمفاسد، ولا أحد من البشر يقبل أن يُظلم ويُسرق ويُجهل عليه ثم يقال له: هذا قدر فلا تعترض! ولو اجتمع الناس على ذلك لهلكوا جميعا، لكنه أمر ممتنع فطرة وطبعاً، ممنوع عقلاً وشرعاً⁽³⁴⁾.

خامساً: لو كان القدر حُجَّةً وعذراً لم يكن إبليس ملوماً، ولا معاقباً، ولا فرعون ولا قوم نوح وعاد وثمود وغيرهم من الكفار، ولا كان جهاد الكفار جائزاً، ولا إقامة الحدود جائزاً، ولا قطع يد السارق، ولا جلد الزاني ولا رجمه، ولا قتل القاتل، ولا عقوبة معتد بوجه من الوجوه، وكفى بذلك فساداً وبطلاناً⁽³⁵⁾.

سادساً: يلزم من هذا القول تعطيل الشريعة وإبطال الأمر والنهي، والتسوية بين المؤمنين والكفار، وبين أهل الطاعة وأهل العصيان، لأن تصحيح الاحتجاج بالقدر على فعل المعاصي وترك الفرائض لا يُبقي تميزاً وفرقاً بين البشر، إذ الجميع معذور بالقدر!

فتبين أن الاحتجاج بالقدر على المعاصي هو مناقضة للفطرة وتعطيل للعقل وتكذيب للشرع.

المذهب الثالث: من أثبت القدر وأخذ بالأمر والنهي فجمع بين الخيرين، إلا أن توجيهاتهم اختلفت لوجه محاجة آدم موسى عليهما السلام على ما يلي ذكره:

التوجيه الأول: حجّ آدم موسى لأنّ آدم يُعدّ أبا لموسى، والابن لا يلوم أباه.

وردّ بأنه نأى عن مفهوم الحديث وعما سيق له، قال القاضي عياض: «وهذا يبعد عن سياق الحديث، ومفهومه تذنيبه على لومه وعلة ذلك»⁽³⁶⁾، ثم إن الحجة السليمة يجب المصير إليها سواء مع الأب أو الابن أو العبد أو السيد.

التوجيه الثاني: لأن الذنب كان في شريعة، واللوم حصل في شريعة أخرى.

وردّ أيضاً بأنه لا تأثير له في الحجة بوجه، لأن هذه الأمة تلوم الأمم المخالفة لرسالتها المتقدمة عليها وإن لم تجمعهم شريعة واحدة، ويقبل الله شهادتهم عليهم وإن كانوا من غير أهل شريعتهم⁽³⁷⁾، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه

قال: قال رسول الله ﷺ: يُجاء نوح يوم القيامة، فيُقال له: هل بلغت؟ فيقول: نعم يا رب. فتُسأل أمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما جاءنا نذير. فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته. فيشهدون أنه قد بلغهم، ويكون الرسول عليكم شهيدا، فذلك قوله جل ذكره: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]»⁽³⁸⁾.

التوجيه الثالث: لأنه لامة في غير دار التكليف، ولو لامة في دار التكليف لكانت الحجة لموسى عليه⁽³⁹⁾.

وهذا أيضا غير سائق من وجهين: الأول: أن آدم عليه السلام احتجّ بالقدر السابق ولم يقل: إنك لمتني في غير دار التكليف. والثاني: أن الله عز وجل يلوم المومنين من عباده في غير دار الدنيا، فيلومهم بعد الموت ويوم القيامة⁽⁴⁰⁾.

التوجيه الرابع: لأن الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة من الناس المشاهدين لجريان القدر عليهم دون عامتهم ممن لا يدرك ذلك.

وهذا قول باطل، فإن الأنبياء جميعهم قد تابوا من ذنوبهم ولم يحتج أحد منهم بالقدر على الذنب، كما أن العتب والملام قد وقع عليهم بسبب الذنب كما هو مبين في القرآن الكريم وهم أشرف الخلق وأكرمهم على الله، قال تعالى عن نوح عليه السلام حين سأل المغفرة لابنه: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾^(٤٦) قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَشْكَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمَنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿[هود: 46 - 47]، وقال عز من قائل عن موسى عليه السلام حين قتل الرجل القبطي بغير عمد: ﴿قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾^(٥٠) قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿[القصص: 15 - 16]، وقال سبحانه عن سليمان عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾^(٥١) قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي ﴿[ص: 34 - 35]، وغيرها من الآيات الدالة على استغفار الأنبياء عليهم السلام⁽⁴¹⁾.

التوجيه الخامس: إنما كان ذلك؛ لأن موسى قد كان علم من التوراة: أن الله

تعالى قد جعل تلك الأكلة سبب إهباطه من الجنة، وسُكناه الأرض، ونشر نسله فيها ليكلفهم ويمتحنهم، ويرتّب على ذلك ثوابهم وعقابهم الأخروي.

واعترض عليه أبو العباس القرطبي فقال: «وهذا إبداء حكمة تلك الأكلة، لا انفصال عن إلزام تلك الحجة، والسؤال باق لم ينفصل عنه»⁽⁴²⁾.

التوجيه السادس: كون لوم موسى وقع على غير مستحقه، لأن آدم تاب من ذنبه، وتاب الله عليه واجتباها، فلا مساع للوم من تاب من ذنبه وتيب عليه، وبه قال من الأئمة: يحيى بن سعيد ومالك⁽⁴³⁾ والليث بن سعد⁽⁴⁴⁾ وابن عبد البر⁽⁴⁵⁾ والمازري⁽⁴⁶⁾ وعياض⁽⁴⁷⁾ وابن بطلال⁽⁴⁸⁾ وأبو عبد الله وأبو العباس القرطبيان⁽⁴⁹⁾ وابن حجر العسقلاني⁽⁵⁰⁾ وغيرهم.

واستدل بعضهم على ذلك بما روى البخاري في صحيحه أن رجلاً جاء إلى ابن عمر فقال: «أنشدك بحرمة هذا البيت؛ أتعلم أن عثمان بن عفان فرّ يوم أحد؟» قال: «نعم» ثم أجابه ابن عمر فقال: «أما فراره يوم أحد؛ فأشهد أن الله عفا عنه وغفر له»⁽⁵¹⁾ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ [آل عمران: 155]. فبين له ابن عمر رضي الله عنهما أن اللوم غير متجه لعثمان رضي الله عنه ومن كان معه من الصحابة ما دام أنهم تابوا من فرارهم وتجاوز الله عز وجل عنهم.

وهذا الأخير هو أحسن ما وجّهت به محاجة آدم لموسى عليهما السلام عند من جعل لوم موسى واقع على الخطيئة التي حصلت من آدم، إلا أن بعض المحققين ذكر ملحظاً آخر في وجه الملامة وجواب آدم عنها يتمثل في الحالة الآتية.

الحالة الثانية: من حمل لوم موسى على مصيبة الخروج من الجنة واعتذار آدم عنها بالقدر.

ومما وجّه به لوم موسى أيضاً كونه لأم آدم على المصيبة التي لحقته وذريته في الخروج من الجنة وتعريضهم للامتحان والابتلاء في دار التكليف والشقاء، فكان جواب آدم بأن هذه المصيبة مُقدّرة عليه قبل أن يخلق، فلا وجه للومه على

ذلك، وبه قال ابن تيمية وابن القيم وابن أبي العز الحنفي وغيرهم⁽⁵²⁾.

ذلك أن المصيبة تُورث نوعاً من الجزع يقتضي لوم من كان سببها؛ فناسب أن يبين للأنتم أن المصائب وأسبابها مُقدّرة مكتوبة قبل خلق السموات والأرض، وأن الواجب على العبد أن يصبر على قدر الله ويسلم لأمره، قال الله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: 11]، قال علقمة - ويروى عن ابن مسعود رضي الله عنه -: «هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم»⁽⁵³⁾، فالعبد مأمور بالصبر عند المصائب نظراً إلى القدر، ومأمور بالاستغفار عند الوقوع في الذنب نظراً إلى الشرع.

وقد ورد في السنة المطهرة ما يدل على صحة الاحتجاج بالقدر على المصائب، ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «المؤمن القوي خير وأحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلّ خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان»⁽⁵⁴⁾.

فأرشد النبي ﷺ عند فوات المرغوب وحلول المصيبة أن يرجع العبد إلى القضاء والقدر ويسلم لأمر الله، ولا يفتح على نفسه باباً للشيطان فيقول: لو أني فعلت كذا لكان كذا، بل يرضى ويسلم، وهذا من تمام الإيمان بالقضاء والقدر.

كما أنه رُوي عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه كتب إلى الحسن البصري فقال: «إن الله لا يطالب خلقه بما قضى عليهم وقدر، ولكن يطالبهم بما نهاهم عنه وأمر، فطالب نفسك من حيث يطالبك ربك والسلام»⁽⁵⁵⁾.

ونخلص بعد هذه الدراسة إلى أن قول أهل السنة في وجه محاجة آدم لموسى عليهما السلام في اعتذاره بالقدر في أمرين: أولهما احتجاجه بالقدر على معصية قد تاب منها وغفرت له، والآخر: احتجاجه بالقدر على مصيبة حلت به وقدرت عليه قبل أن يخلق.

المسألة الثالثة: الفوائد المنتقة من المحاجة

ومما يُجتنى من الفوائد ويستتج من الفرائد من هذه المناظرة البديعة ما يلي ذكره:
أولاً: إثبات الحجاج والمناظرة وإباحة ذلك إذا كان طلبا للحق وظهوره في قول النبي ﷺ: «احتج آدم وموسى».

ثانياً: إباحة مناظرة الصغير للكبير والأصغر للأسن كما فعل موسى مع أبيه آدم عليهما السلام؛ إذا كان ذلك طلباً للزيادة من العلم وتقريراً للحق وابتغاء له.
ثالثاً: جواز استعمال أسلوب التعريض في معنى التوبيخ حتى تُفهم الحجة ويتأكد معناها وذلك واضح في الأوصاف التي ذكرها كلا النبيين بعضهما لبعض.

رابعاً: فيها الأصل الجسيم الذي أجمع عليه أهل الحق، وهو أنّ الله عز وجل قد سبق في علمه ما يكون، وأنه في كتاب مسطور جرى القلم فيه بما يكون إلى آخر الأبد، وأنّ العباد لا يعملون إلا فيما قد علمه الله عز وجل وقضى به وقدره⁽⁵⁶⁾.

خامساً: فيها دلالة على أنّ الله تعالى لا يعاقب العباد على ما قضى عليهم، ولكن على طاعتهم ومعاصيهم، لأنّ الله تعالى لو كان معاقباً آدم على ما قضاه لما كان ليسكنه الجنة حين أسكنه إياها، وإنما استحق العقوبة بفعله، لا على ما قضى عليه⁽⁵⁷⁾.

سادساً: فيها إثبات مشيئة الله سبحانه ومشية العباد، وأن مشيئتهم غير خارجة عن مشيئة الله كما قال سبحانه: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: 29]، وقال عزّ من قائل: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [١٩] وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا [الإنسان: 29 - 30]، فآدم عليه السلام أكل من الشجرة راغباً فيها، شاء لها، غير مكره عليها، وقد علم الله ذلك منه وشاءه وكتبه وقدره عليه قبل أن يُخلق، لا كما تقول القدرية: إن آدم خلق فعله إذ نسب ذلك إليه موسى بقوله: «خَبَّيْتَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ»، ولا كما تقول الجبرية: إن الله أجبر آدم على الأكل من الشجرة قبل أن يخلقه، إذ

العباد مُكرهون على الطاعة والمعصية⁽⁵⁸⁾.

سابعاً: فيها ردٌّ على المعتزلة القدرية الذين يزعمون أنَّ الجنة لم تخلق بعد، وإنما يخلقها الله تعالى يوم القيامة، والجنة التي أخرج منها هي بستان من بساتين الدنيا، والمحاجة تدل على أنَّ آدم أخرج من الجنة التي وعد الله بها المتقين يوم القيامة.

ثامناً: فيها إباحة الاحتجاج بالقدر على المعصية لمن وقع في ذنب ثم تاب منه وغفر الله له وتُقبل منه كآدم عليه السلام، أو على المصيبة بسبب ذنب اقترفه. غير أنَّ ابن القيم رحمه الله اجتهد فوسَّع مجال الاحتجاج بالقدر بما له وجه حسن والله أعلم فقال:

«الاحتجاج بالقدر على الذنب ينفع في موضع ويضرُّ في موضع، فينفع إذا احتج به بعد وقوعه والتوبة منه وترك معاودته كما فعل آدم، فيكون في ذكر القدر إذ ذاك من التوحيد ومعرفة أسماء الرب وصفاته وذكرها ما ينتفع به الذاكر والسامع، لأنه لا يدفع بالقدر أمراً ولا نهياً ولا يبطل به شريعة، بل يخبر بالحق المحض على وجه التوحيد والبراءة من الحول والقوة.

يوضِّحه أن آدم قال لموسى: «أتلومني على أن عملت عملاً كان مكتوباً علي قبل أن أخلق؟»⁽⁵⁹⁾، فإذا أذنب الرجل ذنباً ثم تاب منه توبة وزال أمره حتى كأن لم يكن فأنَّبه مؤثِّب عليه ولامه، حسُن منه أن يحتج بالقدر بعد ذلك، ويقول: هذا أمر كان قد قُدِّرَ عليَّ قبل أن أخلق، فإنه لم يدفع بالقدر حقاً، ولا ذكره حُجَّة له على باطل، ولا محذور في الاحتجاج به. وأما الموضع الذي يضرُّ الاحتجاج به ففي الحال والمستقبل، بأن يرتكب فعلاً محرماً أو يترك واجباً فيلومه عليه لائم فيحتج بالقدر على إقامته عليه وإصراره، فيبطل بالاحتجاج به حقاً ويرتكب باطلاً، كما احتج به المصريون على شركهم وعبادتهم غير الله فقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: 148]، ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: 20]، فاحتجوا به مصوِّبين لما هم عليه، وأنهم لم يندموا على

فعله، ولم يعزموا على تركه، ولم يُقرُّوا بفساده، فهذا ضدّ احتجاج من تبين له خطأ نفسه وندم وعزم كل العزم على أن لا يعود، فإذا لامه لائم بعد ذلك قال كان ما كان بقدر الله.

ونكتة المسألة أنّ اللوم إذا ارتفع صح الاحتجاج بالقدر، وإذا كان اللوم واقعا فلاحتجاج بالقدر باطل⁽⁶⁰⁾.

ويلحق بهذا الحكم أيضا ما كان فيه الاحتجاج بالقدر على أمر لم يقع فيه التضييق كمن نام أو أكره أو نسي وذهل، فقد رُوي في الصحيح عن علي رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ طرده وفاطمة ليلا فقال لهم: ألا تصلّون؟ قال: فقلت: يا رسول الله! إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثها بعثها، فأنصرف رسول الله ﷺ حين قلت له ذلك ولم يرجع إليّ شيئا... الحديث⁽⁶¹⁾.

قال ابن القيم: «قيل: علي لم يحتج بالقدر على ترك واجب ولا فعل محرم، وإنما قال: إن نفسه ونفس فاطمة بيد الله، فإذا شاء أن يوقظهما ويبعث أنفسهما بعثهما. وهذا موافق لقول النبي ﷺ ليلة ناموا في الوادي: «إن الله قبض أرواحنا حيث شاء وردّها حيث شاء»⁽⁶²⁾. وهذا احتجاج صحيح صاحبه يعذر فيه، فالنائم غير مفرط، واحتجاج غير المفرط بالقدر صحيح»⁽⁶³⁾.

وبهذا التقرير يتبيّن مدى غلط بعض المسلمين في أيماننا هذه ممن يستدلّ بالقدر على فعل المعاصي والإصرار عليها، ظلنا منه أنّ القدر يجبر العباد على أفعالهم، ويحوّلهم من حال إلى حال، فيأنسون إلى هذا الاعتقاد الفاسد ويطمئنون به لاقتراف الآثام والكبائر، ويقول أحدهم إذا نهيته عن شرب مسكر: «الله غالب»، ويجيبك آخر إذا نصحته بإقامة الصلاة: «لو حبّ ربي يهديني كنت صليتا»، وقس على ذلك مما يتفطر قلب المسلم من رؤيته وسماعه، وما علم هؤلاء أنهم قد وقعوا في شرك الشيطان وتلبيسه، وشابهوا أهل الشرك والكفر حين قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا﴾ [الأنعام: 148]، فأهل الشرك قديما استدلوا بالقدر على بقائهم على الكفر والشرك،

وأصحاب الذنوب والكبائر يحتجون بالقدر للإصرار على فعل الآثام والمعاصي.

ولو تأمل هذا المحتج حق التأمل في استدلاله لأدرك أنه يحتج ويعترض على الله في أمره وقدره وحكمته⁽⁶⁴⁾، إذ كيف يأمرك الله تعالى ولا يمكنك من الطاعة، ويجبرك على المعصية ثم يحاسبك عليها ويعاقبك لأجلها؟! كل هذا تناقض في الاعتقاد وخذلان في الإيمان، والله تعالى منزّه عن كل ذلك، تقدّست أسماؤه وتعالّت صفاته. فليحذر العبد المؤمن الكيس العاقل أن يكون خصماً لله تعالى يوم القيامة فيخسر بذلك آخرته وربما دنياه وآخرته، نسأل الله تعالى العافية والمعافة في الدنيا والآخرة.

هذا ما تيسّر بيانه من درر المسائل، وجمعه من غرر الفوائد من هذه المناظرة الجليلة، أسأل الله تعالى أن يفقهنا في ديننا، ويسلك بنا سبيل الهدى والرشاد، ويجنبنا سبل الهوى والهلاك، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

ثبت المصادر والمراجع:

1. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت463هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، نشر دار قتيبة بدمشق وببيروت ودار الوعي بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة 1413هـ.
2. الأسماء والصفات لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، نشر مكتبة السوادي للتوزيع.
3. إكمال المعلم بفوائد مسلم لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي (ت544هـ)، تحقيق يحيى إسماعيل، نشر دار الوفاء بالمنصورة، الطبعة الأولى سنة 1419هـ.
4. تأويلات أهل السنة لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت333هـ)، تحقيق إبراهيم عوضين، نشر وزارة الأوقاف المصرية بالقاهرة سنة 1415هـ.

5. التسهيل لعلوم التنزيل لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي (ت741هـ)، تحقيق محمد سالم هاشم، نشر دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى سنة 1415هـ. إكمال إكمال المعلم لأبي عبد الله محمد بن خلفه الوشتاني الآبي المالكي (ت828هـ)، نشر دار الكتب العلمية ببيروت.
6. تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل القرآن.
7. تفسير القرآن للإمام عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت211هـ)، تحقيق مصطفى مسلم محمد، نشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى سنة 1410هـ.
8. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب لفخر الدين بن عمر الرازي (ت604هـ)، نشر دار الفكر، الطبعة الأولى سنة 1401هـ.
9. التفسير الوسيط للقرآن الكريم لمحمد سيد طنطاوي، مراجعة عبد الرحمن العدوي، نشر مطبعة السعادة بالقاهرة.
10. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (ت463هـ)، تحقيق جماعة من المحققين، نشر وزارة الأوقاف والشئون الدينية بالملكة المغربية.
11. جامع البيان عن تأويل القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر دار هجر بجيزة القاهرة، الطبعة الأولى سنة 1422هـ.
12. الجامع الصحيح لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، نشر دار الكتب العلمية ببيروت.
13. الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت671هـ)، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى سنة 1427هـ.
14. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن

قيم الجوزية (ت751هـ)، تحقيق زائد بن أحمد النشيري، نشر دار عالم الفوائد.

15. الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة لأبي القاسم إسماعيل بن محمد التيمي (ت535هـ)، تحقيق محمد بن ربيع، نشر دار الراية بالرياض، الطبعة الثانية سنة 1419هـ.

16. درء تعارض العقل والنقل لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت728هـ)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، نشر إدارة الثقافة والنشر بجامعة محمد بن سعود الإسلامية، طبع سنة 1411هـ.

17. الرسالة لعبد الله بن أبي زيد النفزي الشهير بابن أبي زيد القيرواني، نشر المكتبة الثقافية ببيروت.

18. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي (ت1270هـ)، نشر وتصحيح إدارة الطباعة المنيرية دار إحياء التراث العربي ببيروت.

19. السنة لأبي بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني (ت287هـ)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى سنة 1400هـ.

20. شرح العقيدة الطحاوية للقاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي الحنفي (ت792هـ)، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة.

21. شرح صحيح البخاري لأبي الحسين علي بن خلف المشهور بابن بطلال (ت449هـ)، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم، نشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى سنة 1420هـ.

22. شرح صحيح مسلم لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت676هـ)، نشر المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى سنة 1347هـ.

23. مفردات ألفاظ القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد بن الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، نشر دار القلم بدمشق.

24. شرح موطأ مالك بن أنس لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني (ت1122هـ)، نشر المطبعة المنيرية.

25. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، تحرير الحساني حسن عبد الله، نشر مكتبة دار التراث بالقاهرة.

26. صحيح البخاري = فتح الباري

27. صحيح مسلم = إكمال المعلم.

28. الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد الزهري (ت230هـ)، تحقيق إحسان

عباس، نشر دار صادر بيروت، الطبعة الأولى سنة 1968م.

29. طرح التثريب في شرح تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد لأبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ) وولده ولي الدين أبي زرعة العراقي (ت818هـ)، نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت.

30. عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي لأبي بكر بن العربي المعافري (ت543هـ)، نشر دار الكتب العلمية ببيروت.

31. الغنية في أصول الدين لأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري المعروف بالمتولي الشافعي (ت487هـ)، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، نشر مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، الطبعة الأولى سنة 1406هـ.

32. فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ زين الدين أبي الفرج ابن رجب الحنبلي (ت795هـ)، تحقيق مجموعة باحثين، نشر مكتبة الغرباء الأثرية بالمدينة النبوية، الطبعة الأولى سنة 1417هـ.

33. القدر لأبي بكر جعفر بن محمد بن الحسن الفريابي (ت301هـ)، تحقيق

عبد الله بن حمد المنصور، نشر مكتبة أضواء السلف بالرياض، الطبعة الأولى سنة 1418هـ.

34. مجموع الفتاوى لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت728هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة، طبع سنة 1425هـ.

35. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للقاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت546هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، نشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة 1422هـ.

36. المسالك في شرح موطأ مالك للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري (ت543هـ)، تحقيق محمد وعائشة ابني الحسين السليمانى، نشر دار الغرب الإسلامى ببيروت، الطبعة الأولى سنة 1428هـ.

37. المستدرک على الصحيحين لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ)، طبع بإشراف يوسف عبد الرحمن المرعشلى، نشر دار المعرفة ببيروت.

38. مسند أبي يعلى الموصلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي (ت307هـ)، تحقيق حسين سليم أسد، نشر دار المأمون للتراث بدمشق.

39. المعلم بفوائد مسلم لأبي عبد الله محمد بن علي المازري (ت536هـ)، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، نشر دار الغرب الإسلامى ببيروت، الطبعة الثانية سنة 1992م.

40. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (ت656هـ)، نشر دار ابن كثير ودار الكلم الطيب بدمشق وبيروت، الطبعة الأولى سنة 1417هـ.

41. مكمل إكمال الإكمال لأبي عبد الله محمد بن محمد السنوسي

الحسيني (ت895هـ)، نشر دار الكتب العلمية ببيروت لبنان.

42. المنتقى شرح موطأ مالك بن أنس لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت494هـ)، طبع بمطبعة دار السعادة بمصر، الطبعة الأولى سنة 1332هـ.

43. منهاج السنة لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت728هـ)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، نشر مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى سنة 1406هـ.

44. الموطأ للإمام مالك بن أنس (ت179هـ) برواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي (ت244هـ)، تحقيق بشار عواد معروف، نشر دار الغرب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثانية سنة 1417هـ.

الهوامش:

(1) أخرجه البخاري في صحيحه (رقم 4206)، ومسلم في صحيحه (رقم 2652).

(2) رواها مسلم (رقم 2652).

(3) الموطأ (رقم 2616).

(4) رواه أبو داود (رقم 4702)، وأبو يعلى في مسنده (رقم 243)، والمقدسي في الأحاديث المختارة (رقم 85)، وحسنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى (304/8)، وقال عنه في درء تعارض العقل والنقل (418/8): إسناده جيد.

وروي عن عدة من الصحابة بأسانيد أخرى، فقد رواه أيضا ابن أبي عاصم في السنة (66/1) رقم 144 والخطيب في تاريخه (103/5) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه. ورواه أبو يعلى في مسنده (رقم 1528) وابن أبي عاصم في السنة (رقم 144) وغيرهما من حديث جندب بن عبد الله البجلي رضي الله عنه، قال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد (91/7): "رجاله رجال الصحيح"، ورواه أبو يعلى في مسنده (رقم 1204) وابن أبي عاصم في السنة (رقم 142) موقوفا على أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وهو في حكم المرفوع، وقال عنه الهيثمي أيضا في مجمع الزوائد (91/7): "رواه أبو يعلى والبزار مرفوعا ورجالهما رجال الصحيح". ورواه ابن

جيرير الطبري في تفسيره (57/9) عن ابن عباس رضي الله عنهما، وذكره السيوطي في الدر المنثور (134/1) وأحال إلى ابن النجار عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً.

(5) انظر إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (137/8)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي (666/6)، المنتقى شرح موطأ مالك بن أنس للباجي (201/7)، فتح الباري لابن حجر (507/11).

(6) انظر مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني (585/1)، وإكمال المعلم (139/8)، طرح التثريب في شرح التقريب للعراقي (249/4)، المنتقى شرح الموطأ (201/7).

(7) انظر المفهم (667/6)، إكمال المعلم (139/8).

(8) مكمل إكمال الإكمال (85/7).

(9) انظر فتح الباري (508/11).

(10) التمهيد له (16/18)، وانظر المعلم بفوائد مسلم للمازري (315/3)، شرح البخاري لابن بطلال (315/10)، المفهم (665/6).

(11) رواه البخاري (رقم 3887) ومسلم (رقم 162).

(12) التمهيد (16/18) والاستذكار (88/26)، وانظر قولي أهل العلم في المسالك لابن العربي (221/7)، شرح ابن بطلال (314/10)، إكمال المعلم (137/8)، المفهم (665/6).

(13) يقصد: آدم عليه السلام.

(14) رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى (27/1)، والترمذي في جامعه (رقم 3076)، والفریابی في القدر (رقم 19) وأبو يعلى في مسنده (رقم 6654)، والحاكم في مستدرکه (325/2) وغيرهم، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، وقال الحاكم: على شرط مسلم ولم يخرجه.

(15) عارضة الأحوذی (298/8).

(16) اختلف الناس في ذلك فقيل: إنها جنة كانت في السماء دون جنة الخلد، عزاه الفخر الرازي إلى أبي علي الجبائي ونُسب إلى الحسن البصري، انظر التفسير الكبير للرازي (4/3) وحادي الأرواح لابن القيم (ص 48).

وقيل: إنها جنة في مكان مرتفع من الأرض، واختلفوا في تحديده: فقيل: كانت بأرض عدن، وقيل: كانت بأرض فلسطين، وقيل: إنها كانت بين فارس وكرمان، وغير ذلك من الأقوال،

انظر التفسير الكبير للرازي (3/3)، روح المعاني للآلوسي (233/1)، الغنية في أصول الدين (ص167)، الجامع لأحكام القرآن (302/1)، وشرح النووي لصحيح مسلم (31/13).

ومنهم من رأى التوقف في ذلك كالإمام أبي حنيفة وأبي منصور الماتريدي، انظر تأويلات أهل السنة (106/1)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم (126/1).

(17) قال بذلك عبد الله بن وهب فيما رواه عنه التيمي في الحجة في بيان المحجة (207/1)، وابن أبي زيد القيرواني في رسالته (ص9)، وابن عطية في المحرر الوجيز (126/1)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (302/1)، وابن جزي الكلبي في التسهيل لعلوم التنزيل (62/1)، والآبي في إكمال الإكمال (85/7)، والزرقاني في شرحه الموطأ (84/4) وغيرهم. (18) إكمال المعلم (138/8).

(19) شرح ابن بطلال (321/10).

(20) انظر طرح التشريب في شرح التقريب (248/8 - 249).

(21) رواه مسلم (رقم2653).

(22) شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل (ص28).

(23) رواه بهذا اللفظ الفريابي في القدر (رقم113)، والبيهقي في الأسماء والصفات (رقم686).

(24) رواه مسلم (رقم2652).

(25) المعلم، ونقله القاضي عياض في الإكمال، والآبي في إكمال الإكمال (84/7)، والسنوسي في مكمل الإكمال (85/7).

(26) قال بذلك الإمام مالك والليث بن سعد وابن عبد البر وابن بطلال وغيرهم، وسيأتي ذكر مرجع قولهم (ص11).

(27) قال بذلك بعض أهل العلم منهم كابن تيمية وابن القيم وابن أبي العز الحنفي، انظر مرجع قولهم (ص12).

(28) انظر ر شفاء العليل (ص28).

(29) الاستذكار (85/26).

(30) شفاء العليل (ص28).

(31) الاستذكار (88/26).

(32) روي ذلك من حديث أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله تعالى قد أجاز أمتي من أن تجتمع على ضلالة"، رواه ابن أبي عاصم في السنة (41/1)، وحسنه محققه.

(33) المصدر السابق.

(34) انظر منهاج السنة (83/3).

(35) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (323/2).

(36) إكمال المعلم (139/8)، وانظر أيضا المفهم (668/6).

(37) انظر شفاء العليل (ص29).

(38) رواه البخاري (رقم4487).

(39) انظر شرح النووي على صحيح مسلم (202/16 - 203).

(40) انظر شفاء العليل (ص29).

(41) انظر درء تعارض العقل والنقل (419/8).

(42) المفهم (668/6).

(43) قال ابن عبد البر: "وقد روى ابن وهب عن مالك عن يحيى بن سعيد أنه قال: إنما كان ذلك من آدم لموسى بعد أن تيب على آدم" الاستذكار (88/26)، والتمهيد (15/18 - 16).

(44) عزاه إليه ابن بطال في شرح صحيح البخاري (315/13).

(45) التمهيد (15/18)، الاستذكار (88/26).

(46) المعلم (313/3).

(47) إكمال المعلم (139/8).

(48) في شرحه صحيح البخاري (315/13 - 316).

(49) انظر الجامع لأحكام القرآن (374/5)، المفهم (668/6).

(50) فتح الباري (510/11).

(51) رواه البخاري (رقم3698).

(52) انظر مجموع الفتاوى (108/8) منهاج السنة (80/3)، درء تعارض العقل والنقل (418/8)، وشفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل (ص35 - 36)، وشرح العقيدة الطحاوية (135/1 - 136).

(53) رواه عبد الرزاق في تفسيره (295/2) والطبري في تفسيره (12/23).

(54) صحيح مسلم (رقم2664).

(55) عزاه إليه ابن بطلال في شرح البخاري (302/10) وابن عبد البر في الاستذكار (87/26) والتمهيد (18/18).

(56) انظرها في التمهيد لابن عبد البر (14/18 - 15)، و المسالك لابن العربي (221/7).

(57) انظر شرح البخاري لابن بطلال (319/10)، وما تقدم بيانه في الرد على القدرية والجبرية (ص8).

(58) انظر شرح ابن بطلال (316/10).

(59) تقدم تخريجه.

(60) شفاء العليل (ص36).

(61) رواه البخاري (رقم1127) ومسلم (رقم775).

(62) رواه مالك في موطئه (رقم26) وأبو داود في سننه (رقم439)، وأصل الحديث في البخاري (رقم344) ومسلم (رقم682).

(63) شفاء العليل (ص36 - 37).

(64) انظر منهاج السنة (81/3).

الإعلام الديني الإسلامي

مقاربة تاريخية

أ/ سيفوون بابة
جامعة محمد بوضياف، المسيلة

لقد اتخذ الخطاب الديني الإعلامي le discours religieux de l'information وسائل وطرقا متعددة منذ نشأته وتطوره، وكان له الأثر الأكبر في إثراء المكتبة الإعلامية بكمٍّ معتبر من المؤلفات الدينية ومباحث الفكر الإسلامي، مما نجده الآن بين أيدينا من المصادر والمراجع الفقهية وكتب الحديث والسيرة وغير ذلك.

وقد اعتمد الإعلام الديني في عصور الإسلام الأولى على كل وسائل الاتصال المتاحة آنذاك، فنجدها تنوعت بين وسائل الاتصال الشخصي، والجماعي إذ أدرك رسول الإسلام ﷺ والداعي الأول لهذا الدين بفطرته وثاقب نظره، أنه من الضروري الاستعانة بالوسائل الإعلامية المتاحة آنذاك لنشر الدعوة الإسلامية، وبيان مبادئ هذا الدين السمحة.

فإن كنا نعمل جاهدين لدراسة الإعلام الديني والإحاطة بكل جوانبه، فإن المسؤولية الإعلامية في الإسلام تحتم علينا التعرف على كافة وسائل الإعلام القديمة والحديثة منها، والتي من شأنها تحقيق أهداف ورسالة الإعلام الديني.

وسائل الإعلام الديني من التقليدي إلى الحديث:

(1) وسائل الإعلام الديني التقليدي:

فمن أبرز هذه الوسائل والتي استعملت قديما لتحقيق غايات الإعلام الديني (الإسلامي) نذكر ما يلي:

أ) الكلمة: تعد الكلمة باعتبارها وسيلة للتعبير عن الرسالة القوة الكبرى التي تحرك الجماهير، وتصنع العقول على الصورة المطلوبة، والكلمة الفصيحة

البليغة المتميزة بأدق فنون التعبير هي التي تتولى توجيه العقول والأذواق، ولا تشاركها أداة أخرى في السيطرة على الإنسان⁽¹⁾.

والقرآن الكريم أداته الكلمة، ويقف على القمة الإعلامية ببيانه المعجز، والإعلام الديني يستعين باللغة الفصيحة البليغة الواقعية والقادرة على غزو العقول والقلوب، وقد حرص الإسلام على أن يضع للكلمة أحكاما ثابتة تتعلق بمسؤولية المرسل للكلمة وحقوق المستقبل، نذكر منها على سبيل المثال:

1/ المسؤولية عن القول أمام الله: النابعة من قوله تعالى: ﴿إِذْ نَلَقْنَا الْمُتْلِكِينَ مِنَ الَّذِينَ عَنِ السَّمَاءِ عِذٌّ ۖ تَأْلَفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾⁽²⁾.

2/ الصدق في القول والتصديق به: فلا يكفي أن يكون المرسل صادقا فيما يقول، بل يجب أن يكون مصدقا به ومقتنعا تمام الاقتناع حتى يمكنه إقناع غيره. قال تعالى: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾⁽³⁾.

كما كانت اللغة العربية الفصحى الشائعة بين المسلمين في عصور الإسلام زاهرة، وكانت هي لغة الأدب ولغة العلوم ولغة الحياة العملية كلها.

(ب) القصيدة الشعرية: لقد كان الشعر واحدا من أبرز وسائل الاتصال بين العرب في العصر الجاهلي، وكان الشعر يلعب دورا إعلاميا أشبه بالدور الذي تلعبه الصحف في عصرنا الحاضر، بيد أن أخلاق وقيم الجاهلية تسيطر عليه.

وحين جاء الإسلام استفاد من القدرات الإعلامية للقصيدة الشعرية ولم يتكرر الإسلام لهذه الوسيلة الإعلامية الهامة، ولكن محمد بن عبد الله ﷺ أدرك أهمية هذه الوسيلة التي يستخدمها أعداؤه ويهاجمون بها دعوته، فجعل من القصيدة الشعرية واحدة من الوسائل الفعالة لحمل رسالة الإسلام ونشرها بين الجماهير، وبرز من شعراء الإسلام "حسان بن ثابت" الذي أسهم بفاعليته في نشر دعوة الحق و"كعب بن زهير" وغيرهما، وهؤلاء هم الذين وصفهم القرآن الكريم في سورة الشعراء.

(ج) الخطابة: هي إحدى الوسائل الإعلامية القديمة التي ازدهرت بين الأمم والحضارات القديمة، وتعتبر من وسائل الإعلام الجمعي الشديدة التأثير على الناس. وقد عرف الإسلام قيمة الخطابة، وأدرك الرسول أهميتها الإعلامية فلم يسقطها أيضا من حساب، ولكنه استثمرها لتلعب دورا بارزا في هذا الصدد منذ أن صعد الرسول جبل الصفا ليعلم قومه بما جاء به من عند ربه امتثالا لقوله عز وجل: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾⁽⁴⁾، واستمر هكذا حتى خطبة الوداع، وقد نهج نهجه في هذا الصدد خلفاؤه الراشدون وصحابته الأولون في الاستعانة بالخطبة للإعلام عن الإسلام، ولأبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من أوائل المسلمين خطب خالدة كانت مضربا للأمثال في عظمة الفكرة وخلود المعنى، والقدوة الحسنة على تطويع الكلمة لخدمة رسالة الإسلام، ونظرا لقوة الخطابة في التأثير على الناس فإنها تحتاج إلى مؤهلات وشروط خاصة، منها خصائص خاصة بالخطيب، كما يدخل في ذلك شروط الخطبة الناجحة، وحركات الخطيب وإشاراته وتمثيله لمشاعره وأفكاره وتعبيره عنها وما يمسكه بيده عندما يخطب⁽⁵⁾.

(د) المناداة: والمناداة هي أيضا وسيلة إعلامية قديمة ولا تزال هذه الوسيلة منتشرة في كثير من المجتمعات المتخلفة، مارسها العرب في العصر الجاهلي فكان المنادي يجوب المنطقة لإعلام أهلها بالأحداث الهامة والقرارات والتعليمات وأوقات الأعياد إلى غير ذلك، وقد تطور النداء في الإسلام إلى نداء عن أوقات الصلاة وهو الأذان، وسوف نتناوله بالدراسة لاحقا.

(هـ) الأسواق: إذا كانت الدعوة الإسلامية قد اهتمت بالشعر والخطابة والمناداة وصححت من مسارها بما يجعلها تخدم رسالة الإسلام، فإن هذه الدعوة لم تسقط من حسابها أيضا وسيلة هامة كانت تلعب دورا حيويا في حقل الإعلام وهي الأسواق، وقد كانت الأسواق بمثابة مؤتمرات أو مآدب فكرية تعقد فيها

الندوات ويتبارى فيها الشعراء وتلقى فيها الخطب، ويتبادل منها العرب المعلومات ويتناقلون الأخبار ويعرضون فيها قضاياهم... إلخ.

وقد أدرك رسول الإسلام أهمية الاستعانة بهذه الأسواق وتطويعها لخدمة الدعوة الإسلامية، فكان يتردد عليها يدعو الناس بها للإسلام.

تلك نماذج من الوسائل التي كانت بين العرب في العصر الجاهلي، والتي عمد الإسلام على استغلالها لنشر الدعوة المحمدية التي كانت فتية آنذاك وبحاجة ماسة إلى هذه الوسائل والاقتناعية.

إلا أن الإسلام لم يحصر نفسه في الوسائل التقليدية التي كانت موجودة قبل البعثة النبوية في الجزيرة العربية، ولكنه أوجد لنفسه وسائل إعلامية خاصة انفردت بها رسالته، لا تكاد تنافسه فيها أية رسالة إعلامية أخرى وهي الوسائل الدينية المتخصصة وهذه الوسائل هي⁽⁶⁾:

(أ) **المسجد**: من أهم وسائل الإعلام الجمعي، ولو قام المسجد برسائله لكان أعظم أجهزة الإعلام الديني باعتباره مكان للعبادة وفضاء لمناقشة القضايا التي تهم الرأي العام، فالمساجد كانت أشبه ما تكون بجماعات إسلامية يتزود الناس فيها بعلوم الدين، ويتفقهون بالمسائل المرتبطة بحياتهم اليومية إلى جانب انتشار حلقات تحفيظ القرآن الكريم، ورسالة المسجد في الإعلام الديني (الإسلامي) تحتاج إلى كثير من الدراسات، رغم ما كتب عنها من قبل علماء الإعلام⁽⁷⁾، وما عقد لها من مؤتمرات⁽⁸⁾، وربما تجسيد فكرة إنشاء المجلس الأعلى العالمي للمساجد لدليل أعظم على عظمة وقوة رسالة المسجد في تحقيق أهداف الإعلام الديني (الإسلامي)⁽⁹⁾، فدور المسجد أعمق من أن يكون مقرا لإقامة الصلاة فقط، وإنما تتمخض عنه رسائل إعلامية هامة تتجسد في رسائل الوسائل الإعلامية التالية.

(ب) **الآذان وإقامة الصلاة**: يتميز الآذان بخصائص إعلامية تجعله عاملا رئيسيا من عوامل الدعوة للدين الإسلامي، فهو اتصال جماهيري يتسع نطاقه

باستخدام مكبرات الصوت، ومن أعلى المآذن، ثم من خلال وسائل الإعلام الحديثة كالإذاعة والتلفزيون، ويزداد بالتالي معدل الجماهير المستقبلة، وهو يعتمد على عنصر التكرار لتثبيت معانيه في أذهان وقلوب المسلمين، وكذلك لفت نظر غير المسلمين ممن يقيمون في دار الإسلام لبعض معاني الإسلام، مما قد يكون له تأثير في هدايتهم للإسلام، كما أصبح الأذان يساهم في ترتيب حياة الناس العامة وتنظيم أوقاتهم وأنشطتهم.

(ج) خطبة الجمعة: كانت خطبة الجمعة ولا تزال تؤدي دورها الفعال في حقل الاتصال بالرغم من قوة وتأثير وسائل الاتصال الجماهيرية الحديثة، إذ تكمن قوتها التأثيرية في قوة المواضيع التي تعالجها، والتي من شأنها الاهتمام بانشغالات واهتمامات الرأي العام، وقد عرضنا سالفًا الخطابة كوسيلة إعلامية، والسمات التي تميزها ودورها المؤثر منذ أقدم العصور، وإذا كانت هذه المميزات التي ذكرناها يختص بها فن الخطابة بوجه عام، فإن مميزات الخطابة الدينية سوف تكون مضاعفة وتأثيرها سوف يكون أقوى إذا تم تهيئة أسباب نجاحها ويرجع ذلك إلى مايلي:

1/ تتميز الرسالة التي تحملها الخطبة الدينية الناجحة بقدرتها على إحداث تأثير خاص، لدى الرأي العام المتلقي لهذه الخطبة، بحكم ما ترتبط به الخطبة الدينية في أذهان الناس من مفهوم خاص، فهي تنهل من لغة القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة في أغلب الأحيان، أو كبار الفقهاء وأئمة المسلمين الضاربين في مجال الفكر الديني.

2/ إن الإسلام يضع الخطابة في مكانة سامية، ويقدرها حق قدرها، بل يكسبها شيئاً من القدسية.

وخطبة الجمعة هي واحدة من أبرز وسائل الإعلام الديني (الإسلامي)، وليست من قبيل المبالغة إذا اعتبرناها من أهم عوامل نجاح هذا النوع من العمل

الإعلامي الذي مارس دوره على مر العصور منذ انبثاق نور الدعوة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ إلى يومنا هذا.

وقد استعان رسول الإسلام بالخطبة الدينية بصفة عامة، وخطبة الجمعة بصفة خاصة، واعتمد عليها بشكل رئيسي لتحقيق رسالته، وظلت الخطبة الدينية تتوجها خطبة الجمعة تلعب دورها الإعلامي المؤثر إلى يومنا هذا بصورة منتظمة ودورية لتحقيق رسالة الإعلام الديني (الإسلامي).

ويتوقف نجاح الخطبة الدينية على عدة أمور منها:

- حسن اختيار موضوع الخطبة مما يجعلها تمس بشكل مباشر مشاكل الجماهير.
- تكليم الناس بلسانهم، فمن الحكمة أن تخاطب الناس باللغة التي يفهمونها.
- الارتجال في التقديم مع الإعداد المسبق والجيد لها، وغيرها من العوامل التي من شأنها إنجاح الخطبة الدينية بصفة عامة وخطبة الجمعة بصفة خاصة.

(د) دروس الوعظ والإرشاد والتعليم: فالمسجد إذن يلعب دورا كبيرا من خلال الوعظ والإرشاد والتعليم الديني، الذي يتم في أروقة المساجد من خلال الدروس الدينية التي تقدم منه، والتي يعتمد عليها الخطيب والواعظ، إذ جرى العرف أن يكون موضوع الدرس آية من كتاب الله عز وجل أو حديثا لرسوله ﷺ، والدرس يحتاج إلى جهد كبير من الداعية، لأن الآية والحديث الذي يتناوله يفرضان عليه الدقة وطول التأمل والوقوف عند كل كلمة، كما أن جمهور الدرس الديني يكون عادة أقل من جمهور الخطبة، وهذا يتيح الفرصة للمدرس للتأثير في مستمعيه، وإنشاء صلات روحية تعارفية وعملية بينه وبينهم.

(هـ) الندوات والمؤتمرات الإسلامية: المسجد هنا يكون بمثابة النادي الاجتماعي والثقافي حيث تعقد فيها الكلمة التوجيهية المناسبة، كما تعقد فيه المؤتمرات التي تدارس شؤون الدولة الإسلامية⁽¹⁰⁾.

(و) المكتبة الإسلامية: فالكتاب الإسلامي هو من أهم وسائل الإعلام الديني (الإسلامي) المقروء، فمنذ عهد الرسول ﷺ كان كتّاب الوحي يكتبون القرآن الكريم فور نزول الوحي، ثم دونت السنّة الشريفة في كتب بلغت الآلاف، كما كانت حرفة الوراقة من الحرف الشريفة التي تفرّغ لها الكثير من العلماء، وأمّهات الكتب الدينية الموجودة اليوم نقلت وطبعت في العصر الحديث عن أصول مخطوطات قديمة كتبت في عصورها بأيدي كاتبها من العلماء.

وتعتبر المكتبة الإسلامية من أهم المؤسسات الإعلامية التي لعبت دورا كبيرا في نشر المعارف والثقافة، ونشر التراث الإسلامي من جيل إلى جيل حتى الآن، وتتمثل في مكتبات المساجد التي تعتبر أول المكتبات العامة التي تقدم العلم والثقافة للناس دون مقابل، مساهمة في نشر العلوم والمعارف والثقافة بين المسلمين، ولا تزال في أغلب المساجد الهامة مكتبات خاصة، وقد ازدهرت بعض المساجد وأصبحت مركزا كبيرا للتعليم والتدريس مثل جامع الأزهر، وتستطيع مكتبات المساجد أن تسهم بدور فعال في حقل الإعلام الديني (الإسلامي)، لذلك اهتم القائمون على أمر هذه المساجد بإيجاد مكتبات لها، وتزويدها بمختلف الكتب والبحوث الإسلامية التي تنشر في الصحف والمجلات الدينية الإسلامية، وكذلك فقد حرص المسلمون في كل العصور على تزيين جدران المساجد بآيات قرآنية، فكانوا بذلك أسبق إلى الإعلام باستخدام اللافتات أو الصحف الجدرانية (الحائطية)، وقد برعوا في إضفاء الصفات الجمالية في نقوش الخط البارز.

(ي) الاتصال الشخصي: هو أكثر وسائل الإعلام تأثيرا، وأكثره قدرة على تحقيق الإعلام الديني (الإسلامي)، حيث يعتمد على المواجهة المباشرة بين المرسل والمستقبل مما يتيح الفرصة للمستقبل للاستيضاح والمناقشة، ومن صورته في الإعلام الديني (الإسلامي) مايلي:

1/ الاتصالات التي كان يجريها الرسول ﷺ - مع أصحابه وخلصائه وأفراد أسرته في مراحل الدعوة الأولى.

2/ الرسل الذين بعث بهم إلى الملوك والأباطرة في الممالك المجاورة.

3/ لقاءاته الشخصية مع أفراد القبائل التي وفدت إلى مكة في المواسم والمناسبات.

4/ شخصية الرسول والقُدوة الحسنة التي قدمها من نفسه للمسلمين والتي لا يزال أثرها يسري عبر العصور حتى الآن، وإذا كان صاحب الرسالة الإعلامية قدوة حسنة لما يقدمه للمستقبل فإنه سيكون قادرا على إقناعه والتأثير فيه، وقد أثبت علم الاتصال الحديث أن الاتصال الشخصي لا ينجح إلا إذا كان المرسل قدوة لما ينادي به، وهذا ما قرره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿١١﴾﴾، وقوله تعالى أيضا في موضوع آخر: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿١٢﴾﴾.

5/ أصحاب المهن (الدعاة): وقد حملوا عبء الدعوة، لذلك نجدهم يستعينون بالاتصال الشخصي نظرا لطبيعة مهنتهم التي تقتضي الاتصال المباشر بالأفراد، لذلك كانوا مثالا لسمو الأخلاق والثقة وغيرها من الصفات الكريمة ليستطيعوا فرض الثقة في النفوس وهم بذلك يتمكنون من النفاذ إلى القلوب.

ك) فريضة الحج: وهي من الوسائل الإعلامية الخاصة بالإسلام والتي لا تتناظرها وسيلة أخرى، فالحج المؤتمر الأكبر العالمي والتجمع الأعظم، يلتقي فيه المسلمون من مشارق الأرض ومغاربها مستجيبين لنداء الله تعالى، ومناسك الحج من الأعمال الإعلامية الهامة التي تحتاج إلى دراسة لاستنباط ما بها من أساليب إعلامية فريدة، وقد ذكر أمثلة لذلك بعض الكتاب الإعلاميين، نورد منها الآتي:

1/ الطواف حول الكعبة: كشف الكتف اليمنى قصد به أن يظهر المسلمون

أمام المشركين بمظهر الأقوياء المفتولي العضلات، والطواف لا يخلو من معنى (المظاهرة) الكبرى للإعلام عن قوة المسلمين البدنية والروحية.

2/ التلبية والتكبير: نداء شعارات تحمس المسلمين وتعبّر عن قوتهم وتفاهم حول العقيدة الإسلامية، وفي تكرارها أسلوب إعلامي لتثبيت ما فيها من معاني التوحيد والطاعة لله تعالى.

3/ رمي الجمرات: وفيها أسلوب إعلامي فعال لتثبيت معاني محاربة الشيطان وطاعة الرحمان في نفوس الحجاج.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك عدة تقسيمات لوسائل الإعلام الديني (الإسلامي) فهناك وسائل قديمة مثل الخطابة والشعر والأسواق والمناداة... ، ووسائل حديثة مثل المطبوعات والإذاعة والتلفزيون والخيالة (السينما) ، وهناك اعتبار آخر للتقسيم إلى وسائل مقروءة وسمعية وبصرية وبصرية سمعية، ولكل نوع من الوسائل المذكورة وسائل فرعية، وهناك وسائل إعلام شخصي ووسائل إعلام جمعي ووسائل إعلام جماهيري، ووسائل إعلام مواجهي مثل الخطابة والمحاضرة والشعر والمؤتمرات والندوات، ووسائل إعلام غير مواجهي مثل الإذاعة والتلفزيون والسينما والمطبوعات المختلفة، والتقسيم الأمثل هو الذي يحصر أكبر عدد من الوسائل بدون تداخل أو تكرار أو تجاوز لمفهوم الوسيلة.

فإن كان الباحثون لا يتفقون حول تقسيم هذه الوسائل (نقصد بها وسائل الإعلام الديني الإسلامي) فإنهم من المؤكد لا يختلفون في فكرة أن لكل وسيلة من هذه الوسائل دور هام في تدعيم وإرساء معالم الإعلام الديني (الإسلامي).

فإن كانت هذه هي المكانة التي حظي بها الإعلام الديني (الإسلامي) في زمن الدعوة المحمدية، إذ بلغ الرسول ﷺ رسالة ربه بالكلمة والحديث العادي والخطبة والكتاب وكل ما أتيح له من وسائل إعلام في عهده، وفي عصرنا الحاضر تطورت وسائل الإعلام وتعددت، وبعد أن كانت الكلمة والخطبة تمثل 80% من وسائل الإعلام أصبحت لا تمثل الآن سوى 20%، إذ وجدت وسائل كثيرة للإعلام مثل الإذاعة والتلفزيون والمنشورات وغيرها، فعلى الدعاة أن يستغلوا جميع الوسائل المتاحة لنشر الدعوة وأن يستخدموا سلاح العصر وأسلوبه وكذلك أسلوب الدعوة

وأداءها، لا بد أن نستغل ما يتاح لنا من الإذاعة والتلفزيون والمجلات وغيرها وأن نعرض الإسلام بلغة العصر حتى تؤدي فريضة الله.

فأسلوب الدعوة يكون في كل عصر بما يناسبه، حتى تقوم الحجة لله على عباده ويتحقق إبلاغ الناس دين الله بطريقة تحرك فيهم دواعي الاقتناع والقبول، وقد أدت وسائل الإعلام دورا بارزا في العصر الحديث⁽¹³⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الإعلام الديني (الإسلامي) قد عرف تطورا وازدهارا كبيرا بظهور المطبعة في القرن (15)، بحيث انتشرت الكتب المطبوعة بانتشار أعدادها واقتناء الناس لها، كما ازداد طلاب العلم وتعددت المعاهد الدينية في مختلف المجتمعات الإسلامية، وأسهمت المطبوعات في نشر الإعلام الديني (الإسلامي) بشكل كبير، خاصة بعد انتقال المطبعة إلى البلاد الإسلامية، فالمطبعة كوسيلة اتصال يمكن القول بأنها حولت الخطاب الديني من خطاب نخبوي فتوي إلى خطاب ديني جماهيري.

وسنحاول الآن أن نبرز المكانة التي حظي بها الإعلام الديني (الإسلامي) في الوسائل الإعلامية الحديثة:

(2) وسائل الإعلام الديني الحديثة:

(أ) الإعلام الديني في الجرائد والمجلات: يصدر في الوطن العربي عدد كبير من الجرائد والمجلات غير الدينية فضلا عن الصحف والمجلات الدينية المتخصصة، وبالتركيز على الصحف غير الدينية يلاحظ أنها تساهم بصورة عامة في تحقيق رسالة الإعلام الديني، إما بتخصيص أبواب ثابتة ودورية للفكر الديني، أو بالدعوة للمبادئ التي يدعو إليها الإعلام الديني المتخصص، لكنه من ناحية يلاحظ وجود مشكلات تواجه الإعلام الديني الصحفي منها:

1/ نشرها لآراء تخالف آراء الدين مخالفة صريحة في الوقت الذي تخصص فيه أبوابا ثابتة للفكر الديني.

2/ نشر إعلانات تحتوي على صور فاضحة.

3/ قلة نسبة المساحة التي تفرد لها للفكر الديني.

4/ لا ينطلق الخطاب الذي في المؤسسات الصحفية من مرجعية قوية، وتفتقد في الوقت نفسه للتنسيق مع المؤسسات الإعلامية والدعوية.

5/ التركيز على الكتابات والدراسات الدينية النمطية والابتعاد في أغلب الأحوال عن معالجة المشكلات التي تمس الحياة في المجتمع الإسلامي من المنظور الديني، وقد حذت الصحافة المكتوبة الجزائرية هذا الحذو واهتمت هي الأخرى بالإعلام الديني (الإسلامي)، إذ يصدر في الجزائر عدد كبير من الصحف العامة لكنها تساهم بصورة ما في تحقيق رسالة الإعلام الديني (الإسلامي) بشكل ضمني، وتتخذ هذه الصفحات تسميات مختلفة ويمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر بعض التسميات:

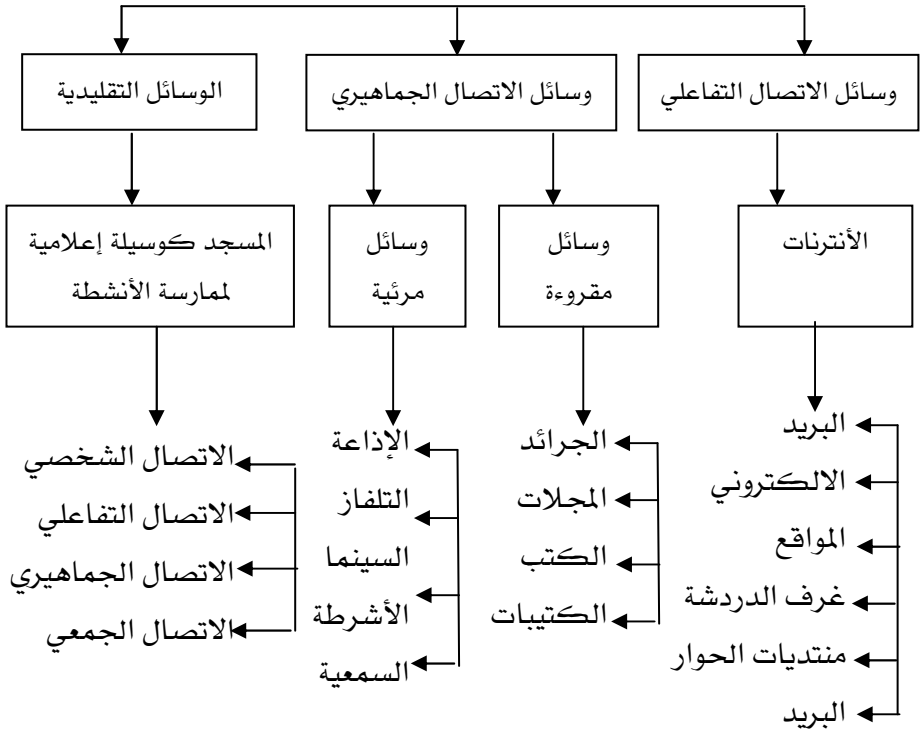
إسلاميات في جريدة الخبر، رمضانيات بجريدة النصر، الدين Religion بجريدة الوطن Watan، وفي الغالب الأعم تصدر هذه الصفحات بشكل غير منتظم أحيانا، كما يتضح أنها (أي هذه الصفحات) تتوارى خجلا أمام زحف الإعلانات التجارية، كما أن مادة الدين فيها تقليدية للغاية ويقول أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر أن أمثلة المحتويات المثارة والمكتوب عنها في الصحافة المكتوبة خلال شهر رمضان^(*) تتمثل في حياة الصحابة والخلفاء الراشدين أو هي تراجم العلماء الماضين من السلف الصالح أو حتى القيادات السياسية والعسكرية، فلا نجد في الصحافة المكتوبة خلال شهر رمضان كما يقول كلاما حول الأزمة الفكرية في العالم الإسلامي، لا في النص الشرعي من خلال مشكلات العصر والرؤية الكلية لقضايا المسلمين على مستوى أمة الدعوى (كل العالم) أو (أمة الإجابة) المسلمين خاصة.

ب) الإعلام الديني (الإسلامي) في قطاع السمعي- البصري: اتخذ الإعلام الديني مكانة متواضعة مع ظهور الإذاعة والتلفزيون في شكل برامج دينية

كانت تتمثل غالباً في أحاديث وقراءات دينية إلى جانب تلاوة بعض آيات القرآن الكريم، ثم تنوعت محتويات الخطاب الديني الإعلامي وأساليبه ليأخذ صيغاً مختلفة مثل: الندوة الإذاعية، الدراما الدينية، المسلسل الديني، أذان الصلاة، خطبتي الجمعة وغيرها، ثم اتجه الرأي إلى إنشاء إذاعات دينية متخصصة تكون بمثابة ركيزة أساسية للإعلام الديني، فأنشئت إذاعة القرآن الكريم في مصر والمملكة العربية السعودية وإذاعة نداء الإسلام في مكة المكرمة، وحذت الجزائر هذا الحذو بإنشائها في التسعينات من القرن 20 إذاعة القرآن الكريم، ونعتقد أن كل الدول الإسلامية لها اليوم إذاعات دينية خاصة بالقرآن الكريم، وهنا يمكننا الحديث عن تنامي الفضائيات الدينية المتخصصة في البلدان الإسلامية مثل: قناة "المجد"، "الرسالة"، و"المنار" وقبلها بظهور قناة "اقرأ" التي مهدت لظهور هذه القنوات الفضائية الدينية والتي أعطت صيغة وتصوراً جديدين للخطاب الديني في وسائل الإعلام.

فبالرغم من وجود مشكلات توجه الإعلام الديني (الإسلامي) خاصة المكتوب منه، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أن الإعلام الديني قد عرف في السنوات الأخيرة تطوراً وازدهاراً كبيراً ليأخذ أشكالاً جديدة منها قنوات إذاعية وتلفزيونية متخصصة، ونأمل أن يزيد التخصص في وسائل الإعلام دفعاً قويا لعجلة الإعلام الديني (الإسلامي) المعاصر.

شكل يبين وسائل الإعلام الديني في ضوء المستجدات التكنولوجية.



قائمة المراجع :

(1) محمود كرم سليمان: التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام، ط1، المنصورة، دار وفاء للطباعة، 1988، ص48

(2) سورة (ق): الآية رقم 17 - 18.

(3) سورة المجادلة: الآية رقم 7.

(4) سورة الشعراء: الآية رقم 214.

(5) محمود كرم سلمان: مرجع سبق ذكره، ص50.

(6) محي الدين عبد الحلیم: الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1984، ص157 - 162.

⁽⁷⁾ أنظر الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية، ص 162 - 170 ، والإعلام في صدر الإسلام ص 134 - 137.

⁽⁸⁾ عقد المؤتمر العالمي لرسالة المسجد في الفترة الممتدة من 15 إلى 18 رمضان 1395هـ بإشراف رابطة العالم الإسلامي.

⁽⁹⁾ تم تشكيل المجلس الأعلى العالمي للمساجد عام 1390هـ/1985م.

⁽¹⁰⁾ فيصل حسون: مجلد بحوث اللقاء الثالث للندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص 462 - 463.

⁽¹¹⁾ سورة الصف: الآية رقم 2 - 3.

⁽¹²⁾ سورة الأحزاب: الآية رقم 21.

⁽¹³⁾ عبد الله شحاته: الدعوة الإسلامية والإعلام الديني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب(دت)، ص 18.

^(*) نلاحظ أنه خلال شهر رمضان يرتقي الخطاب الديني في الصحافة إلى مستويات عليا وتخصص معظم الصحف في العالم العربي صفحات دينية إلا أن الملاحظ على هذه الصفحات أنها تفتقر إلى الرؤية والبعد الصحيحين لحقيقة الخطاب الديني.