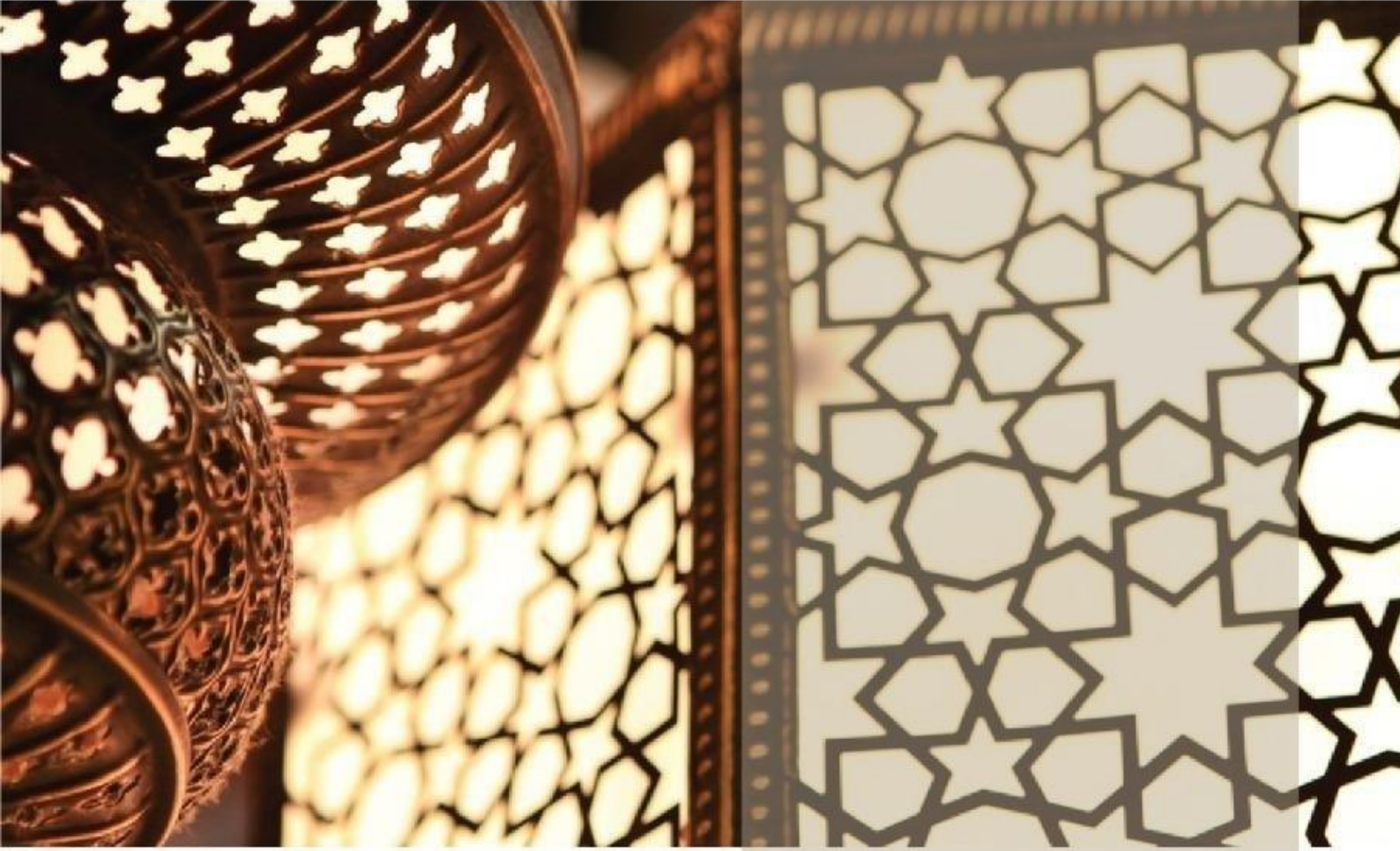




رؤية VISION
2030
المملكة العربية السعودية
KINGDOM OF SAUDI ARABIA



مجلة

جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية
والدراسات الإسلامية

علمية - دورية - محكمة

العدد: الخامس

المجلد: الواحد والعشرون

التاريخ: ١٤٤٥ هـ - ٢٠٢٤ م

شهر: مايو

مجلة علمية - دورية - محكمة
تُعنى بنشر الأبحاث الشرعية
والدراسات الإسلامية
تصدر عن جامعة الملك خالد
أبها - المملكة العربية السعودية

المجلد (الواحد والعشرون) العدد (الخامس)

١٤٤٥ هـ - ٢٠٢٤ م

رقم إيداع ١٤٢٤/٨١٤

بتاريخ ١١/٢/١٤٢٤هـ

الرقم الدولي المعياري (ردمك)

١٦٥٨-١١٨٠

الإشراف والتحرير

المشرف العام

أ.د. سعد بن محمد بن دعجم

رئيس الجامعة المكلف

نائب المشرف العام

أ.د. حامد بن مجدوع القرني

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير

أ.د. خالد بن محمد القرني

الهيئة الاستشارية

عضو هيئة كبار العلماء (سابقاً)

الشيخ الأستاذ الدكتور سعد الفحelan

عضو هيئة كبار العلماء (سابقاً)

الشيخ الدكتور قيس المبارك

عضو هيئة كبار علماء الأزهر

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور أحمد معبد عبد الكريم

أستاذ التفسير وعلموه

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور زاهر بن عواض الألمعي

أستاذ أصول الفقه

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عياض بن نامي السلمي

أستاذ الثقافة الإسلامية

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الزبيدي

أعضاء هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ.د. خالد بن محمد القرني
أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة / جامعة الملك خالد.

١ أ.د. محمد بن علي القرني
أستاذ الأنظمة، وعميد كلية الشريعة وأصول الدين / جامعة الملك خالد.

٢ أ.د. جبريل بن محمد حسن البصيلي
عضو هيئة كبار العلماء، وأستاذ أصول الفقه / جامعة الملك خالد.

٣ أ.د. يحيى بن عبد الله البكري
أستاذ السنة وعلومها / جامعة الملك خالد.

٤ أ.د. كمال مولود جحيش
أستاذ المذاهب المعاصرة / جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية / الجزائر.

٥ أ.د. عرفات أحمد مقبل السهيلي
أستاذ علم الأدب / جامعة تعز / اليمن.

٦ أ.د. عبد الحميد سيف أحمد الحسامي
أستاذ اللغة العربية وآدابها / جامعة الملك خالد.

٧ أ.د. عبد الرزاق مبروك بالعقروز
أستاذ الفلسفة / جامعة محمد لمين دباغين سطيف ٣ / الجزائر.

٨ أ.د. أحمد آل سعد الغامدي
أستاذ الفقه / جامعة الملك خالد.

٩ أ.د. حمود بن إبراهيم السلامة
أستاذ في العقيدة والأديان / جامعة الملك سعود.

١٠ أ.د. هدى بنت دليجان الدليجان
أستاذ التفسير وعلوم القرآن / جامعة الملك فيصل.

١١ د. محمد بن سالم الشغبي
الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية / جامعة الملك خالد.

رؤية المجلة:

ريادة إقليمية في نشر البحث العلمي وسعي للوصول لأفضل تصنيف عالمي في مجالات نشر البحوث.

رسالة المجلة:

إثراء الحركة العلمية بخدمة العلم الشرعي بفروعه المختلفة ، وإتاحة الفرصة للباحثين لنشر أبحاثهم فيها لتكون واجهة ثقافية مشرقة للجامعة.

قيم المجلة:

- ١ . الأمانة .
- ٢ . العدل .
- ٣ . الوسطية .
- ٤ . الإتقان .

أهداف المجلة:

- ١ . خدمة البحث العلمي الشرعي الدقيق وفق المنهج الصحيح .
- ٢ . معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة وفق الأصول الشرعية .
- ٣ . إثراء الحركة العلمية بالبحوث المتميزة بما يحقق رؤية الجامعة ورسالتها وأهدافها .
- ٤ . إيجاد وسيلة لنشر العلوم الشرعية تمكن الباحثين من نشر بحوثهم وفق منهج البحث العلمي .
- ٥ . التواصل العلمي والبحثي مع علماء الإسلام في كل مكان .
- ٦ . الاهتمام بتحقيق التراث الإسلامي ونشره .

عنوان المجلة:

مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية

أبها ص.ب: (٩٠١٠)

وتتم المراسلات باسم رئيس هيئة تحرير المجلة:

Email: almajallah@kku.edu.sa

الموقع الإلكتروني للمجلة

(<https://jisais.kku.edu.sa>)

أولاً - شروط النشر:

١. أن يتقيد البحث بالضوابط الشرعية والسياسات التعليمية والأنظمة المرعية للمملكة العربية السعودية.
٢. أن يتصف البحث بالأصالة والجدة.
٣. التقيد بقواعد البحث العلمي المتعارف عليها.
٤. يمكن للبحث أن يكون جزءاً من كتاب للباحث، أو مستقلاً من رسالة نال بها درجة علمية.
٥. إذا كان البحث قد سبق نشره في منافذ نشر أخرى فلا تتحمل المجلة أية تبعات قانونية حيال ذلك.
٦. ألا يزيد عدد كلمات البحث عن عشرة آلاف كلمة.
٧. يشتمل الملخص على: عنوان البحث، ومشكلة البحث، وأسئلته، والمنهج المتبع، وأهم النتائج.
٨. تشتمل مقدمة البحث على: عنوان الدراسة، ومشكلة البحث، أسئلته، والمنهج المتبع، والدراسات السابقة، والإضافة العلمية، ثم يذكر مخطط البحث وطريقة ترتيبه.

ثانياً - تعليمات النشر:

- يقدم الباحث عمله من خلال الإرسال على الموقع الخاص للمجلة:
(https://itsvc.kku.edu.sa/KKU_ScientificJournals/faces/login.xhtml)، مدوناً بنظام (word) وفق الآتي:

- نوع الخط (Traditional Arabic).
- نمط المتن: (١٦)، والهوامش والمراجع: (١٢) والعناوين (١٨).
- يرفق مع البحث ما يأتي:
- ملخص باللغتين العربية والإنجليزية لا يزيد عن (٢٠٠) كلمة.
- إرفاق ما يثبت اعتماد ترجمة الملخص باللغة الإنجليزية من مركز متخصص، بحيث يكون الختم على ذات الترجمة في الـ pdf المرفق.
- ملخص السيرة الذاتية، يتضمن: (الاسم، الدرجة العلمية، التخصص الدقيق، العمل الحالي، أهم الإنجازات العلمية، عنوان المراسلة، والبريد الإلكتروني، رقم الهاتف).
- التزام التوثيق والإشارة إلى مصادر البحث وفق الطريقة الآتية:
- وضع هوامش كل صفحة في أسفلها؛ وتكون أرقام الحواشي بين قوسين.
- كتابة الآيات القرآنية وفق الرسم العثماني، معزوة في المتن؛ وتحمل من خلال هذا الرابط: (<https://nashr.qurancomplex.gov.sa/site/>).
- يجب أن تكون بيانات المراجع الملحقة في آخر البحث كاملةً وغير مختصرة لكل مرجع، وأن يلتزم في كتابتها بأسلوب MLA.

ثالثاً - إجراءات التحكيم والنشر:

- تخضع جميع البحوث للتحكيم العلمي، وفق اللوائح والأنظمة والضوابط العلمية المتعارف عليها.
- ترتيب البحوث عند نشرها يخضع لاعتبارات فنية، والأصل في ذلك مراعاة الترتيب الزمني.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في نشر البحث في العدد المناسب، أو إعادة نشره في أي صورة كانت.
- تعبر المواد المنشورة عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

محتويات العدد

١

[٦٥-٥]

حكم صناعة الميثافيرس وشراء عقاراته في الفقه الإسلامي

د. ناصر بن عبد الله آل ماطر (جامعة نجران)

٢

[١١٥-٦٦]

الميثودولوجيا في الاستشراق الحديث وأثرها في الدراسات الإسلامية
دراسة تحليلية نقدية

أ.د. خالد بن محمد القرني (جامعة الملك خالد)

٣

[١٦٣-١١٦]

إيجاب الأصول الدينية حجية السنة النبوية

د. فيصل بن سيد محمد بن حميد القلاف (جامعة الكويت)

٤

[٢١١-١٦٤]

أحوال الجبال في القرآن الكريم

د. عمر مسلم مسلم الأحمدي (جامعة أم القرى)

٥

[٢٦١-٢١٢]

هوية المعتزلة من خلال الاستدلال العقلي وموضوعات التأليف

د. لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف (جامعة الملك سعود)

٦

[٢٩٧-٢٦٢]

الحظ وعلاقته بالقدر دراسة عقديّة

د. موسى بن علي بن أحمد صيرفي (جامعة الملك خالد)

[٤٩٣-٤١٢]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصعوبات التي تواجه الشراكات البحثية في الأقسام الشرعية، وكيفية تجاوزها

أحمد لله تعالى الخالق الفرد الصمد، وأصلي وأسلم على أشرف الخلق، معلم الأولين والآخرين وسيد المرسلين محمد ﷺ، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

فإن مما لا شك فيه أن الشراكات البحثية بوابة هامة، ورابطة قوية بين الجامعات والمجتمع بمختلف مؤسساته العامة والخاصة، وكذا أطراف المجتمع وطبقاته؛ إذ تمثل السبيل الأمثل لتسخير المعرفة ونتاج الأبحاث العلمية الضخمة في خدمة المجتمع وإعماره وتطويره وتنميته المستدامة. وبالمقابل فإن المشكلات المجتمعية والأغراض والأهداف والحاجيات الموجودة في المجتمع هي أحد الأعمدة التي ترتكز عليها الأبحاث العلمية في توليد مشكلاتها البحثية، وهذا في الجانب الإنساني والجانب المادي الصناعي والطبي ونحوها على حد سواء. والنتيجة اللازمة لذلك هي الضرورة التي تجد الجامعات نفسها فيها، وهي الحاجة إلى إقامة الصلات والعلاقات بينها وبين مؤسسات المجتمع المختلفة. ولا شك أن هذه الشراكات البحثية تكتنفها وتواجهها العديد من الصعوبات. وتتمثل هذه الصعوبات على جانبين هامين، هما:

- الجانب الداخلي، وأعني به الشراكات البحثية القائمة بين أفراد التخصص الواحد أثناء إقامة مشاريع بحثية خاصة بالأقسام العلمية، والشراكات البحثية القائمة بين التخصصات المختلفة فيما يسمى بالدراسات البينية.
- الجانب الخارجي، ويتمثل في مجال الصعوبات الخارجية المتعلقة بالشراكات البحثية بين الجامعات في البلد الواحد، أو بين الجامعة والجامعات الخارجية العالمية، أو بين الجامعات والقطاع الخاص، أو المؤسسات العامة للدولة في قطاع الصناعة والمالية ونحو ذلك.

وهذه الجوانب على اختلاف اتجاهاتها تواجه بصعوبة كبرى وخطيرة، تتمثل في: بنية العقل الجمعي للمتخصصين في الأقسام الشرعية، التي تحجم عن هذه المشروعات الرائدة ترسيخاً لمنهجية التقليد والجمود، ونتيجة لضعف التكوين العلمي عن الإلمام بالمناهج والآليات الموجودة في العلوم الأخرى، ومعرفة أنجح السبل لتوظيفها، وتحقيق التكامل المعرفي بين العلوم الإنسانية المختلفة. إلى جانب غياب الوعي بأهمية تأثير البحوث العلمية في المجتمع، ومراعاة أن تكون مشكلات الأبحاث والدراسات العلمية ذات صلة بمؤسسات المجتمع وظواهره وما يستجد فيه من حاجيات وأهداف ورؤى وخطط؛ حتى تظهر الصلة الوثيقة بين العملية التعليمية والمجتمع.

بالإضافة إلى وجود الفجوة الواقعية بين النتاج البحثي - خاصة في المسارات النظرية كالشرعية واللغات ونحو ذلك- وبين المؤسسات العلمية الداخلية والخارجية؛ وهذا يبرز في عدم معاصرة النتاج البحثي لكثير من المشكلات الموجودة في هذه المؤسسات، أو عدم وجود التناغم العلمي في المسار التعليمي بين الجامعة والجامعات العالمية في التخصص الواحد؛ بحيث يظهر مستوى المخرجات بشكل متقارب، أو عدم إقامة الصلات بين النتاج المعرفي في الجامعات العلمية والدرس التعليمي المقدم في الجامعة بحيث يستطيع المتعلم مواكبة الروح العلمية العالمية في تخصصه، وغياب قدرة الجامعات على تسويق منتجاتها البحثية، ونتائجها العلمي في المجال النظري، وطرحه للمؤسسات الصناعية والتجارية المحلية والعالمية لإخراجه في صور منتوجات صالحة للتفعيل والتوظيف في المجتمع، بالإضافة إلى قلة التواصل من قبل المؤسسات المجتمعية مع الجامعات لطلب استشارتها، أو حلولها المعرفية في مجال معين، أو لمواجهة مشكلة محددة؛ وذلك ناتج عن قلة جهات التواصل الموجودة في الأقسام العلمية، والتي تسهل وصول هذه الجهات إلى المتخصصين في المجال المطلوب للاستشارة ونحو ذلك.

أما بالنسبة للدور المناط بالجامعات والمؤسسات المجتمعية لتجاوز الصعوبات التي تؤثر على الشراكات البحثية فتتمثل في الآتي:

- على المستوى الداخلي للجامعات والمتعلق بالأقسام العلمية: يتمثل في وضع رؤية للعملية التعليمية والبحثية، تحقق التكامل المعرفي بين تخصصها والتخصصات الأخرى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى صياغة سياسات تستهدف زيادة تأثير البحوث والنتائج المعرفية في هذا التخصص في المجتمع، وتضع سبلاً واقعية ومجالات داخل بنى المجتمع تساهم في استخراج المعرفة من هذا التخصص أو ذاك إلى المجتمع.
- وضع لجنة داخلية في الأقسام العلمية مهمتها التسويق للنتائج البحثية للتخصص، وتوجيه الطلاب في مختلف المراحل لمجالات العمل المتعلقة بتخصصهم داخل مؤسسات المجتمع.
- عقد شراكات من أجل إقامة العديد من البرامج التدريبية والدورات التي تستهدف تدريب طلاب الجامعات في مختلف المراحل الدراسية، بالتعاون مع الشركات والقطاعات المتنوعة في المجتمع الإقليمي والعالمي.
- أيضاً على المستوى الخارجي فإن الواجب على الجامعات صياغة سياسات، ووضع خطط عمل، قابلة للتنفيذ، تتضمن تعزيز ثقة الشركاء الخارجيين الذين تستهدف إقامة الصلات معهم سواء كانت جامعات أو مراكز بحثية، وشركات ومؤسسات عامة.

- التواصل المستمر مع مؤسسات المجتمع والحرص على تمثيل الجامعة في الندوات أو الفعاليات التي تقدمها مؤسسات المجتمع المختلفة.
- محاكاة التجارب الناجحة في مجال الشراكات البحثية بين الجامعة ومؤسسات المجتمع المختلفة.

والله أعلم

وصلّ اللهم وسلم على نبينا محمد ﷺ

رئيس التحرير

أ.د. خالد بن محمد القرني

حكم صناعة الميتافيرس وشراء عقاراته

في الفقه الإسلامي

**The ruling on the metaverse industry and buying its real
estate in Islamic jurisprudence**

إعداد

د. ناصر بن عبد الله آل ماطر

أستاذ الفقه المشارك بجامعة نجران

Researcher: Dr. Nasser bin Abdullah Aali Mater

Assistant Professor of Fiq at Najran University

البريد الإلكتروني:

n.asnm9@gmail.com

ملخص البحث

يأتي بحث (حكم صناعة الميتافيرس وشراء عقاراته في الفقه الإسلامي) لدراسة نازلة الميتافيرس، ويهدف إلى بيان حكم صناعته، وحكم دخوله، وشراء عقاراته؛ ولأجل التوصل لأحكام دقيقة توجب علي أن أتحدث عن كل ما يؤثر في تلك الأحكام، كالعملات الافتراضية، وتقنية البلوكتشين، وغيرها.

وقد انتظم البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس. حيث تناول المبحث الأول الكلام عن تعريف الميتافيرس، وتاريخه، وفوائده، ومخاطره. كما تناول المبحث الثاني حكم صناعة الميتافيرس، والدخول فيه. فيما جاء المبحث الثالث لبيان حقيقة عقار الميتافيرس، وصورة شرائه، وتوصيفه الفقهي. وقد اتبعت في هذا البحث المنهج العلمي من تصوير المسألة، وتوصيفها، وذكر أقوال المذاهب الفقهية الأربعة، والترجيح، كما اعتمدت على أمهات المصادر والمراجع. وكان من أهم ما توصلت إليه من نتائج: أنه لا يجوز صناعة صور ذوات الأرواح في الميتافيرس، والمخرج في هذه المسألة أن تكون الصورة غير واضحة، ولا يكون فيها مضاهاة لخلق الله تعالى.

وأنه يجوز دخول الميتافيرس من خلال الأدوات المخصصة لذلك. كما كان من أهم النتائج: جواز شراء أراضي الميتافيرس، وإن أمكن شراؤها بالعملة الحقيقية كما ذكر في بعض المواقع الإلكترونية فهو أولى؛ خروجاً من الخلاف في حكم استعمال العملات الافتراضية.

الكلمات المفتاحية: الميتافيرس، صناعة الميتافيرس، عقار الميتافيرس، شراء عقار الميتافيرس، أراضي الميتافيرس.

Abstract

The research (the rule of the metaverse industry and buying its real estate in Islamic jurisprudence) aims to study the metaverse, and aims to clarify the ruling on its industry, the ruling on its entry, and the buying of its real estate; and in order to reach accurate rulings, I had to talk about everything that affects those rulings, such as virtual currencies, blockchain technology, and others.

The research was organized into an introduction, three sections, a conclusion, and indexes.

The first section discussed the definition of metaverse, its history, benefits, and risks.

The second section discussed the rule of the metaverse industry, and entering into it.

The third section clarify the reality of the metaverse, and the image of its buying, and its jurisprudential description.

This research adopted the scientific method of portraying the issue, describing it, mentioning the sayings of the four schools of jurisprudence, and weighting, as well as relying on the basics of sources and references.

One of the most important results was that it is not permissible to make images of spirits in the metaverse, and to find the solution in this matter that the image should be unclear, and there should be no similarity to the creation of God Almighty. It is permissible to enter the metaverse through the tools designated for this.

One of the most important results was the permissibility of buying metaverse lands, and if it is possible to buy it in real currency, as mentioned on some websites, it is the better, to put an end to the dispute over the ruling on the use of virtual currencies.

Keywords:(metaverse - metaverse industry - metaverse real estate - metaverse real estate buying - metaverse lands)



مُتَكَلِّمًا

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، ثم أما بعد:

فإن العالم اليوم يعيش تطورًا تقنيًا لم يشهده من قبل، وأصبح رواد التقنية يطمحون إلى أمور كان يعد حدوثها ضربًا من ضروب المستحيلات.

ومن التقنية التي بدأت تظهر ويروج لها بشكل كبير تقنية الميتافيرس، حيث بدأ كثير من رجال الأعمال والشركات يستثمرون فيها، ويخصصون لها مبالغ كبيرة، وقد جاء هذا البحث لدراسة حكم صناعة الميتافيرس، والدخول فيه، وحكم شراء عقاراته.

ولعله أن يكون بابًا من الأبواب التي يلج من خلاله الباحثون لدراسة هذه التقنية الجديدة، وما أحدثته من نوازل كثيرة تحتاج إلى بحوث ودراسات فقهية متخصصة، وهذا مما يميز هذا العلم الجليل علم الفقه؛ إذ إنه علم حي متجدد، والحاجة له قائمة في كل وقت وحين، فاللهم فقهننا في دينك، ووفقنا بتوفيقك.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- أن هذا العصر الذي نعيشه عصر التقنية؛ ولذلك فإنه يعد امتلاكها والتقدم فيها عنصر من أهم عناصر قوة الأمة وريادتها، والإسلام يأمرنا بالقوة، وحياسة أسبابها؛ ولكن لا بد من توافقها مع أحكام الشريعة؛ ولهذا جاء البحث لدراسة الميتافيرس الذي يعد صورة من صور التقنية المتطورة الحديثة.

٢- إقبال كثير من المستثمرين والشركات على الاستثمار وشراء أراضي الميتافيرس، وبمبالغ كبيرة جدًا.

٣- أن التسويق والدعاية من أكبر أسباب البيع التي يحرص عليها التجار والشركات، ويعتبر الميتافيرس مكانًا خصبًا للترويج للسلع.

٤- إمكانية استخدام الميتافيرس في التعليم، بل سيكون التعليم من خلال الميتافيرس متاحًا للجميع، وفي شتى دول العالم.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث فيما يأتي:

- ١- ما حكم صناعة الميتافيرس؟
- ٢- ما حكم دخول الميتافيرس؟
- ٣- ما حقيقة عقار الميتافيرس، وما هي صورة شرائه، وما حكمه؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى بيان حكم صناعة الميتافيرس، وحكم الدخول فيه، كما يهدف إلى بيان حقيقة عقاره، وصورة شرائه، وحكمه.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والاطلاع، والبحث في فهارس المكتبات، والمواقع الإلكترونية المتخصصة في البحوث الفقهية لم أجد من تكلم عن أحكام الميتافيرس، ولا عن حكم شراء عقاراته.

منهج البحث:

أولاً: تصوير المسألة المراد بحثها تصويراً دقيقاً، قبل بيان حكمها؛ ليتضح المقصود من دراستها.

ثانياً: عرض المسألة فقهياً، بذكر أقوال أهل العلم في المسألة، وأدلتهم، مع العناية بذكر المناقشات الواردة على الأدلة، ثم الموازنة والترجيح.

ثالثاً: الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع في التحرير والتوثيق.

رابعاً: بيان مواضع الآيات القرآنية، وذلك بذكر اسم السورة، ورقم الآية.

خامساً: تخريج الأحاديث مكتفياً بالصحيحين، أو أحدهما إن كان الحديث فيهما، وإلا

خرجته من غيرهما مع ذكر درجته، معتمداً على كلام أهل الشأن.

سادساً: العناية بقواعد اللغة والإملاء، وعلامات الترقيم.

سابعاً: ذكر فهرس للمصادر والمراجع.

التبويب:

- انتظم البحث في مقدمة، وأربعة مباحث وخاتمة وفهارس، وهي على النحو الآتي:
- المقدمة: وفيها: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، ومشكلته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وتقسيماته.
- المبحث الأول: التعريف بالميتافيرس، وتاريخه، وفوائده، ومخاطره. وفيه خمسة مطالب:
- المطلب الأول: التعريف بالميتافيرس، والمصطلحات ذات الصلة.
- المطلب الثاني: تاريخ الميتافيرس.
- المطلب الثالث: فوائد الميتافيرس.
- المطلب الرابع: أضرار الميتافيرس.
- المطلب الخامس: كيفية استخدام الميتافيرس.
- المبحث الثاني: حكم صناعة الميتافيرس والدخول فيه. وفيها مطلبان:
- المطلب الأول: حكم صناعة الميتافيرس.
- المطلب الثاني: حكم الدخول في عالم الميتافيرس.
- المبحث الثالث: حقيقة عقار الميتافيرس، وصورة شرائه، وتوصيفه الفقهي. وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: حقيقة عقار الميتافيرس.
- المطلب الثاني: صورة شراء عقار الميتافيرس.
- المطلب الثالث: التكليف الفقهي لشراء عقار الميتافيرس.
- المبحث الرابع: حكم شراء أراضي الميتافيرس. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: العملات الافتراضية.

المطلب الثاني: الرموز غير القابلة للاستبدال.

المطلب الثالث: البلوكتشين.

المطلب الرابع: حكم شراء عقار الميتافيرس.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.



المبحث الأول

التعريف بالميتافيرس، وتاريخه، وفوائده، ومخاطره

المطلب الأول

التعريف بالميتافيرس، والمصطلحات ذات الصلة

أولاً: التعريف بالميتافيرس:

الميتافيرس (Metaverse): هي كلمة إنجليزية مكونة من شقين، الشق الأول كلمة ميتا (meta) وتعني ما وراء، والشق الثاني كلمة فيرس (Verse) وهي اختصاراً لكلمة (Universe) بمعنى العالم أو الكون، والكلمتان معاً تأتيان بمعنى ما وراء العالم، أو العالم الماورائي أو ما وراء الكون كما ذكر البعض.

ثم إن أول من استخدم هذا المصطلح كما تشير الدراسات والأبحاث هو الروائي الأمريكي نيل ستيفنسون الذي ابتكره عام ١٩٩٢ في روايته Snow Crash (وترجمتها: حطام الجليد)، والتي تحيل فيها الكاتب شخصيات افتراضية حية تلتقي في مبانٍ ثلاثية الأبعاد^(١) وغيرها من بيئات الواقع الافتراضي، وقد قصد في روايته - كما ذكر عدد من الباحثين والمتخصصين - العالم الافتراضي المملوك من قبل الشركات، حيث يتم التعامل مع المستخدمين كمواطنين يعيشون في ديكتاتورية الشركات^(٢).

(١) ثلاثي الأبعاد: هو ثلاثي الجوانب: أي متكوّن من ثلاثة أبعاد أو جوانب، وهي: الطول والعرض والارتفاع، ويشغل حيزاً من الفراغ.

ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (١/ ٣٢٤).

(٢) ينظر: مستقبل الاستثمار الرقمي Metaverse (ص: ٦)، والميتافيرس عالم ما بعد الانترنت، وهو مقال للدكتور إيهاب خليفة منشور على الإنترنت على الرابط:

[https://www.idsc.gov.eg/Upload/DocumentLibrary/Attachment_A/6288/Metaverse/20\(1\).pdf](https://www.idsc.gov.eg/Upload/DocumentLibrary/Attachment_A/6288/Metaverse/20(1).pdf)

مقالة (إضاءة على عالم الميتافيرس وكيف تدخل إليه) في صحيفة البيان الإماراتية، على الرابط:

<https://www.albayan.ae/technology/2022-05-03-1.4427073>

وانطلاقاً من ذلك فقد عرّف الميتافيرس بأنه: "فضاء للواقع الرقمي مشابه لشبكة الويب العالمية"^(١).

كما عرّف: "بأنه مصطلح لوصف العالم الرقمي، الذي يمكن أن يتفاعل معه الكثير من المستخدمين في بيئة ثلاثية الأبعاد"^(٢).

وعرف كذلك بأنه: "مجموعة لا متناهية من العوالم الافتراضية، يمكن إنشاؤها عبر مساحات مختلفة داخل الإنترنت"^(٣).

وباختصار فالميتافيرس: سيلغي حاجز الشاشة الذي يفصل الإنسان عن الإنترنت، حيث سيصبح المستخدم جزءاً من الإنترنت، فبعد أن كان الإنسان مستخدماً للإنترنت سيصبح متاحاً له العيش داخل الإنترنت"^(٤).

ثانياً: المصطلحات ذات الصلة:

- الواقع الافتراضي (Virtual Reality) VR:

عرف الواقع الافتراضي بعدة تعريفات، منها:

١- أنه عبارة عن "رسومات تفاعلية تعمل في الوقت نفسه وتمتزج مع نماذج ثلاثية الأبعاد، لتظهر وتعرض على الأجهزة التكنولوجية، مما يعطي المستخدم الإحساس بالانغماس والتفاعل مع هذه البيئة"^(٥).

(١) ينظر: مستقبل الاستثمار الرقمي Metaverse (ص:٦).

(٢) ينظر: مقالة (إضاءة على عالم الميتافيرس وكيف تدخل إليه) في صحيفة البيان الإماراتية، على الرابط: <https://www.albayan.ae/technology/2022-05-03-1.4427073>

(٣) ينظر: الميتافيرس عالم ما بعد الإنترنت، وهو مقال للدكتور إيهاب خليفة منشور على الإنترنت على الرابط: https://issuu.com/sste.org/eg/docs/_-_-30bde9094290b8

(٤) مقالة (إضاءة على عالم الميتافيرس وكيف تدخل إليه) في صحيفة البيان الإماراتية، على الرابط: <https://www.albayan.ae/technology/2022-05-03-1.4427073>

(٥) الواقع الافتراضي، آفاق المستقبل (ص:١٦).

٢- وعرف كذلك بأنه "خلق بيئة وهمية مختلفة عن الواقع المحيط بالشخص، حيث ينتقل الفرد من مكان إلى آخر ويتفاعل معه دون مغادرة مكانه الحقيقي"^(١).

فالواقع الافتراضي عالم تكنولوجي من صنع الإنسان يتم التعامل معه من خلال الحاسب الآلي، بحيث يمكن للإنسان التفاعل معه مباشرة كما يتفاعل مع العالم الواقعي، بحيث يحس بجميع جوارحه بأشياء معينة، ولكن في حقيقة الأمر أن هذه الأشياء غير موجودة، وتشكل التقنية ثلاثية الأبعاد دورًا مهمًا في تقنية الواقع الافتراضي حيث تتيح رؤية المخرجات ثلاثية الأبعاد كما في الواقع الحقيقي.

- الواقع المعزز (Augmented Reality):

هو "إنشاء طبقة أو شريحة وهمية فوق الواقع الموجود أمام الفرد؛ لشرح شيء ما، أو لمجرد الترفيه"^(٢).

ومن خلال ما ذكر يظهر الفرق بين الواقع الافتراضي والواقع المعزز: أن الواقع الافتراضي قائم على إسقاط الأجسام الحقيقية في بيئة افتراضية لا حقيقية. أما الواقع المعزز فقائم على إسقاط الأجسام الافتراضية والمعلومات في بيئة المستخدم الحقيقية.

- ومن خلال كلام المختصين فإنه يتبين أن الميتافيرس سيستخدم تقنية الواقع الافتراضي التي هي الأساس في الميتافيرس، كما سيستخدم تقنية الواقع المعزز وغيرها من التقنيات، وبصورة مطورة جدًا.

بل إنه يعتقد بعض المتخصصين في التقنية بأن مقارنة الميتافيرس بالواقع الافتراضي ربما ستشبه مقارنة الهواتف الذكية الحديثة بالجيل الأول من الهواتف المحمولة الضخمة التي أنتجت في ثمانينيات القرن الماضي^(٣)، وهذا دليل على التطور الكبير في تقنية الميتافيرس.

(١) الواقع الافتراضي، آفاق المستقبل (ص: ١٧).

(٢) المرجع السابق (ص: ١٦-١٧).

(٣) ينظر: موقع بي بي سي عربي على الإنترنت على الرابط:

المطلب الثاني

تاريخ الميتافيرس

ذُكر في التعريف أن أول من استخدم مصطلح الميتافيرس هو الروائي الأمريكي نيل ستيفنسون الذي ابتكره عام ١٩٩٢ م في روايته Snow Crash ، وأساس تلك الرواية هو الواقع الافتراضي، وتقنية الواقع الافتراضي نشأت قبل ذلك بكثير، ولكنها لم تنشأ بين عشية وضحاها، ولم تظهر بصورتها الحالية من قبل شخص واحد، ولكنها وكعادة كثير من التقنيات وغيرها مما يتم اكتشافه واختراعه مرت بعدة مراحل، حيث إن فكرة الواقع الافتراضي بدأت في القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك عن طريق اللوحات البانورامية الجدارية ٣٦٠ درجة والتي يتم رسمها بالكامل، مرورًا باختراع جهاز الإستريوسكوب عام ١٨٩٤م، وتطويره عام ١٩٣٩م، والإستريوسكوب: هو جهاز يتم من خلاله تصوير صورتين لنفس العنصر تم التقاطهما بزاوية مختلفة قليلاً، مما يخلق انطباعاً بالعمق والصلابة.

ثم لا زال العلماء يطورون أجهزة تعتبر بدايات لما عرف لاحقاً بالواقع الافتراضي، حتى عام ١٩٨٧م حيث كان إطلاق اسم الواقع الافتراضي، والذي أطلقه جaron لانير مؤسس مختبر البرمجة المرئية، حيث قام بتطوير مجموعة من معدات الواقع الافتراضي وبيعها كأول شركة تقوم ببيعها.

علمًا بأنه لم يعرف اسم الواقع الافتراضي قبل جaron، مع كثرة التجارب والمحاولات والأجهزة المخترعة والتي تعتبر نواة للواقع الافتراضي.

وفي عام ١٩٩١م بدأ الناس بشراء نظارات الواقع الافتراضي؛ من أجل الترفيه واللعب، حيث يجلس الشخص بجوار الآلة أو داخلها، ويبدأ باللعب عن طريق مجموعة من الصور ثلاثية الأبعاد، والمزودة بالأصوات.

ثم لا زالت تلك الأجهزة تتطور، والتقنية تتقدم، حتى أعلن المؤسس والرئيس التنفيذي لشركة فيسبوك (مارك زوكربيرج) عن الميتافيرس والذي ذكر في رواية Snow Crash، حيث بين أن الإنسان سيصبح من خلال الميتافيرس جزءاً من الانترنت، وليس فقط مستخدماً أو مشاهداً له^(١).



(١) ينظر: الواقع الافتراضي، آفاق المستقبل (ص: ١٧-٢٩).

المطلب الثالث

فوائد الميتافيرس

لا شك بأن للميتافيرس فوائد كثيرة في شتى مجالات الحياة؛ ولذلك حظيت بإقبال من قبل الشركات والماركات العالمية، وتتجلى هذه الفوائد متى ما استحضرننا ما عاشه الناس أيام جائحة كورونا عندما تحولت الحياة إلى حياة إلكترونية؛ فأصبحت الاجتماعات والتعليم والتقاضي وغيرها تعقد عن بعد، ولا شك أن الميتافيرس سيكون أكثر فائدة من تلك المواقع التي كانت تستخدم للاجتماعات والتعليم وغيرها؛ إذ إن الإنسان سيكون أكثر تفاعلاً سيشعر بتلك الاجتماعات واللقاءات الميتافيرس سيزيل الشاشة التي كانت تفصل بين الإنسان وما خلفها، وبه يكون الأمر أكثر إحساساً وتفاعلاً، ولذلك فإن من فوائد الميتافيرس ما يأتي:

١- مساهمة الميتافيرس في نشر العلم، وتسهيل الحصول عليه، وتطويره، حيث يمكن للطلاب حضور الدروس والمحاضرات والدورات التدريبية بأنفسهم في شكل ثلاثي الأبعاد عبر الميتافيرس، بدلاً من منصة البلاك بورد ومدرستي وغيرها من المنصات التعليمية الرقمية، ومن خلالها يستطيع الطالب أن يتفاعل بصورة مباشرة، سواء مع المعلم أو البيئة التعليمية نفسها، كما يستطيع المعلم أو المحاضر متابعة الطالب والتأكد من حضوره وتفاعله.

٢- إمكانية مساهمتها في الطب والعلاج بشكل كبير، حيث يمكن أن يحضر مجموعة من الأطباء مع الطبيب المباشر لعلاج المريض، فيعطونه الملاحظات والنصائح التي يتوجب عليه أن يقوم بها لعلاج المريض، ولا شك أن هذا في غاية الأهمية والفائدة؛ حيث إن بعض الأطباء ممن رزق علماً وحقاً في تخصص الطب قد لا يتمكن من مباشرة المريض، ولكنه قد يحضر من خلال الميتافيرس، ويشارك في علاجه.

٣- إمكانية التسوق والتسويق عبر الميتافيرس وبتكلفة أقل منها في الحياة الحقيقية، حيث يمكن على سبيل المثال التجول داخل أحد المتاجر بصورة افتراضية عبر الميتافيرس، كما يستطيع المتسوق أن يقيس الملابس التي يرغب في شرائها وأن يتحقق مما إذا كانت مناسبة له أو لا، وأن

يختار كافة السلع التي يحتاجها ويضيفها إلى سلة المشتريات، وأن يقوم بالدفع عبر بطاقة الائتمان، ويتم توصيل هذه السلع إلى منزله في الحقيقة.

كما يستطيع الإنسان أن يزور المكتبات؛ ليطلع على الكتب المتوفرة فيها، ويتصفح ويقرأ ما يريد من الكتب الموجودة.

ويمكن كذلك في الميتافيرس أن يجرب الإنسان الأثاث الذي يريد شراؤه، ويتأكد من أنه مناسب لبيته أو لا.

٤- أن الميتافيرس يتيح للناس الاجتماع وإن كانوا في مناطق أو دول متباعدة، وفي هذا توفير للجهد والوقت والمال، وعليه فيستطيع الموظفون حضور الاجتماعات والقيام بالمهام والحديث مع بعضهم البعض عبر الميتافيرس، بل إنه يعطي فرصة لإنشاء مساحة افتراضية للشركة أو الجهة الحكومية التي يعملون فيها من خلاله، فتتم محاكاة كافة جوانب الملامح الداخلية للشركة أو الجهة الحكومية، ويشعر جميع الموظفين أنهم بداخلها بالفعل، وهم في حقيقة الأمر في منازلهم.



المطلب الرابع

أضرار الميتافيرس

كما أن للميتافيرس فوائد كبيرة فإن له في المقابل أضرارًا كبيرة على الأفراد والمجتمعات، وإذا كان لمواقع التواصل الاجتماعي أضرار فإن أضرار الميتافيرس ستكون أكبر وأخطر بكثير، ومن تلك الأضرار والمخاطر ما يأتي:

١- عزل الإنسان عن واقعه الحقيقي ومجتمعه الذي يعيش فيه؛ ليعيش في واقع افتراضي لا حقيقة له، فبمجرد خلع النظارة الخاصة بالميتافيرس يزول ذلك العالم الافتراضي، وهذه العزلة ستكون سببًا في قطيعة الأرحام، وضياع الأسر، وتفكك المجتمعات، بل سيكون لها آثار نفسية على الفرد، وكل هذه أمور حذرت منها الشريعة، وصنعت سياجًا متينًا دونها؛ للحفاظ على هذه القيم والمعاني.

٢- أنه سيكون فضاءً مفتوحًا لكل من يريد نشر أفكار أو قيم أو معتقدات ودون رقابة، وهذا في غاية الخطورة خاصة على الأطفال والمراهقين الذين قد يكون دخولهم وتواجدهم في عالم الميتافيرس أكثر من غيرهم، علمًا أن بعض التقارير الصحفية قد ذكرت أن ثمة عرض لمواد إباحية وجنسية لأطفال صغار في الميتافيرس، حيث ذكرت صحيفة بريطانية أنها انتحلت صفة فتاة تبلغ من العمر ١٣ عامًا؛ لتلج عالم الميتافيرس، وقد وجدت الصحيفة أنه الميتافيرس يتيح موادًا إباحية، ووجدت فيه تهديدًا بالاغتصاب، كما وجدت أن بعض غرف الميتافيرس تعرض ألعابًا جنسية وتجذب العديد من الرجال البالغين بتلك الألعاب^(١).



(١) ينظر: موقع (BBC NEWS عربي) على الرابط: <https://www.bbc.com/arabic/science-and-tech-60494249>.

المطلب الخامس

كيفية استخدام الميتافيرس

يستطيع المستخدم الدخول إلى الميتافيرس بأن يصنع لنفسه مجسماً افتراضياً، ومن خلاله يتم التفاعل مع المجسمات الافتراضية التي تمثل أشخاصاً آخرين في نفس الواقع، وعن طريقها يستطيع المستخدمون ممارسة ما يمارسونه في الحياة الحقيقية من اجتماع، ودراسة، ولعب، وغيرها مما يحصل في الحقيقة.

حيث إنه من خلال استخدام نظارات الواقع الافتراضي والواقع المعزز وارتداء السترات والقفازات المزودة بأجهزة استشعار، يستطيع المستخدم أن يعيش تجربة شبه حقيقية، تعمل فيها هذه التقنيات الذكية كوسيط بين المستخدمين في عالم الميتافيرس، لإيصال الشعور بالإحساس المادي، فيستطيع أن يرى المستخدم الأشياء من حوله بصورة ثلاثية الأبعاد عبر النظارة، كما يمكنه أن يشعر فيها بالمؤثرات الجسدية الحسية، كإحساس السقوط في المياه أو اللكمة في الوجه أو غيرها، من خلال المستشعرات الموجودة في السترات والقفازات التي يرتديها، فيحصل على تجربة أشبه بالواقعية حتى وإن كانت غير مباشرة^(١).



(١) ينظر: موقع المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة على الرابط:

<https://futureuae.com/ar/Mainpage/Item/6830/%D8>

المبحث الثاني

حكم صناعة الميتافيرس والدخول إليه

المطلب الأول

حكم صناعة الميتافيرس

إن الكلام عن صناعة الميتافيرس يشمل أمرين، وهما:

الأمر الأول: إنشاء الميتافيرس تقنياً ورقمياً، ليكون متاحاً لصناعة الأراضي والأشخاص والحيوانات، وبناء البيوت، وغيرها من مكونات وأدوات الميتافيرس، وحكمها لا يختلف عن حكم إنشاء مواقع الإنترنت والتطبيقات التي يمكن تحميلها على الأجهزة الذكية. ولا قائل بتحريم إنشاء مواقع الإنترنت واستعمالها من الفقهاء المعاصرين إذا كان ينشر فيها ما هو مباح وجائز؛ ولذلك فإن أكثر العلماء المعاصرين لهم مواقع على الإنترنت، كما أن الهيئات الشرعية بما فيها دور ولجان الفتوى في العالم الإسلامي لديها مواقع على الإنترنت، وهذا ينطبق على الميتافيرس.

الأمر الثاني: صناعة أو رسم ما يحويه الميتافيرس من بيوت، ومحال تجارية، وصور ذوات الأرواح وغيرها، ويمكن أن تقسم إلى قسمين، وهما:

القسم الأول: صناعة أو رسم ما ليس من ذوات الأرواح.

القسم الثاني: رسم ذوات الأرواح.

أما القسم الأول فإنه لا إشكال فيه كرسم البيوت والبحار والأشجار وغيرها، ولا خلاف بين الفقهاء في جوازه إلا ما جاء عن مجاهد من القول بكراهة رسم الأشجار المثمرة^(١)،

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١/ ١١٦، ٦٤٨)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٢/ ٣١)، إكمال المعلم بفوائد مسلم (٦/ ٦٣٨)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٧/ ٣٣٥)، المغني (١٠/ ١٩٩).

وما جاء في وجهه عند الشافعية من القول بكراهة رسم الأشجار^(١)، معللين لذلك بأن ثمة من يعبد الأشجار.

إلا أن الاتفاق انعقد بعد ذلك على الجواز فيما يظهر.

وأما القسم الثاني، وهو رسم ذوات الأرواح فإنه يجري فيه خلاف الفقهاء المشهور في رسم ذوات الأرواح، وخلافهم كما يأتي:

القول الأول:

يجرم تصوير ذوات الأرواح، سواء كانت الصورة لها ظل أي مجسمة، أو مسطحة أي ليس لها ظل كأن ترسم على جدار، أو في كتاب، أو على الأرض.

وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤).

واستثنوا من التحريم ما كان مقطوع الرأس، وفيه يقول ابن عباس "الصورة الرأس، فإذا قطع الرأس فليس بصورة"^(٥)؛ وألحق كثير من الفقهاء بالصورة التي قطع رأسها الصور التي قطع منها ما لا تبقى الحياة بعده كالصدر والبطن وغيرها مما لا حياة بدونه^(٦).

كما استثنى أكثرهم من الصور ما كان مهاناً مبتذلاً، كأن تكون الصورة مرسومة على بساط يداس، أو على مخاض يتكأ عليها.

(١) ينظر: العزيز شرح الوجيز (٨ / ٣٥٠)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٧ / ٣٣٥)، كفاية النبيه في شرح التنبيه (١٣ / ٣٢٩).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١ / ١١٦، ٦٤٨)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٢ / ٢٩).

(٣) ينظر: شرح النووي على مسلم (١٤ / ٨١)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٧ / ٣٣٥)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٣ / ٢٢٦).

(٤) ينظر: المغني (١٠ / ٢٠٢)، الإنصاف مطبوع مع الشرح الكبير (٣ / ٢٥٧)، كشف القناع (٢ / ١٦٢).

(٥) رواه البيهقي في السنن الكبرى موقوفاً على ابن عباس، كتاب الصداق، باب الرخصة فيما يوطأ من الصور أو يقطع رءوسها (١٥ / ٣٣)، حديث رقم (١٤٦٩٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (٢ / ٧١٨).

(٦) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٢ / ٣١)، حاشية البجيرمي على الخطيب (٣ / ٤٥٨)، شرح منتهى الإرادات (٣ / ٣٥).

واستدلوا بأدلة، ومنها ما يأتي:

الدليل الأول:

ما جاء عن عائشة رضي الله عنها، قالت: (قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من سفر وقد سترت بقرام لي على سهوة^(١) لي فيها تماثيل، فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم هتكه، وقال: أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله، قالت: فجعلناه وسادة، أو وسادتين^(٢)).

الدليل الثاني:

ما جاء عن ابن عباس عن أبي طلحة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة^(٣)).

الدليل الثالث:

أنه جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: إني رجل أصور هذه الصور، فأفتني فيها، فقال له: ادن مني، فدنا منه، ثم قال: ادن مني، فدنا حتى وضع يده على رأسه، قال: أنبئك بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (كل مصور في

(١) قال في النهاية في غريب الحديث والأثر (٤ / ٤٩): "الqram: الستر الرقيق، وقيل: الصفيق من صوف ذي ألوان، والإضافة فيه كقولك: ثوب قميص، وقيل: القرام: الستر الرقيق وراء الستر الغليظ، ولذلك أضاف"، وقال في (٢ / ٤٣٠): "السهوة: بيت صغير منحدر في الأرض قليلاً، شبيه بالمخدع والخزانة، وقيل هو كالصفة تكون بين يدي البيت، وقيل شبيه بالرف أو الطاق يوضع فيه الشيء".

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب ما وطئ من التصاوير (٧ / ١٦٨)، حديث رقم (٥٩٥٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة (٣ / ١٦٦٨)، حديث رقم (٢١٠٧).

(٣) رواه البخاري - واللفظ له - في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب: إذا وقع الذباب في شراب أحدكم ... (٤ / ١٣٠)، حديث رقم (٣٣٢٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة (٣ / ١٦٦٥)، حديث رقم (٢١٠٦).

النار، يجعل له، بكل صورة صورها، نفساً فتعذبه في جهنم) وقال: "إن كنت لا بدفاعلاً، فاصنع الشجر وما لا نفس له"^(١).

وجه الدلالة من الأحاديث:

دلت الأحاديث السابقة على تحريم التصوير سواء كانت الصورة لها ظل، أو ليس لها ظل؛ فالحديث عام ويشمل جميع الصور.

القول الثاني:

يحرم تصوير ذوات الأرواح، إذا كانت الصورة مجسمة ولها ظل، أما الصورة المسطحة التي ليس لها ظل فإنها لا تحرم. وهو مذهب المالكية^(٢).

واستثنوا من التحريم لعب البنات، وقالوا بأنه يجوز صنعها، وبيعها، وشراؤها لهن؛ لأن بهن يتدربن على حمل الأطفال. كما اشترط بعضهم في الصورة المحرمة أن تكون مما يدوم، أما إن كانت مصنوعة مما لا يدوم فإنها لا تحرم.

أدلة القول الثاني:

استدلوا على تحريم ما له ظل بأدلة القول الأول، واستدلوا على جواز ما ليس له ظل بما جاء في الصحيحين عن بُسر بن سعيد، عن زيد بن خالد، عن أبي طلحة، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: (إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة) قال بسر: ثم اشتكى زيد بعد، فعدناه، فإذا على بابه سترٌ فيه صورة، قال: فقلت لعبيد

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة (٣/ ١٦٧٠)، حديث رقم (٢١١٠).

(٢) ينظر: التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٩٠)، شفاء الغليل في حل مقفل خليل (١/ ٤٨٧)، شرح الزرقاني على مختصر خليل (٤/ ٩٣)، شرح مختصر خليل للخرشي (٣/ ٣٠٣)، منح الجليل شرح مختصر خليل (٣/ ٥٢٩).

الله الخولاني، ربيب ميمونة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم: ألم يخبرنا زيد عن الصور يوم الأول؟ فقال عبید الله: ألم تسمعه حين قال: (إِلَّا رَقْمًا فِي ثَوْبٍ)^(١).

فقالوا بأن هذا الحديث مخصص لعموم النهي عن التصوير، فإذا كان رقماً فإنه يجوز، ويبقى ما كان له ظل على التحريم.

القول الثالث:

أن التصوير جائز، ولا يحرم من التصوير إلا ما صنع صنماً؛ ليعبد من دون الله تعالى. وهذا قول نقله مكّي ابن أبي طالب عن قوم لم يسمهم^(٢)، وقد قال الألوسي بعد ذكره لهذا القول: "وأنت تعلم أنه ورد في شرعنا من تشديد الوعيد على المصورين ما ورد؛ فلا يلتفت إلى هذا القول ولا يصح الاحتجاج بالآية"^(٣)، يريد قول الله تعالى: {يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرِبٍ وَتَمَثِيلٍ وَجِجَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ} [سبأ: ١٣]، حيث استدلوا بأن الله تعالى قد ذكر من جملة ما وهب سليمان عليه السلام أن الجن يعملون له التماثيل، وهي الصور من النحاس أو الزجاج. إلا أنه لا يصح الاحتجاج بهذه الآية كما ذكر الألوسي؛ لأنه من جملة شرع من قبلنا، وقد ثبت نسخها في شريعتنا بأحاديث كثيرة - ذكرت في أدلة القولين السابقين -، ولا خلاف بين العلماء في أن ما ثبت نسخه في شرعنا من شرائع الأمم السابقة فإنه ليس شرعاً لنا^(٤).

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب من كره القعود على الصورة (٧/ ١٦٨)، حديث رقم (٥٩٥٨)، ومسلم في

صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة (٣/ ١٦٦٥)، حديث رقم (٢١٠٦).

(٢) ينظر: الهداية إلى بلوغ النهاية (٩/ ٥٨٩٧)، أحكام القرآن لابن الفرس (٣/ ٤٤٥)، روح المعاني للألوسي (١١/ ٢٩٤).

(٣) ينظر: روح المعاني للألوسي (١١/ ٢٩٤).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (٢/ ٩٩)، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص ١٧٩)، البرهان في أصول الفقه (١/ ١٨٨)،

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (٢/ ١٧٩)، العدة في أصول الفقه (٢/ ٣٩٢)، روضة الناظر وجنة

المنظر (١/ ٤٥٧).

الترجيح:

بناءً على ما ذكر فإنه على قول الجمهور يحرم صناعة ذوات الأرواح في الميتافيرس، سواء كانت الصورة صورة حيوان، أو صورة إنسان، وسواء قيل بأن الصور ثلاثية الأبعاد في الميتافيرس تأخذ حكم ما له ظل من الصور، أو أنها تأخذ حكم ما ليس له ظل.

أما على قول المالكية فإن الأمر مختلف؛ فإنه إن قيل بأن الصور في الميتافيرس لا تأخذ حكم الصور التي لها ظل حتى وإن كانت ثلاثية الأبعاد وإنما تأخذ حكم الصور المسطحة فإنه يقال بأنه لا يحرم صناعة ورسم الصور في الميتافيرس.

كما أن بعض المالكية كما ذكر سابقاً قد ذهب إلى أن الصورة إن كانت لا تدوم فإنها لا تحرم، وهذا منطبق كذلك على صور الميتافيرس، فإنها لا تدوم؛ إذ إنه بمجرد خلع النظارة الخاصة بالواقع الافتراضي، أو بمجرد غلق الجهاز فإنها تختفي ولا يمكن مشاهدتها.

والذي يظهر - والعلم عند الله تعالى - أنه لا يمكن أن يقال بأن الصور في الميتافيرس تأخذ حكم الصور التي لها ظل؛ إذ إن الصور التي لها ظل والمجسمات التي ذكرها الفقهاء تصنع باليد من خشب أو نحاس أو غيره مما يكون باقياً وقائماً في الحقيقة، أما في الميتافيرس فإن الصور ترسم بجهاز الحاسوب، وتستخدم فيها التقنية لجعلها ثلاثية الأبعاد، كما أنها تختفي بمجرد غلق البرنامج، أو غلق الجهاز، أو خلع النظارة المخصصة.

ثم إنه لو قيل بأنها تُكيّف بأنها مجسمات فإن من المالكية من اشترط بأن تصنع مما يدوم لتكون مما يحرم، والصور كما ذكرنا لا تدوم بل تختفي بما ذكر.

عليه فإن الذي يظهر بناءً على قول الجمهور أنه لا يجوز صناعة صور ذوات الأرواح في الميتافيرس، والمخرج في هذه المسألة أن تكون الصورة غير واضحة، كأن تخفى ملامح الوجه بحيث يظهر الوجه وكأنه وضع عليه لثام، ويوضع مكان العينين خطين لا أن ترسم العيون، وهذا معمول به في بعض الألعاب الإلكترونية، بحيث إن المشاهد لها لا يرى من الوجه إلا

العينين فقط، فإذا لم ترسم العينين بالإضافة إلى رسم خرقة كاللثام على بقية ملامح الوجه أصبحت الصورة غير مكتملة ولا مضاهية لخلق الله تعالى.

يقول ابن عثيمين: "إذا لم تكن الصورة واضحة أي ليس فيها عين أو أنف ولا فم ولا أصابع فهذه ليست صورة كاملة ولا مضاهية لخلق الله عز وجل"^(١).

هذا من حيث صناعة الميتافيرس لذات الصناعة، أما ما ذكر من الأضرار التي قد يحتاج بها على تحريم الميتافيرس فإنها قد توجد في غيره من مواقع وساحات الإنترنت، ومواقع التواصل الاجتماعي، إلا أن وقوعها ليس حتمًا على كل من يدخل الميتافيرس، بل يمكن للإنسان أن يحفظ نفسه من تلك الأضرار، كما أنه يسع الحكومات، والدول، والجهات التي تستطيع التحكم في الميتافيرس أن تحول دون وقوع مثل هذا الأضرار.



المطلب الثاني

حكم الدخول في عالم الميتافيرس

إن دخول الميتافيرس لا إشكال فيه كمساحة وموقع إنترنت، وإنما الإشكال فيما يحويه الميتافيرس من صور ذوات الأرواح، وقد تكلم الفقهاء عن دخول البيت الذي فيه صور، وتماثيل، واختلفوا في ذلك، وخلافهم كما يأتي:

القول الأول:

لا يحرم دخول بيت فيه صور وتماثيل.

وهو قول مالك^(٢)، ووجه عند الشافعية مال إليه النووي^(٣)، وهو مذهب الحنابلة^(٤).

(١) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٢/ ٢٧٩).

(٢) ينظر: التبصرة للخملي (١/ ٣٤٨)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٨٩).

(٣) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين (٧/ ٣٣٦)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٤/ ٤٠٨).

(٤) ينظر: المغني (١٠/ ٢٠٢)، المبدع في شرح المقنع (٦/ ٢٣٧)، كشف القناع (١٢/ ٢١).

واستدلوا بما يأتي:

الدليل الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل الكعبة، فرأى فيها صورة إبراهيم وإسماعيل يستقسمان بالأزلام، فقال: (قاتلهم الله، لقد علموا أنها ما استقسما بها قط)^(١).

المناقشة:

نوقش هذا الدليل بأن الحديث رواه البخاري وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة، أبى أن يدخل البيت وفيه الآلهة، فأمر بها فأخرجت، فأخرج صورة إبراهيم وإسماعيل في أيديهما من الأزلام، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (قاتلهم الله، لقد علموا: ما استقسما بها قط). ثم دخل البيت، فكبر في نواحي البيت، وخرج ولم يصل فيه)^(٢)، ففي هذا الحديث أبى النبي صلى الله عليه وسلم أن يدخل البيت حتى تُخرج الصور، فلما أخرجت دخل صلى الله عليه وسلم.

الدليل الثاني: أن النصارى صنعوا لعمر ٤ حين قدم الشام، طعاماً، فدعوه، فقال: أين هو؟ قالوا: في الكنيسة، فأبى أن يذهب، وقال لعلي: امض بالناس، فليتغدوا، فذهب علي - بالناس، فدخل الكنيسة، وتغدى هو والمسلمون، وجعل علي ينظر إلى الصور، وقال: ما على أمير المؤمنين لو دخل فأكل^(٣).

قال موفق الدين ابن قدامة: "وهذا اتفاق منهم على إباحة دخولها وفيها الصور"^(٤).

الدليل الثالث: أنه لا يحرم دخول الكنائس والبيع؛ فكذلك المنازل التي فيها الصور.

القول الثاني:

يحرم دخول البيت الذي فيه صور محرمة.

(١) ينظر: المراجع السابقة.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب: أين ركز النبي صلى الله عليه وسلم الراية يوم الفتح (١٤٦/٥)، حديث رقم (٤٢٨٨).

(٣) ينظر: تاريخ دمشق (٦/٤٢).

(٤) ينظر: المغني (١٠/٢٠٢).

وهو وجه عند الشافعية كما ذكر النووي، وإن كان متأخرو الشافعية كالرملی وغيره يفرقون بين الدخول والحضور - عند كلامهم عن حضور الوليمة -، قال الرملی في نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: "والحاصل أن المحرم إن كان بمحل الحضور لم تجب الإجابة، وحرم الحضور، أو بنحو ممره وجبت؛ إذ لا يكره الدخول إلى محل هي بممره، أما مجرد الدخول لمحل فيه ذلك فلا يجرم كما اقتضاه كلام الروضة، وهو المعتمد، وبذلك علم أن مسألة الحضور غير مسألة الدخول خلافا لما فهمه الإسني^(١)."

وإن كان النووي رحمه الله لم يفرق بينهما كما هو ظاهر في كلامه، حيث قال في روضة الطالبين وعمدة المفتين: "وهل دخول البيت الذي فيه الصور الممنوعة حرام أم مكروه؟ وجهان.

وبالتحريم قال الشيخ أبو محمد، وبالكراهة قال صاحب التقريب، والصيدلاني، ورجحه الإمام والغزالي في الوسيط.

ولو كانت الصورة في الممر دون موضع الجلوس، فلا بأس بالدخول والجلوس، ولا يترك إجابة الدعوة بهذا السبب^(٢)، حيث فرق النووي بين أن تكون الصور في الممر وأن تكون في موضع الجلوس، فإن كان في الممر جاز له الدخول والجلوس، وإن كان في موضع الجلوس فعلى الوجهين المذكورين، والدخول إن تبعه جلوس فلا أظن أن ثمة فرق بينه وبين الحضور^(٣).

ودليلهم: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة). ونوقش: بأن "كون الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صور لا يوجب تحريم دخوله، كما لو كان فيه كلب، ولا يجرم علينا ضحبة رُفقة فيها جرس مع أن الملائكة لا تصحبهم"^(٤).

(١) (٦ / ٣٧٥).

(٢) (٧ / ٣٣٥ - ٣٣٦).

(٣) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين (٧ / ٣٣٦)، النجم الوهاج في شرح المنهاج (٩ / ٤٢٠)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٧ / ٤٣٢)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٤ / ٤٠٨).

(٤) كشف القناع (١٢ / ٢١).

الترجيح:

الذي يظهر - والله أعلم - رجحان القول الأول القائل بأنه لا يحرم دخول البيت أو المكان الذي فيه صور؛ إذ لا يوجد دليل صريح على تحريم دخول المكان الذي فيه صور. وبناء عليه فإنه يجوز دخول الميتافيرس من خلال الأدوات المخصصة لذلك، بشرط أن يكون الدخول في الأماكن التي يجوز الدخول فيها في الحقيقة، أما ما يحرم دخوله في الحقيقة فإنه يحرم دخوله في الميتافيرس كذلك.



المبحث الثالث

حقيقة عقار الميتافيرس، وصورة شرائه، وتوصيفه الفقهي

قبل الكلام عن حقيقة عقار الميتافيرس، وصورة شرائه فإنه ينبغي التنبيه على أن كثيرًا من المستثمرين حول العالم قاموا بشراء عقارات في الميتافيرس بمبالغ كبيرة جدًا، حيث بلغ حجم مبيعات العقارات في "ميتافيرس" خلال عام ٢٠٢١م نحو (٥٠١ مليون دولار)، كما أنه من المتوقع كما تشير الدراسات أن ينمو سوق العقار في ميتافيرس بمعدل سنوي مركب قدره ٣١٪ سنويًا من ٢٠٢٢ إلى ٢٠٢٨.

وبذلك يعلم أن شراء العقار والاستثمار في الميتافيرس أصبح واقعًا وحقيقة تحتاج إلى بيان أحكامها.

ومن الأمثلة على إقبال المستثمرين على الشراء والاستثمار في الميتافيرس أن "ريبابليك ريلم" - وهي شركة لتطوير العقارات في عالم ميتافيرس - دفعت مبلغًا قدره (٣, ٤ مليون دولار) مقابل قطعة أرض عرضتها شركة (ساند بوكس) والتي تعد أكبر منصة عقارية في ميتافيرس، وتقوم بتطوير ١٠٠ جزيرة تسمى جزر الخيال^(١).

المطلب الأول

حقيقة عقار الميتافيرس

قد يتبادر لذهن القارئ أن عقار الميتافيرس عقارٌ حقيقي، أي أنه عبارة عن أراضٍ حقيقية وبيوت حقيقية يمكن أن تُبنى وتُسكن.

وهذا تصور غير صحيح؛ إذ العقار في الميتافيرس عقار افتراضي رقمي، ولا وجود له في الحقيقة، أي أنه غير ملموس، فهو افتراضي كالعملة الافتراضية البيتكوين وغيرها من العملات الافتراضية - والتي سيأتي الكلام عنها -.

(١) ينظر: مستقبل الاستثمار الرقمي Metaverse (ص: ٢٠)، وصفحة أرقام على اليوتيوب على الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=rOO2E36SXUc>

ولذلك يمكن أن يقال بأن عقارات الميتافيرس عبارة عن مساحات في الانترنت، كمواقع الانترنت الحالية، إلا أنه أتيح للمستخدم أن يرى تلك المساحات وما تحويه من مباني وغيرها برؤية دائرية كاملة للعينين (٣٦٠ درجة)، بتقنية الأبعاد الثلاثية 3D، كما يمكنه أن يحس بأمور كثيرة من خلال نظارات الواقع الافتراضي وغيرها مما ذكر سابقاً.



المطلب الثاني

صورة شراء عقار الميتافيرس

إن شراء العقار في الميتافيرس لا بد أن يكون عن طريق إحدى منصات بيع العقارات في الميتافيرس والتي تزيد على ١٢ منصة، ومن تلك المنصات منصة ساندبوكس، ولنأخذها كعينة لتصوير المسألة وتقريبها.

حيث إن الشراء بواسطة منصة ساندبوكس يكون من خلال موقع المنصة على الإنترنت^(١)، ثم عند دخول الموقع سيكون المشتري مخيراً بين الأراضي التي تباع بالمزايدة، والأراضي التي يمكن شراؤها مباشرة، وباختيار الشراء المباشر سيظهر للمشتري مجموعة من الأراضي مع سعر كل أرض بعملة الإثيريوم Ethereum وهي إحدى العملات الافتراضية، والتي اعتمدتها المنصة كعملة للدفع.

وباختيار المشتري لأحد الأراضي المعروضة فإنه سيظهر له سعر الأرض بالدولار الأمريكي، وموقعها، وتاريخ تملكها.

فإذا أراد إتمام عملية الشراء فإنه يلزمه أن يكون لديه حساب في المنصة، كما يلزمه أن يكون لديه محفظة رقمية، يتوفر فيها عملة رقمية متوافقة مع منصة الملكية الرقمية، ليتم بها الدفع. ويتم تأكيد الملكية وتوثيقها من خلال عنوان الرموز غير القابلة للاستبدال (NFTs).

(١) ينظر: موقع المنصة على الرابط:

[https://opensea.io/collection/sandbox?search\[toggles\]\[0\]=BUY_NOW&search\[sortAscending\]=true&search\[sortBy\]=UNIT_PRICE](https://opensea.io/collection/sandbox?search[toggles][0]=BUY_NOW&search[sortAscending]=true&search[sortBy]=UNIT_PRICE)

وعند إتمام المعاملة، يتم تخزين قطعة الأرض الرقمية التي في شكل رمز غير قابل للاستبدال في المحفظة الرقمية.

من خلال الصورة السابقة ومن خلال ما ذكرته بعض المواقع الرسمية فإنه يتضح ما يأتي: أولاً/ أن الشراء يكون بالعملة الرقمية كالإثيريوم والتي اعتمدتها منصة ساندبوكس في تعاملاتها.

ثانياً/ أن إثبات ملكية الأرض في الميتافيرس يكون من خلال عنوان الرمز الغير قابلة للاستبدال (NFTs).

ثالثاً/ أن الـ (NFTs) تعتمد على تقنية البلوكتشين، والتي تعتمد عليها العملات الرقمية المشفرة كذلك^(١).



المطلب الثالث

التكييف الفقهي لشراء عقار الميتافيرس

بعد النظر والتأمل في حقيقة عقار الميتافيرس وصورة شرائه فإن يمكن القول بأن شراء عقار الميتافيرس عبارة عن عقد بيع لمساحة محددة من الإنترنت، وصانع أراضي وعقارات الميتافيرس هو البائع هنا، فإن كانت المنصة هي من صنعت الميتافيرس فهي البائع، وإلا فهي سمسار بين البائع والمشتري.



(١) ينظر: موقع أكاديمية Binance على الرابط: <https://academy.binance.com/ar/articles/how-to-buy-land-in-the-metaverse>.

المبحث الرابع

حكم شراء عقار الميتافيرس

بناءً على صورة شراء عقار الميتافيرس المذكورة في المبحث السابق فإنه يتبين أن الكلام عن حكم شراء العقار في الميتافيرس يتطلب الكلام عن حكم العملات الافتراضية، والرموز غير القابلة للاستبدال، وتقنية البلوكتشين؛ للحاجة لجمعها في شراء عقارات الميتافيرس، ثم بعد الكلام عنها وبيان حكمها يتأتى لنا الكلام عن حكم شراء العقارات وما يرد على المسألة من أمور أخرى غير ما ذكر.

المطلب الأول

العملات الافتراضية

إن العملات الافتراضية من النوازل التي تكلم عنها كثير من الفقهاء والباحثين المعاصرين، ولعلي اكتفي بالتعريف المختصر بها، ثم أتكلم عن حكمها.

أولاً: المراد بالعملات الافتراضية

العملات الافتراضية، ويطلق عليها العملات الإلكترونية - أو الرقمية - المشفرة: هي عبارة عن عملات تشبه العملات الحقيقية - التي تصدرها الدول كالريال والدولار - من حيث الخصائص والمزايا، ولكنها رقمية إلكترونية، وليس لها وجود حقيقي بحيث يمكن ملامستها باليد؛ وذلك لتسهيل التسوق والشراء عبر الإنترنت كمتاجر الأجهزة الذكية، وكذلك من الأسواق الحقيقية، وتنتج وتدار من مواقع متخصصة وليس عن طريق بنوك مركزية وحكومات^(١).

وسميت العملات الافتراضية بهذا الاسم نسبةً إلى الواقع الافتراضي، والذي سبق الكلام عنه بالتفصيل في المبحث الأول.

(١) ينظر: العملات الافتراضية - حقيقتها وأحكامها الفقهية، لياسر آل عبدالسلام (ص: ٣٢-٣٣).

وعرفت بأنها عملات ليس لها وجود فيزيائي، ويمكن مقابلتها بالعملات الرسمية المستخدمة حالياً كالدولار، واليورو، ويتم تداولها عبر الإنترنت ودون وجود سلطة مركزية أو بنك مركزي يقف وراء إصدارها.

ثانياً: حكم التعامل بالعملات الافتراضية

قبل الكلام عن الحكم فإنه يجب التنبيه على أن كثيراً من الفقهاء المعاصرين يتكلم عن البيتكوين بشكل خاص، ولكن ما يقال في البيتكوين يقال في غيره من العملات الافتراضية كالإثيريوم، واللايتكوين، والدوجيكوين، وبيركوين، وغيرها من العملات الافتراضية الكثيرة؛ لأن جميع العملات أتت بعد البيتكوين، ولا تختلف عنها في الغالب. وقد اختلف المعاصرون في حكم التعامل بالعملات الافتراضية على ثلاثة أقوال، وبيانها كالآتي:

القول الأول: أنه يحرم التعامل بالعملات الافتراضية، وبه قال جمع من المعاصرين^(١).

(١) ومن قال بالتحريم الشيخ عبدالله بن منيع، والشيخ عبدالله المطلق، والشيخ عبدالله الركبان، ومفتي مصر الدكتور شوقي علام، وغيرهم.

ينظر: العملات الافتراضية - حقيقتها وأحكامها الفقهية، لياسر آل عبدالسلام (ص: ١٧٤-١٧٦)، وموقع اليوتيوب على الروابط التالية: <https://www.youtube.com/watch?v=Hl2kbv6azFs>.

https://www.youtube.com/watch?v=deJhNNo2_Ys.

https://www.youtube.com/watch?v=nGg_PG040lQ.

<https://www.youtube.com/watch?v=JdpSJrBlyug>.

واستدلوا بما يأتي:

الدليل الأول: أن لتلك العملات مخاطر كبيرة^(١)، ومنها:

١ - جهالة مصدرها، وبالتالي فلا يوجد من يرجع إليه عند حصول أي خلل أو إشكال فيها.

- ونوقش بأن قبولها كوسيط للتبادل يكفي عن معرفة مصدرها، خاصة وأنها تتميز بالشفافية والحيادية.

٢ - أنها لم تلق قبولاً من الدول والحكومات إلا من دول قليلة كألمانيا.

- ونوقش بأنه حصل لها قبول لا بأس به من قبل بعض الشركات والمتاجر والمواقع التي تقبل التعامل بها، بل هناك من الحكومات العربية من بدأت تشجع لها وتنظمها كما يحصل في حكومة دبي^(٢).

٣ - استعملها في غسيل الأموال، وبيع المحرمات والممنوعات كالمخدرات، والمتاجرة في الأعضاء البشرية، وابتزاز الناس والاستيلاء غير المشروع على أموالهم بأيسر طريق.

- ونوقش بأن هذا وارد حصوله في أي عملة من العملات الورقية، ولا يمكن أن يقال بتحريم تلك العملة لأنها تستخدم كقيمة للأموال المحرمة والممنوعة.

٤ - أنه يتم الاحتفاظ بها عن طريق محافظ إلكترونية توجد في مواقع للإنترنت ولكل محفظة رقم سري، وفي حال نسيان الرقم السري للمحفظة فإنه لا يستطيع صاحب المحفظة

(١) ينظر: الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملات الإلكترونية، لعبدالله بن محمد العقيل (١٩-٢٢)، العملات الافتراضية - حقيقتها وأحكامها الفقهية، لياسر آل عبدالسلام (ص: ٦٦-٦٧)، العملات الافتراضية المشفرة وأثرها على مستقبل المعاملات، لمنصور علي شطا، وهو بحث منشور في مجلة كلية الشريعة والقانون بطنطا، العدد ٣٧ لسنة ٢٠٢٢م، الجزء ١، ص (١٨١٠-١٨١٦)، العملات الافتراضية - تكييفها القانوني وحكم التعامل بها، لعبدالباسط جاسم محمد، وهو بحث منشور في مجلة العلوم القانونية - كلية القانون بجامعة بغداد، العدد الثاني لعام ٢٠٢٠، المجلد ٣٥.

(٢) ينظر: موقع مركز دبي التجاري العالمي على الرابط: <https://www.dwtc.com/ar/free-zone-virtual-assets/>

استرجاعه، ولا يمكن لأحد أن يساعده في استرجاعه مما يعني ضياع جميع أمواله التي صرفت في البيتكوين أو غيرها من العملات الافتراضية.

ونوقش: بأن ضياع الأموال قد يحصل في العملات الورقية وفي الذهب والفضة كذلك؛ إذ إنها قد تسرق من صاحبها أو يضيعها فلا يستطيع استرجاعها، وكذلك في البطاقات المصرفية حيث إنه قد يسحب كل ما فيها من شخص غير صاحبها فلا يستطيع صاحب البطاقة استعادة ما سحب منها.

٥- حصول التذبذب الكبير، والتقلب الحاد في أسعارها.

ونوقش بأن هذا التذبذب والتقلب قد يحصل في العملات كالدولار واليورو وغيرها، وهذا له أسبابه الاقتصادية كالتضخم وغيره، ولا يمكن أن يستدل به في منع التعامل بها.

٦- أنها عرضة للتهكير والاختراق؛ حيث إنها تقوم على التشفير، وفي ظل ما يعيشه العالم من تطور كبير قد يستطيع شخص أو جهات فك ذلك التشفير.

ونوقش: بأن نسبة الأمان في تكنولوجيا وبرامج العملات الافتراضية كالبيتكوين كبيرة جداً، والخلل عندما يحصل قد يكون من قبل المستخدم نفسه لا من قبل البرنامج، ويدل على ذلك أنه لم يحصل أي اختراق لعملة البيتكوين منذ نشأتها^(١).

الدليل الثاني: أن التعامل بالبيتكوين صورة من صور القمار.

ويناقش: بأنه لا يصح جعلها صورة من صور القمار؛ لأن القمار كما ذكر ابن حجر "أن يخرج كل منهما سبقاً فمن غلب أخذ السبقين"^(٢)، وقال الكفوي: "كل لعب يشترط فيه غالباً أن يأخذ الغالب شيئاً من المغلوب"^(٣).

(١) ينظر: العملات الافتراضية - حقيقتها وأحكامها الفقهية، لياسر آل عبد السلام (ص: ٦٨).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٦/ ٧٣).

(٣) الكليات (ص ٧٠٢).

القول الثاني: يجوز التعامل بالعملات الافتراضية، وهو قول بعض المعاصرين^(١).

واستدلوا بأدلة منها:

الدليل الأول: أن الأصل في المعاملات الحل والإباحة^(٢).

ويناقش: بأن ثمة ما نقلها عن أصل الحل والإباحة إلى التحريم من أمور ذكرت في أدلة

القول الأول.

الدليل الثاني: أن العملات الافتراضية مال متقوم شرعاً بحكم ما آل إليه في الواقع من أنه

يتملك به غيره من العملات والسلع والخدمات.

الدليل الثالث: أن للعملات الافتراضية مزايا كثيرة، ومنها^(٣).

١ - حماية الخصوصية والسرية، حيث إن العمليات التي تتم لا يذكر فيها اسم الشخص

ولا هويته، وإنما تسجيل بأرقام ورموز لا يعرف صاحبها الحقيقي.

٢ - أن رسوم التحويل منخفضة جداً أو معدومة.

٣ - الشفافية، حيث يمكن الاطلاع على معلومات جميع العمليات من خلال البلوك

تشين، كما أنه لا يمكن لأي شخص أو جهة التلاعب بهذا السجل؛ لأنه مؤمن من خلال نظام

التشفير.

(١) ومن قال بالجواز الدكتور سعد بن تركي الخثلان بعد أن كان متوقفاً في المسألة، كما أنه أحد القولين المذكورة في بيان منتدى الاقتصاد الإسلامي.

ينظر: موقع اليوتيوب على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=tCRhqcJowCU&t=54s>.

وبيان منتدى الاقتصاد الإسلامي على الرابط:

<https://drive.google.com/file/d/1r41XTEQvUGrMHlaCPg5KYU2aE-pH0MOS/view>

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: العملات الافتراضية والآثار المترتبة على تداولها دراسة فقهية (البيتكوين نموذجاً)، لمحمد علوش وهاني عوض،

وهو بحث منشور في مجلة جامعة الأزهر - غزة، المجلد ٢١، العدد ١ لعام ٢٠١٩م، (ص: ٣١٧).

القول الثالث: التوقف في حكم العملات الافتراضية^(١)، حيث قالوا بأن صورتها غير واضحة، ولا يزال يكتنفها غموض يصعب معه إصدار حكم بالحل أو الحرمة.

الترجيح:

إذا تأملنا في هذه العملات وجدنا أنه يصدق عليها أنها نقد باعتبار أن النقد عند الفقهاء (كل شيء يلتقى قبولاً عاماً كوسيط للتبادل)، مهما كان ذلك الشيء، سواء كان من ذهب أو فضة أو نحاس أو جلود أو غيرها، ولا شك أن العملات الافتراضية كالبيتكوين وغيرها من العملات الافتراضية قد لقيت قبولاً ولو في بعض الشركات والمتاجر والدول، فألمانيا على سبيل المثال اعترفت بها كنوع من النقود، ولو نظرنا إلى عملات جميع الدول لوجدنا أكثرها تعتبر كوسيط للتبادل في الدولة المصدرة لها دون غيرها؛ حيث إن الإنسان لو أراد أن يشتري بعملة بلد من البلدان في بلد آخر لما قبلت منه، ولما أستطاع أن يشتري بها شيئاً، وهذا حال غالب العملات في كثير من البلدان، ومع ذلك فإنها نقد من النقود، فكذلك يقال في العملة الافتراضية فإذا تم الاعتراف بها في أي دولة فإن الأصل أنها تصبح نقداً كسائر النقود.

وبالنسبة للتقلب الحاد في أسعار تلك العملات والذي رآه البعض من أكبر إشكالات التعامل بها، فإنه ليس أمراً جديداً أو حادثاً على النقود بشكل عام؛ فإن الفقهاء - كما هو معلوم - قد تكلموا عن غلاء النقود ورخصها وذهب جمهورهم إلى أن رخص قيمة النقود وغلاءها لا يؤثر في العقود، كما لا يؤثر في اعتبارها نقوداً.

(١) ومن توقف في المسألة الدكتور سعد بن تركي الخثلاثي ثم قال بالجواز كما تبين في القول السابق، والدكتور يوسف الشبيلي. ينظر موقع اليوتيوب على الروابط التالية:

<https://www.youtube.com/watch?v=ZYBa8Sx-ITs>

<https://www.youtube.com/watch?v=KxikLcHuVt0>

يقول الكاساني: "ولو لم تكسد ولكنها رخصت قيمتها أو غلت لا يفسخ البيع إجماعاً، وعلى المشتري أن ينقد مثلها عدداً ولا يلتفت إلى القيمة هنا لأن الرخص والغلاء لا يوجب بطلان الثمنية، ألا ترى أن الدراهم قد ترخص وتغلو وهي على حالها أثان"^(١).

وقال الرملي الشافعي: "ولو أبطل السلطان ما باع به أو أقرضه لم يكن له غيره بحال، نقص سعره أم زاد أم عز وجوده، فإن فقد وله مثل وجب، وإلا فقيمتة وقت المطالبة، وهذه المسألة قد عمت بها البلوى في زمننا في الديار"^(٢).

وقال ابن قدامة في المغني: "ولنا، أن تحريم السلطان لها منَع إنفاقها، وأبطل ماليتها، فأشبهه كسرها، أو تلف أجزائها، وأما رخص السعر فلا يمنع ردها، سواء كان كثيراً، مثل أن كانت عشرة بدائق، فصارت عشرين بدائق أو قليلاً؛ لأنه لم يحدث فيها شيء، إنما تغير السعر، فأشبهه الحنطة إذا رخصت أو غلت"^(٣).

بل من الفقهاء من ذهب إلى أن النقد إذا كسد بعد ثبوته في الذمة وقبل أدائه فليس للدائن سواه، ويعتبر الكساد جائحة نزلت به.

قال في كفاية النبيه في شرح التنبيه: "إذا أبطل السلطان ذلك النقد الذي وقع العقد عليه إما بالتعيين أو لكونه غالب نقد البلد وقد أطلقا العقد، لم يكن للبائع إلا ذاك النقد"^(٤).

بناء على ما سبق فإن القول الأقرب إلى الصواب فيما يظهر أن العملات الافتراضية المشفرة تعتبر نقوداً، ولكن الأولى ألا يتم التعامل بها إلا فيما لا يقبل غيرها من العملات الحقيقية، كشراء أراضي المبتايرس إن قيل بجواز شرائها على ما سيتبين في نهاية هذا المبحث؛ مراعاة للمصلحة الخاصة.

(١) بدائع الصنائع (٥/ ٢٤٢).

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٣/ ٤١٢).

(٣) المغني (٦/ ٤٤٢).

(٤) (٩/ ٧١).

أما التعامل بها بإطلاق فإن الأقرب منعه حتى تستقر أسعارها، وتسلم من التقلب الحاد الذي نشاهده في الفترة الحالية، وحتى يتم ضبطها بشكل أكبر؛ وذلك مراعاة للمصلحة التي أتت الشريعة بمراعاتها، وحفظاً لأموال الناس من الضياع، وحتى لا يتسلط أثرياء العالم ممن يتاجرون بها، ويتحكمون في أسعارها نزولاً وارتفاعاً على أموال العامة.



المطلب الثاني

الرموز غير القابلة للاستبدال (NFTs)

أولاً: المراد بالرموز غير القابلة للاستبدال، وفائدها

عبارة الرموز غير القابلة للاستبدال هي ترجمة لعبارة Non Fungible Token واختصارها (NFTs).

وهي عبارة عن عقود ذكية لإثبات ملكية أصول رقمية، بحيث لا يمكن نسخ تلك العقود.

والمراد بالأصول الرقمية: الأراضي الافتراضية، وغيرها من المنتجات الافتراضية، كقطع الأثاث، والرسومات، والألعاب الرقمية، وغيرها.

علمًا بأن هذه الرموز قد تستخدم كذلك للأصول الحقيقية كالعقارات والسيارات الحقيقية التي لها وجود مادي كما ذكر البعض، ولكن المعمول به حتى الآن هو استخدامها في الأصول الرقمية فقط^(١).

وسميت بالرموز غير القابلة للاستبدال لأنها فريدة من نوعها، ولا يمكن استبدالها بشيء آخر؛ لأن لها خصائص فريدة لا يمكن أن توجد في غيرها.

(١) ينظر: موقع اليوتيوب على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=59F0SQXOkzY>.

وتعتمد هذه الرموز على تقنية البلوكتشين التي تعتمد عليها العملات الرقمية، ويسجل عليه جميع معلوماتها من تاريخ نشأتها وجميع المعاملات التي حصلت عليها، وانتقالها من مالك لآخر.

وفائدتها: أنها وثيقة تثبت تملك ما وضع له الرمز من أرض افتراضية، أو صورة، أو غيرها^(١).

ومن الوقائع التي حصلت - ولعلها أن توضح فكرة الـ NFTs - أن جاك دورسي الرئيس التنفيذي السابق لشركة تويتر قد باع أول تغريدة نشرت على منصة تويتر كرمز غير قابل للاستبدال مقابل ٢,٩ مليون دولار، والمشتري لها هو لسينا إستافي الرئيس التنفيذي لخدمة البلوك تشين^(٢).

فلو افترضنا أن شخصاً آخر صور هذه التغريدة وأراد بيعها كرمز غير قابل للاستبدال فإنه لا يمكنه ذلك؛ لأن غاية ما بين يديه صورة للنسخة الأصلية، أما النسخة الأصلية فإن ملكيتها ثابتة عن طريق الـ NFTs لإستافي فقط، وهو من يمكنه بيعها، وهذا على سبيل المثال، بصرف النظر عما قد يرد على المسألة من إشكالات قد تؤثر في حكمها؛ إذ المراد توضيح صورة هذه الرموز، وفائدتها.

علمًا بأن بعض المواقع قد ذكرت أن حقوق النشر تبقى حقًا لمن قام بتصميم العمل، وبذلك فإنه يحصل على عمولة كلما بيع الـ NFT الذي صممه^(٣).

(١) ينظر: موقع بي بي سي عربي، على الرابط: <https://www.bbc.com/arabic/business-60379773> ،
وصفحة أرقام على اليوتيوب على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=ew0AEhE-uLw>.

(٢) ينظر: موقع CNN بالعربية، على الرابط:
<https://arabic.cnn.com/business/article/2021/03/23/jack-dorsey-nft-tweet-sold>.

(٣) ينظر موقع CNBC عربية على الرابط:
<https://www.cnbc.com/arabia/news/view/87903/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%>.

ثانيًا: حكم التعامل بالرموز غير القابلة للاستبدال (NFTs)

إن هذه المسألة نازلة من النوازل التي لم يتكلم عنها أحد فيما أعلم؛ وذلك لكونها تقنية جديدة خاصة في عالمنا العربي، غير أن بعض مواقع الانترنت قد ذكرت المسألة وذكرت فيها قولين بناءً على ما قيل في العملات الافتراضية المشفرة^(١).

إلا أن قياسها عليها قياس غير صحيح لكون العملات الافتراضية عبارة عن قيم وأثمان، أما الرموز غير القابلة للاستبدال فهي عبارة عن وثائق وعقود ذكية لإثبات ملكية أصول رقمية، وليست أثمانًا؛ فقياسها عليها قياس مع الفارق.

والذي يظهر هو جواز التعامل بالرموز غير القابلة للاستبدال إن كانت تمثل سلعة يجوز بيعها، ويحرم التعامل بها إن كانت تمثل سلعة يحرم بيعها.

ودليل ذلك: أن الرموز غير القابلة للاستبدال (NFTs) عبارة عن وثائق؛ والتوثيق مشروع في الجملة؛ لاحتياج الناس إليه في معاملاتهم خشية جحد الحقوق أو ضياعها، والأصل في مشروعيتها ما يأتي:

١- قول الله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ} [البقرة: ٢٨٢].

٢- أن النبي ' لما صالح أهل الحديبية: (كتب عليّ بينهم كتابًا بأمر من النبي ')^(٢)؛ وليس ذلك إلا لتوثيق الصلح، وإثباته.

UPYO ، ومدونة UPYO على الرابط:

<https://upyo.com/ar/post/%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82-%D9%86%D8%B4%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%80nft>

(١) ينظر: <https://upyo.com/ar/post/%D9%87%D9%84-%D8%A7%D9%84-nft-%D8%AD%D9%84%D8%A7%D9%84-%D8%A3%D9%85-%D8%AD%D8%B1%D8%A7%D9%85%D8%9F>

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب كيف يكتب هذا ما صالح فلان بن فلان... (٣/١٨٤)، حديث رقم (٢٦٩٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية (٣/١٤٠٩)، حديث رقم (١٧٨٣).

٣- أن الحاجة تدعو إلى التوثيق؛ إذ إنه من أسباب حفظ الحقوق والحيلولة دون ضياعها، ومعلوم أن حفظ الحقوق من المقاصد التي أتت الشريعة بحفظها.

فإذا كانت السلع محرمة فلا يجوز توثيقها ولا يجوز بيع ولا شراء الرمز الذي يمثلها، والتحریم لأجل السلعة المحرمة، لا لكون (NFTs) محرماً.

فإن قيل: بأن هذه الرموز قد تباع بملايين الدولارات، رغم أن كثيراً منها لا نفع فيه مطلقاً، ولا يصح بيع ما لا نفع فيه.

فالجواب عنه: بأن ما يحرم بيعه لعدم نفعه يقصر عليه الحكم فقط، وأما ما ينتفع به فلا يقال فيه بالتحريم لانتفاء علة التحريم؛ إذ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

وإن قيل: بأن في بيع الـ (NFTs) أكل للمال بالباطل؛ حيث إن مصمم العمل أو صانعه يحصل على عمولة كلما بيع الـ (NFTs) الذي صممه، ولا مستند لهذا في الشريعة، فيكون من أكل المال بالباطل.

فيجيب عنه: بأن أبا العباس ابن تيمية قد ذكر أن "أكل المال بالباطل في المعاوضة نوعان ذكرهما الله في كتابه، هما: الربا، والميسر"^(١)، وليس ما نحن فيه منهما، فليس رباً ولا ميسراً.

وأما أنه لا مستند لها في الشريعة فإن هذا لا يعني عدم الجواز إذ الأصل في المعاملات الحل والإباحة، وإنما لا يقال بالتحريم إلا بمستند شرعي، وليس العكس.

ثم إن ما يحصل عليه صانع الرمز أو قد يسمى البائع الأول من عمولة قد تكون مكافأة من الجهة القائمة على الرموز، أو حقاً له كمخترع وكمبتع لهذا الرمز؛ لتشجيع غيره على الابتكار.



(١) مجموع الفتاوى (٢٩ / ٢٢)

المطلب الثالث

البلوكتشين

أولاً: المراد بالبلوكتشين (Blockchain)، وطريقة عمله

البلوكتشين أو ما يسمى بسلسلة الكتل: "هي قاعدة بيانات تستخدم تقنية التشفير لبناء سجل دفترى إلكترونى لا مركزى - موزع انتشاريا بين المشاركين - ومترابط، ويتم التسجيل عليه بشكل تراتبى تاريخى غير قابل للتعديل، أو التلاعب، أو النسخ مما يُمكن من نقل الأصول بأنواعها المختلفة بين طرفين، دون الحاجة لطرف ثالث وسيط يعمل كثقة بينهم"^(١).

وطريقة عمل البلوكتشين باختصار كالآتى:

١- يبدأ أحد الأطراف المعاملة عن طريق إنشاء كتلة تحتوي على (العملية، والهاش - وهو رقم التشفير ويطلق عليه البعض التوقيع الرقمى -، بالإضافة إلى بصمة المعاملة السابقة، ووقت هذه العملية).

٢- بعد ذلك يتم التحقق من تلك الكتلة من قبل الآلاف، وربما الملايين من الحواسيب الموزعة في جميع أنحاء الشبكة بشكل آلى، وتسمى هذه العملية بالتعدين.

٣- ثم إذا تم التحقق منها واعتمادها ككتلة في سلسلة الكتل فإنها ترسل إلى دفتر الحسابات، بحيث يمكن لكل أحد من المشاركين في المنصة الاطلاع على المعاملة الجديدة، حيث تظهر المعاملات على شكل سلاسل من الكتل، إذ إن من أراد تزوير سجل واحد فلا بد له من تزوير السلسلة بأكملها على آلاف أو ملايين الحواسيب حول العالم، وهذا محال بالتأكيد.

(١) ينظر: تقنية البلوكتشين وتحديات المالية الإسلامية، للدكتور منير ماهر الشاطر، وهي ورقة نقاش منشورة في مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد ٢٥، العدد ١، (ص: ٥).

ثانيًا: مميزات البلوكتشين

يتميز البلوكتشين بكثير من المزايا، ومنها:

- ١- أنها تدعم إجراء المعاملات عبر الإنترنت في وقت قياسي، وبتكلفة يسيرة جدا، وفي أحيان كثيرة دون أي مقابل مالي.
- ٢- إلغاء الحاجة إلى الوسيط في التعاملات، وهو ما يسمى باللامركزية.
- ٣- توثيق المعاملات، وحفظها، إذ إن البلوكتشين بمنزلة سجل رقمي مفتوح وموزع، ويتيح للجميع إدخال كافة البيانات عليه.
- ٤- أنها تتميز بدرجة عالية من الأمان والشفافية^(١).

ثالثًا: حكم إجراء التعاملات عن طريق البلوكتشين

بناءً على ما سبق فإنه يمكننا القول بأنه يجوز استخدام تقنية البلوكتشين، والتوثيق عن طريقها؛ إذ الأصل في المعاملات الحل والإباحة، بل إنه قد يقال بمشروعية استخدام البلوكتشين في المعاملات المباحة كاستخدامها لنقل ملكية الأصول الحقيقية كبيع العقارات من أراضي وبيوت وغيرها إن عدم غيرها من طرق التوثيق؛ وذلك لما تحققه هذه التقنية من حفظ المال الذي هو أحد الضروريات الخمس، لما لها من مزايا وفوائد كثيرة، ولأنه يستحيل التزوير والانتحال فيها.

يقول أبو حامد الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"^(٢).



(١) ينظر: المرجع السابق، وتقنية البلوك تشين وتوثيق الإنتاج الفكري العربي، للدكتورة رحاب فايز أحمد، وهو بحث منشور

في مجلة المكتبات والمعلومات العربية، المجلد ٤٠، العدد ٢، (ص: ١٥).

(٢) المستصفى (ص: ١٧٤).

المطلب الرابع

حكم شراء عقار الميتافيرس

تبين في التكييف الفقهي أن العقد عقد بيع، والمبيع هو عقار الميتافيرس، وهو مال يصح المعاوضة عنه؛ لإمكان الانتفاع به في أمور كثيرة كالتعليم، والتسويق وغيرها، قال شهاب الدين الشَّليُّ "المال: ما ينتفع به، ويتمول أي يدخر لوقت الحاجة"^(١).

وقال الزركشي الشافعي: "المال ما كان منتفعا به، أي مستعدا لأن ينتفع به"^(٢)، بل قال النووي: "فما لا نفع فيه، ليس بهال"^(٣).

وقال الحجاوي في تعريف المال: "وهو ما فيه منفعة مباحة لغير حاجة أو ضرورة"^(٤). ومعلوم أن المالية مناطة بالمنفعة كما ذكر الفقهاء، فإذا وجدت المنفعة في شيء فهو مال، وإلا فلا يعتبر مالا.

كما تبين في صورة شراء العقار أن الثمن يكون بالعملة الافتراضية، وأن عملية التوثيق تكون بالرموز غير القابلة للاستبدال NFTs، والتي تعتمد جميعها على تقنية البلوكتشين. وترجح جواز استخدام تقنية البلوكتشين في التوثيق، والتعامل بالرموز غير القابلة للاستبدال (NFTs).

كما ترجح جواز التعامل بالعملات الافتراضية المشفرة فيما لا يقبل غيرها من العملات الحقيقية، كمسألتنا شراء أراضي الميتافيرس.

بناءً على كل ما سبق فإن الذي يظهر جواز شراء أراضي الميتافيرس بالصورة المذكورة.

(١) حاشية الشليبي (٦ / ٢٦).

وينظر: درر الحكام شرح غرر الأحكام (٢ / ١٦٨)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٥ / ٢٧٧)، حاشية ابن عابدين (٤ / ٥٠١).

(٢) المنثور في القواعد الفقهية (٣ / ٢٢٢).

(٣) روضة الطالبين وعمدة المفتين (٣ / ٣٥٢).

(٤) الإقناع (٢ / ٥٩).

فإن أمكن شراؤها بالعملة الحقيقية كما ذكر في بعض المواقع الإلكترونية فهو أولى؛ خروجاً من الخلاف في حكم استعمال العملات الافتراضية.



الغاية

وبعد فأني أحمد الله تعالى على ما من به علي من إتمام هذا البحث، وأسأله سبحانه أن ينفع به كاتبه، وقارئه.

وفيما يلي أبرز النتائج والتوصيات:

أولاً: أبرز النتائج

١- أنه لا يجوز صناعة صور ذوات الأرواح في الميتافيرس، والمخرج في هذه المسألة أن تكون الصورة غير واضحة، كأن تخفى ملامح الوجه بحيث يظهر الوجه وكأنه وضع عليه لثام، ويوضع مكان العينين خطين لا أن ترسم العيون، وهذا معمول به في بعض الألعاب الإلكترونية،

٢- لعل الأقرب أن يقال بأن الصور في الميتافيرس لا تأخذ حكم الصور التي لها ظل؛ إذ إنها ترسم بجهاز الحاسوب، وتستخدم فيها التقنية لجعلها ثلاثية الأبعاد، كما أنها تختفي بمجرد غلق البرنامج، أو غلق الجهاز، أو خلع النظارة المخصصة.

٣- يجوز دخول الميتافيرس من خلال الأدوات المخصصة لذلك، بشرط أن يكون الدخول في الأماكن التي يجوز الدخول فيها في الحقيقة.

٤- أن العقار في الميتافيرس عقار افتراضي رقمي، ولا وجود له في الحقيقة، أي أنه غير ملموس، فهو افتراضي كالعملة الافتراضية البيتكوين، وغيرها من العملات الافتراضية.

٥- أن التكييف الفقهي المناسب لشراء عقار الميتافيرس: هو أنه عبارة عن عقد بيع لمساحة محددة من الإنترنت، وصانع أراضي وعقارات الميتافيرس هو البائع هنا، فإن كانت المنصة هي من صنعت الميتافيرس فهي البائع، وإلا فهي سمسار بين البائع والمشتري.

٦- أن العملات الافتراضية المشفرة تعتبر نقوداً فيما يظهر، ولكن الأولى أن لا يتم التعامل بها إلا فيما لا يقبل غيرها من العملات الحقيقية، ك شراء أراضي الميتافيرس؛ مراعاة للمصلحة الخاصة.

أما التعامل بها بإطلاق فإن الأقرب منعه حتى تستقر أسعارها، وتسلم من التقلب الحاد الذي نشأه في الفترة الحالية، وحتى يتم ضبطها بشكل أكبر؛ وذلك مراعاة للمصلحة التي أتت الشريعة بمراعاتها، وحفظاً لأموال الناس من الضياع، وحتى لا يتسلط أثريا العالم ممن يتاجرون بها، ويتحكمون في أسعارها نزولاً وارتفاعاً على أموال العامة.

٧- يجوز استخدام تقنية البلوكتشين، والتوثيق عن طريقها.

٨- الذي يظهر جواز شراء أراضي الميتافيرس بالصورة المذكورة، وإن أمكن شراؤها بالعملة الحقيقية كما ذكر في بعض المواقع الإلكترونية فهو أولى؛ خروجاً من الخلاف في حكم استعمال العملات الافتراضية.

ثانياً: أبرز التوصيات

١- يتوجب على الباحثين في الفقه متابعة ما يعيشه العالم من تطور كبير وتقدم في مجال التقنية؛ لأمرين، وهما:

أ/ إجراء الدراسات والبحوث الفقهية التي يحتاج إليها.

ب/ أن التقنية عبارة عن أمور متراكمة، وبعضها مبني على بعض، ففهم بعضها وتصوره، يحتاج إلى تصور ما سبقه، كما أن الحكم على بعضها يحتاج إلى الحكم على مسائل أخرى بعد تصورها تصوراً صحيحاً.

٢- أن هناك أموراً ومسائل كثيرة تحتاج إلى بيان حكمها، والتوسع في دراستها، حيث تستحق أن تفرد بدراسات وبحوث متخصصة كالرموز غير قابلة للاستبدال، والبلوكتشين، وغيرها.

٣- أن هناك كثيراً من مسائل تقنية الميتافيرس تحتاج إلى بيان أحكامها، كالاكتفاء في الميتافيرس، والسرقة، والتقابض وعيوب البيوع وغيرها.

المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات. "النهاية في غريب الحديث والأثر". تحقيق: طاهر أحمد ومحمود محمد، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩ م.
- ٣ - ابن الفرس، عبد المنعم بن عبد الرحيم. "أحكام القرآن". تحقيق: مجموعة من المحققين، ط ١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧ هـ.
- ٤ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. "مجموع الفتاوى". تحقيق: عبد الرحمن محمد، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - ١٤١٦ هـ.
- ٥ - ابن عابدين، محمد أمين. "حاشية ابن عابدين". ط ٢، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٨٦ هـ.
- ٦ - ابن عثيمين، محمد بن صالح. "مجموع فتاوى ورسائل العثيمين". جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، ط الأخيرة، دار الوطن - دار الثريا، ١٤١٣ هـ.
- ٧ - ابن عساكر، علي بن الحسن. "تاريخ دمشق". تحقيق: عمرو العمروي. بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ هـ.
- ٨ - ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. "روضة الناظر وجنة المناظر". ط ٢، مؤسسة الريان، (١٤٢٣ هـ)
- ٩ - ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. "المغني". تحقيق: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، ط ٣، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٧ هـ.
- ١٠ - ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. "المبدع في شرح المقنع". ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.
- ١١ - ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. "البحر الرائق شرح كنز الدقائق". تحقيق: زكريا عميرات، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.

- ١٢ - أبوداود، سليمان بن الأشعث. "سنن أبي داود". تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل، ط ١، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ.
- ١٣ - آل عبدالسلام، ياسر عبدالرحمن. "العملات الافتراضية حقيقتها وأحكامها الفقهية"، ط ١، دار الميكان للنشر والتوزيع بالتعاون مع بنك الجزيرة، ١٤٣٩ هـ.
- ١٤ - الألوسي، محمود بن عبد الله. "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني". تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
- ١٥ - الأنصاري، زكريا بن محمد. "أسنى المطالب". دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- ١٦ - البُجَيْرِي، سليمان بن محمد. "حاشية البجيرمي على الخطيب". بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ١٧ - البخاري، محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري". تحقيق: جماعة من العلماء. الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ هـ، ثم صَوَّرَها بعنايته: د. محمد زهير، وطبعها ط ١، ١٤٢٢ هـ ط، بيروت: دار طوق النجاة.
- ١٨ - البهوتي، منصور بن يونس. "شرح منتهى الإرادات". ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- ١٩ - البهوتي، منصور بن يونس. "كشاف القناع عن متن الإقناع". تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، ط ١، وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ١٤٢٩ هـ.
- ٢٠ - البيهقي، أحمد بن الحسين. "السنن الكبرى". تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، الناشر: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
- ٢١ - الترمذي، محمد بن عيسى. "سنن الترمذي". تحقيق: بشار عواد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.

- ٢٢- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله. "البرهان في أصول الفقه". تحقيق: صلاح عويضة، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.
- ٢٣- الحجاوي، موسى بن أحمد. "الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل". تحقيق: عبد اللطيف السبكي، بيروت: دار المعرفة لبنان.
- ٢٤- الدّميري، محمد موسى. "النجم الوهاج في شرح المنهاج". تحقيق: لجنة علمية، ط ١، جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٤ م).
- ٢٥- رحاب، فايز عربي. "تقنية البلوك تشين وتوثيق الإنتاج الفكري العربي". مجلة المكتبات والمعلومات العربية، ٢٠٢٠ م، ٦٨.
- ٢٦- الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف. "شرح الزُّرقاني على مختصر خليل". تحقيق: عبد السلام محمد أمين، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ.
- ٢٧- الزرقاني، عبد الباقي يوسف. "شرح الزُّرقاني على مختصر خليل". تحقيق: عبد السلام محمد أمين، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ.
- ٢٨- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله. "المنثور في القواعد الفقهية". تحقيق: تيسير فائق، ط ٢، الكويت: وزارة الأوقاف، ١٤٠٥ هـ.
- ٢٩- الزهراني، منى بنت علي. "الواقع الافتراضي، آفاق المستقبل"، ط ١، الرياض: دار الصميعي، ١٤٤١ هـ.
- ٣٠- السبتي، عياض بن موسى. "إكمال المُعلِّم بفوائد مسلم". تحقيق: د يحيى إسماعيل (ط ١، مصر: دار الوفاء، ١٤١٩ هـ).
- ٣١- السرخسي، محمد بن أحمد. "أصول السرخسي". تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد بالهند، وصورته دار المعرفة.
- ٣٢- الشاطر، منيرة بنت ماهر. "تقنية البلوكشين وتحديات المالية الإسلامية". مجلة دراسات اقتصادية إسلامية ١. ٢٠١٩ م، ٢٥.

- ٣٣- الشربيني، محمد بن أحمد. "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج". تحقيق: علي معوض - عادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- ٣٤- شطا، منصور بن علي. "العملات الافتراضية المشفرة وأثرها على مستقبل المعاملات (الواقع وآفاق المستقبل)". مجلة كلية الشريعة والقانون بطنطا ٣٧. ٣٧، ٢٠٢٢م، ٣٧.
- ٣٥- الشُّلبي، أحمد بن محمد. "حاشية الشُّلبي". ط ١، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، ١٣١٣هـ.
- ٣٦- شمس الدين، محمد ابن أبي العباس. "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج". بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م.
- ٣٧- الشوكاني، محمد بن علي. "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول". تحقيق: أحمد عزو عناية، ط ١، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ.
- ٣٨- عبد الحميد، أحمد مختار. "معجم اللغة العربية المعاصرة". ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ.
- ٣٩- العقيل، عبدالله بن محمد. "الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملات الإلكترونية عملة بيتكوين نموذجاً: دراسة فقهية مقارنة". مجلة جامعة الطائف للعلوم الإنسانية ٧، ٢٠١٨، ٣٣.
- ٤٠- العقيلي، عدنان. "مستقبل الاستثمار الرقمي Metaverse"، وهو كتاب إلكتروني بدون طبعة وتاريخ.
- ٤١- عليش، محمد بن أحمد. "منح الجليل شرح مختصر خليل". بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ.
- ٤٢- الغزالي، محمد بن محمد. "المستصفى". تحقيق: محمد عبد السلام. ط ١، بيروت "دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.
- ٤٣- الفراء، محمد بن الحسين. "العدة في أصول الفقه". تحقيق: د أحمد علي سير، ط ٢، ١٤١٠هـ.

- ٤٤ - القشيري، مسلم ابن الحجاج. "صحيح مسلم". تحقيق: محمد فؤاد، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، وصوّرتها: الأخيرة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤ هـ.
- ٤٥ - القطيعي، عبد المؤمن بن عبد الحق. "قواعد الأصول ومعاقد الفصول". تحقيق: أنس اليتامي، عبد العزيز العيدان، ط ١، الكويت: دار ركائز - الرياض: دار أطلس الخضراء، ١٤٣٩ هـ.
- ٤٦ - القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب. "الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره". تحقيق: مجموعة من الباحثين - جامعة الشارقة، إشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، ط ١، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ١٤٢٩ هـ.
- ٤٧ - الكاساني، أبو بكر بن مسعود. "بدائع الصنائع". بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ هـ.
- ٤٨ - الكفوي، أيوب بن موسى. "الكليات". تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ٤٩ - الكلبي، محمد بن أحمد. "تقريب الوصول إلى علم الأصول". تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ.
- ٥٠ - اللخمي، علي بن محمد الربيعي. "التبصرة". تحقيق: د أحمد عبد الكريم، ط ١، ٢٠١١ م.
- ٥١ - المالكي، خليل بن إسحاق. "التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب". تحقيق: د. أحمد عبد الكريم نجيب، ط ١، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ١٤٢٩ هـ.
- ٥٢ - محمد، عبد الباسط جاسم. "العملات الافتراضية - تكييفها القانوني وحكم التعامل بها". مجلة العلوم القانونية - كلية القانون بجامعة بغداد ٢، ٢٠٢٠ م، ٣٥.
- ٥٣ - المرداوي، علي بن سليمان. "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف". تحقيق: الدكتور عبد الله التركي والدكتور عبد الفتاح الحلو، ط ١، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٤١٥ هـ.

- ٥٤ - المكناسي، محمد بن أحمد. "شفاء الغليل في حل مقفل خليل". تحقيق: أحمد عبد الكريم، ط ١، القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات، ١٤٢٩هـ.
- ٥٥ - ملا خسرو، محمد فرامرز. "درر الحكام شرح غرر الأحكام". دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وتاريخ.
- ٥٦ - النووي، يحيى بن شرف. "شرح صحيح مسلم". ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
- ٥٧ - النووي، يحيى بن شرف. "روضة الطالبين". تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، عمان، ١٤١٢هـ.
- ٥٨ - الهيثمي، أحمد بن محمد ابن حجر. "تحفة المحتاج في شرح المنهاج". روجعت وصححت: على عدة نسخ، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ٥٩ - الهيثمي، أحمد بن علي بن حجر. "فتح الباري". رقمه: محمد فؤاد، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩م.
- ٦٠ - علوش، محمد حسن. وعوض، هاني رفيق. "العملات الافتراضية والآثار المترتبة على تداولها دراسة فقهية (البيتكوين نموذجاً)". وهو بحث منشور في مجلة جامعة الأزهر - غزة، سنة ٢٠١٩م، المجلد ٢١، العدد ١، (ص: ٣٠٣).

المواقع الإلكترونية

- ٦١ - موقع المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة على الرابط:
<https://futureuae.com/ar/Mainpage/Item/6830/%D8>
- ٦٢ - الميتافيرس عالم ما بعد الانترنت، وهو مقال للدكتور إيهاب خليفة منشور على الإنترنت،
[https://www.idsc.gov.eg/Upload/DocumentLibrary/Attachment_A/6288/Metaverse%20\(1\).pdf](https://www.idsc.gov.eg/Upload/DocumentLibrary/Attachment_A/6288/Metaverse%20(1).pdf)

٦٣- مقالة (إضاءة على عالم الميتافيرس وكيف تدخل إليه) في صحيفة البيان الإماراتية، على

الرابط: [https://www.albayan.ae/technology/2022-05-03-](https://www.albayan.ae/technology/2022-05-03-1.4427073)

1.4427073 .

٦٤- موقع (عربي BBC NEWS) على الرابط:

[https://www.bbc.com/arabic/science-and-tech-](https://www.bbc.com/arabic/science-and-tech-60494249)

60494249 .

٦٥- موقع CNN بالعربية.

٦٦- موقع أكاديمية Binance على الرابط:

[https://academy.binance.com/ar/articles/how-to-buy-](https://academy.binance.com/ar/articles/how-to-buy-land-in-the-metaverse)

land-in-the-metaverse .

٦٧- مدونة UPYO على الرابط:

[https://upyo.com/ar/post/%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82-](https://upyo.com/ar/post/%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82-%D9%86%D8%B4%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%80nft)

2-%D9%86%D8%B4%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%80nft .

٦٨- موقع مركز دبي التجاري العالمي على الرابط:

<https://www.dwtc.com/ar/free-zone-virtual-assets/>

٦٩- موقع المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة على الرابط:

<https://futureuae.com/ar/Mainpage/Item/6830/%D8>

٧٠- موقع CNBC على الرابط:

[https://www.cnbctv18.com/cryptocurrency/how-to-](https://www.cnbctv18.com/cryptocurrency/how-to-buy-real-estate-in-metaverse-a-step-by-step-guide-11836822.htm)

buy-real-estate-in-metaverse-a-step-by-step-guide-

11836822.htm .



رومنة المصادر والمراجع

1. alquran alkarim.
2. abn al'athir, majd aldiyn 'abu alsaeadat. "alnihayat fi gharayb alhadith wal'athr". tahqiq: tahir 'ahmad wamahmud muhamad, bayrut: almaktabat aleilmiatu, 1979mi.
3. abin alfuras, eabd almuneim bin eabd alrahimi. "'ahkam alqurani". tahqiq: majmueat min almuhaqiqina, ta1, bayruta:dar abn hazma, 1427hi.
4. abin taymiatu, 'ahmad bin eabd alhalimi. "majmue alfatawaa". tahqiq: eabd alrahman muhamad, almadinat alnabawiatu: majmae almalik fahd litibaeat almushaf alsharif, 1416h.
5. abin eabdin, muhamad 'amin. "hashiat abn eabdin". ta2, alqahirati: maktabat wamatbaeat mustafaa albabii alhalabii wa'awladuh bimisr 1386hi.
6. abin euthaymin, muhamad bin salih. "majmue fatawaa warasayil aleuthaymin". jame watartiba: fahd bin nasir alsulayman, t al'akhirati, dar alwatan - dar althirya, 1413 hu.
7. abin easakri, ealiin bin alhasani. "tarikh dimashqa". tahqiq: eamru aleumrui. bayrut: dar alfikri, 1415hi.
8. abn qadamat, eabd allh bin 'ahmadu. "ruwdat alnaazir wajnat almanaziri". ta2, muasasat alryan, 1423h).

9. abn qadamat, eabdallh bin 'ahmadu. "almighni". tahqiqu: eabd allah alturki, waeabd alfataah alhalu, ta3, alrayad: dar ealam alkutub, 1417hi.
10. abin muflihi, 'iibrahim bin muhamadi. "almubdie fi sharh almuqanaei". ta1, bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1418hi.
11. abin najim, zayn aldiyn bin 'iibrahim. "albahr alraayiq sharh kanz aldaqayiqi". tahqiqu: zakariaa eumayrat, ta1, bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1418hi.
12. abudawd, sulayman bin al'asheatha. "snan 'abi dawud". tahqiqu: shueayb al'arnawuwta-muhamad kamil, ta1, dar alrisalat alealamiati, 1430hi.
13. al eabdalsalam, yasir eabdalrahman. "aleumlat alaiftiradiat haqiqatuha wa'ahkamuha alfiqhiata", ta1, dar almiman lilnashr waltawzie bialtaeawun mae bank aljazirati, 1439h.
14. alalusi, mahmud bin eabd allah. "ruwh almaeani fi tafsir alquran aleazim walsabe almathani". tahqiqu: eali eabd albari eatiat, ta1, bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1415hi.
15. al'ansari, zakariaa bin muhamad. "'asnaa almutalibu". dar alkitaab al'iislami, bidun tabeat wabidun tarikhi.
16. albujaayramy, sulayman bin muhamad. "hashiat albijiarmiu ealaa alkhatibi". bayrut: dar alfikri, 1415h - 1995m.
17. albukhari, muhamad bin 'iismaeil. "sahih albukharii". tahqiqu: jamaeat min aleulama'i. altabeati: alsultaniati, bialmatbaeat alkubraa al'amiriati,

- bibulaq masr, 1311 hu, thuma sawwrha bieinayatihi: du. muhamad zuhayr, watabeuha ta1, 1422h tu, bayruta:dar tawq alnajati.
18. albhuti, mansur bin yunus. "shrah muntahaa al'iiradat". t 1, bayrut: ealim alkatub, 1414 hi - 1993 mi.
 19. albhuti, mansur bin yunus. "kshaf alqinae ean matn al'iiqnaei". tahqiqu: lajnat mutakhasisat fi wizarat aleadli, ta1, wizarat aleadl fi almamlakat alearabiat alsaeudiati, 1429h.
 20. albihaqi, 'ahmad bin alhusayni. "alsunan alkubraa". tahqiqu: eabd allh bin eabd almuhsin alturkiu, ta1, alnaashir: markaz hajr lilbuhuth waldirasat alearabiat wal'iislamiati, 1432 hi - 2011 mi.
 21. altirmidhi, muhamad bin eisaa. "sunan altirmidhii". tahqiqu: bashaar eawadi, birut: dar algharb al'iislami, 1998m.
 22. aljuini, 'abu almaeali eabdalmalik bin eabdallah. "alburhan fi 'usul alfiqh". tahqiqu: salah euidat, ta1, bayruta:dar alkutub aleilmiaati, 1418hi.
 23. alhajaawi, musaa bin 'ahmadu. "al'iiqnae fi fiqh al'iimam 'ahmad bin hanbal". tahqiqu: eabd allatif alsabiki, bayrut: dar almaerifat lubnan.
 24. aldamiry, muhamad musaa. "alnajm alwahaj fi sharh alminhaji". tahqiqu: lajnat eilmiaatun, ta1, jidat: dar alminhaji, 2004m)
 25. rhabi, fayiz earabi. "tiqniat albuluk tshin watawthiq al'iintaj alfikrii alearabii". majalat almaktabat walmaelumat alearabiati, 2020m, 68.

26. alzarqani, eabd albaqi bin yusif. "shrah alzurqany ealaa mukhtasar khalil". tahqiqa: eabd alsalam muhamad 'amin, ta1, dar alkutub aleilmiati, 1422hi.
27. alzarqani, eabd albaqi yusif. "shrah alzurqany ealaa mukhtasar khalil". tahqiqa: eabd alsalam muhamad 'amin, ta1, dar alkutub aleilmiati, 1422hi.
28. alzarkashi, badr aldiyn muhamad bin eabdallah. "almanthur fi alqawaeid alfiqhiati". tahqiqu: taysir fayiqi, ta2, alkuayt:wzarat al'awqaf, 1405h.
29. alzahrani, munaa bint eulay. "alwaqie aliaftiradi, afaq almustaqli", ta1, alrayad: dar alsamiei, 1441h.
30. alsabti, eiad bn musaa. "'iikmal almuelim bifawayid muslimin". tahqiqu: d yahyaa 'iismaeil (ta1, masr:dar alwafa'i, 1419h.
31. alsarukhisi, muhamad bin 'ahmad. "'usul alsarkhisii". tahqiqu: 'abu alwfa al'afghani, bayrutu:lajnat 'iihya' almaearif alnuemaniat bihaydar abad bialhinda, wasuratih dar almaerifat.
32. alshaatiri, munirat bint mahir. "tiqniat alblukshin watahadiyat almaliat al'iislamiati". majalat dirasat aqtisadiat 'iislamiatin1. 2019m, 25.
33. alshirbini, muhamad bin 'ahmad. "mghni almuhtaj 'iilaa maerifat maeani 'alfaz alminhaji". tahqiqu: eali mueawad - eadil eabd almawjudi, bayrut: dar alkutub aleilmiati,1421hi.

34. shta, mansur bin eulay. "aleumlat aliaiftiradiat almushfirat wa'atharuha ealaa mustaqbal almueamalat (alwaqie wafaq almustaqbila)". majalat kuliyyat alsharieat walqanun bitanta 37. 2022m.
35. alshilbiu, 'ahmad bin muhamad. "hashiat alshilbii". ta1, alqahirati: almatbaeat alkubraa al'amiriiti-bulaq, 1313h.
36. shams aldiyni, muhamad abn 'abi aleabaasi. "nihayat almuhtaj 'iilaa sharh alminhaji". bayrut: dar alfikri, 1984m.
37. alshukani, muhamad bin eulay. "'iirshad alfuhul 'iilaa tahqiq alhaqi min eilm al'usuli". tahqiq: 'ahmad eazw einayat, ta1, dar alkitaab alearabii, 1419h.
38. eabd alhamidi, 'ahmad mukhtar. "muejam allughat alearabiat almueasirati". ta1, bayrut: ealim alkutub, 1429hi.
39. aleaqila, eabdallah bin muhamad. "al'ahkam alfiqhiat almutaealiqat bialeumlat al'iiliktruniat eumlat bitkiwin namudhaja: dirasat fiqhiat muqaranati". majalat jamieat altaayif lileulum al'iinsaniat 7, 2018, 33.
40. aleaqili, eadnan. "mustaqbal aliaistithmar alraqamii Metaverse,". wahu kitab 'iiliktruniun bidun tabeat watarikhi.
41. ealish, muhamad bin 'ahmadu. "mnah aljalil sharh mukhtasar khilil". birut: dar alfikri, 1409h.
42. alghazali, muhamad bin muhamad. "almustasfaa". tahqiq: muhamad eabd alsalami. ta1, bayrut" dar alkutub aleilmiati, 1413hi.

43. alfara'i, muhamad bin alhusayni. "aleudat fi 'usul alfiqh". tahqiqu: d 'ahmad eali sayr, ta2, 1410hi.
44. alqishiri, muslim abn alhajaji. "sahih muslima". tahqiqu: muhamad fuaadi,alnaashir: dar 'iihya' al kutub alearabiati, wsawwrtha: al'akhirati, bayrut: dar 'iihya' alturath alearabii, 1404hi.
45. alqatiei, eabd al mumin bin eabd alhaqi. "qawaeid al'usul wamaeaqid alfusuli". tahqiqu: 'anas alyatamaa, eabd aleaziz aleidan, ta1, alkuaytu: dar rakayiz - alrayad: dar 'atlas alkhadra', 1439hi.
46. alqisi, 'abu muhamad makiy bin 'abi taliba. "alhidayat 'iilaa bulugh alnihayat fi eilm maeani alquran watafsirihi". tahqiqu: majmueat min albahithin-jamieat alshaariqat, 'iishraf 'a. du: alshaahid albushikhi, ta1, majmueat buhuth alkitaab walsunat - kuliyyat alsharieat waldirasat al'iislatiyyat - jamieat alshaariqat, 1429h.
47. alkasani, 'abu bakr bin maseudin. "badayie alsanayiei". bayrut: dar al kutub aleilmiati, 1406hi.
48. alkufawi, 'ayuwbi bin musaa. "alkilyat". tahqiqu: eadnan darwish - muhamad almasri, bayrut: muasasat alrisalat.
49. alkilbi, muhamad bin 'ahmadu. "taqrib alwusul 'iilaa eilm al'usuli". tahqiqu: muhamad hasan 'iismaeil, bayrut: dar al kutub aleilmiati, 1424hi.
50. allakhmi, ealiin bin muhamad alrabei. "altabsurati". tahqiqu: d 'ahmad eabd alkarim, ta1, 2011m.

51. almalki, khalil bin 'iishaqa. "altawdih fi sharh mukhtasar aibn alhajibi". tahqiq: du. 'ahmad eabd alkarim najib, ta1, markaz najibuyh lilmakhtutat wakhidmat altarathi, 1429hi.
52. muhamadu, eabd albasit jasimi. "aleumlat aliaiftiradiat - takyifuha alqanuniu wahukm altaeamul biha". majalat aleulum alqanuniat - kuliyyat alqanun bijamieat baghdad 2, 2020m, 35.
53. almardawi, eali bin sulayman. "al'iinsaf fi maerifat alraajih min alkhilafi". tahqiq: alduktur eabd allah alturki walduktur eabd alfataah alhulu, ta1, alqahiratu: hajr liltibaeat walnashri, 1415h.
54. almiknasi, muhamad bin 'ahmad. "shafa' alghalil fi hali miqfal khilil". tahqiq: 'ahmad eabd alkarim, ta1, alqahirati: markaz najibuyh lilmakhtutati, 1429h.
55. milan khasru, muhamad faramarz."darar alhukaam sharh gharr al'ahkami". dar 'iihya' alkutub alearabiati, bidun tabeat watarikhi.
56. alnawawii, yahi bin sharaf. "sharah sahih muslmi". ta2, bayruta:dar 'iihya' alturath alearabii, 1392hi.
57. alnawawii, yahyaa bin sharaf. "ruwdat altaalibina". tahqiq:zuhir alshaawishi, bayrut:almaktab al'iislamia, eaman, 1412hi.
58. alhitmi, 'ahmad bin muhamad aibn hajr. "tahifat almuhtaj fi sharh alminhaji". rujieat wasahahat: ealaa eidat nuskha, bayrut: dar 'iihya' alturath alearabii.

-
59. alhaythimi, 'ahmad bin ealiin bin hajar. "fath albari ". raqmuhu: muhamad fuaad, birut: dar almaerifati, 1379m.
60. elush, muhamad hasan. waeuad, hani rafiqi. "aleumlat alaiftiradiat waluathar almutaratibat ealaa tadawuliha dirasat fiqhia (albitkwin nmwdhjan)". wahu bahth manshur fi majalat jamieat al'azhar - ghazati, sanat 2019ma, almujalad 21, aleadad 1, (s:303).



**الميثودولوجيا في الاستشراق الحديث وأثرها في الدراسات
الإسلامية
دراسة تحليلية نقدية**

Methodology in Modern Orientalism and its Impact on Islamic Studies

Critical Analytical Study

إعداد

أ.د. خالد بن محمد القرني

prof :Khaled Mohammed Al-Qarni

الأستاذ بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - جامعة الملك خالد

Professor Department of Doctrine and Contemporary

Doctrines

البريد الإلكتروني:

Allgarny1@gmail.com

ملخص البحث

يجهّد الاستشراق الحديث في طريق الخروج من تمثّل منظومة الأهداف السياسية والدينية والثقافية وغيرها بصورة مباشرة، ويسعى لتحقيقها بصورة غير مباشرة. والفكرة التي يحاول بحثنا الكشف عنها تتمحور في جزء هام وجوهري في الاستشراق الحديث - وهي الفترة الممتدة من منتصف القرن الـ ٢٠ وحتى الحقبة المعاصرة - ألا وهي الميثودولوجيا التي يوظفها في دراسة الإسلام. وقد تضمن البحث الحديث عن ثلاثة مناهج كبرى، تضم في داخلها سائر المناهج وهي: الأنثروبولوجيا، والأركيولوجيا، والألسنية. وكان من أهم النتائج التي خلصت إليها في هذا البحث: قيام الميثودولوجيا الاستشراقية على ثلاثة أركان رئيسية هي: المجتمع، والتاريخ، واللغة؛ بحيث تركز على دراسة الإسلام من هذه الجوانب، وتستخدم مناهج تلك الحقول في تناول قضاياها؛ ولذا أسس الاستشراق لأنثروبولوجيا الإسلام، وأركيولوجيا الإسلام، وفيلولوجيا الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق المعاصر، الميثودولوجيا، الفيلولوجيا، أنثروبولوجيا الإسلام، التاريخ.



Abstract

Modern Orientalism strives to get out of the way of directly representing a system of political, religious, cultural and other goals, and seeks to achieve them indirectly. The idea that our research tries to uncover is an important and fundamental part of modern Orientalism - the period from the middle of the twentieth century to the contemporary era - and I mean the methodology/curricula and rules that it employs in the study of Islam. The research included talking about three major curricula within which all other curricula are integrated: anthropology, archaeology, and linguistics. One of the most important findings of this research was the establishment of Orientalist methodology on three main pillars: society, history, and language; so that it focuses on the study of Islam from these aspects and uses the curricula of those fields; therefore, Orientalism established for the anthropology of Islam, the archaeology of Islam, and the philosophy of Islam.

Keywords: Modern Orientalism, Methodology, Philology, Anthropology of Islam, History.



مُقَدِّمَةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم الجليل وحده، ذي الأسماء الحسنى والصفات العلى، ربي ورب كل شيء ومليكه، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله ﷺ وعلى آله وأصحابه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فيشير عددٌ من المفكرين الذين بحثوا في ظاهرة الاستشراق إلى أن وعينا بالاستشراق تشكّل ضمن الحقل العملي والواقعي؛ فأصبحنا نفهم الاستشراق ونعرّفه بوصفه منظومةً سياسية، أو اتجاهًا فكريًا يقصد إلى خدمة أهدافٍ سياسية بالدرجة الأولى. ولا ننكر أحقية ذلك التعريف من حيث إشارته إلى خاصية جذرية في الفكر الاستشراقي؛ إلا أنه لا يحوي كل الاستشراق، لا سيما مع تطوره فكريًا ووعي الغرب بتلك الآثار السلبية التي صارت لصيقة بهذا المصطلح في المخيال الجمعي عند المسلمين؛ فالزمن والعقل الإنساني وطبيعة الحياة الاجتماعية الحديثة ووعي الأفراد ومقدار المعرفة التي يحصلونها شكلت تغييراً جذرياً في مفهوم الاستشراق ودلالاته؛ وبدت هذه العوامل مؤثرة في نقد الاستشراق لذاته، وهذا ما يشير إليه وائل حلاق بقوله: "فالنظر إلى الاستشراق بوصفه مشروعاً سياسياً يشبه النظر إلى قمة جبل الجليد فوق سطح ماء البحر، أي رؤية ذلك الجزء الصغير من الجبل والذي يخفي بعداً بنوياً أهم وأعمق"^(١)، وعلى إثر هذا التنامي ظهر المستشرقون المعاصرون، وتزعموا زمام تطوير الاستشراق ونقد الإسلام بصورة ربما تبدو متجاوزة لدراسات المستشرقين التقليديين للوهلة الأولى، وتستدعي قواعد ومناهج عديدة لتحقيق العمق في نقدها للإسلام وطبيعة الصورة التقليدية للإسلام في الدراسات الغربية. ومن هنا وضعت مشكلة بحثي في هذا الجزء الهام من الاستشراق الحديث؛ محاولاً الإجابة عن السؤال المركزي الذي يتمثل في التساؤل حيال:

(١) حلاق، قصور الاستشراق، ص ١٤٤.

الميثودولوجيا^(١) البحثية التي يقوم عليها الاستشراق الحديث^(٢)، وما الموقف منها؟ وقد تفرّع عن هذا السؤال المركزي عددٌ من التساؤلات التي يمكنها أن تسهم في الإجابة عنه بصورةٍ منهجيةٍ وهي:

- ما حقيقة الاستشراق الحديث، وكيف نشأ، وكيف اهتم بالميثودولوجيا؟
 - ما حقيقة المنهج الأنثروبولوجي والمنهج الأركيولوجي والمنهج الألسني في الاستشراق الحديث، وما أثر ذلك كله في دراسته للإسلام؟
 - ما الموقف الذي نتبناه في نقد وتحليل ذلك التوظيف لتلك المناهج في الاستشراق الحديث؟
- أهمية هذه الدراسة:**

١. إلقاء الضوء على مكانة الميثودولوجيا في الاستشراق الحديث، ومعرفة أبرز نتائج دراساتها للإسلام، وجذرية تلاقيها أو رفضها لأطروحات الاستشراق التقليدي.
٢. الوقوف على تبعات تلك المناهج التي سلكها العقل الاستشراقي الحديث، وتحديد مكنم الإشكال في تلك الأطروحات.

أهداف الدراسة:

١. التعرف على حقيقة الاستشراق الحديث، ومكانة الميثودولوجيا فيه.
٢. التعرف على طبيعة المناهج الثلاثة (الأنثروبولوجي، والأركيولوجي، والألسني) في الاستشراق الحديث وأثرها في دراسة الإسلام.
٣. بيان الموقف النقدي من طبيعة توظيف الاستشراق لتلك المناهج.

منهج الدراسة: اعتمدت في هذه الدراسة على **المنهج التحليلي**؛ من خلال استنطاق عددٍ من النصوص المركزية في نتاج بعض المستشرقين وعرض تفسيراتهم للإسلام؛ بغية تحليلها؛

(١) انظر في تعريف الميثودولوجيا: ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم (الميثودولوجيا)، وحامد طاهر، مدخل إلى علم المناهج.

(٢) انظر في تعريفه: محمد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه ص ٢١ وما بعدها، وإدوارد سعيد، الاستشراق ص ١٣٧ وما بعدها، وائل حلاق، قصور الاستشراق ص ٣٤٣ وما بعدها، ومجموعة أكاديميين، موسوعة الاستشراق ص ١٣-٢٧.

للقوف على أبرز الأركان المكونة للميثودولوجيا الاستشراقية والكشف عن آلياتها. كما استعنت بالمنهج النقدي؛ للقوف على مكانن الخلل في استعمال المستشرقين لهذه المناهج وأوجه قصور هذا التوظيف.

الدراسات السابقة: هناك العديد من الكتابات التي تناولت الاستشراق الحديث والمعاصر وأثره في الدراسات الإسلامية^(١)، والتي تناولت موقفه من القرآن والسنة والسيرة النبوية والتراث الفقهي ونحو ذلك. كما وُجد العديد من الدراسات التي تركز على المناهج في الاستشراق عموماً، وكذا العديد من الدراسات التي تناولت عدداً من المناهج التي ركزنا عليها في هذه الدراسة، ومنها: كتاب: حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية، للباحث عبد الله الوهيبي، وقد عرض فيه لنماذج من مناهج الاستشراق الحديث وهما: المنهج الأنثروبولوجي، والمنهج اللغوي الفيلولوجي المطور. وكتاب آخر بعنوان: مناهج الاستشراق المعاصر في الدراسات الإسلامية، لعبد القادر بخوش. وكلا الدراستين تتقاطع مع بحثي في ذكر منهج أو أكثر في الدراسات الاستشراقية، إلا أن ما يضيفه بحثي -إلى هذه الأبحاث التي تركز على دراسة المناهج في الاستشراق الحديث- يتمثل في عدد من الأمور، أهمها:

- تطبيق منهجية التحليل لعرض أبرز أطروحات الاستشراق الحديث، واستنطاق المنهج فيها.
- العمل على بيان الخلل في الاستعمال الاستشراقي لهذه المناهج، ونقده.
- مناقشة النتائج التي تقدمها الأطروحات الاستشراقية التي استعملت هذه المناهج، ونقدها.
- معرفة أركان الميثودولوجيا في هذا الاستشراق، وحقيقة علاقتها بالاستشراق التقليدي السابق لها، لاسيما في ظل ذبوع القول بأن الاستشراق الحديث استشراق نقدي لما سبقه.

(١) يمكن الوقوف على الكثير من الدراسات في هذا الرابط: <https://dawa.center/religion-files/71?page=3>

تبويب الدراسة: قسمت الدراسة على النحو التالي، مقدمة: وفيها عرضت لمشكلة البحث وأسئلته، وأهمية موضوع الدراسة، وأهدافها، ومنهجي في البحث، والدراسات السابقة، وتبويب البحث. ثم:

تمهيد: الاستشراق الحديث ومركزية المناهج.

المبحث الأول: المنهج الأنثروبولوجي وأثره في دراسة الإسلام.

المبحث الثاني: المنهج الأركيولوجي وأثره في دراسة الإسلام.

المبحث الثالث: المنهج الألسني وأثره في دراسة الإسلام.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

قائمة المصادر والمراجع.



مَهْيَدٌ

الاستشراق الحديث ومركزية المناهج

من المعلوم في التدوين التاريخي لنشأة الاستشراق أنه قد يُقسَّم على مرحلتين كُبريين، مرحلة أولى وهي: مرحلة غير منتظمة، تتمثل في الخلفية الفكرية والواقع التاريخي الذي ساهم في وجود فكرة الاستشراق التي تتمحور في معرفة الشرق والعلم بلغته وآدابه ومعارفه وأديانه، ومن التقريب القول بأن بداياتها ترجع إلى القرن الـ٧ الميلادي وما تلاه، أي القرون الوسطى في العالم الغربي وبدايات تعرف الغرب على الإسلام والحضارة الإسلامية المتطورة والآخذة في الاتساع والتمدد، بفضل الفتوحات الإسلامية والأبعاد الحضارية والعقائدية التي أحدثتها الإسلام، والدخول الكبير من المسيحيين وغيرهم من أهل الملل إلى الدين الإسلامي. في مقابل عيش الأوربيين في عصور الظلام وأحلك فترات التاريخ جهلاً وظلمة من قبل الكنيسة الرومانية. وهذه الفترة هي الفترة التي كانت فيها الحروب الصليبية ضد المسلمين، والتي استمرت نحو قرنين من الزمان. وقد زامن هذه الفترة وتلاها لقرون إقبال المسيحيين على تلقي العلوم الإسلامية والتعرف على اللغة العربية وترجمة معارفها للغرب المسيحي. وهذه الفترة امتازت بطولها، حيث امتدت لمئات السنين. ومن المهم العلم بأن هذه الفترة شهدت عدداً من الكتابات الاستشراقية، لعل من أهمها: كتاب **ينبوع المعرفة** ليوحنا الدمشقي، الذي تحدث في جزئه الثاني عن الإسلام واصفاً إياه بهرطقة الإسماعيليين، وترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية التي تمت بإشراف الراهب واللاهوتي الفرنسي: بطرس المبجل في حدود القرن الـ١٥ الميلادي، وقد اعتُبرت مرجعيةً لكثير من الدراسين الغربيين حتى القرن الـ١٧ م. ولعل اقتراح ريموند لول بتأسيس كراسي جامعية لدراسة اللغات الشرقية ومعارفها لاسيما العربية؛ يمثل بداية الانطلاق نحو استشراق رسمي ومنهج^(١)، وهي المرحلة الثانية، التي تتسم بطابع أكثر تنظيماً.

(١) انظر مثلاً: غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ص٢٣ وما بعدها، حسين، الاستشراق برؤية شرقية، ص٣٧ وما بعدها، بدوي، موسوعة المستشرقين، ص١١٠، ١١١، لوكان، تاريخ الاستشراق وسياساته، ص٤٥ وما بعدها، مجموعة من الأكاديميين، موسوعة الاستشراق، ص١٤٩.

فمع حلول القرن الـ١٨م وبفضل حركة التنوير الغربية التي تزعمها فولتير وجوته وغيرهم؛ أخذ الاستشراق طابعاً أكثر علميةً في الجملة، محاولاً الاستفادة من النمو المعرفي والمنهجي وسهولة الاتصال. واتسعت في هذه المرحلة مجالات الدراسات الاستشراقية للإسلام، وارتحل عددٌ من المستشرقين إلى الشرق والبلدان الإسلامية؛ لغرض معرفة أحوال المسلمين الدينية والاجتماعية ونحوها. وفيها تعددت المدارس والمعاهد الاستشراقية وتنوعت، بحسب الجغرافيا ومنطلق الاهتمام بالشرق، فوجدت: المدرسة البريطانية، والمدرسة الفرنسية، والمدرسة الألمانية... إلخ، وظهرت في العديد منها العناية بالميثودولوجيا التي تسهم في تحقيق أهداف الاستشراق بشكل أكثر قوةً وتنظيماً. يقول إدوارد سعيد: "اتخذت أفكار المستشرقين أشكالاً متعددة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ففي البدء كان في أوروبا مادة ضخمة حول الشرق ورثت عن الماضي الأوربي. وما يميز أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تفترض الدراسة الحاضرة أن الاستشراق الحديث بدأ فيها، هو: أن نهضة استشراقية قد حدثت...، وبدا فجأة لفئة شديدة التنوع من المفكرين والسياسيين والفنانين أن وعياً جديداً للشرق، الذي امتد من الصين إلى المتوسط، قد تنامي. وكان هذا الوعي جزئياً؛ نتيجةً لنصوصٍ شرقيةٍ حديثة الاكتشاف والترجمة في لغاتٍ مثل السنسكريتية، والزندية، والعربية، كما كان أيضاً نتيجةً لعلاقةٍ جديدةٍ التصور بين الشرق والغرب"^(١) دشنها الاحتلال الأجنبي للبلاد العربية والإسلامية. وكانت السمة الغالبة على الدراسات الاستشراقية في هذه الفترة -التي تنتهي عند حدود الخمسينيات من القرن العشرين تقريباً- هي ظهور الجانب المتحيز ضد الإسلام، وفيها امتلأت أطروحات غالب المستشرقين بالطعن والتشويه لصورة الإسلام، واعتبار القرآن ليس وحياً إلهياً، وإنكار الوحي جملةً، والطعن في نبوة النبي ﷺ، إلى غير ذلك من الأطروحات التي تنفي أصالة رسالة الإسلام ووحيه وعلومه ومعارفه الحضارية والعلمية، الأمر الذي تعكسه أطروحات أرنست رينان العنصرية تجاه الإسلام والمسلمين، وفلهاوزن، ونولدكه، وفينيسك،

(١) سعيد، الاستشراق، ص٧٣.

وجولدتسيهر وشاخت وغيرهم^(١)؛ وهي أطروحات استعمارية بالدرجة الأولى، حيث "ترتبط الرؤية الإمبريالية برفض الاعتراف بما في المجتمعات غير الغربية من ماهية داخلية فعلية، ماهية لا يمكن إدراكها باعتبارها من السلبيات أو مما يثير العداوة"^(٢).

وفي حدود المنتصف من القرن العشرين نشأ ما صار يُعرف بالاستشراق الحديث، ف"بحلول منتصف القرن العشرين، ومع حصول أغلب دول العالم الثالث على ما يُسمى الاستقلال، دخل الاستشراق مرحلة جديدة ما بعد كولونيالية. تركت هذه المرحلة الاستشراق مع بقايا التراث الكولونيالي - الاستعماري - ولكن مع أشكال قوة مختلفة"^(٣)؛ حيث "نقلت هذه المرحلة - التي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية تقريباً وانتهت جزئياً في ثمانينيات القرن العشرين - تركيز الاستشراق من أشكال الكولونيالية المباشرة وتبريرها بوصفها مهمة تهدف إلى الدمج في الحضارة، وإلى تعديل وإعادة تفصيل الطرق التي يُنظر بها الآن إلى الشرق"^(٤)؛ ولأجل هذا ارتبط الاستشراق الحديث بالميثودولوجيا بصورة أكثر وضوحاً، وشهدت غنى في الأطروحات التي تدرس الإسلام والمجتمع الإسلامي من جوانب شتى، وبصورة لم توجد من قبل، وعلى نمط أكثر جرأة وتقليداً للمناهج المادية، لا سيما في مجال اللسانيات واللغويات الحديثة؛ "والنقديون الجذريون والمراجعون الجدد فريقان: فريق تفكيكي ذو نزع

(١) انظر: جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي وكتابه العقيدة والشرعية في الإسلام، شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ص ٨٥ وما بعدها، الحكيم، الدراسات الاستشراقية، ص ١٢-٢٨ ومن نفس الكتاب ص ٣٨ وما بعدها، معريش، الاستشراق الفرنسي في المغرب والمشرق، ص ٢٦ وما بعدها، جدامي، المستشرقون والتراث النحوي العربي، مارشانند، الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، ١ / ١٥ وما بعدها، ومن نفس الجزء ص ٤٨٦، وما بعد "أن تكون مستشرقاً غاضباً"، بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق، ص ٧٥ وما بعدها، حسين، الاستشراق برؤية شرقية، ص ١٠٩-٢١٦، مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ٢٧-٦٧.

(٢) ليكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ص ٤٠.

(٣) حلاق، قصور الاستشراق، ص ٣٥٦.

(٤) حلاق، المرجع السابق، ص ٣٥٦.

أنثروبولوجي، وفريقٌ يتوسل طرائق التفكيكين والأنثروبولوجيين؛ ليحطم الصورة السائدة في الدراسات العلمية الاستشراقية عن ماضي المسلمين وحاضرهم^(١).



(١) السيد، المستشرقون الألمان، ص ١٣، وانظر: مزاحم، مونتغمري وات والدراسات الإسلامية، ص ٢٨٠-٢٩٢.

المبحث الأول

المنهج الأنثروبولوجي وأثره في دراسة الإسلام

تعني الأنثروبولوجيا في معناها العام: علم الإنسان وواقعه، وبصورة أكثر تحديداً هي: "العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حي، يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية في ظل ثقافة معينة... ويقوم بأعمال متعددة، ويسلك سلوكاً محدداً"^(١)، وتعود "الأصول النظرية الأساسية لعلم الأنثروبولوجيا... إلى عصر التنوير في أوروبا؛ حيث تمت كشوفاتٌ جغرافية وثقافية لا يستهان بها، لبلادٍ ومجتمعات مختلفة خارج القارة الأوروبية. وقد قدمت هذه الكشوفات معلوماتٍ هامة عن الشعوب القاطنة في تلك البلاد، أدت إلى تغيرات جذرية في الاتجاهات الفلسفية السائدة آنذاك، عن حياة البشر وطبيعة المجتمعات الإنسانية وثقافتها وتطورها"^(٢)، وهو ما انعكس أيضاً على دراسة الأديان كظاهرة لازمت البشر منذ القديم؛ ونشأ فرعٌ مستقل يعرف بأنثروبولوجيا الدين التي تُعرف بأنها: "المبحث الذي يدرس الظاهرة الدينية كظاهرة ثقافية يكون فيها الدين جزءاً من كلٍّ يسمى الثقافة؛ سواء المكتوبة أو الشفهية، ويمثل نظاماً من الرموز والطقوس والمعتقدات ينبغي فهمه وتحليله على حدٍ سواء في المجتمعات البدائية والمتحضرة"^(٣).

وإذا ما أتينا إلى تفكيك الاشتغال الاستشراقي بالأناسة واستثمارها في الرؤية للإسلام والمسلمين؛ فنحن أمام ما عُرف بالأنثروبولوجيا الكلاسيكية التي هدفت إلى تقديم مسح شاملٍ للأراضي الإسلامية وارتبطت كثيراً بخدمة الهدف الديني للاستشراق، لكن هذا الالتحام بدأ ينفك، وأخذت الأنثروبولوجيا الاستشراقية في الاستقلال عن المؤسسة الكنسية والانطباع بطابع علماني وضعي؛ "حيث عرفت الأنثروبولوجيا حوالي عام ١٨٦٠ طفرةً جديدة، تُعتبر في

(١) الشماس، مدخل إلى علم الإنسان، ص ١٣.

(٢) الشماس، المرجع السابق، ص ٨.

(٣) دعال، الدين في الفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث، ص ٢٢٩، ٢٣٠، وانظر: الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ص ٤٦٥ وما بعدها.

الواقع بدايةً هذا العلم. فبين عام ١٨٦٠-١٨٨٠م ظهرت مجموعة مؤلفات منها: ... كتاب تايلور وهو بعنوان: أبحاث في التاريخ المبكر للجنس البشري، وقد أتبعه عام ١٨٧١م بكتابه المجتمع البدائي، هذا إلى جانب كتاب مورغان عن: نظم القرابة عام ١٨٦٩، وكتابه عن: المجتمع القديم عام ١٨٧٧م. وهكذا، وخلال سنوات قليلة بدأ الانقلاب على ما كان يُعتبر أسس الأنثروبولوجيا الكلاسيكية^(١)، وبدأت تظهر الأنثروبولوجيا مطبوعةً بطابع التطورية التي ترى التاريخ يسير بصورة خطٍ مستقيم يقوم على الصراع من أجل البقاء، والبقاء إنما هو للأفضل؛ حيث "تعرّض الاستشراق في النصف الأول من القرن العشرين لعدة أشكالٍ من الضغوط؛ أولها وأهمها تحدي التطورية التاريخية والاجتماعية الذي أتى من جانب تطبيقات الداروينية في المجال التاريخي والاجتماعي، كما أتى من جانب الماركسية"^(٢)، "وبمعنى آخر؛ فإن التطورية ارتبطت بالاستشراق... في اعتبار تلك الغائية عالميةً أو كونية، وبذلك لا يجوز فصل تاريخ الشرق عن تاريخ العالم"^(٣)، وعندئذ يُظهر التحليل الأنثروبولوجي للمجتمعات الشرقية وأديانها خاصة الإسلام -باعتباره الهدف الأهم للبحث الاستشراقي- بصورةً تطورية تحتل فيها هذه المجتمعات النمط البدائي، فتبدو الأنثروبولوجيا هنا بوصفها "المظهر النفسي لموقف أيديولوجي... يزعم... إمكانية ردّ اختلاف الثقافات إلى خطٍ تطوري تاريخي واحد"^(٤). وهذا الإطار الفلسفي الغربي الذي ولّد كثيراً من الأطروحات الأنثروبولوجية الاستشراقية تجاه الإسلام والمجتمعات الإسلامية المحملة بهذه الرؤية الثقافية. وتعد دراسة أرنست رينان النموذج الأبرز في الاستشراق التقليدي التي تمثل هذه الأطروحات الثقافية القائمة على جوهرية اختلاف الإنسان الغربي وتميزه عن الآخر الشرقي، حيث رأى رينان في الإنسان المسلم نموذجاً للغباء والبلادة لا شيءٍ إلا لأنه مسلم فـ"كُلٌّ مَنْ زاروا الشرق أو أفريقيا صدمتهم

(١) ليكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ص٢٦.

(٢) السيد، الاستشراق والأنثروبولوجيا، ص٦.

(٣) السيد، المرجع السابق، ص٦ بتصرف يسير.

(٤) ليكلرك، المرجع السابق، ص٣٩.

الدوائر الحديدية التي تحيط برأس المؤمن الحقيقي وتحد من عقله بشكل قاتل، بما يجعله مغلقاً بشكلٍ مطلق أمام المعرفة، غير قادر على تعلم أي شيء أو الانفتاح على أية فكرة جديدة^(١). وفي الاستشراق الأمريكي المعاصر يمثل برنارد لويس أهم النماذج التي تتقلد هذه الروح الثقافية المغرضة في محاولته دراسة بنية المجتمع الإسلامي^(٢)، وما بين هذين النموذجين من نماذج ودراسات أنثروبولوجية تصف المجتمعات الإسلامية وتفسرها وفق صورةٍ دونية بدائية؛ فـ"أحياناً كانت الصورة التي استدعاها الكتّاب والمصورون المتأثرون بهذا الاستشراق الثقافي شهوانيةً أو مثيرة تعتمد على التصوير الأوربي القديم للمسلمين كقوم يتسمون بالعنف والشهوة والانحراف الجنسي وتطوره"^(٣). والمهم هنا أن أمثال هذه النماذج هي التي ألصقت الأنثروبولوجيا بالمؤسسة السياسية الغربية، فمن جهةٍ هي الآلية الأولى التي استخدمتها المؤسسة السياسية الغربية -البريطانية أو الأمريكية وغيرها- لتحقيق الاحتلال للعالم الشرقي الإسلامي؛ على اعتبار أنه: "(لا استعمار جيد بدون إثنولوجيا محكمة)"^(٤) تساهم في تحقيقه على أرض الواقع؛ ولهذا "سعى بونايرت -قبل غزو مصر- إلى معرفة كل ما يمكن معرفته عن هذه البلاد؛ ومن بين مصادره الأهم: رواية الكونت دوفولني المنشورة في ١٧٨٧م عن رحلته في مصر وسوريا"^(٥)، وهكذا أصبح السياسي في صورةٍ لا ينفك فيها عن الباحث الأنثروبولوجي الذي يقدم تحليله ووصفه للمجتمع الإسلامي وطقوسه وعاداته وثقافته وطبائعه.... إلخ^(٦).

(١) لوكان، تاريخ الاستشراق وسياساته، ص ١٤٦.

(٢) انظر: مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي: برنارد لويس نموذجاً، ص ٢٣٣ وما بعدها.

(٣) لوكان، المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٤) نقلاً عن: منصور، الأنثروبولوجيا والنزعة الاستعمارية الحديثة، ص ٥.

(٥) لوكان، المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٦) انظر مثلاً: لوكان، ص ١٥٨ وما بعدها، دعال، الدين في الفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث، ص ٢٢٥، إسلام،

إسهامات أنثروبولوجيا الاستشراق في حفظ التراث الإسلامي، ص ١٠٤ وما بعدها، كبير المستشرقين الروس فيتالي

نومكين، برنامج المقابلة موقع قناة الجزيرة على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=6XuH18L4-K4>

ومن جهةٍ أخرى تقوم الأنثروبولوجيا الاستشرافية بدورٍ بَعديٍّ؛ فـ"ستحاول الأنثروبولوجيا -باعتبارها أحد موجودات الاستعمار الثمينة- القيام بواجباتٍ عملية، ثم عليها أن تستعمل مواردها كلها وأن تتحول إلى أنثروبولوجيا تطبيقية في خدمة الشعوب"^(١) المُستعمرة. وهي في هذا الدور لا تعمل بصورةٍ منفصلةٍ عن كونها خادمةً للاستعمار -وتمده بالمعلومات بشكلٍ أكثر عمقاً وشمولية وبصورةٍ مستمرة-؛ حيث يفكر الأنثروبولوجي بأنه "بالتسليم بالانحطاط الذي يبدو أن الإسلام سقط فيه والتفوق المزعوم للحضارة الغربية، سيبدو معقولاً أن نستنتج أن الشرق لكي يحقق التقدم يجب أن يقلد الغرب. وبالتالي يسهل أن نرى في النفوذ الغربي قوةً إيجابيةً بالكامل سوف تجلب نعمة الحضارة الحديثة إلى عالمٍ إسلامي خائر وراكد ومعيب -في رأيهم- غير قادر على إحياء نفسه بقوةٍ خاصة"^(٢)، وعندئذ تلج الأناسة الاستشرافية بوصفها أيديولوجيا تفسيرية لكافة ما يقع تحت ناظرها من موضوعاتٍ للبحث والدراسة في الدين الإسلامي ومظاهره، بحيث تركز الأنثروبولوجيا على المجتمعات الإسلامية لكونها تنطلق من مسلمة أنه "لا يمكن فهم العقل الإنساني إلا بربطه بالعقل التاريخي"^(٣)، وأنه لكي نفهم الدين الإسلامي فلا بد أن ننزله في صورة الممارسة الاجتماعية القابلة للقياس وفق مادية العقل الغربي^(٤)؛ ولهذا لا يمكن الفصل عند تحليل الأنثروبولوجيا في الاستشراق المعاصر عن المجتمع الإسلامي^(٥) والتطبيق الواقعي للإسلام.

(١) ليكلرك، المرجع السابق، ص ٣٨.

(٢) لوكمان، المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٣) ليكلرك، المرجع السابق، ص ٢٧، وانظر: لافيل، العقل الاجتماعي، ص ٣١٩-٣٢٦.

(٤) وهذا عائدٌ إلى النظر في السياق الفلسفي الذي ولدت فيه منهجية الأنثروبولوجيا.

(٥) بالنظر إلى غالب ما كُتب حول تناول الدين بالدراسة يُشار إلى أن العلاقة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع علاقة متداخلة إلى حد كبير، وليس مستقرّاً في العقلية الباحثة في دراسة الأديان الفصل بينهما؛ ولذا يصح تسمية الأنثروبولوجيا هنا بالاجتماعية أو الثقافية وتتناول ضمنها الدين. انظر حول هذا مثلاً: ريتزر و ستينسكي، النظريات الحديثة في علم الاجتماع، ص ٣١، دَعَال، الدين في الفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث، ص ٢٢٦-٢٣٠.

وتعد أطروحة أرغست غلر الموسومة بـ: المجتمع المسلم، من أهم النماذج التي نقف عليها لفهم الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الاستشراق الحديث وتتبع تصويره للإسلام، سواءً للإنسان الغربي، أو لإعادة تشكيل صورة الإسلام في ذهنية الإنسان المسلم وتوجيهه في اتجاه معين؛ حيث "تعود فريدة أطروحته في أنه يتناول دراسة المجتمع الإسلامي من خلال الطريقة التي يتم العيش فيها مع الدين، أكثر من دراسته من خلال النصوص"^(١)، وهذا هو جوهر الأنثروبولوجيا؛ لفهم الإسلام ذاته وتقديم صورة معرفية عنه، حيث نحى غلر إلى العناية بالدور الاجتماعي الذي يحققه الإسلام في المجتمع ووصف الإسلام بكونه مسودةً لنظام اجتماعي يحوي قواعدً أزلية محددة لا تخضع لإرادة البشر. ويرى غيلنر أن نظرية تآرجح البنادول التي اقترحها ديفيد هيوم هي مدخلٌ أمثل لفهم دور الدين في الحياة الاجتماعية. ووفق نظرية التآرجح البندولي فـ"إنَّ الناس يتغيرون من الشرك إلى الوحداية لكن ليس لأسبابٍ عقلانية، إضافة إلى ذلك فإنهم يرجعون عما تغيروا إليه، ولكنَّ ذلك يقع أيضاً بسبب دوافع لاعقلانية"^(٢)، ذلك أنَّ "التآرجح البندولي في الأفكار ليس له أي علاقة بالعقل؛ وإنما له كبير علاقة بسياسة الخوف وعدم اليقين والخنوع والتراتبية"^(٣)، لكن غيلنر يغيّر هذا الدافع السيكلولوجي البحت، وينقله -بالاستعانة بابن خلدون وتقسيمه الحياة إلى مجتمع بدوي ومجتمع مدني- إلى دافع اجتماعي، ويقرر بذلك قضيته الأهم التي يقول فيها: "والتنظيم الاجتماعي ليس غير مكترث بالأسلوب الديني؛ فكل نوعٍ من التنظيم يحتاج ويفضل أسلوباً ما"^(٤) للدين، فـ"ليس كل من يسكنون المدن يعيشون حياةً مريحة رضية مقنعة، ولا يتطلع كل واحد إلى الدين ليصادق على مكانته المفضلة في العالم"^(٥)؛ بل "على العكس، يتطلع البعض لمهربٍ من الظروف غير المرضية وغير المحتملة. فللمدينة

(١) مقدمة ديفيد شانكلاند لكتاب: مجتمع مسلم، ص ٧ بتصرف يسير.

(٢) غيلنر، مجتمع مسلم، ص ٣١، ٣٢.

(٣) غيلنر، مجتمع مسلم، ص ٣٢.

(٤) غيلنر، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٣.

فقراؤها وهم مقتلعون من جذورهم، وغير آمنين، ويعانون من اغترابٍ واستلابٍ مع ميلٍ بسيط نحو فروع اللاهوت الأكثر تجريداً وجفافاً. وما يحتاجونه من الدين هو التعزية أو الهروب"^(١)؛ أما نوع الطقوس التي يميلون إلى التدين بها فهم "يحتاجون إلى دينٍ له مظهر خارجي في طقوسه وشخصيته"^(٢)، فهم "يميلون إلى النشوة والإثارة والذوبان في حالةٍ دينية...، ويتوسلون وسائل العقيدة السمعية البصرية، سواءً في شكلٍ موسيقى أو رقص... وتغريهم الحالات الصوفية"^(٣)؛ وهذا على خلافٍ مع الباعث على الاحتكام للدين وشكل التدين في المجتمعات الانقسامية/مجتمعات رجال القبائل كما يرى غيلنز؛ ذلك أن "الواقع الاجتماعي الذي تقوم عليه متنوع في الواقع"^(٤) كما يقول. لكن غيلنز يرى أن عملية تأرجح البنادول يؤثر فيها النمط الاجتماعي على أسلوب التدين، والعكس أيضاً، حيث تفقد استمراريته، ويستحيل المجتمع المسلم إلى صورةٍ للدولة المسلمة التقليدية، تطلعاتها التقوية أكثر منها في الحقيقة أو الواقع والمهم هنا الغائية التي حاول غيلنز الوصول إليها والتي تتمثل في الانطلاق من الصورة الاجتماعية لفهم الإسلام ووصفه وتفسيره، والتي سثمر فيما يقول: بأنه "يصور إجمالاً تداخل البيئة والتنظيم الاجتماعي والأيدولوجيا في حضارةٍ متميزة جداً"^(٥).

وذاً طرح لا يبتعد عنه كليفورد غيرتز في كتابه: الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة؛ حيث لا يمكن عنده الفصل بين الدين وتمثله الاجتماعي، ذلك أنه "بغض النظر عن المصادر المتاحة للدين أمام الأفراد أو الجماعات، فإنها دونما شك محفوظة في هذا العالم في لغةٍ وصيغٍ رمزية وترتيبات اجتماعية"^(٦)، بحيث يكشف السلوك عن منبع العقائد وطريقة الطقوس

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) غيلنز، مجتمع مسلم، ص ١٠٣.

(٤) غيلنز، المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٥) نفسه، ص ١٧٤، وقد أعطى غيلنز نماذج من الواقع لنظرية البنادول المتأرجح للدين ودورها في تكوين تصوير للإسلام بوصفه مسودة للتنظيم الاجتماعي.

(٦) غيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة، ص ١٤٤.

الدينية، وغيرت في أكثر من موضعٍ من كتابه هذا يصرح بأن الدين لا ينفصل عن مؤثراتٍ خارجية توجد في البيئة تُسهم في تنميط الدين وظهوره بشكلٍ أو بآخر في أماكن مختلفة؛ فهو يقول مثلاً: "وإذا ما طرحنا الإجابات اللاهوتية جانباً، فإنه من الواضح أن الإيمان بالمعتقدات الدينية إنما ينبع من تأثير الأعمال الاجتماعية والنفسية للرموز الدينية"^(١)، و"الإطار الأساسي، وإن لم يكن الوحيد، الذي تعمل فيه الرموز الدينية لتخلق وتحافظ على الإيمان هو الطقوس بالطبع"^(٢)، وهكذا يغدو المدخل لفهم الإسلام ذلك الترتيب الطقسي المتعبد به، والذي يشير إلى تنوع تلك التجربة الدينية، وبالتبع تنوع الأهداف منها؛ فهي هرميةٌ تسير من الأسفل إلى الأعلى، وعلى خلاف غيلنر يظهر الإسلام عقيدةً وشريعةً بصورة أكثر حركية تناسب نسبية المجتمعات الإنسانية التي تفرضها كثرة العوامل المؤثرة عليها، وعدم ذكره لآية أصول ثابتة في الإسلام؛ بحيث يظهر لنا الإسلام والإيمان بالعقائد والشرائع هو ترتيب اجتماعي وطقسي بحث.

وفي الموقف من أنثروبولوجيا الإسلام التي تقلدها الاستشراق الحديث يظهر لنا البعد التطوري في التأكيد على أصالة العلاقة بين المجتمع والدين؛ فالدين صورةٌ ثقافية للمجتمع، ونظامٌ اجتماعي معاش، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى يظهر البعد المادي في تصوير الإسلام، وإعطاء الأولوية للإنسان وللمجتمع الذي يُعد التمثيل الواقعي له في رسم ماهية الإسلام؛ فليست أنثروبولوجيا الاستشراق معنية بالدخول إلى عمق القضية العقدية في الإسلام، وفحص محتوى العقائد والشرائع والطقوس، فهي لا تملك الولوج إلى ما وراء الظاهرة؛ لاستنزها الدين في صورة اجتماعية ظاهرية بحثه، وهذا يعني أن هذه الأنثروبولوجيا خلّو من الإسلام ذاته، وهي وصفٌ سطحي لا يمكن له أن يحيط بالإسلام كاملاً، وهذا بالفعل ما قرره عددٌ من النقاد للأنثروبولوجيا الاستشراقية الذين قرروا أن أوجه الإجابة عن سؤال: ما حقيقة موضوع أنثروبولوجيا الإسلام؟ قد لا تخرج عن ثلاثة أوجه هي: أنه "١ - ليس هناك موضوع نظري هو

(١) غيرت، المرجع السابق، ص ١١٢.

(٢) نفسه.

الإسلام، كما يتضح في التحليل النهائي لبعض دراسات الأنثروبولوجيا. ٢- الإسلام هو التصنيف الأنثروبولوجي لمجموعة من المصطلحات المتنافرة، يعدها أصحابها إسلامية. وإما أن ٣- الإسلام كل تاريخي متميز ينظم مختلف أشكال الحياة الاجتماعية^(١) كما وصفه غيلنر بمسودة للتنظيم الاجتماعي.

كما نلاحظ من جهة أخرى أن الأنثروبولوجيا قد تطورت في ظل الأعمال الاستشراقي "من وظيفة إلى تطوير مباشرة وغير مباشرة"^(٢)، تخضع لاستخدام "أنماط السيطرة الفرنسية الإنكليزية أو الأمريكية...؛ لتصبح دراسته من هذا المنطلق دراسة أنثروبولوجية مقلوبة إن صح القول"^(٣) تتأثر بتفسير الأنثروبولوجي وتعمل بانتقائته المقصودة؛ فإن كانت الأنثروبولوجيا في الاستشراق التقليدي توصيف بحث للمجتمعات الإسلامية وأنماط الدين بالإسلام ونحو ذلك، فإنها مع أطروحات الاستشراق الحديث ليست آلية محايدة، بل هي تسير في مخطط علمنة الإسلام وفصله عن كونه مقدساً، وهنا تنتقل إلى كونها أداة ووسيلة مؤدجة، تستخدم الوصف البحث للواقع وتملؤه بمحاولات تفسيرية غير بريئة، تُرد الإسلام إلى أسباب سلطوية، أو أسباب تجارية، أو أسباب جغرافية حتى ونحو ذلك، وتجعل العقائد والشرائع تبعاً لذلك؛ والنتيجة يظهر لنا الإسلام بوصفه صوراً متعددة، أو -إن جاز لنا القول- إسلاميات متعددة تساهم البنى الاجتماعية في خلق أنماط أو طقوس عبادية لها، والمحصلة أن الإسلام هو مجتمع مسلم.

أما بالنظر إلى استخدام الأنثروبولوجيا من قبل المستشرقين ومحاولة إلbasه لبوس العلمية والحياد؛ فقد تخللته أوجه قصور عدة، من أهمها: كون الأنثروبولوجيا لا تستطيع أن تلم بتلك الظواهر أو البنى الاجتماعية العديدة من خلال معاينتها المباشرة والمستمرة لها في آن؛ فتفقد الدراسة الأنثروبولوجية جزءاً أصيلاً ومؤثراً فيها باعتبارها منهجية وصفية محايدة؛ نظراً لعدم

(١) أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ص ١٣٩، ١٤٠.

(٢) ليكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ص ٩.

(٣) ليكلرك، المرجع السابق، ص ٩.

توفر شروطها كاملةً، هذا من جهة. ومن جهةٍ أخرى حينما تقتصر الأنثروبولوجيا عن الوصف والتفسير بناءً على المشاهدة المباشرة؛ فإنها تسمح بإمكان دخول ذاتية الباحث، وإسقاط معارفه وخبراته وأفكاره على محل البحث، وتحويل دلالات الموضوع بصورةٍ غير موضوعية وقاصرة^(١)؛ وهذا كما قيل: بأنَّ "استخدام رواياتٍ عن تعبيراتِ الفاعلين الدراميين ونواياهم التعبيرية، ليس هو الخيار الوحيد المتوفر للأنثروبولوجيين؛ إذ يُمكن أن تُقرأ الحياة الاجتماعية ويُتحدث عنها باستخدام مفاهيم تحليلية، ويعني عدم استخدام هذه المفاهيم إخفاقاً في طرح أسئلةٍ محددة، كما يعني تفسيراً خاطئاً للبنى التاريخية"^(٢)، وهو ما يمارس بالفعل في الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام والمجتمعات الإسلامية.



(١) ولهذا تركز أنثروبولوجيا الاستشراق، في محاولتها وصف الإسلام، على موضوعات أو ظواهر أقلية، ووهمية في أحيان كثيرة، مثل: الأوضاع التي تعيشها بعض النساء المسلمات في بعض المجتمعات وطبيعة الأدوار الوظيفية المناطة بها، وظاهرة الرق والعبودية والإماء والأقليات الدينية والمذهبية ونحو ذلك. راجع في هذا -مثلاً- عدداً من الأطروحات في مرجع أكسفورد في الفقه الإسلامي وأصوله وتاريخه، تحرير أنور إيمان ورومي محمد، مركز نهوض للدراسات والبحوث. وتاريخ الإسلام، أرماندو سلفاتوري، ترجمة أحمد محمود إبراهيم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ديل أيكلمان، أنثروبولوجيا المجتمعات الإسلامية، ترجمة عدد من الأكاديميين، مؤمنون بلا حدود. أرماندو سالفاتوري، سوسيولوجيا الإسلام، ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

(٢) أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ص ١٥٢.

المبحث الثاني

المنهج الأركيولوجي وأثره في دراسة الإسلام

الأركيولوجيا لفظة يونانية مركبة تعني العلم بالقديم؛ ولذا استعملها الغرب في الدلالة على "الدراسة العلمية لبقايا الحضارات القديمة"^(١)؛ حيث يحاول هذا العلم "أن يعرف كل ما يمكن معرفته عن حياة الناس، فيبحث عن فنونهم وعن منازلهم ومبانيهم وأدواتهم وحكوماتهم وأسلحتهم وديانتهم وألعابهم، وفي محاولة معرفة كل هذه الأشياء إكمالاً للنقص في معلوماتنا عن الحياة في الماضي البعيد"^(٢)، وتعتبر الأركيولوجيا "الطريقة الوحيدة التي نمتلكها لدراسة التغيرات التي شهدتها المجتمعات البشرية على مدى فترات طويلة للغاية من الزمن، على مدى مئات أو آلاف السنين"^(٣)، فهو يبحث عن أوائل الآثار للموجودات. وقد استطاع هذا العلم أن يلقي مكانة هامة باعتباره أحد المناهج المتبعة في الحصول على المعرفة؛ بفضل النتائج الهائلة التي بات يقدمها في مختلف المجالات، فهو لا يقف عند حدود التأريخ المرسوم، بل يتجاوز ذلك؛ لكونه يضيف إلى التأريخ الكثير من الحقائق التي تم اكتشافها.

ومما ينبغي التأمل فيه: الاشتغال بالتاريخ عند المستشرقين بوصفه أحد المناهج؛ حيث كان اهتمام المستشرقين يتجه إلى محاولة دراسة الإسلام وعقائده وعلومه وأحداثه بطريقة تاريخية مادية، وكانت السيرة النبوية من أهم المجالات التي بدا الاهتمام بطرحها ودراستها دراسةً تاريخية، ونشط كثيرٌ من الكتابات التي تتناول حياة الرسول ﷺ، لعل من أهمها كتاب الاسكتلندي مونتغمري وات محمد في مكة، وغير ذلك من الأطروحات التي كانت تركز في مجملها على تفسير الإسلام بوصفه دعوة محمدية إصلاحية للمجتمع، أو تصور النبي ﷺ بأنه رجلٌ يتوسل الأسباب المادية التجارية والاقتصادية وغيرها لتحقيق أهدافه الإصلاحية للمجتمع. وقد تعاظم الاهتمام بالمنهجية التاريخية، وقدم الاستشراق الكثير من القراءات

(١) حيدر، منهج البحث الأثري والتاريخي، ص ١٢.

(٢) حيدر، المرجع السابق، ص ١٢.

(٣) فيغن، مختصر تاريخ الأركيولوجيا، ص ١٧.

التاريخانية الماركسية للإسلام التي تحاول أن تصور الإسلام على أساس الديالكتيك/ الصراع بين طبقات المجتمع من الأغنياء والفقراء، والمهمشين الذين تزعم النبي ﷺ ثورتهم ضد طبقة الأغنياء. والرابط المشترك في كل ذلك هو: إعادة قراءة التاريخ للإسلام؛ لإعادة تشكيل التصور التاريخي عنه. ولما كان هذا هو الهدف؛ فقد كان على الاستشراق المعاصر أن ينطلق من ذات المنهجية، ويستدعي كل ما شأنه أن يطورها؛ فكانت الأركيولوجيا أداة مساعدة لدراسة الإسلام، لا من داخل بنيته وتكوينه، ولكن من خلال آثاره أو المصادر الخارجية المزامنة لظهوره وتطوره كما ينظر غالب المستشرقين للإسلام؛ وهذا ما عبر عنه وائل حلاق بقوله: "فالتاريخ - في نسخته الحديثة، وعلى خلاف الآداب بصفة عامة - هو خطابٌ قومي قائم بالكامل على مبدأ التقدم"^(١)؛ "وبوصفه منهجاً كان التاريخ -ومعه رديفه الاستشراق- في قلب عملية إعادة تعريف موقع الشرق الزمني، وقد أعطاه هويةً جديدة واشترك في تشكيل أفراد بحيث لم يعد بإمكانهم تحيل تاريخهم خارج إطار السردية التاريخية الحديثة"^(٢)؛ ولإدراك الاستشراق الحديث لهذه المكانة والدور باتت أطروحاتهم التاريخية أكثر جراءة، وتتناول أساس وجود الإسلام، وتسأل عن نشأته وكيفية تكونه، وفي هذا الباب ظهرت أطروحة باتريشيا كرون: تجارة مكة وظهور الإسلام التي جادلت فيها بأن مكة لا تقع في مكانها، وأن دعوة الرسول ﷺ ظهرت في شمال الحجاز وليست في مكة، وغير ذلك^(٣). إلى جانب أطروحة مايكل كوك: محمد نبي الإسلام التي يقرر فيها أن النبي ﷺ "تاجرٌ عربي تحول إلى نبي وسياسي، وأسس في عشرينيات القرن السابع حكومة ثيوقراطية بين قبائل غرب شبه جزيرة العرب"^(٤)، والقرآن رواية لم تكتمل في عهد الرسول بل على يد الخليفة عثمان رضي الله عنه، بل إن عثمان هو صانع النسخة المعيارية

(١) حلاق، قصور الاستشراق، ص ٢٩٦.

(٢) حلاق، المرجع السابق، ص ٢٩٦.

(٣) انظر: مقدمة المترجمة للكتاب، ص ١٠، ١١.

(٤) كوك، محمد نبي الإسلام، ص ١٤.

للقرآن، حيث أُتلف النسخ الموجودة من قبل، والنتيجة أنَّ القرآن صنعة عثمان، ولسنا نملك وثيقة أقدم منها^(١).

لكنَّ من أهمَّ الأطروحات كتاب: "الهاجرون" الذي اشترك فيه الباحثان السابقان، ومنه تولدت أطروحاتهم السابقة؛ معتمدين فيه على المنهج الأركيولوجي المادي، ففيه قاما بتقديم دراسةٍ تتناول تكوين الإسلام وكيفية وجوده؛ من خارجه، لكن لا بالرجوع إلى التدوينة التاريخية العريقة له، ومحاولة تقصي الأسباب الاجتماعية والسياسية ونحو ذلك - كما في المنهج الأنثربولوجي -، وإنما بالرجوع إلى مصادر خارج الإسلام، حيث يقولان: "إن روايتنا لتشكل الإسلام كدينٍ رواية جديدة جذرياً... تخرج عن النمط السائد منذ القرن السابع الميلادي: إنها تعتمد على الاستخدام المكثف لمجموعةٍ صغيرة من المصادر غير الإسلامية المعاصرة لتلك الحقبة والتي تم تجاهل شواهداها حتى الآن"^(٢)؛ ولهذا قاما بالتشكيك في التاريخ الإسلامي وكل ما كُتب عن تاريخ تدوين الإسلام مما لم يكن محل جدالٍ حتى لدى المستشرقين أنفسهم، ففي الواقع فإن "كل الروايات عن ظهور الإسلام الأولي تنظر إلى الأمر باعتباره بديهياً، بحيث يبدو ممكناً استخراج الخطوط الخارجية على الأقل لعملية الصيرورة هذه من المصادر الإسلامية"^(٣)؛ لكن هذه البدهية يُشكك فيها على أساسٍ عدم التأكد من قدم هذه المصادر، وأنها كانت مُزامنة لما تنقله، ويطال هذا التشكيك القرآن الكريم بصورةٍ مباشرة؛ "فليس ثمة دليل قوي حول وجود القرآن بأي شكل قبل العقد الأخير من القرن السابع، والتقليد الذي يقدم هذا النص المنزل، المبهم إلى حد ما في سياقه التاريخي لم يُشهد على صحته قبل منتصف القرن الثامن"^(٤). وقد كان من أهم تلك المصادر التي اعتمدا عليها: نص عقيدة يعقوب: وهي في أصلها رسالة يونانية معادية لليهود، وبتحليل طبيعية تلك الرواية يستنتج المؤلفان علاقة العرب باليهود؛

(١) كوك، المرجع السابق، ص ٩٥ وما بعدها.

(٢) كرونه وكوك، الهاجريون، ص المدخل.

(٣) كرونه وكوك، المرجع السابق، ص ٨.

(٤) كرونه وكوك، الهاجريون، ص ٨.

"لكن الشيء المذهل فعلاً في عقيدة يعقوب هو قوله: إن النبي كان يبشر بقدم (المسوح الذي سيأتي). وهذا يعني -برأيهم- أن جوهر رسالة النبي، في أقدم شهادة متاحة لنا خارج التقليد الإسلامي، يظهر باعتباره مسيانية يهودية"^(١)، هذا في الجانب العقدي / أو المسياني الذي يفيد عزو العرب لفلسطين. لكن العلاقة بين اليهودية والعرب أخذت شكلاً أكثر قرباً بعد ذلك، يُعبر عنه الباحثان بقولهما: "تُقدم المصادر التاريخية دلائل على حميمية أكبر في العلاقات بين العرب واليهود في ذلك الوقت. فالحجارة في ردة الفعل اليهودية على الغزو العربي التي يشهد عليها سفر "عقيدة يعقوب" ويقدم أمثلة عليها نص "الأسرار" هي أقل ظهوراً للعيان بكثير في المواقف اليهودية اللاحقة. لكن الأكثر وضوحاً هو غياب هذه الحرارة بالكامل من ردات فعل المسيحيين المعاصرين، سواء كانوا أرثوذكساً أم هرطقة. في الوقت ذاته"^(٢). وتوغل الأطروحة في محاولة التدليل على أن الإسلام ليس له وجود حقيقي؛ فتدرس موقع مكة وتشكك في الوجود الجغرافي لها وتحول السؤال إلى: أي مكة صنع فيها الإسلام؟؛ حيث "إن إصرار التقليد الإسلامي على أن عاصمة الغزاة -يعني العرب- حتى في زمن الغزو كانت مكة أكثر وليس القدس لا يخلو من بعض التوتر"^(٣). كما يشكك الباحثان في النسبة والتسمي باسم الإسلام وذيوع صيت المسلمين لصالح فرضية (المهاجرون)، ف"لا يوجد سبب معقول يدفعنا إلى الافتراض أن حاملي الهوية البدائية هذه دعوا أنفسهم "مسلمين". وأول ذكر لهذا المصطلح على نحو مبين كان في قبة الصخرة عام ٦٩١م وما بعد؛ ولا نجده من ناحية أخرى خارج التقليد

(١) تعني المسيانية / المسا يهودية: التبشير بقدوم المسيح / أو المُخلص، والمراد أن النبي مبشر مسياني يهودي، ومن المثير أن الباحثين يريان أن المسيح الذي بشر به النبي هو عمر الفاروق -رضي الله عنه-. راجع: الكتاب نفسه، ص ١٠، ١١.

(٢) كرونه وكوك، المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) كرونه وكوك، المرجع السابق، ص ١٣. وهذا التوجه للتأكيد على ادعائهم في مسيانية النبي؛ ومحاولة الارتكان على روايات تثبت الرافض للتقليد المسيحي القائل بألوهية المسيح.

(٤) نفسه، ص ١٨، وراجع -في تصويرهم مكة على أنها بناءً طوره المهاجرون لتنفيذ التقليد الموسوي بدلاً عن شكيم/ الهيكل في القدس- من نفس الكتاب: ص ٣٩-٥٢.

الأدبي الإسلامي حتى القرن الثامن^(١)؛ "لكن مصادرنا تكشف عن تسمية للجماعة أكثر قدماً من السابقة، تسمية تتناسب جيداً مع سياق الأفكار التي قدمها سيبوس^(٢) تظهر هذه التسمية في اليونانية بصيغة: ماغاريتاي وذلك في بردية تعود للعام ٦٤٢؛ أما السريانية فهي ماهغري أو ماهغرايه، والتي تظهر منذ البدايات أي من أربعينيات القرن السابع؛ والمصطلح العربي المقابل لها هو: مهاجرون^(٣)؛ وهكذا بصورة لا تبدو "الأدلة" فيها للقارئ أدلة حقيقية، بل محض اختيارات شخصية، وببساطة مختزلة يصبح النبي ﷺ وأتباعه هم المهاجرون والمشاركون في الخروج الإسرائيلي. وعليها يتوسع الباحثان في سردية نفي التاريخ الإسلامي والنظر إلى المسلمين بوصفهم جزءاً من التاريخ اليهودي، والمصادرة على الحقائق التاريخية؛ ففي "التقليد الإسلامي نجد أن الخروج الذي نحن بصدده هو من مكة إلى المدينة، والذي يتطابق مواعده مع بداية التقويم العربي عام ٦٢٢. لكن ما من مصدر تاريخي قديم يشهد على صحة تاريخية هذا الخروج^(٤)؛ ف"المصادر التي تم فحصها...تقدم بديلاً معقولاً ألا وهو هجرة الاسماعيليين من الجزيرة العربية إلى الأرض الموعودة"^(٥)؛، و"هناك نقطتان تعلان لصالح هذا البديل تستحقان أن توردا هنا. ففي الموضوع الأول: مهاجرو التقليد هم العنصر القائد للجماعة الدينية الغازية ليس إلا؛ ومع ذلك فالمصادر اليونانية والسريانية تستخدم مصطلحي ماغاريتاي ومهغرايه مع كل ظهور للإشارة إلى الجماعة ككل. ثانياً، يحفظ لنا التقليد الإسلامي نماذج من استخدام الهجرة والمصطلحات المرتبطة بها في سياقات حيث لا تكون الهجرة ضمن الجزيرة العربية بل من الجزيرة العربية إلى الأقطار المغزوة"^(٦). وانفصال علاقة المهاجرين عن أسلافهم اليهود كَوْن

(١) كرونه وكوك، المهاجرون، ص ١٨.

(٢) وهي الرواية الوحيدة التي اعتمدها الباحثان لتبرير الغزو العربي لفلسطين، وهي لا تدل على ذلك صراحةً، بل بصورة لم يرها غير الباحثين في الحقيقة، كما أقرأ بذلك في ثنايا التحليل. راجع الكتاب، ص ١٨.

(٣) كرونه وكوك، المهاجرون، ص ١٨.

(٤) نفسه، ص ٢٠.

(٥) نفسه، ص ٢٠.

(٦) نفسه، ص ٢٠، ٢١.

علاقاتٍ ودية كبرى مع المسيحيين، حتى يصفهم الباحثان بالانتقال إلى مسيانية مسيحية ستسهم في خلقهم لهوية دينية جديدة على العرب، "وبمصطلحات مفاهيمية نقول إنَّ المفتاح إلى استمراريتهم كان يكمن في الهوية الدينية البدئية المرسومة في الهاجرية اليهودية، وبشكلٍ خاص في استلهام النبي لرب إبراهيم من أجل تقديم توحيدية غريبة على العرب وذلك باعتبارها ديانة أسلافهم، من نقطة البداية هذه واصل المهاجرون تطوير ديانة إبراهيمية بالمعنى الكامل للكلمة"^(١)، وهكذا الاسماعيليون هم العرب الغزاة لفلسطين أولاً، ثم هم المهاجرون^(٢) المشاركون في الخروج لبني إسرائيل، ثم المتسمين بالإسلام لاحقاً، وهذه هي فرضية الكتاب الكبرى التي يزعم الباحثان وجودها إذا ما بحثنا أركيولوجياً خارج المصادر الداخلية للتاريخ الإسلامي، والقرآن بالتالي: "جُمع من عددٍ وافر من الأعمال الدينية الهاجرية الأقدم منه"^(٣). وهكذا إذن يقدّم الإسلام على أنه صناعة بشرية تقوم على تاريخ وهمي. والحقيقة التي يقف عليها كلُّ من اطلع على الكتاب هي أنَّ "صناعة الإسلام" التي تحاول باتريشيا وكوك تقديمها هي صناعة خيالية تقوم على مصادر غير مباشرة، وغير دقيقة، وغير دالة دلالة علمية على ما تحاول تقريره. فهي أطروحة تحاول أن تنفي التاريخ الإسلامي وتصوره كقطعةٍ من التاريخ الديني اليهودي، دون أن تقدم دليلاً واحداً يثبت شيئاً مما تقول في مقابل ضخامة دعواها وجرأة تجنيها على التاريخ الإسلام، و"لقد قُوبِلت... بالرفض؛ بسبب منهجها التجريبي الأقرب إلى التخيل، مما جعل منها فكرةً غير مترابطة، ومتناقضة في علاقة العرب باليهود. كما جعلت من المصادر العربية موازية للنصوص غير العربية في مجال التشكيك ونقد النص، وهو غير مقبول، وذلك أنَّ الفحص الأولي للمصادر غير العربية، يُثبت أنها كتب دينية جدلية، وليست موضوعية"^(٤) تقصد الحقيقة. فهي ممارسة يُقلب فيها التاريخ دون دليل يقبله المنهج العلمي،

(١) نفسه، ص ٢٥.

(٢) ويتسمون بيهود مهغرايه.

(٣) كرونه وكوك، المهاجرون، ص ٣٥.

(٤) مزاحم، مونتغمري وات والدراسات الإسلامية، ص ٢٨٨.

ولا تقدم تأريخاً منطقياً موثقاً إلى إمكان قبول الأطروحة؛ فأنت حينما تقرأ الكتاب ستفاجأ بعدم التسلسل واختفاء المنطق وتنكس المنهج العلمي وإطراح الموضوعية، وبحضور المقدمة قبل النتيجة، وبالتعميم الذي إن راجعته ستجده قائماً على مصدر واحد؛ في حين إيهامهم للقارئ بقولهم: "المصادر التاريخية".

ومما يلحظ في أركيولوجيا الإسلام -التي يحاول الاستشراق الحديث صناعتها- تضمنها لعوجٍ منطقي ظاهر؛ فهي تتضمن التعميم والصك بالنتائج الفضة والكبيرة في ذات الوقت في مقابل ندرة وشح المراجع التي تعتمد عليها في أطروحاتها، ومن المعلوم أن الباحث الأركيولوجي هو واصفٌ بالدرجة الأولى، يسير مع المصادر في متواليّة لا يملك تصوراً نهائياً عنها؛ لأنه يحفر في العمق باحثاً عن أقدم مصدرٍ يعتمد عليه، والحصص يعني التحكم وهذا خروج عن المنهج ذاته. ثم هي تقدم في بناء الأطروحة أو الفرضية على مقدماتٍ لم يُسلّم بها^(١) أصلاً، فضلاً عن الاعتماد عليها. ومن جهةٍ أخرى فالاستعمال الأركيولوجي في الاستشراق الحديث يقوم على حصصٍ القسمة أولياً بين أن يكون النبي ﷺ إما يهودياً، وإما مسيحياً، أو مسيانياً يهودياً = وهذه قسمة غير حاصرة، وغير ضرورية؛ فأما كونها غير حاصرة؛ فلأن النبي يمكن أن يكون غيرها، وأما غير ضرورية فلكونها لا تُنتج ما يقولون به حتى مع الرجوع إلى خارج التدوين التاريخي للإسلام، فإذا ما عدنا إلى التوراة والإنجيل فإن البشارة بالنبي مذكورة فيهما ومصدقة بنوبته قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوءًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَإِذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ قُلْ يَٰأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأعراف: ١٥٧-١٥٨]. ولهذا ينبه

(١) أهمها أن القرآن لم يدون بصورة كاملة إلا مع عثمان رضي الله عنه؛ وهي مقدمة مرفوضة لأن المصادر التاريخية الأوثق مما اعتمدا عليه تثبت أن القرآن تم تدوينه بالتزامن مع نزوله في العهد المكي، وأن الرسول ﷺ كان قد وجه الاهتمام بالدرجة الأولى لتدوينه. انظر: دروزة، تدوين القرآن المجيد، ص ٣٦ وما بعدها.

الله تعالى في كتابه العزيز إلى أن التشابه بين القرآن وبين الكتب السابقة -الذي يحاول المستشرقون استشهاده- لا يعني إلا كونها وحياً إلهياً دعوتها التوحيد ولا يمكن لها أن تشير إلى التركيبة التي يقررها المستشرقون من أن الإسلام صناعةٌ يهودية أو مسيحية وما القرآن سوى استنساخٍ متطورٍ عنها وناشئ منها، لا أنه دينٌ جديد وكتاب مهيمن على ما سبقه.

ومع ما تتضمنه تلك الأطروحات من مغالطاتٍ قد لا يُتنبه لها للوهلة الأولى، فإنَّ أركيولوجيا الإسلام -كما يقدمها الاستشراق- تشير إلى فقدانِ مصادر أولية للقرآن قبل مصحف عثمان رضي الله عنه كما تسميه، ولذا تلجأ إلى القول بأنَّ القرآن سجلُّ توراتي ومسيحي، وأنَّ الإسلام صناعة مارقة عنها، وهنا لا نجد أنها تشير إلى أي توراة وانجيل نقل عنهما النبي ﷺ وطورهما، فهل تقصد رد الإسلام إلى اصطلاحات معاصرة من قبل الكنائس النصرانية؟ أم أنها تتجاهل الدراسات الأركيولوجية النقدية التي ما زالت تبحث عن نسخ أصيلة للكتاب المقدس؟، والتي تشير بوضوحٍ إلى أنَّ تدوينه كان متأخراً عن زمن أنبيائه بقرون^(١)؛ فلا هي اعتمدت المصادر الموثوقة في التراث الإسلامي، ولا هي التي بنت على الدراسات الغربية للكتب المقدسة، فعن أي علمية أو منهجٍ يمكن الحديث هنا؟! وعندئذ يظهر عدم براءة في هذه الأطروحات، وافتقارها للمنهج العلمي، وتعيّنها بوصفها إسقاطاتٍ لنتائج أيولوجية وغير موضوعية، تحاول إلغاء تراثٍ ضخمٍ بناءً على بعض البرديات التي تفتقر في ذاتها إلى الإثبات.



(١) راجع في هذا بحثنا: الموقف القرآني من التوراة والإنجيل باعتباره أساساً للتعايش سورة المائدة أنموذجاً، ص ٤٩ ومابعداها، مجلة العلوم الشرعية -جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد ٥٨، ١٤٤٢ هـ. والتوراة في مواجهة علم الآثار والدراسات التوراتية، لطفي السومي.

المبحث الثالث

المنهج الألسني وأثره في دراسة الإسلام

من المعروف أن عناية الاستشراق باللغة العربية وما اتصل بها من علوم وآداب هي الوسيلة الأولى والأهم التي اتخذها للوصول إلى أهدافه؛ حيث لا يُعد المستشرق مستشرقاً إلا بإتقانه الأولى للغة العربية وتعلمها؛ لكن العناية باللغة العربية تطور في ظل الميثودولوجيا الاستشراقية؛ حيث أصبح الاهتمام باللغة العربية وتحليلها أحد مناهج دراسة الإسلام؛ وقد يرجع ذلك إلى إدراك المستشرقين لمركزية النص في الإسلام ممثلاً في القرآن الكريم. وقد مثلت الفيلولوجيا هذا الاهتمام الألسني المنهجي عند المستشرقين؛ حيث طُورت الفيلولوجيا من كونها أداة مخصصة "لدراسة اللغتين الإغريقية واللاتينية من حيث قواعدهما وتاريخ أدهما ونقد نصوصها"^(١) إلى ربطها بالمجال التاريخي، ونقلها لدراسة الوثائق القديمة عامة بما في ذلك نصوص الكتب المقدسة، وهذا الاتجاه هو الذي تقلده الاستشراق منذ القرن التاسع عشر الميلادي في دراسة القرآن الكريم خاصة، والسنة وسائر علوم التاريخ والحضارة الإسلامية عموماً؛ ففي "القرن التاسع عشر ما عاد هدف الاهتمام بالقرآن... الرد على القرآن أو نقضه وحسب، بل وبالإضافة لذلك قراءته قراءة فيلولوجية تاريخية، باعتبار ذلك المنهج السائد في سائر العلوم الإنسانية آنذاك"^(٢)، وقد امتازت الفيلولوجيا بخاصيتين هما: "أنها من نتاجات إنسانويات القرن السابع عشر والثامن، وأنه مذهب وضعي"^(٣)، فهي -من حيث الأساس- معادية للأديان ولا تعترف بالوحي أو ما لا يمكن قياسه بصورة مادية. وقد قُدمت أطروحات هامة في مجال التأريخ الفيلولوجي للقرآن، تعتمد إلى رسم صورة تاريخية لأصل القرآن أو السيرة النبوية ونشأتها وترتيبها؛ وفق اللغة الداخلية للنص ومقارنتها بما هو سابق عليها لمعرفة أصولها، فالفيلولوجيا تأتي إلى النصوص "بوصفها مفردات وكلمات مستعارة أو ملفقة أو مركبة، تُدرس

(١) الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ٢٠.

(٢) السيد، المستشرقون الألمان، ص ٩٤.

(٣) السيد، المرجع السابق، ص ٩٤.

أصولها وتاريخها، أكثر مما يُدرس عالمها المصطلحي والسردى والتعبدي والرمزي والأخلاقي^(١)، ومن أبرز تلك المشروعات "تاريخ القرآن" لتيودور نولدكه الذي حاول فيه تقديم دراسة عن أصل القرآن باستخدام الفيلولوجيا التاريخية التي تدرس الألفاظ والتراكيب الأسلوبية للقرآن، وتشكل من ذلك سيرةً لتاريخ القرآن؛ وانتهى من خلال ذلك إلى عمل تقسيم تاريخي للقرآن، يتمثل في أربع فترات للتاريخ المكى، وفترة واحدة في المرحلة المدنية، حيث تمتاز الآيات والسور المكية بالنبرة الخطابية، وقصر الآيات، وهكذا حتى تصل إلى الهدوء في النبرة والطول في الآيات وتناول قضايا مرتبطة أكثر بحياة الرسول ﷺ في المرحلة المدنية^(٢)، كما حاول جولدتسيهر -بدايةً بكتابه العقيدة والشرعة في الإسلام- تقديم وصفٍ للمؤثرات الخارجية، وإثبات تطور الوحي، وقسم القرآن إلى مرحلتين كبيرين: مكية ومدنية بالاستناد إلى الأسلوب اللغوي للقرآن^(٣)، وقد كان تقسيم القرآن تاريخياً إلى فتراتٍ من قبل هؤلاء المستشرقين مقصوداً؛ لإثبات حصول تطورٍ في الألفاظ والأساليب اللغوية والموضوعات داخل القرآن، وإثبات الصنعة البشرية للقرآن، والمصادرة على أصالة الوحي السماوي.

وقد تقلد الاستشراق الحديث هذه الجهود، واستعملها في تطوير التحليل اللغوي للسان العربي، ودراسة النصوص بصورة حفريّة أعمق، تجمع بين الأركيولوجيا واللسانيات الحديثة، ونشط التركيز على النسب بين اللسان العربي وألسنة اللغات السامية الأخرى؛ فكانت أطروحة جونتر لونج: النواة القرآنية والتي قرر فيها: "أن ما يقارب ثلث النص القرآني الذي بين أيدينا يتضمن طبقاتٍ كامنة، هي في الأصل نصوص مسيحية سابقة للإسلام"^(٤)؛ فالطبقة الأولى "وأقدمها هي نصوص من الأناشيد المسيحية قبل الإسلام. والطبقة الثانية تتضمن نصوصاً من التأويلات الإسلامية للتراث الديني الجاهلي. وتشمل الطبقة الثالثة المادة الأصلية المنسوبة إلى

(١) نفسه.

(٢) انظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ١ / ٦٦ وما بعدها.

(٣) انظر: جولدتسيهر، العقيدة والشرعة في الإسلام، ص ٢١ وما بعدها.

(٤) الشرفي، المصحف وقراءاته، ١ / ١٤.

محمد. أما الطبقة الرابعة فهي جملة النصوص التي وضعها مراجعو القرآن بعد محمد^(١)، وهي دراسة فتحت الأبواب لمزيد من التحليل للغة العربية عموماً والاستعمال القرآن على جهة الخصوص. ومن ذلك أطروحة لوكسمبرج: "قراءة سريانية-آرامية للقرآن: مساهمة في حل الإلغاز في لغة القرآن"^(٢)؛ حيث حاول فيه طرح فرضية مؤداها أن القرآن مكتوب بلغة هي "مزيج، تجمع العربية والآرامية، التي كانت مستعملة في مكة في زمان محمد، وكانت مكة في الأصل مستوطنة آرامية"^(٣)، وبالتالي الانطلاق من كون اللغة القرآنية مجرد مزيج إلى الظن بأنه "من الممكن مقابلة أي كلمة عربية بأدنى شبيه لها في السريانية، ثم يحدد معناها من معجم السريانية بدل العربية"^(٤).

ورغم مركزية هذه الأطروحات إلا أن أطروحة الألمانية أنجيليكا نوفييرت تقع موقعاً أهم باعتبارها أحد نماذج الاهتمام الاستشراقي الألسني الهام والحديث؛ حيث تقوم دراستها للقرآن الكريم على أساس تدعي معه الرغبة في المحافظة على خصوصية النص القرآني ومحاولة الاعتراف بقداسته^(٥)، لكن بالرجوع إلى اللغة ذاتها والنظر إلى القرآن بصورة أدبية، حيث "تميل الدراسات القرآنية اليوم إلى تفضيل المباحث التاريخية والتركيز على النصوص المجزأة وما قد تنطوي عليه من محاوره ضمنية، والتركيز على التراث الكتابي وما بعد التوراة والإنجيل، وكذا التراث والتقاليد العربية القديمة، والتركيز على أقدم الطرق لنقل المصحف، ويقل اهتمام علماء التاريخ بدراسة النص القرآني باعتباره أثراً أدبياً"^(٦) له لغة خاصة وتراكيب بلاغية هي أساس جمالية القرآن وسر سحره للعالم، فنوفييرت تتقلد الفيلولوجيا في دراستها للقرآن الكريم،

(١) الشرفي، المرجع السابق، ١/ ١٤.

(٢) نفسه، ١/ ١٥.

(٣) بلوا، قراءة آرامية سريانية للقرآن، ص١، ٢.

(٤) بلوا، المرجع السابق، ص٧.

(٥) سيتضح مفهوم قداسة القرآن عند نوفييرت في ثنايا الكلام.

(٦) نوفييرت، الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، ص٦.

وتصرح برفضها لنتائج التاريخية الأركيولوجية التي تبحث في السياق التاريخي لمحاولة تحديد نشأة القرآن وأصله من خارجه، أي بالرجوع إلى التاريخ والمجتمع ونحوه^(١). وتركيز نويفيرت على الفيلولوجيا يعني ارتكاز بحثها على النص نفسه عند دراستها لأصل القرآن الكريم ونشأته؛ بحيث يمثل هذا الجزء تقلدها التاريخية الفيلولوجية، فهي لا تناقش تقسيم نولدكه التاريخي للقرآن إلى مراحل مكينة ومدنية وفقاً لأسلوبه وتقبل به، وترى أن الهدف هو تعميق البحث التاريخي المعرفي للنص، وليس مجرد محاولة ترتيب سور القرآن. وهنا تعطي نويفيرت الأولوية لحركية النص القرآني "فإن التحليل العلمي الأدبي للنص يطلق وبشكل واضح مسارات تطور، حيث يوضح هذا التحليل تبلور أنواع النص، من بناء الآيات والسور التي تغيرت مراراً على ما يبدو كرد فعلٍ على توقعات المخاطبين"^(٢)، فمن التحليل الداخلي لبنية النص القرآني يمكن الوقوف على "بعد آخر للقرآن... وهو بُعدٌ لعب دوراً مركزياً في تكوين الجماعة المسلمة، ألا وهو شكل القرآن الفني واللغوي والتركيبى"^(٣)، وهو فهمٌ أعمق لتأريخ القرآن المعرفي، وليس مجرد تحديد بداية نشأته وإعادة ترتيبه زمانياً، وإنما الكشف المعرفي عن تطوره. فـ"كانت السور أثناء نشأة القرآن وعلى الأقل في أثناء الفترة المكية، تشبه المعلقات والقصائد التي كانت معاصرة آنذاك وكانت تحظى بتقدير كبير في ذلك الوقت، وكانت هذه السور آنذاك بمثابة وسيلة إعلامية لإيصال رسائل خاصة داخل كل سورة"^(٤)، وكما يشير النص القرآني الأول على التأثر بالموروث الشعري في الأسلوب، يشير أيضاً إلى علاقته بالكتب المقدسة السابقة (التوراة والإنجيل) من حيث المضمون، وهنا "نستطيع القول بأن السور المبكرة تعرض البيان الشعري العربي للتقليد الكتابي في شكل تلاوات مرتلة للنص القرآني"^(٥). وهي تعد القرآن في هذه المرحلة تعريفاً للتراث

(١) انظر: نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، ص ٦٤-٦٧.

(٢) نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، ص ٨٩.

(٣) نويفيرت، المرجع السابق، ص ٨١، وانظر لها، الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، ص ١٦.

(٤) نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، ص ٨١.

(٥) نويفيرت، الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، ص ١٨.

الكتابي، وترى أننا إذا "أمعنا النظر في القرآن وجدنا أنه لا يُكْتَبَن -يُدخل العناصر الكتابية- في الثقافة العربية فحسب، بل أزعَم أنه يُعرب الرؤية الكتابية على حد سواء"^(١). وهذا الدمج الكلي للتراث الكتابي الذي بدأ في مراحل القرآن الأولى يصير إلى حوارٍ مع ذلك التراث المتغلغل في تكوينه، ليتقلده تماماً ويُجَل محمداً النبي محل موسى النبي^(٢)، وتلخص نوفييرت هذا بقولها: "تتيح قراءتنا الدياكرونية التطورية للقرآن أن نفرق بين المراحل المختلفة في علاقة القرآن بالكتاب المقدس، فبعد فترة من الاستناد على النصوص التعبدية التي تشبه المزامير في السور المبكرة، أدركت الأمة أنها تسير على خطى بني إسرائيل، الذين توجب حكاية تاريخهم من جديد، وقد رأت الأمة القرآنية في شخص النبي موسى العظيم أسوةً لنبيها، وفي دعوته المكية طور النبي محمد صورةً مطابقةً من موسى، وذلك من خلال إستراتيجية ثنائية إعادة التركيب المشترك، وكانت هذه العلاقة موضع تساؤل في المدينة"^(٣)؛ ف"ثمة ما طرأ على دوره كمشرع ذي سلطة نهائية في الآيات المدنية؛ إنه محمد الذي يضطلع بدور النبي الأقدم ويخاطب قوم موسى (أي: اليهود المعاصرين له) ويدعوهم إلى تعديل رأيهم في القانون الموسوي الذي أصبح مهجوراً بعض الشيء، وبهذا تنحجب سلطة موسى المطلقة وتكتسب رسالة محمد أهمية أكبر؛ فإضافة إلى كونه رسولاً، يصبح محمد زعيماً مخولاً بإعطاء أمته هوية جديدة"^(٤).

كما تقوم فيلولوجيا القرآن التي تقدمها نوفييرت على بُعد آخر يمكن أن أسميه: التنزيل المادي للنص القرآني، وهذا قد يبدو مناقضاً -للهزلة الأولى- لكون نوفييرت تصرح بقداسة القرآن الكريم؛ لكنْ بالنظر في تحديدها لمكمن الإعجاز والقداسة في القرآن يزول هذا التناقض

(١) نوفييرت، المرجع السابق، ص١٣.

(٢) لقد حاولت نوفييرت أن تقدم مقارنة تفصيلية للقصص القرآني، ومضمون العهد القديم خاصة وبصورة موسعة؛ لتكشف التحول والتطور في الحوار بين التقليد الكتابي وصولاً إلى تأسيس بنية أو هوية خاصة وجديدة للقرآن وللإسلام بصفة عامة.

(٣) نوفييرت، المرجع السابق، ص٣٧.

(٤) نوفييرت، الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، ص٣٧ بتصرف يسير.

لصالح ترسيخ التصور المادي للقرآن، حيث ترد القداسة في القرآن لا إلى النص ذاته وإنما إلى حدث النزول ذاته، أي رواية نزول الوحي كما جاءت في الخبر الصحيح في السنة النبوية^(١)، تقول: "الشكل المتوفر لدينا حالياً للقرآن ليس هو الشكل الحقيقي الذي نزل به، فكما أن العهد الجديد هو فقط تسجيل ورسالة عن أحداث غيرت العالم، ولكن شخص المسيح هو الأصل والمركز فيه، كذلك فإن القرآن هو الآخر في مظهره الخارجي هو كتاب مقدس، وذلك لأن المقدس فيه ليس نصه في حد ذاته، وإنما المقدس فيه هو حدث نقله بواسطة روح القدس"^(٢)، وهذا الحدث بدوره قد أخذ طابعاً مادياً في التراث "هبط بتصوير القرآن عن وضع الرسالة القرآنية باعتبارها قراءة من كتاب افتراضي، إلى أن جعلها قراءة من كتاب مادي، وبذلك حوله من حدث روحي إلى حدث تاريخي"^(٣)؛ وسيُسهل هذا إمكانية المقارنة الفيلولوجية لكلمة "اقرأ" في ضوء لغة الكتاب المقدس، والنتيجة المتحصلة أن القداسة هنا تعني "الكلمة المحفوظة في الكتاب السماوي"^(٤)؛ فإذا ما قارناها بالتراث المسيحي أمكن الخروج بنتيجة مفادها: أن القداسة ليست صفة القرآن وإنما صفة التراث الكتابي، وهو المفهوم من قولها: "فادعاء القرآن صفة العلو مرتبط بطريقة الإنجيل والتوراة في البلاغ الإلهي الذي يقوم على النبوة. وسيدني غريفيث -وهو أحد أساتذة الدراسات المسيحية وعلاقتها بالإسلام- محق في تحديد مفهوم النبوة بأنه مفتاح قراءة القرآن للكتاب المقدس، حيث اتخذ نموذج النبوة طريقاً حصرياً للربط بين عالم الغيب وعالم الشهادة مع انتقال المجتمع من الهوية الوثنية المحلية إلى هوية جديدة صاغها التقليد الكتابي"^(٥). ونويفيرت هنا لا تبتعد عما قرره سابقاً من أن نشوء القرآن هو تعريبٌ للتراث الكتابي. وأما ما كان من آثار هذه الفيلولوجيا فهو تقسيم نويفيرت المصحف إلى

(١) المقصود حديث بدء نزول الوحي على الرسول ﷺ.

(٢) نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، ص ٧٥، ٧٦.

(٣) نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، ص ٧٨.

(٤) نويفيرت، المرجع السابق، ص ٧٩.

(٥) نويفيرت، الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، ص ١١.

مصحف شفهي ومصحف كتابي لكل منها أسلوب وموضوعات تميزه^(١). والحقيقة أن نويفيرت هنا تقرر ما أسلفت الأركيولوجيا تقريره من التشكيك في أصالة الوثيقة القرآنية وقداستها، ورفض أن تكون هي الشكل المتواتر منذ زمن الرسول ﷺ وحتى يومنا هذا؛ وهذا يدفعنا إلى توجيه السؤال عن المغايرة التي تزعمها نويفيرت في دراستها للقرآن؟ وجدوى رفضها للتاريخية الأركيولوجية؟ مادامت ستنتهي إلى نتائجها - لكن من باب الفيلولوجيا - التي من أبرزها: أن "تدوين القرآن وحفظه في مصحف بطريقة أرشيفية فنية نتج عنه كيان جديد في جوهره، إذ نشأ عنه مقتطفات منفصلة تماماً عن حدث التبليغ، مقتطفات تهمين إلى درجة الطمس على التأمل الذاتي الذي كان مطرداً أثناء التبليغ القرآني"^(٢).

وعندئذ يمكننا أن نقرر أن الألسنية في الاستشراق الحديث قد طورت تقاليد النزعة المادية التطورية في الدراسات الإسلامية، التي بدأت مع جهود الفيلولوجيا منذ القرن التاسع عشر للميلاد؛ لكن ظهرت الألسنية الحديثة بصورة ذات طابع مادي أكثر وضوحاً، حيث استمرت في تطبيق النزعة التطورية - ممثلة في نموذج نويفيرت هنا - دون جدال حول مدى ملاءمتها لموضوع الدراسة من عدمه، الأمر الذي يشير إلى كون التطورية تمثل منطلقاً ثابتاً وراسخاً في توظيف الألسنية في الاستشراق الحديث؛ وهو ما يجعل من القرآن مجرد سجلٍ مطور لمضمون الكتاب المقدس وانزياح لخصوصية القرآن التي تدعيها الألسنية الاستشراقية المعاصرة في لغتها الناعمة والمراوغة إلى حد كبير.

ومن جهة أخرى يبدو - بالنظر إلى تعامل الألسنية الحديثة مع نصوص الوحي - أن الاستشراق الحديث لم يعد باحثوه يجادلون بشأن إمكانية تطبيق الفيلولوجيا المقارنة على النص القرآني، بل بدا فيها الأمر أكثر حضوراً وجراءة وحفراً في أصل اللسان العربي القرآني وإخضاعه للتفكيك، وإبعاده عن أي سياق مفاهيمي يمكن أن يؤديه؛ فبدلاً من البحث عن التشابه بين

(١) انظر: نويفيرت، كيف سحر القرآن العالم، ص ٨٨.

(٢) نويفيرت، المرجع السابق، ص ٩١.

الألفاظ في اللغات السامية السابقة، أو البحث عن مضمون التشابه بين القصص في الكتاب المقدس وألفاظ القرآن الكريم ومضمونه؛ ينقلب الأمر فيصبح البحث عن ما يمكن أن يُحسب أصالةً أو إضافة للقرآن الكريم، ذلك لأن القرآن تم وصفه بالوثيقة الأدبية والتاريخية التي وجدت في زمانية معينة وثقافة معينة؛ فأخذ شكل الواقع وكان نتاجاً له. وما كان لهذا أن يحدث لولا الانطلاق من جهود المستشرقين السابقين.

ففي حين شهدنا الأركيولوجيا تبتعد عن التدوينية التاريخية الداخلية للإسلام وتهمل النص القرآني؛ نجد اللسانية الاستشراقية تركز على النص وحده وتهمل أي دلالات أو علامات خارجية عنه للوصول للمعنى؛ الأمر الذي أوقعها في ذات النتائج الفاسدة التي لا يمكن أن تتطابق مع القرآن - باعتباره النص الذي ركزت عليه في اشتغالها - فضلاً عن الاعتراف بكونه وحياً إلهياً، وهذا المأخذ يعود إلى التاريخانية التي تعود لها ألسنية الاستشراق الحديث، والتي لا يمكن لها أن تحيط بالدلائل المختلفة أو الخارجة عن اللغة في إطارها المادي الذي يستحيل أن يُعبر عن المقدس، ولذا هي تفسر التشابه بين القرآن والكتاب المقدس على أنه نقل وأخذ واستفادة تطورت على يد المسلمين، ولا تستطيع التعامل مع دلالات التشابه وفق منطق النبوة وتصديق الحق بعضه لبعض، فهو منطق بحثي "يشدد على علاقات التأثير والتأثر بين الثقافات - وهي علاقات تاريخية وموضوعية وطبيعية - لا ينظر إليها من وجهة نظر جدلية وتفاعلية، وإنما من حيث هي علاقات أحادية تعايقية يقع فيها اللاحق تحت سلطان السابق. والنتيجة أن هذه النظرة التاريخانية التطورية للثقافات والأديان والحضارات أصولية ومحافضة، لأنها تعيد كل شيء في التاريخ إلى أصل؛ فترى في المتغير والمتحول والمتجسد مجرد فرع وظل، فتقتل التاريخ باسم التاريخ"^(١) وتصادر عليه.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن الاستشراق الحديث - في كل ما تناولناه هنا من أطروحات - ما كان له أن يكون بهذه الجرأة على دراسة الإسلام بطريقة عبثية لا تراعي

(١) بلقرين، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق، ص ١٧٧، ١٧٨.

خصوصيته ولا قداسة كتابه وعظمة رسالته؛ لو لم يكن مستنداً إلى نتائج رسخها له الاستشراق التقليدي الذي ابتداءً مشروعه بالفيلولوجيا التاريخية؛ لتنزيل المقدس في قالبٍ مادي والمصادرة على مسلماته؛ فالعلاقة بين الاستشراق التقليدي والحديث هي علاقة لزوم، وعلاقة مقدماتٍ ونتائج؛ والفارق أن الاستشراق الحديث كان أكثر تفكيراً في دراسة الإسلام، وأكثر هدماً وعشية من سابقه، ولكن بلغةٍ ناعمة؛ وهكذا فقد طور الاستشراق ميثودولوجيا ضخمة ومتنوعة لدراسة الإسلام، لكنه لم يحسن توظيفها، ولم يلتزم بأسسها متجرباً من أي انحياز، وهذا كما تقول مارشاند في خاتمة كتابها: الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية: "ويجدو كاتب هذه السطور الأمل بأن يوفر هذا الكتاب المنظار التاريخي الضروري لفهم فشل تقاليدنا الأنسية في تبني منظورٍ عالمي حقيقي، وفي الوقت عينه، نجاحها في إنتاج الأدوات المعرفية لتحقيق ذلك"^(١). ولنا هنا أن نشير إلى ظهور استشراقٍ أنثروبولوجي معاصر، يتسم في بعض أطروحاته بشيءٍ من الإنصاف والرغبة في الوقوف على الحقيقة وتقريرها^(٢)، وهذا يجعلنا نركز أكثر على الانفتاح على الميثودولوجيا المتنوعة، واستثمارها لصالح الدراسات الإسلامية؛ خروجاً من الاحتكار الاستشراقي المغرض والمتقلد دين آباءه وأجداده، فلا نبقي مرهونين بأطروحات المنصفين من المستشرقين وأيدلوجيات الباحثين الغربيين.



(١) مارشاند، الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، ٢ / ٣٢١.

(٢) انظر: سويت، الاستشراق الطليعي، ص ١٦ وما بعدها.

الخاتمة

الحمد لله جل شأنه على ما يسر لنا إتمامه في هذا البحث، وقد خلصت منه إلى تقرير عددٍ من النتائج، التي تتمثل في التالي:

١. مر الاستشراق -منذ أن أصبح حقلاً دراسياً ينتج معرفة عن الشرق بصورة منتظمة ومنهجية- بمرحلتين: الاستشراق التقليدي، والذي بدأ من أواخر القرن الـ١٨م وصولاً إلى منتصف القرن الـ٢٠ للميلاد، ومرحلة الاستشراق الحديث التي نشأت مع حلول المنتصف من القرن ذاته؛ وهي المرحلة التي بدأت الدراسات الاستشراقية فيها تُبدي عنايةً بالميثودولوجيا، وتركز على الأخذ بالمناهج المادية في مجال اللسانيات كالتفكيكية وغيرها، والمناهج السوسيولوجية والأنثروبولوجيا الاجتماعية وتوظيفها في دراسة الإسلام؛ فارتكاز هذا الاستشراق ومنطلقه منهجي بالدرجة الأولى.
٢. تنزع أنثروبولوجيا الإسلام في التطبيق الاستشراقي الحديث إلى تقديم فهمٍ للإسلام من خلال دراستها للمجتمعات الإسلامية ومظاهرها المختلفة التي لا تنفصل عن الرؤية الدينية، فهي دراسة تتجه من الواقع والحدث الحركي المُعاش لتقديم تصورٍ عن ماهية الإسلام.
٣. من أهم المآخذ على الاستعمال الاستشراقي الحديث للأنثروبولوجيا بالإضافة إلى تاريخها في خدمة الأهداف الاستعمارية للمؤسسات الغربية = التفسير الاجتماعي المادي للإسلام عقيدةً وشريعة، ومحاولة علمته وطبعه بطابعٍ مادي؛ بحيث تُدرس البنية والبيئة الاجتماعية للمسلمين لإيجاد تفسيراتٍ ماديةٍ لنشأة العقائد والشرائع الإسلامية، ثم أنماط التدين بالإسلام في هذه المجتمعات.
٤. انتهينا عند تحليل الأركيولوجيا في الاستعمال الاستشراقي إلى أنها تحاول تقديم الإسلام على أنه صناعةٌ بشرية من محمد ﷺ وأتباعه. وكان من أغرب النتائج التي حاولت

تقديمها هو أنَّ النبي ﷺ يهودي، وأنه ليس ثمة وجود حقيقي وتاريخي للقرآن بل ومكة.

٥. تركز أركيولوجيا الإسلام التي يقدمها الاستشراق الحديث على المادية الغربية؛ وتتضمن الكثير من المغالطات، أهمها زعمها تطور الإسلام عن نسخٍ حديثة للتوراة والانجيل كشفت الأركيولوجيا ذاتها تأخرها عن الإسلام وعدم الاتفاق عليها؛ ولذا كانت أشبه بممارسةٍ يُقلب فيها التاريخ، وليست ممارسةً للتأريخ.

٦. انتهينا إلى أنَّ الألسنية في الاستشراق الحديث طورت تقاليد الفيلولوجيا التاريخية التي تركز على نزع أصالة الإسلام، ورده إلى موروثةٍ سابق ونفي الوحي الإلهي، وكانت نويفيرت أبرز نماذج الدراسات الألسنية الحديثة التي حاولت الوصول إلى أنَّ القرآن بناءً مادي ترجع قداسته إلى الأصل الإنجيلي له باعتباره كلمة الله، ومحاولة التفريق بين المصحف الشفهي الذي يمتاز بالحوية والحوار والتأليف الدرامي، والمصحف المدون أو الكتابي الذي يعد بناءً مادياً منزوعاً القداسة.

٧. تمثل الاستشراق الحديث -من وجهة نظرنا- في أركانٍ ثلاثة هي: اللغة، والتاريخ، والمجتمع.

التوصيات:

- ضرورة السعي في إيجاد البديل الإسلامي المقابل لدراسات الميثودولوجيا الاستشراقية في مجال: العقيدة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي وغيرها.
- أهمية توسيع دائرة الاهتمام بالمناهج الحديثة، ودراسة الدين الإسلامي في ضوءها بعيداً عن الطرح الأيديولوجي الاستشراقي.



المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أسد، طلال. فكرة أنثروبولوجيا الإسلام. ترجمة سامر رشواني، مجلة الاجتهاد: <https://hekma.org>، ٢٠٠١م.
٣. إسلام، عبد الله عبد الغني. إسهامات أنثروبولوجيا الاستشراق في حفظ التراث الإسلامي. مجلة الحوار الفكري، العدد ٢، ج: ١٤، ٢٠١٩م.
٤. بدوي، عبد الرحمن. موسوعة المستشرقين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٤، ٢٠٠٣م.
٥. بلقزيز، عبد الإله. نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٧م.
٦. بلوا، فرانسوا دي. قراءة آرامية سريانية للقرآن: مساهمة في فك شفرة لغة القرآن لكريستوف لكسنبرج. ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، مركز تفسير للدراسات القرآنية: <https://tafsir.net/translation/28.pdf>.
٧. جدامي، عبد المنعم السيد. المستشرقون والتراث النحوي العربي. عمان: دار كنوز المعرفة، ط ١، ٢٠١٦م.
٨. جولدتسيهر، إيجانس. العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي. ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ٢، ٢٠١٨م.
٩. جولدتسيهر، إيجانس. مذاهب التفسير الإسلامي. ترجمة عبد الحليم النجار، بيروت: منشورات الجمل، ط ١، ٢٠١٦م.
١٠. حسين، محسن محمد. الاستشراق برؤية شرقية. بيروت: الفرات للنشر والتوزيع - العراق: بيت الوارق، ط ١، ٢٠١١م.

١١. الحكيم، حسن عيسى. الدراسات الاستشراقية رؤية وإيضاح في المنهج. بيروت: دار المعارف للمطبوعات، ط١، ٢٠١٢م.
١٢. حلاق، وائل. قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحدائثي. ترجمة عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٩م.
١٣. حيدر، كامل. منهج البحث الأثري والتاريخي. بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م.
١٤. دروزة، محمد عزة. تدوين القرآن المجيد. دار الشعاع، ط١، ٢٠٠٤م.
١٥. دعال، عبد الإله. الدين في الفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث. بيروت: منتدى المعارف، ط١، ٢٠٢٢م.
١٦. الرفاعي، عبد الجبار. تمهيد لدراسة فلسفة الدين. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين - بيروت: دار التنوير، ط١، ٢٠١٤م.
١٧. ريتزر، جورج وستينسكي، جيفيري. النظريات الحديثة في علم الاجتماع. ترجمة: مكتبة جرير تدقيق ومراجعة ذيب محمد الدوسري وآخرون، السعودية: مكتبة جرير - الجمعية السعودية للدراسات الاجتماعية، ط١، ٢٠٢١م.
١٨. سعيد، إدوارد. الاستشراق: المعرفة السلطة الانشاء. ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط٦، ٢٠٠٣م.
١٩. السومي، لطفي. التوراة في مواجهة علم الآثار والدراسات التوراتية. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ٢٠١٨م.
٢٠. سويت، ديفيد ليهاردي. الاستشراق الطليعي: الآخر في آداب رحلات القرن العشرين سرداً وشعراً. ترجمة علي الغفاري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٢٢م.
٢١. السيد، رضوان. الاستشراق والأنثروبولوجيا. مجلة الاجتهاد: <https://hekma.org>، ٢٠٠١م.

٢٢. السيد، رضوان. المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر. ليبيا: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠١٦م.
٢٣. شاخت، وبوزورث. تراث الإسلام. ترجمة حسين مؤنس وآخرون، الكويت: عالم المعرفة، ط٢، ١٩٨٨م.
٢٤. الشرفي، عبد المجيد. المصحف وقراءاته. تصنيف مجموعة من الباحثين، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط١، ٢٠١٦م.
٢٥. الشماس، عيسى. مدخل إلى علم الإنسان "الأنثربولوجيا". دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العربي، ٢٠٠٤م.
٢٦. غراب، أحمد عبد الحميد. رؤية إسلامية للاستشراق. المنتدى الإسلامي، ١٤١١هـ.
٢٧. غيرتز، كليفورد. الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا. ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، بيروت: دار المنتخب العربي - المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، ١٩٩٣م.
٢٨. غيلنر، إرنست. مجتمع مسلم. ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، طرابلس: دار المدار الإسلامي - دار أويا للطباعة والنشر، ٢٠٠٤م.
٢٩. فيغين، براين. مختصر تاريخ الأركيولوجيا علم الآثار والفنون القديمة. ترجمة: أحمد الزبيدي، بغداد: دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٩م.
٣٠. القرني، خالد محمد. الموقف القرآني من التوراة والإنجيل باعتباره أساساً للتعايش سورة المائدة أنموذجاً. مجلة العلوم الشرعية - جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد ٥٨، ١٤٤٢م.
٣١. كرون، باتريشيا. تجارة مكة وظهور الإسلام. ترجمة ودراسة: آمال محمد الروبي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.

٣٢. كرونة، باتريشيا. وكوك، مايكل. الهاجريون. ترجمة نبيل فياض، النسخة الالكترونية: https://archive.org/details/draymanahmed1985_gmail_2 0160712، ط١، ١٩٩٩م.
٣٣. كوك، مايكل. محمد نبي الإسلام. ترجمة: نبيل فياض، دار الرافدين، د.ت.
٣٤. لافيل، جين سويلين. العقل الاجتماعي: مقدمة فلسفية. ترجمة: أحمد زايد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٢٢م.
٣٥. لكرك، جيرار. الأثرولوجيا والاستعمار. ترجمة: جورج كتورة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٠م.
٣٦. لوكان، زكاري. تاريخ الاستشراق وسياساته الصراع على تفسير الشرق الأوسط. القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧م.
٣٧. مارشاند، سوزان. الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية. ترجمة: رضوان السيد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٢١م.
٣٨. مجموعة من الأكاديميين. موسوعة الاستشراق: معاودة نقد التمرکز الغربي، وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولينيالي. إشراف وتحرير: عامر عبد زيد الوائلي و طالب محيسس الوائلي. الجزائر: ابن النديم - بيروت: دار الروافد الثقافية، ط١، ٢٠١٥م.
٣٩. مجموعة من الباحثين. مرجع أكسفورد في الفقه الإسلامي وأصوله وتاريخه. ترجمة أسامة شفيع السيد وآخرون، الكويت - بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠٢٣م.
٤٠. مزاحم، هيثم. مونتغمري وات والدراسات الإسلامية. بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط١، ٢٠١٧م.
٤١. مطبقاني، مازن صلاح. الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي: دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٥م.

٤٢. مطبقاني، مازن صلاح. الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي: برنارد لوسي نموذجاً. دار البشير للثقافة والعلوم، ط ٢، ٢٠١٨ م.
٤٣. معريش، محمد العربي. الاستشراق الفرنسي في المغرب والمشرق من خلال المجلة الآسيوية. تونس: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٩ م.
٤٤. منصور، مرقومة. الأنثروبولوجيا والنزعة الاستعمارية الحديثة. مجلة التدوين، العدد ١، ج: ٨، ٢٠١٦ م.
٤٥. نولدكه، تيودرد. تاريخ القرآن مع تعديلات فريدريش شفالي. ترجمة جورج تامر، دار نشر ومكتبة ديتريش، ٢٠٠٠ م.
٤٦. نوفييرت، أنجيليكا. الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي. ترجمة: محمد عبد الفتاح، موقع تفسير للدراسات القرآنية: <https://tafsir.net/translation/41>.
٤٧. نوفييرت، أنجيليكا. كيف سحر القرآن العالم. ترجمة: صبحي شعيب، القاهرة: مكتبة البحر الأحمر، ٢٠٢٢ م.



رومنة المصادر والمراجع

1. AL-QURAN AL- ALKARAEM.
2. Asad, Ṭalāl. fikrat anthrūbūlūjiyā al-Islām. tarjamat Sāmīr Rashwānī, Majallat al-Ijtihād : [https : // hekma h. org](https://hekmah.org), 2001M.
3. Islām, ‘Abd Allāh ‘Abd al-Ghanī. Is’hāmāt anthrbwlwjyā al-istishrāq fī ḥifẓ al-Turāth al-Islāmī. Majallat al-Ḥiwār al-fikrī, al-‘adad 2, J : 14, 2019m.
4. Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. Mawsū‘at al-mustashriqīn. Bayrūt : al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 4, 2003m.
5. Balqazīz, ‘Abd al-Ilāh. Naqd al-Thaqāfah al-Gharbīyah fī al-istishrāq wālmrkzyh al-Ūrubbiyah. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1, 2017m.
6. blwā, Frānswā Dī. qirā’ah Ārāmīyat Suryānīyah lil-Qur’ān: musāhamah fī Fakk Shafrat Lughat al-Qur’ān lkrystwf lksnbrj. tarjamat : Hudá ‘Abd al-Raḥmān al-Nimr, Markaz tafsīr lil-Dirāsāt al-Qur’ānīyah : [https : // tafsir. net / translation / 28. pdf](https://tafsir.net/translation/28.pdf).
7. jdāmy, ‘Abd al-Mun‘im al-Sayyid. al-Mustashriqūnwa-al-Turāth al-Naḥwī al-‘Arabī. ‘Ammān : Dār Kunūz al-Ma‘rifah, 1, 2016m.
8. Jūldtsīhir, iyjāns. al-‘aqīdah wa-al-sharī‘ah fī al-Islām: Tārīkh al-taṭawwur al-‘aqadī wa-al-Tashrī‘ī fī al-Dīn al-Islāmī. tarjamat Muḥammad Yūsuf Mūsá wa-ākharūn, al-Qāhirah : al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, 2, 2018m.

9. Jūldtsīhir, iyjāns. madhāhib al-tafsīr al-Islāmī. tarjamat ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, Bayrūt : Manshūrāt al-Jamal, Ṭ1, 2016m.
10. Ḥusayn, Muḥsin Muḥammad. al-istishrāq bi-ru’yah sharqīyah. Bayrūt: al-Furāt lil-Nashr wa-al-Tawzī‘ – al-‘Irāq : Bayt al-Warrāq, Ṭ1, 2011M.
11. al-Ḥakīm, Ḥasan ‘Īsá. al-Dirāsāt al-istishrāqīyah ru’yah wa-īdāḥ fī al-manhaj. Bayrūt : Dār al-‘Ārif lil-Maṭbū‘āt, Ṭ1, 2012m.
12. Ḥallāq, Wā’il. quṣūr al-istishrāq : Manhaj fī Naqd al-‘Ilm al-ḥadāthī. tarjamat ‘Amr ‘Uthmān, Bayrūt : al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, Ṭ1, 2019m.
13. Ḥaydar, Kāmil. Manhaj al-Baḥth al-Atharī wa-al-tārīkhī. Bayrūt : Dār al-Fikr al-Lubnānī, Ṭ1, 1995m.
14. Darwazah, Muḥammad ‘Azzah. tadwīn al-Qur’ān al-Majīd. Dār al-Shu‘ā‘, Ṭ1, 2004m.
15. d‘‘āl, ‘Abd al-Ilāh. al-Dīn fī al-Fikr al-falsafī wa-al-ijtimā‘ī al-ḥadīth. Bayrūt : Muntadā al-Ma‘ārif, Ṭ1, 2022m.
16. al-Rifā‘ī, ‘Abd al-Jabbār. tamhīd li-Dirāsāt Falsafat al-Dīn. Baghdād: Markaz Dirāsāt Falsafat al-dyn-Bayrūt : Dār al-Tanwīr, Ṭ1, 2014m.
17. rytzr, Jūrj wa stybnsky, jyfyry. al-naẓarīyāt al-ḥadīthah fī ‘ilm al-ijtimā‘. tarjamat: Maktabat Jarīr tadqīq wa-murāja‘at Dhīb Muḥammad al-Dawsarī wa-ākharūn, al-Sa‘ūdīyah: Maktabat jryr-al-Jam‘īyah al-Sa‘ūdīyah lil-Dirāsāt al-ijtimā‘īyah, Ṭ1, 2021m.

18. Sa'īd, Idwārd. al-istishrāq : al-Ma'rifah al-Sulṭah al-Inshā'. tarjamat Kamāl Abū Dīb, Bayrūt : Mu'assasat al-Abḥāth al-'Arabīyah, ṭ6, 2003m.
19. al-Sūmī, Luṭfī. al-Tawrāh fī muwājahat 'ilm al-Āthār wa-al-Dirāsāt al-Tawrātīyah. al-Qāhirah : Maktabat Madbūlī, ṭ2, 2018
20. Swīt, Dīfīd lyhārdy. al-istishrāq al-ṭalī'ī : al-ākhar fī ādāb riḥlāt al-qarn al-'ishrīn srđan wsh'ran. tarjamat 'Alī al-Ghaffārī, al-Qāhirah : al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, Ṭ1, 2022m.
21. al-Sayyid, Raḍwān. al-istishrāq wāl'nthrwblwjyā. Majallat al-Ijtihād : [https : // hekmah. org](https://hekmah.org), 2001M.
22. al-Sayyid, Raḍwān. al-Mustashriqūn al-Almān : al-nushū' wa-al-ta'thīr wa-al-maṣā'ir. Lībiyā : Dār al-Madār al-Islāmī, Ṭ1, 2016m.
23. shākht, wbwzwrth. Turāth al-Islām. tarjamat Ḥusayn Mu'nīs wa-ākharūn, al-Kuwayt : 'Ālam al-Ma'rifah, ṭ2, 1988m.
24. al-Sharafī, 'Abd al-Majīd. al-Muṣḥaf wa-qirā'atuh. taṣnīf majmū'ah min al-bāḥithīn, al-Maghrib : Mu'assasat Mu'minūn blāḥdwd lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth, Ṭ1, 2016m.
25. al-Shammās, 'Īsā. madkhal ilā 'ilm al-insān "al-antharūbūlūjiyā". Dimashq : Manshūrāt Ittiḥād al-Kitāb al-'Arabī, 2004m.
26. Ghurāb, Aḥmad 'Abd al-Ḥamīd. ru'yah Islāmīyah lil-istishrāq. al-Muntadā al-Islāmī, 1411h.

27. ghyrtz, klyfwrđ. al-Islām min wijhat naẓar ‘ilm al’nāsh: al-taṭawwur al-dīnī fī al-Maghrib w’ndwnysyā. tarjamat : Abū Bakr Aḥmad Bāqādir, Bayrūt : Dār al-Muntakhab al’rby-al-Mu’assasah al-Jāmi‘īyah lil-Dirāsāt, 1, 1993M..
28. ghylnr, Irnist. mujtama‘ Muslim. tarjamat : Abū Bakr Aḥmad Bāqādir, Ṭarābulus : Dār al-Madār al’slāmy-Dār Ūyā lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 2004m.
29. fyghyn, brāyn. Mukhtaṣar Tārīkh al-Arkiyūlūjīyā ‘ilm al-Āthār wa-al-Funūn al-qadīmah. tarjamat : Aḥmad al-Zubaydī, Baghdād : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1, 2019m.
30. al-Quranī, Khālīd Muḥammad. al-Mawqif al-Qur’ānī min al-Tawrāh wa-al-Injīl bi-i‘tibārihi asāsan llt’āyish Sūrat al-mā’idah unṡūdḥajan. Majallat al-‘Ulūm alshr‘yt-Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, al-‘adad 58, 1442m.
31. Krūn, bātryshyā. Tijārat Makkah wa-zuhūr al-Islām. tarjamat wa-dirāsāt : Āmāl Muḥammad al-Rūbī, al-Qāhirah : al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah, 1, 2005m.
32. krwnh, bātryshyā. wa-Kūk, Māykil. alḥājrywn. tarjamat Nabīl Fayyāḍ, al-nuskhah al-iliktrūnīyah: https://archive.org/details/drmanahmed1985_gmail_20160712, 1, 1999M.
33. Kūk, mā ykl. Muḥammad Nabī al-Islām. tarjamat : Nabīl Fayyāḍ, Dār al-Rāfidayn, D. t.

34. lāfyl, Jīn swylyn. al-‘aql al-ijtimā‘ī : muqaddimah falsafīyah. tarjamat: Aḥmad Zāyid, al-Qāhirah : al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, Ṭ1, 2022m.
35. lklrk, Jīrār. al-antharūbūlūjiyā wa-al-isti‘mār. tarjamat : Jūrj Kattūrah, Bayrūt : al-Mu’assasah al-Jāmi‘īyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, Ṭ1, 1990m.
36. lwkmān, Zakārī. Tārīkh al-istishrāq wa-siyāsātuhu al-ṣirā‘ ‘alā tafsīr al-Sharq al-Awsaṭ. al-Qāhirah : Dār al-Shurūq, Ṭ1, 2007m.
37. mārshānd, Sūzān. al-istishrāq al-Almānī fī zaman al-imbrāṭūrīyah. tarjamat : Raḍwān al-Sayyid, al-Qāhirah : al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, Ṭ1, 2021m.
38. majmū‘ah min al-akādīmīyīn. Mawsū‘at al-istishrā: Mu‘āwidah Naqd al-tamarrkuz al-gharbī, wa-kashf al-taḥawwulāt fī al-khiṭāb mā ba‘da alkwlynyāly. ishrāf wa-taḥrīr : ‘Āmir ‘Abd Zayd al-Wā’ilī wa Ṭālib Muḥaybis al-Wā’ilī. al-Jazā’ir : Ibn al-Nadīm – Bayrūt : Dār al-Rawāfid al-Thaqāfiyah, Ṭ1, 2015m.
39. majmū‘ah min al-bāḥithīn. marji‘ Uksfūrd fī al-fiqh al-Islāmī wa-uṣūlih wa-tārīkhuhu. tarjamat Usāmah Shafī‘ al-Sayyid wa-ākharūn, alkwyt-Bayrūt : Markaz nuḥūḍ lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, Ṭ1, 2023m.
40. Muzāḥim, Haytham. mwntghmwmry Watt wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah. Bayrūt : Jadāwil lil-Nashr wa-al-Tarjamah wa-al-Tawzī‘, Ṭ1, 2017m.

41. Muṭabbaqānī, Māzin Ṣalāḥ. al-istishrāq wa-al-ittijāhāt al-fikrīyah fī al-tārīkh al-Islāmī : dirāsah taṭbīqīyah ‘alā Kitābāt Birnārd Luwīs. al-Riyād : Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭanīyah, 1995m.
42. Muṭabbaqānī, Māzin Ṣalāḥ. al-istishrāq wa-al-ittijāhāt al-fikrīyah fī al-tārīkh al-Islāmī : Birnārd Lūsī namūdhan. Dār al-Bashīr lil-Thaqāfah wa-al-‘Ulūm, 2, 2018m.
43. m‘rysh, Muḥammad al-‘Arabī. al-istishrāq al-Faransī fī al-Maghrib wa-al-Mashriq min khilāl al-Majallah al-Āsiyawīyah. Tūnis : Dār al-Gharb al-Islāmī, 1, 2009M.
44. Manṣūr, marqūmah. al-antharūbūlūjiyā wa-al-naz‘ah al-isti‘mārīyah al-ḥadīthah. Majallat al-tadwīn, al‘dd1, J : 8, 2016m.
45. Nöldeke, tywdrd. Tārīkh al-Qur‘ān ma‘a ta‘dīlāt frydyrysh shfāly. tarjamat Jūrj Tāmīr, Dār Nashr wa-Maktabat dytrysh, 2000M.
46. nwyfyr, Anjīlīkā. al-Dirāsāt al-Qur‘ānīyah wālfylwlwjy al-tārīkhī al-naqdī. tarjamat : Muḥammad ‘Abd al-Fattāḥ, Mawqī‘ tafsīr lil-Dirāsāt al-Qur‘ānīyah : <https://tafsir.net/translation/41>.
47. nwyfyr, Anjīlīkā. Kayfa Saḥar al-Qur‘ān al-‘ālam. tarjamat: Ṣubḥī Shu‘ayb, al-Qāhirah : Maktabat al-Baḥr al-Aḥmar, 2022m.



إيجاب الأصول الدينية حجية السنة النبوية

**Making Religious Principles Binding upon the Authority of the
Prophetic Sunnah**

إعداد

د. فيصل بن سيد محمد بن حميد القلاف

الأستاذ المساعد بقسم التفسير والحديث

بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت

Dr. Faysal Alqallaaf

Assistance professor of Tafseer & Hadeeth

College of Shariah- Kuwait University

البريد الإلكتروني:

faisal.algallaf@gmail.com

ملخص البحث

السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، والاحتجاج بها قاعدةٌ كبيرةٌ، لا يكون الدينُ بغيرها.

وهي معلومةٌ بالضرورة، يشترك في إدراكها جميعُ المسلمين، لكن أُثيرت حولها في هذا العصرِ شُبُهَاتٌ كثيرةٌ، حتَّى تزلزلت في قلوب بعض الضَّعْفَةِ مِنَ المسلمين، فاجتهد الباحثون في شرح الأدلَّةِ عليها؛ فَأَتَوْا بِأَدَلَّةٍ كثيرةٍ متنوِّعةٍ، وواضحةٍ قطعِيَّةٍ، لكن يُلاحظ أنَّ غالب استدلالهم نظرٌ جزئيٌّ في نصوصٍ تفصيليَّةٍ، وهو كافٍ، إلَّا أنَّه يحتمل التَّشْغِيبَ، وقد يطول الجدل فيه.

ومن هنا كان المناسبُ إرساء هذه القاعدةِ العظيمةِ على أصول الدين الكبرى، وإحكام بنائها عليها، بحيث يلزم كلُّ من انقاد لتلك الأصول - التي يتوقَّف عليها الدين كلُّه في عقائده وأحكامه - أن يُسلِّم بحُجِّيَّةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، وإلَّا، تناقض، ورجع رُدُّه للسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ على سائر دينه بالبطلان.

فهذا استدلالٌ جُمليٌّ ونظرٌ كليٌّ واضحٌ قويٌّ، تطمئنُّ له النفوس، ويستقيم به ابتناء الدين في القلوب، ولا تقوم له شبهةٌ.

وتبيَّن في هذا البحث أنَّ أصول الدين الكبرى توجب الاحتجاج بالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ إيجاباً صحيحاً قوياً: لا يمكن انفكاكه.

فتوحيد الله بالإلهيَّةِ يوجب ذلك من جهتين، والشَّهادةُ للنَّبِيِّ - عليه الصَّلاة والسَّلام - بالرسالة يوجبه من ثلاث جهاتٍ، والتَّصديقُ بالقرآن الكريم يوجبه من ثلاث جهاتٍ، واتباع الإجماع القطعي المتكرَّر يوجبه من جهتين، والتزام الصُّورة التَّشريعيَّةِ المعروفة لدين الإسلام يوجبه من جهتين.



Abstract

Prophetic Sunnah is the second source of Islamic legislation, and invoking the same is a great rule that religion cannot be established without it.

It is necessarily realized by Muslims jointly, but many suspicions raised therearound, until it shook in hearts of feeble-faith Muslims. Researchers strived to explain evidence thereto; but most of their evidentiary is partial consideration of detailed texts, yet sufficient, however a debate thereof may be prolonged.

Establishment of this significant rule on major religious foundations is appropriate, so that everyone governed by such foundations - on which religion is entirely dependent upon- must recognize Prophetic Sunnah's authoritativeness, otherwise, it contradicts, and his response returned to Sunnah on rest of his religion with invalidity.

This is a comprehensive observation, for which establishment of religion in hearts is upright-virtuous.

In this research, it is verified that major religious foundations necessitate invoking Sunnah in true affirmation.

Therefore, monotheism of Allah with divinity necessitates it from two aspects, bearing witness to Prophet- peace be upon him -with message necessitates from three aspects and endorsement of Holy Qur'an necessitates from three aspects, and following peremptory consensus and adhering to well-known legislative form of Islam necessitate from two aspects.



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي ظهرت دلائل وحدانيته للعيون؛ فخضعت لعظمته العقول، وسجدت بمحبته القلوب، وانقاد لشريعته المسلمون؛ فأشهد أن لا إله إلا هو، شهادةً محفوظةً باليقين، لا تخالطها الشكوك، ولا تشوبها الظنون، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وصفيّه وخليفه، الصادق المأمون، هدايا به من ضلالة، وبصرنا من جهالة، وأحيانا بسنته من بعد المنون؛ فصلّى الله عليه وسلّم تسليمًا كثيرًا، ما سالت برحمته الشجون، وما أزهت بنعمته الغصون.
أمّا بعد، فإنّ دين الإسلام يقوم على الكتاب والسنة؛ فمنهما تستمدّ الأحكام، وإليهما التّحاكم عند الخصام.

فأمّا الكتاب، فهو كلام الله سبحانه، ولا سبيل لمسلم - أو منتسبٍ إلى الإسلام - إلى التّملّص من سلطانه، أو التّشكيك في حجّيته.
وأمّا السّنة، فهي صنو القرآن، كما قال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «إنّي أوتيت الكتاب ومثله معه»،^(١) يعني السّنة، وهي مثل القرآن في كونها وحى الله، وحجّته على خلقه، كما قال حسن بن عطية: «كان جبريل ينزل على النّبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - بالسّنة كما ينزل عليه بالقرآن».^(٢)

لكن لما كانت السّنة أكثر تفصيلًا للمُحكّمات، وأشدّ تحديدًا للجزئيات، وأقطع للاحتمالات، ضاق بها أهل الهوى؛ فجهدوا في ردّها؛ ليسهلّ عليهم التّلاعّب بمعاني القرآن، وإتباعه شهواتهم، وتوجيهه بألوان التّعسف إلى غير مراد الله سبحانه، حتّى لا يعترض أهواءهم.

ومن هنا عني المسلمون عنايةً فائقةً بتثبيت حجّة السّنة بأنواع الأدلة المختلفة؛ فقطعوا

(١) رواه أبو داود (٧/ ١٣ برقم ٤٦٠٤) من حديث الجعد بن معديكرب بإسنادٍ صحيح.

(٢) رواه الدارمي (١/ ٤١٥ برقم ٦٠٥) بإسنادٍ صحيح.

سبيل المُبطلين، وأضاءوا طريق الحقّ للسالكين.

مشكلة البحث:

ويلاحظ في كلام كثير من الباحثين في هذا الباب أنّه استدلال جزئيّ، يتّجه إلى الأدلة التفصيليّة: التي قد يطرق كلّ واحد منها احتمال، ولو بعيداً، ولو مجرداً عن دليل؛ فيكون ذلك مدخلاً - ولو بالباطل - للمُشكّكين، ويبقى في جوابهم - ولو كان واضحاً - تطويل، قد يوهم الغافل بأنّ في المسألة خفاءً، وفي أدلّتها تجاذباً.

فلذلك: كان البحث في الأدلة الجُمليّة والكُلّيّة أنفع في مثل هذا الحجاج، وأقطع للتّشغيب واللّجاج، وأوضح في بيان منزلة السُّنة من دين الإسلام.

ومن أعظم طرق الاستدلال الجُمليّ لكُلّيّات الدّين: شرح ارتباطها الوثيق بأصوله الكبرى: التي بها صحّته، وعليها قيامه؛ لأنّ من سلّم بهذه الأصول، لزمه الإقرار بلوازمها، وإلاّ، عاد ردّه لّلّوازمها على تسليمه بها بالبطالان؛ لضرورة امتناع الجمع بين التّقيضين. فإذا تبيّن ارتباط حُجّيّة السُّنة النّبويّة بأصول الدّين الكبرى؛ تبيّن أنّ الانقياد إليها والخضوع لأحكامها من لوازم التّسليم بتلك الأصول الكبرى.

أسئلة البحث:

وربط السُّنة النّبويّة بأصول الدّين الكبرى يُعرّف بمكانة السُّنة، ويُنَبِّه على خطر الإعراض عنها، ويجب على أسئلة منهجيّة عظيمة.

فمن أين ثبت حُجّيّة السُّنة؟ ومن أين تستمدّ مكانتها الكبيرة في التّشريع؟ وما هو موقعها من البناء العقليّ للدّين؟ وما درجة وجوب التّسليم لها؟ وهل الاحتجاج بها مسألة اجتهاديّة تختمل النّظر؟ وما تأثير ردّها على أركان الإيمان والإسلام؟ وما حكم من أنكرها؟

الدّراسات السابقة:

ولم أجد من استوعب هذه الأدلة الجُمليّة بتصنيف مستقلّ، وقد كتب العلماء والباحثون

كثيراً في انتزاع حُجَّةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ مِنَ الأدلَّةِ التَّفْصِيلِيَّةِ، وقد وفوا بما قَصَدُوا إليه، وكفوا كلَّ ناظرٍ بعينه، ومن أوسع ما كتبوه وأجمعه وأنفعه: كتاب "حُجَّةِ السُّنَّةِ" للشيخ د. عبد الغني بن عبد الخالق رحمه الله، وقد ذكر فيه أدلَّةً كثيرةً على حُجَّةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ،^(١) من عصمة النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - والقرآن والأحاديث وعمل الصَّحابة وإجماع العلماء وغيرها. وهذه الأدلَّة - وهي واضحة قاطعة - تدور في فلك الاستدلال التَّفْصِيلِيِّ، كما تقدَّم، وبقي بعد الاستدلال الجُمْلِيِّ، ببيان إيجاب الأصول الدِّينِيَّة - على كثرتها وتنوعها - حُجَّةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ؛ فلزم إبراز هذا الاستدلال، وبيان ذلك الإيجاب، وشرح كَيْفِيَّتِهِ، وبسط شواهد؛ ليكون إضافةً علميَّةً: تُثري هذه المسألة، وتضعها في مكانها اللَّائِقَ بها من التَّرتيب الذَّهْنِيِّ لأصول الدِّين.

عنوان البحث:

ومن هنا جاء هذا البحثُ بعنوان:

"إيجابُ الأصول الدِّينِيَّةِ حُجَّةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ بحثٌ في بناء الشريعة على أصول الاعتقاد"

منهج البحث:

واجتهدتُ فيه في إبراز الارتباط الوثيق بين أصول الدِّين وحُجَّةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، بحيث يجب على من دان بتلك الأصول وعقد قلبه عليها أن يقبل السُّنَّةَ النَّبَوِيَّةَ وينقاد لأحكامها؛ لضرورة التسليم باللازم، ودلالة ردِّه على رفض ملزومه. وقد تتبعت أصول الدِّين الكبرى، وبيَّنت كَيْفِيَّةَ إيجابها لاتباع السُّنَّة والعمل بها، وذلك من وجوه متعدِّدة؛ فاتَّضح بمجموع ذلك إحكام بناء الدِّين: تشريعاته التَّفْصِيلِيَّة على أوَّلِيَّاته العقديَّة.

(١) انظر "حُجَّةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ" لعبد الغني بن عبد الخالق (ص: ٢٧٨-٣٨٢).

التبويب:

- وقد نظمت مسائله في تمهيد وستة مباحث وخاتمة.
- فالتمهيد فيه التعريف بموضوع البحث.
- والمبحث الأول: إيجاب التوحيد حجة السنة النبوية.
- والمبحث الثاني: إيجاب النبوة حجة السنة النبوية.
- والمبحث الثالث: إيجاب القرآن الكريم حجة السنة النبوية.
- والمبحث الرابع: إيجاب الإجماع حجة السنة النبوية.
- والمبحث الخامس: إيجاب البناء التشريعي للإسلام حجة السنة النبوية.
- والمبحث السادس: تتمّة في علاقة بقية أركان الإيمان بحجة السنة النبوية.
- والخاتمة فيها أهم النتائج، وجملة من التوصيات.
- وذيلت البحث بقائمة لمصادره المعتمدة.
- وأسأل الله أن يبارك في هذه الكلمات، وأن يتقبلها، وأن ينفع بها من بلغته، ولا حول ولا قوة إلا به، وهو حسبنا ونعم الوكيل.



تمهيد

التعريف بموضوع البحث

موضوع البحث إيجاب الأصول الدينية حجة السنة النبوية؛ فينبغي التمهيد بتعريف "الأصول الدينية" الموجبة، و"حجة السنة النبوية" الموجبة، والتنويه بأهمية الربط بينهما، وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول

التعريف بالأصول الدينية

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: معنى الأصول الدينية

(الأصول) جمع (أصل)، وهو ما يستند وجود الشيء إليه، أو ما يُبنى عليه. (١)
ووصفت بـ(الدينية)؛ نسبة إلى الدين، وهو الملة، (٢) والمقصود هنا دين الإسلام: الذي بعث الله به محمدًا - صلى الله عليه وسلم - وختم به الأديان.
فالأصول الدينية: هي القواعد التي يُبنى عليها الإسلام؛ فتتوقف عليها حقيقتها وأحكامها، ولا يقوم بغيرها، على حد قول النبي صلى الله عليه وسلم: «بُني الإسلام على خمسة، على أن يوحد الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، والحج». (٣)
فليست الأصول هنا محصورة في العقائد، كما اصطلاح عليه المتكلمون، بل تشمل كليات الدين وأركانه العظمى.

والأصول المستدل بها في هذا البحث خمسة، وهي: توحيد الله جلّ جلاله، واتّباع النبي

(١) انظر "تاج العروس" لمرتضى الزبيدي (٢٧ / ٤٤٧).

(٢) انظر "القاموس المحيط" للفيروز آبادي (ص: ١١٩٨).

(٣) رواه البخاري (١ / ١١ برقم ٨) ومسلم (١ / ٣٤ برقم ١٢٠) من حديث عبد الله بن عمر.

صلى الله عليه وسلم، وتصديق القرآن الكريم، وإجماع الأمة، والبناء التشريعي للدين في أحكامه العقديّة والعملية.

المسألة الثانية: قطعية الأصول الدينية

أصول الدين الموصوفة قطعيةً بلا خلاف؛ فالتوحيد ثابت بالفطرة الضرورية والعقل النظري، بل هو أوضح الحقائق على الإطلاق، ثم النبوة ثابتة بالعقل القطعي؛ لكثرة دلائلها من جهات متنوعة، والقرآن الكريم كلام الله قطعاً؛ لإعجازه ووجوب صدق مبلغه صلى الله عليه وسلم، والإجماع حجة قطعية بالنصوص الكثيرة المتضاربة،^(١) والبناء الجملي للإسلام قطعي في ضروريّاته وكليّاته.

وهذه الأصول هي حقيقة دين الإسلام، والقطع به من القطع بها، والشك في التوحيد أو النبوة أو القرآن انخلاع من الدين بالكليّة، ومخالف الإجماع والضروريّات الدينية مرتدّ أيضاً إذا انقطعت أعداره.

المسألة الثالثة: ضرورة التسليم لموجبات الأصول الدينية

القطع بالأصول الدينية يستلزم القطع بموجباتها، أي: بما توجهه، أعني: بما يجب منها، ويلزم عنها، ولا ينفك عنها؛ لأنّ احتمال البطلان في الموجب يتضمّن مثله في موجب؛ لامتناع وجود الملزوم بغير لازمه، وإلا، لم يكن موجباً ولا لازماً.

ونستفيد من ذلك أنّ من سلّم بتلك الأصول الدينية، لزمه التسليم بلوازمها، وإلا، بطلت دعوى تسليمه، وكان رادّاً لتلك الأصول، ودخل في قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥].

وقال السيوطي: «اعلموا - رحمكم الله - أنّ من أنكر كون حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - قولاً كان أو فعلاً بشرطه المعروف في الأصول حجة، كفر، وخرج عن دائرة الإسلام،

(١) انظر "روضة الناظر" لابن قدامة (١/ ٣٧٨-٣٨٩).

وحُشِرَ مع اليهود والنصارى أو مع من شاء الله من فرق الكفرة»^(١).



المطلب الثاني

التعريف بحجة السنة النبوية

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: معنى السنة النبوية

السنة في اللغة: السيرة - أي الطريقة - حسنة كانت أو قبيحة^(٢)، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من سنَّ في الإسلام سنةً حسنةً ... ومن سنَّ في الإسلام سنةً سيئةً»^(٣). وهي في الشرع: الدين كله^(٤)؛ لأنَّ الله سنَّ للمسلمين، أي: بيَّنه^(٥)، ولأنَّه طريقة النبي - صلى الله عليه وسلم - التي سارها في عبادته^(٦)، وتُستعمل اصطلاحاً: في مقابل البدعة^(٧)، وبمعنى المندوب^(٨)، ويُطلقها المحدثون على كلِّ ما يتَّصل بالنبي - صلى الله عليه وسلم - من قولٍ أو فعلٍ أو صفةٍ خلقيةٍ أو خلقيةٍ^(٩). والسنة عند الأصوليين: كلُّ ما صدر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من تشريع^(١٠).

(١) "مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة" (ص: ٥).

(٢) انظر "تاج العروس" مرتضى الزبيدي (٣٥ / ٢٣١).

(٣) رواه البخاري (٣ / ٨٦ برقم ٢٣٩٨) ومسلم (٨ / ٦١ برقم ٦٩٧٥) من حديث جرير بن عبد الله البجلي، وفيه قصة.

(٤) انظر "شرح السنة" للبرهاري (ص: ٦٧).

(٥) يُقال: (سنَّ الأمر) بمعنى: بيَّنه، وانظر "القاموس المحيط" للفيروزآبادي (ص: ١٢٠٧).

(٦) يُقال: (سنَّ الطريقة) بمعنى: سارها، وانظر المصدر السابق.

(٧) انظر "الموافقات" للشاطبي (٤ / ٢٩٠).

(٨) انظر "شرح الكوكب المنير" لابن النجار (١ / ٤٠٣).

(٩) انظر "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" لمصطفى السباعي (١ / ٤٧).

(١٠) انظر "الإحكام في أصول الأحكام" للآمدي (١ / ١٦٩).

بالقول أو الفعل أو الإقرار أو الهم أو الترك؛ فلا يدخل فيها ما لم يصدر عن النبي من قرآن أو إجماع أو قياس، ولا ما صدر عنه وليس بتشريع، كصفاته الخلقية وأفعاله العادية. وهذا المعنى هو المراد هنا؛ لأن الكلام في إثبات الحجية.

والسنة تؤخذ من الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ فليست هي الأحاديث، قال المصنف: «الأحاديث إخبار عن السنة»^(١)، ومن هنا قد يقال للحديث: (سنة) على معنى أنه يتضمن سنة ويدل عليها.

المسألة الثانية: معنى حجية السنة النبوية

(الحجية): مصدر صناعي من (الحجة)؛ فهي كون الشيء حجة، والحجة هي ما يحتج به؛ فهي (فعله) بمعنى المفعول، أو اسم مصدر أريد به المفعول.

والحجة هي الدليل والبرهان،^(٢) والوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة؛ سمي بذلك لأنه يحج، أي: يقصد عند النظر،^(٣) أو لأنه يحفظ الرأي ويدعمه،^(٤) ومنه قول الله تعالى: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠]، أي: دليل يجادلونكم به.

فالمراد بـ(حجية السنة النبوية): كونها دليلاً قاطعاً في الدين، يلزم كل أحد الخضوع لها، والإنقياد إليها، ولا يسع أحداً الخروج عن أحكامها.

والاحتجاج بالسنة: اتخاذها حجة، أي: قبول حجيتها، وذلك بتلقي الدين منها، والاستدلال بها، واتباع دلائلها، والتزام أحكامها.

المسألة الثالثة: كثرة الأدلة على حجية السنة النبوية وتنوعها

وجوب الاحتجاج بالسنة - أي: الاستدلال بها والتسليم لها - معلوم من دين الإسلام

(١) "آثار المصنف" (١٢ / ٢١).

(٢) انظر "التعريفات" للجرجاني (ص: ٨٢)، و"القاموس المحيط" للفيروز آبادي (ص: ١٨٣).

(٣) انظر "تهذيب اللغة" للأزهري (٣ / ٢٥١).

(٤) انظر "المعجم الاشتقاقي المؤصل" لمحمد بن حسن بن جيل (١ / ٣٧٨).

بالضرورة، بمعنى أن العلم به حاصل لجميع المسلمين، من غير حاجة إلى بحث أو نظر، قال الشوكاني: «حجّة السنّة المظهرّة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينيّة، ولا يخالف في ذلك إلّا من لا حظّ له في دين الإسلام»^(١).

ومثل ذلك من المسلّمات الدنيّة يجب قبوله بلا توقّف، ولا يُسمَع الخلاف فيه، ولا يجوز عرضُه على الآراء والاجتهادات، أو طرحه للنقاش والأخذ والردّ، بل يجب هجر من يشكّك فيه، والإعراض عن كلامه، وعدم الالتفات إليه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ٦٨].

وإنما نحشد الأدلّة على هذا الأصل - مع كونه ضروريًا - صدًا للمشكّكين في الدّين، واستنقاذًا لمن انحرف حتّى فقد اليقين في المسلّمات. ويدلّ لحجّة السنّة النبويّة ما لا يحصى من الأدلّة القطعيّة: التي لا يتطرّق إليها الاحتمال، الواضحة: القرينة من الأفهام، المتنوّعة: من جهات متعدّدة؛ بحيث يرجع الناظر في تلك الأدلّة إلى القطع الحاصل ابتداءً بالضرورة الدنيّة.



المطلب الثالث

أهميّة ربط حجّة السنّة النبويّة بالأصول الدنيّة

الإرتباط الوثيق بين حجّة السنّة النبويّة وأصول الدّين الكبرى يجعلها أصلًا كبيرًا في دين الإسلام؛ لتوقّف صحّة الإيمان بتلك الأصول على الاحتجاج بالسنّة النبويّة، كما تقدّم بيانه آخر "المطلب الأوّل".

فالأخذ بالسنّة النبويّة تحقيقٌ للتّوحيد، وإيمانٌ بالنّبيّ صلى الله عليه وسلّم، وعملٌ بالقرآن

(١) "إرشاد الفحول" (١/ ٩٧).

الكريم، وأتباع لسبيل المؤمنين، وتطبيقاً لدين الإسلام كما يحبّه الله سبحانه وتعالى.
 ومن أنكر السنّة النبويّة لزمه - ولا بدّ - إنكار التّوحيد والنّبوة والقرآن، والخروج عن
 جماعة المسلمين: المُجمعين على ضرورة السنّة في الدّين، والإنسلاخ من الإسلام ببنائه
 التّشريعيّ الذي ينصرف اسم (الإسلام) إليه.
 وهذه المعاني قد لا تظهر عند إثبات السنّة النبويّة بنظر جزئيّ في دليل معيّن - ولو كان
 قطعياً - كظهورها بالارتباط القويّ بأصول الدّين الكبرى.



المبحث الأول

إيجاب التوحيد حجة السنة النبوية

توحيد الله - عز وجل - هو إفراده بالالهية: أي: استحقاق العباد؛ لانفراده بالربوبية: خلقاً ومُلْكاً وتدبيراً، وبالصفات العليا: اتصافاً بالكمالات وتنزهاً عن النقائص، وبالإحسان إلى خلقه بكل النعم، وبالنفع والضّر والعطاء والمنع، وهذا هو معنى شهادة الحق: أن لا إله إلا الله.

وتوحيد الله بالالهية يستوجب الاحتجاج بسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وذلك من وجهين، أذكرهما في مطلبين.

المطلب الأول

توقف إمكان العبادة على حجة السنة النبوية

عبادة الله - سبحانه - هي الخضوع التام له،^(١) وذلك بفعل ما يُحبّه ويرضاه من الأقوال والأعمال: الظاهرة والباطنة.^(٢)

ولا سبيل لأحد إلى معرفة ما يحبه الله ويرضاه إلا من جهة أنبيائه: الذين أرسلهم بدينه وشرائعه؛ سواءً نفينا التحسين والتقيح عقلاً كما تقوله الأشعرية،^(٣) وهو ظاهر، أو أثبتناهما كما تقوله المعتزلة؛ لأنهم لا يدعون استقلال العقول بتفاصيل الشرائع،^(٤) أو توسّطنا بإثباتهما اقتضاءً لا نفوذاً، كما هو الحق.^(٥)

فلا يمكننا عبادة الله عبادةً صحيحةً والخضوع لحكمه الذي شرّعه ورَضِيَه إلا من خلال

(١) انظر "جامع البيان" للطبري (١/ ٣٨٥).

(٢) انظر "العبودية" لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ٤٤).

(٣) انظر "التقريب والإرشاد" للقاضي أبي بكر الباقلاني (٢/ ٨٥-٨٦).

(٤) انظر "المعتمد" لأبي الحسين البصري (٢/ ٣٢٣).

(٥) انظر "البحر المحيط" لبدر الدين الزركشي (١/ ١٩١).

ما بعث به نبيّه صلى الله عليه وسلّم، وذلك بالاحتجاج بالسنة النبويّة.
والإعراض عن السنة يمنع عبادة الله سبحانه وتعالى، ويستلزم عبادة الهوى، كما قال -
تعالى - على وجه الدّم: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الفرقان: ٤٣].



المطلب الثاني

إيجاب الإسلام لله - عز وجل - بالاحتجاج بالسنة النبويّة

توحيد الله - سبحانه - بالعبادة يوجب التزام طاعته والخضوع لحكمه والانقياد لشرعه،
وهذه حقيقة الإسلام له، أي: الإستسلام له.^(١)
والسنة النبويّة من عند الله: بوحى للنبيّ صلى الله عليه وسلّم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ
عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم]، وقال: ﴿وَأذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [البقرة:
٢٣١]، أو باجتهاد وفقه فيه وأقرّه عليه،^(٢) كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ
النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وهذا من ضرورة كونه رسوله إلى الناس، ومن لوازم تأييده
بالآيات الكثيرة التي نصّبها للدلالة على صدقه.
ولذلك قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: «إذا حدّثتكم عن الله شيئاً فخذوا به؛ فإنّي لن
أكذب على الله عز وجلّ».^(٣)

فيجب الخضوع للسنة النبويّة؛ لأنّها شرع الله؛ عبادة لله - عز وجل - وإسلاماً له، كما
قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ
اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فجعل محبة العبد لربه

(١) انظر "جامع البيان" للطبري (٢/ ٤٣١).

(٢) انظر "الفتاوى والفتاوى" للخطيب البغدادي (ص: ٢٦٧-٢٦٨).

(٣) رواه مسلم (٧/ ٩٥ برقم ٦٢٧٥) من حديث طلحة بن عبيد الله.

موجبةً لاتباع الرسول، وجعل متابعة الرسول سبباً لمحبة الله عبده^(١).

ومن أنكر السنّة، فقد استكبر على حكم الله - سبحانه - وامتنع من عبادته، كما قال: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام]؛ فمثله كملكٍ بعث رسوله بكتابٍ عليه خاتمهُ إلى طائفةٍ من رعيّته، فرأوا الخاتمَ، ثمّ مزّقوا الكتاب وطرّدوا الرسول؛ فلا شكّ أنّ ذلك خروجٌ عن بيعة الملك، وعدوانٌ عليه، لا على رسوله فقط.



(١) "مجموع الفتاوى" (١ / ٥).

المبحث الثاني

إيجاب النبوة حجة السنة النبوية

الإيمان بنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - يعني الإقرار بأن الله - سبحانه - شرع له دين الإسلام، وأوحاه إليه، وبعثه به إلى الناس؛ ليدعوهم إليه، ويأمرهم بما يرضيه وينفعهم، وينهاهم عما يفسدونه ويضرهم، وهذا معنى شهادة أن محمدًا - صلى الله عليه وسلم - رسول الله.

وذلك يستوجب الاحتجاج بالسنة النبوية من ثلاثة وجوه؛ فأذكرها في ثلاثة مطالب.

المطلب الأول

تضمن الإيمان بالنبوة حجة السنة النبوية

الإيمان بالنبي - صلى الله عليه وسلم - يتضمن تصديقه فيما يبلغ من الدين، وأنه مرسل به من عند الله عز وجل، ويوجب طاعته، وتلقي الدين من جهته، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

وهذه هي حقيقة الاحتجاج بالسنة النبوية، وهي أخذ سنن النبي - صلى الله عليه وسلم - التي جاء بها ونسبها إلى دين الله عز وجل.

ومن رد السنة، بطل إيمانه بالنبي صلى الله عليه وسلم، وكذب رده للسنة دعوى شهادته بالنبوة، كما قال الله - تعالى - في نظرائهم: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون].



المطلب الثاني

دلالة تواتر التشريع النبوي على حجة السنة النبوية

الأحاديث الواردة في تفاصيل الشرائع الزائدة على القرآن الكريم كثيرة جدًا، تُعدُّ

بالألوف، وفي جميع أبواب الدين، كما نراه في "الصَّحاح" و"السُّنن" و"المصنَّفات" وغيرها من كتب الحديث، وذلك يورث النَّازِرَ القطعَ بأنَّ للنَّبِيَّ - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - سُنَّةٌ لازمةٌ زائدةٌ على القرآن الكريم، وأنَّه كان يشرع بالأمر والنَّهي والفعل والإقرار والتَّرك، ولم يقتصر تبليغُه للدين على أداء ألفاظ القرآن الكريم.

قال النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»،^(١) قال الشُّوكَانِيُّ: «أي: أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَأُوتِيتُ مِثْلَهُ مِنَ السُّنَّةِ الَّتِي لَمْ يَنْطِقْ بِهَا الْقُرْآنُ، وَذَلِكَ كِتَابُ الْحُرْمِ الْأَهْلِيَّةِ، وَتَحْرِيمِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَمِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَأْتِي عَلَيْهِ الْحَصْرُ».^(٢)

فمن آمن به - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - اضطرَّ إلى تصديقه في ذلك، وقبوله منه، ومن ترك السُّنَنَ مطلقاً، وادَّعى الإقتصار على القرآن الكريم، فقد كَذَّبَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم؛ لأنَّه إذا علم أنَّه شرع أحكاماً ليست في القرآن الكريم، ثمَّ لم يقبلها ولم يتبعها، فقد كَذَّبَهُ وَرَدَّهُ عَلَيْهِ. المطلب الثالث: تواتر الأحاديث الصَّريحة في حُجِّيَّةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ.

تواترت عن النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - الأحاديث الدَّالَّةُ على حُجِّيَّةِ سُنَّتِهِ، وهو تواترٌ معنويٌّ عظيمٌ، تشترك فيه أحاديثٌ كثيرةٌ، في وقائعٍ متنوِّعةٍ، وبأساليبٍ متعدِّدةٍ، ويحصل بمجموعها القطعُ الصَّروريُّ بمعناها.

١. فمنها - مثلاً - قوله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم: «عليكم بسنَّتي».^(٣)
٢. وقوله: «إذا نهيتكم عن شيءٍ فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم».^(٤)

(١) تقدَّم تخريجه (ص: ٣).

(٢) "إرشاد الفحول" (١/ ٩٦).

(٣) رواه أبو داود (٧/ ١٦ برقم ٤٦٠٧) والتِّرْمِذِيُّ (٤/ ٤٠٨ برقم ٢٦٧٦) وابنُ ماجه (١/ ٢٨ برقم ٤٢، و٢٩ برقم ٤٣)

من حديث العُرْبَاضِ بن سارية، وقال التِّرْمِذِيُّ: «حسنٌ صحيحٌ».

(٤) رواه البخاري (٩/ ٩٤ برقم ٧٢٨٨) ومسلم (٧/ ٩١ برقم ٦٢٩٥) من حديث أبي هريرة.

٣. وقوله: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله»^(١).
 ٤. وقوله: «من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى»^(٢)، يعني: رفض دخول الجنة.
 ٥. وقوله: «ألا إنني أوتيت الكتاب ومثله معه»^(٣).
 ٦. وقوله: «من رغب عن سنتي فليس مني»^(٤).
 ٧. وقوله: «خير الهدى هدى محمد»^(٥).
 ٨. وغيرها كثير، لا يمكن حصره.
- فمن آمن بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وعلم صدور مجموع هذه الأحاديث عنه، سلم له مدلولها، وأخذ بالسنة، إلا، فقد ردّ عليه - صلى الله عليه وسلم - ما صدر عنه؛ فيكون كافرًا به.
- وأنبه إلى أن الاستدلال هنا بمجموع الأحاديث، لا بكل حديث منها على انفراده؛ فإن أحادها صحيحة، لكنها معًا متواترة، وألفاظها ظاهرة، لكنها تتضافر فتكون كالنص: لا يحتمل، ولا يمكن تأويله، بحيث إن الناظر في أحاديث هذا الباب يضطر إلى اعتقاد ثبوتها في الجملة، وإلى الإقرار بأن المعنى المشترك بينها مراد للنبي صلى الله عليه وسلم.



(١) رواه البخاري (٤/ ٥٠ برقم ٢٩٥٧) ومسلم (٦/ ١٣ برقم ٤٨٥٤) من حديث أبي هريرة.

(٢) رواه البخاري (٩/ ٩٢ برقم ٧٢٨٠) من حديث أبي هريرة.

(٣) تقدّم تخريجه (ص: ٣).

(٤) رواه البخاري (٧/ ٢ برقم ٥٠٦٣) ومسلم (٤/ ١٢٩ برقم ٣٤٦٩) من حديث أنس بن مالك.

(٥) رواه مسلم (٣/ ١١ برقم ٢٠٤٢) من حديث جابر بن عبد الله.

المبحث الثالث

إيجاب القرآن الكريم حجة السنة النبوية

القرآن الكريم كلام الله سبحانه، أنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم، وأعجز الخلق أن يأتوا بمثله، ووجوه إعجازه كثيرة، وهو المصدر الأول للتشريع، وسائر الأدلة تتفرع منه، وترجع إليه، وتعتمد في ثبوتها عليه.

ومن هنا السنة النبوية؛ فالقرآن الكريم يدل على حجيتها من ثلاث جهات، أشرحها في ثلاثة مطالب.

المطلب الأول

توقف العمل بالقرآن الكريم على الاحتجاج بالسنة النبوية

القرآن الكريم يحتمل معاني، ولا يتعين المراد منها بمجرد لفظه.

والسنة النبوية هي الشارحة له، والمعينة للمراد به، والقاطعة على مقاصده، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فأسند بيان القرآن الكريم إلى نبيه صلى الله عليه وسلم، وبيانه هو سنته.

وقال علي بن أبي طالب لابن عباس عندما أرسله لمناظرة الخوارج: «القرآن حَمَلٌ، ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاجهم بالسُّنن؛ فإنهم لن يجدوا عنها مَحِيصًا»، فحاجهم ابن عباس بالسُّنن، فلم تبق بأيديهم حجة^(١).

والسنة النبوية هي التأويل العملي للقرآن الكريم أيضًا، كما قالت أم المؤمنين عائشة: «إنَّ خُلُقَ نَبِيِّ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ الْقُرْآنَ»^(٢).

ويروى عن عمران بن حصين أن رجلاً أتاه فسأله عن شيء، فحدثه، فقال الرجل:

(١) رواه ابن سعد في "الطبقات الكبرى" (٦ / ٣٣٩) عن الواقدي، وهو متروك.

(٢) رواه مسلم (٢ / ١٦٨ برقم ١٧٧٣).

«حَدَّثُوا عَنْ كِتَابِ اللَّهِ، وَلَا تُحَدِّثُوا عَنْ غَيْرِهِ»، فقال: «إِنَّكَ أَمْرٌ أَحَقُّ! أَتَجِدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ أَنَّ صَلَاةَ الظُّهْرِ أَرْبَعٌ لَا يُجْهَرُ فِيهَا؟! وَعَدَدَ الصَّلَوَاتِ، وَعَدَدَ الزَّكَاةِ، وَنَحْوَهَا، ثُمَّ قَالَ: «أَتَجِدُ هَذَا مَفْسَرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟! إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْكَمَ ذَلِكَ وَالسُّنَّةُ تُفَسِّرُ ذَلِكَ».^(١)

ولذلك قال مكحول: «الكتاب أحوج إلى السُّنَّة»،^(٢) وقال يحيى بن أبي كثير: «السُّنَّةُ قاضيةٌ على القرآن»،^(٣) وقال عبد الرَّحْمَنِ بْنُ مُهْدِيٍّ: «الحديث تفسير القرآن».^(٤)

فإذا وجب العمل بالقرآن الكريم، وجب الاحتجاج بالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ؛ لأنَّ العمل بالقرآن متوقَّفٌ عليها، وما لا يتم الواجب إلَّا به، فهو واجبٌ.

فمن تبع السُّنَّةَ النَّبَوِيَّةَ فَهَمَّ القرآن الكريم، وعرف كيفية تطبيقه، وعمل بما أراد الله - عزَّ وجلَّ - بصورةٍ صحيحةٍ.

وهذا بخلاف من جحد السُّنَّةَ النَّبَوِيَّةَ؛ فإنه لن يمكنه فهم القرآن الكريم فهمًا صحيحًا، ولا إصابةً مراد الله - سبحانه - منه، وسيتخبط في أهوائه بغير هدى.

وقد رأينا كيف تفرَّق منكرو السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ في فهم القرآن الكريم إلى مقالاتٍ متنافرةٍ، وأفهامٍ متضاربةٍ، ولم يقعوا على مراد الله - سبحانه - الذي قصد أن يجمع المسلمين عليه.



(١) رواه ابن المبارك في "مسنده" (ص: ٤٣ برقم ٢٣٣)، وفي إسناده علي بن زيد بن جُدْعَانَ، وهو ضعيفٌ، انظر "تقريب التهذيب" لابن حجر (ص: ٣٤٠).

(٢) رواه محمد بن نصر المروزي في "السُّنَّة" (ص: ٣٣ برقم ١٠٤) بإسنادٍ صحيحٍ.

(٣) رواه الدَّارِمِيُّ (١/ ٤١٥ برقم ٦٠٤) بإسنادٍ صحيحٍ.

(٤) رواه الخطيب في "الكفاية" (١/ ١٠٧ برقم ٢٧)، وفي إسناده محمد بن الحسن الخوارزمي، وفي حديثه لينٌ، انظر "تأريخ بغداد" للخطيب (٢/ ٥٨١).

المطلب الثاني

دلالة الآيات الكثيرة على حجية السنة النبوية

دلَّ القرآن الكريم على حجية السنة النبوية في مواضع كثيرة جدًا، وبأساليب متنوعة، دلالات قطعية واضحة، بحيث إنَّ من قرأ القرآن اضطرَّ إلى العلم بحجية السنة، ولا بدَّ، وكان عمله بالسنة النبوية عملاً بالقرآن الكريم في الحقيقة.

وقد لعنَ عبد الله بن مسعود الواشيات والمستوشيات والمُتَمَصِّصات والمُتَفَلِّجات للحسن المُغيَّرات خَلَقَ اللهُ، ثمَّ قال: «وما لي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن هو في كتاب الله؟! فقالت امرأة: «لقد قرأت ما بين اللوحين، فما وجدت فيه ما تقول»، فقال: «لئن كنت قرأتيه لقد وجدته، أما قرأتِ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]»، قالت: «بلى»، قال: «فإنَّه قد نهى عنه»^(١).

ولم أرَ من استوعب الآيات الواردة في هذا الباب تفصيلاً، فاجتهدت في تتبعها، وترتيبها في أنواع، مع أنَّ منها ما يدلُّ من جهات، ويدخل في أنواع متعددة، فذكرتها في نوع واحد، ويمكن المتأمل أن يلحظ دلائلها الأخرى.

فالنوع الأول: الآيات التي فيها طاعة النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الإمام أحمد بن حنبل: «نظرت في المصحف، فوجدت فيه طاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - في ثلاثة وثلاثين موضعاً»^(٢)، وهذا بيانها.

١. قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران].

٢. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران].

(١) رواه البخاري (١٤٧ / ٦) برقم (٤٨٨٦) ومسلم (١٦٦ / ٦) برقم (٥٦٩٥).

(٢) رواه الطيوري (١٣٧٧ / ٤) برقم (١٣٤٣).

٣. وقال: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: ١٣].
٤. وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٤٦].
٥. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].
٦. وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].
٧. وقال: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩].
٨. وقال: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].
٩. وقال: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ﴾ [النساء: ٨١].
١٠. وقال: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [المائدة: ٧].
١١. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا﴾ [المائدة: ٩٢].
١٢. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١].
١٣. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَاتَّبَعْتُمْ تَأْتِيلَهُ﴾ [الأنفال: ١٣].
١٤. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ٤٦].

١٥. وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة: ٧١].

١٦. وقال: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٤٧].

١٧-٢٠. وقال: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [٥١] وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ [٥٢] وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَنْ أُمرَتَهُمْ لِيَخْرُجُنَّ قُلْ لَا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ [٥٣] قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤].

٢١. وقال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: ٥٦].

٢٢. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

٢٣. وقال: ﴿يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ لَوْلَا أَنَّا اطَّعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾ [الأحزاب: ٦٦].

٢٤. وقال: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٦٧].

٢٥. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣].

٢٦. وقال: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ

يُعَذِّبُهُ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٧﴾ [الفتح].

٢٧. وقال: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾ [الحجرات: ١٤].

٢٨. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ١٣].

٢٩. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [التغابن: ١٢].

٣٠. وقال: ﴿وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا﴾ [التغابن: ١٦].

النوع الثاني: الآيات التي فيها اتباع النبي صلى الله عليه وسلم

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ذكر الله طاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - واتباعه في نحو من أربعين موضعاً من القرآن»،^(١) ومضى ذكر الآيات الواردة في الطاعة، وهنا الآيات التي ذكرت لفظ الإِِتْبَاع.

٣١. قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ

يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

٣٢. وقال: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾ [آل عمران: ٢٠].

٣٣. وقال: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١].

٣٤. وقال: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ

وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ

الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ

(١) "مجموع الفتاوى" (١ / ٤).

وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ [الأعراف].

٣٥. وقال: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأعراف].

٣٦. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [الأنفال].

٣٧. وقال: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨].

٣٨. وقال: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦٠﴾﴾ [الشعراء].

٣٩. وقال: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ ﴿١٦١﴾﴾ [يس].

٤٠. وقال: ﴿وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿١٦٢﴾﴾ [الزخرف].

٤١. وقال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الحاثية: ١٨].

النوع الثالث: الآيات التي تذكّر من خالف النبي صلى الله عليه وسلم

وذم من خالفه - صلى الله عليه وسلم - يدل على وجوب الاحتجاج بسنته، وقد أبلغ

القرآن في ذم من خالفه - صلى الله عليه وسلم - في مواضع كثيرة.

٤٢. فقال الله تعالى: ﴿وَمَن يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ

عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء].

٤٣. وقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ

صُدُودًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء].

٤٤. وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ

حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿١٦٦﴾﴾ [النساء].

٤٥. وقال: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء].

٤٦. وقال: ﴿سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَصْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَصْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [١٣] ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١٣﴾ [الأنفال].

٤٧. وقال: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة].

٤٨. وقال: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور].

٤٩. وقال: ﴿فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بِرِئَاءٍ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [الشعراء].

٥٠. وقال: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب].

٥١. وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَلُهُمْ﴾ [محمد].

٥٢. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات].

٥٣. وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُتِبُوا كَمَا كُتِبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [المجادلة: ٥].

٥٤. وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ التَّجَوُّيِ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَدَّجُونَ بِالْإِثْمِ

وَالْعُدُونَ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (٨) يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَنَجَّيْتُمْ فَلَا تَتَنَجَّوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدُونَ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ [المجادلة].

٥٥. وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ءُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ (٩) [المجادلة].

٥٦. وقال: ﴿وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾ (١٠) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١١) [الحشر].

٥٧. وقال: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٢) [المتحنة: ١٢].

٥٨. وقال: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ (١٣) [الجن].

النوع الرابع: الآيات التي تصف السنة النبوية بالحكمة

والحكمة هي اتباع الصواب والعمل به، والسنة حكمة؛ لأنها خيرٌ وهدى وصلاح؛ فيجب اتباعها والعمل بها.

٦٠. قال الله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: ١٢٩].

٦١. وقال: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (١٤) [البقرة].

٦٢. وقال: ﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ﴾ [البقرة: ٢٣١].

٦٣. وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ ۖ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران].

٦٤. وقال: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء].

٦٥. وقال: ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

٦٦. وقال: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ ۖ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة].

وقال الشافعي: «ذكر الله الكتاب - وهو القرآن - وذكر الحكمة، فسمعت من أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول: (الحكمة سنة رسول الله)، وهذا يُشبه ما قال، والله أعلم؛ لأن القرآن ذَكَرَ وَأَتْبَعَتْهُ الحكمة، وَذَكَرَ اللهُ مِنْهُ عَلَى خَلْقِهِ بتعليمهم الكتاب والحكمة؛ فلم يَجُزْ - والله أعلم - أن يُقَالَ (الحكمة) هاهنا إِلَّا سنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».^(١)

النوع الخامس: آيات صريحة الدلالة على حجية السنة بأساليب متنوعة

٦٧. قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء].

٦٨. وقال: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

٦٩. وقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَّلُ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة].

(١) "الرسالة" (ص: ٧٣).

٧٠. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ^ط وَعَلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ^{هـ} وَأَنَّهُ^و إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ^{١١٠}﴾ [الأنفال].

٧١. وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ^١﴾ [النحل: ٤٤].

٧٢. وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا^{١١١}﴾ [الأحزاب].

٧٣. وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ^١﴾ [الأحزاب: ٣٦].

٧٤. وقال: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ^٢ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ^٣﴾ [النجم].

٧٥. وقال: ﴿وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا^١﴾ [الحشر: ٧].

فدلالات القرآن الكريم المباشرة على حجية السنة النبوية كثيرة جداً، تبلغ مئات الوجوه في خمس وسبعين آية، والاستدلال هنا بمجموع الآيات؛ فيمتنع تأويلها، ويتحقق القطع بأن المعنى المشترك بينها مقصودٌ لله سبحانه وتعالى.



المطلب الثالث

إشارات القرآن الكريم إلى حجية السنة النبوية

هذا بابٌ واسعٌ، يصعب استقصاؤه أو حصر أنواعه؛ فأكتفي بالتنبية على بعض صوره؛ ليُستدل بها على أمثالها.

فمنها أمر الأمم الخالية بطاعة أنبيائها، كما قال نوح: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا^١﴾ [الشعراء: ١٠٨، ١١٠]، وقال ذلك هودٌ [الشعراء: ١٢٦، ١٣١]، وصالحٌ [الشعراء: ١٤٤، ١٥٠]، ولوطٌ [الشعراء: ١٦٣]، وشعيبٌ [الشعراء: ١٧٩]، وعيسى [آل عمران: ٥٠]،

والزخرف: ٦٣]، وهذا كثير في القرآن الكريم.

ومنها إثبات الحكمة للأنبياء السابقين، وهي الوحي الزائد على كتبهم، كما قال تعالى: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَا آلَ إِبْرَهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ٥٤]، وقال عن عيسى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [آل عمران].

والنبي - صلى الله عليه وسلم - مثلهم في ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]؛ فتجب طاعته، وتكون سنته حكمة يجب العمل بها.

ومنها الأمر باتِّباع الأنبياء السابقين، كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْنَهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وقال: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [التَّلْحُظ: ١٢٣]. فإذا أمرنا باتِّباعهم، فنبينا - صلى الله عليه وسلم - أولى أن نتبعه؛ لأنه مبعوث إلينا، ولأنه أعظمهم، وشرع الله - جل ثناؤه - له أكمل الشرائع.

ومنها إثبات نبوته - صلى الله عليه وسلم - ورسالته، وإيجاب الإيمان به؛ فإن ذلك - كما تقدّم في "المبحث الثاني" - يتضمن طاعته؛ لأن معنى نبوته ورسالته أن كل ما يسنه دين الله وشريعته؛ فيجب قبوله والعمل به.

وهذا كثير جدًا في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف].

ومنها الأمر باتِّباع الوحي، كما قال تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٠٦]، وقال: ﴿فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾ [الزخرف: ٤٣]، وبما أنزل الله عز وجل، كما قال تعالى:

﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [البقرة: ١٧٠]، وقال: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَلَهُمْ﴾ [محمد: ١].

والسنة النبوية وحى؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤]، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ﴾ [الأنبياء: ٤٥]، وقد أنزلها الله؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٣١]؛ فيجب اتباعها كسائر ما أوحاه الله وأنزله.

ومنها الآيات الدالة على عصمة النبي - صلى الله عليه وسلم - في البلاغ، وامتناع كذبه على الله عز وجل؛ فإن ذلك يستلزم تصديقه في كل ما ينسبه إلى الدين، وقبوله والعمل به، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ۖ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۖ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ۖ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ١٧].

وفي الجملة: فلا شك أن مجموع الآيات الدالة على حجية السنة باللزوم تبلغ المئات، ويتعذر الجزم باستيعابها.

وقد طال هذا المبحث؛ لتأكيد الارتباط الوثيق بين القرآن الكريم والسنة النبوية، وأن الاحتجاج بها من أعظم مقاصده، وأن دلالة عليها من كمال كفايته؛ فالعامل بالسنة النبوية هو المتمسك بالقرآن الكريم حقاً، والجاحد لها رادٌّ للقرآن الكريم ومكذّب له؛ فإن تسمي (قرآنيًا)، فهو انتساب باللسان: يكذبه إعراضه عما أمر به القرآن الكريم وهدى إليه.



المبحث الرابع

إيجاب الإجماع حجة السنة النبوية

الإجماع: اتفاق الأمة على حكم شرعي، وقد أوجب الله - سبحانه - أتباعه والعمل به، وحذر من الشذوذ عن الجماعة، فقال: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء].
والإجماع يدل على حجة السنة النبوية من ثلاث جهات، وبيانها في ثلاثة مطالب.

المطلب الأول

دلالة عصمة الإجماع على حجة السنة النبوية

عملت الأمة الإسلامية بالسنة النبوية في مسائل كثيرة جداً؛ فأجمعت على أحكام كثيرة ليست في القرآن الكريم، استمدوها من السنة، فلو لم تكن مصدراً صحيحاً للتشريع، لكانت الأمة على ضلالة في تلك المسائل الكثيرة؛ لإجماعها على باطل، ولاعتمادها على غير دليل، وهي معصومة من الضلال في مجموعها.
فيلزم من ذلك أن السنة النبوية مصدر صحيح للتشريع، وأن الأحكام المبنية عليها صحيحة، وأن المحتج بها مهتد.



المطلب الثاني

دلالة الإجماع على حفظ السنة النبوية على حقيقتها

أجمعت الأمة على العناية بالسنة النبوية، وبذل الرواة والنقاد والعلماء في كل طبقة جهوداً عظيمة في حفظها، فسمعوا الأحاديث وكتبوها وضبطوها وأملوها ورووها وصنفوها في كتب

متنوعة، ثم درسوا أحوال رواتها، ونقدوها نقداً دقيقاً، وميزوا بين صحيحها وضعيفها، وليس ذلك إلا ليصحح تدينهم بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وليحفظوا حجة الله على خلقه. فلو لم تكن السنة النبوية حجة في الدين، لبطلت جهود الأمة في العناية بها وحفظها، ولكانت مجمعة على عبث غير مفيد، وهذا باطل؛ فيلزم أن تكون السنة حجة.



المطلب الثالث

الإجماع القطعي المتكرر على حجية السنة النبوية

وقع الإجماع القولي والعملي من الصحابة فمن بعدهم من طبقات الأمة وطوائفها - من الفقهاء والأصوليين والمحدثين وغيرهم - على حجية السنة النبوية، وذلك يعرفه بالضرورة كل من نظر في أحوال الصحابة والمسلمين في كل عصر ومصر، وهو مستفيض في تصريحهم، وفي استدلالهم، وفي مناظراتهم، وفي أفعالهم.

قال الشافعي: «أجمع المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس»^(١).

وقال: «لم أسمع أحداً - نسبته الناس أو نسب نفسه إلى علم - يخالف في أن فرض الله - عز وجل - اتباع أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - والتسليم لحكمه، بأن الله - جل ثناؤه - لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه... وأن فرض الله علينا وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واحداً، لا يختلف»^(٢).

(١) «إعلام الموقعين» لابن القيم (٢ / ١١).

(٢) «جَمَاعُ الْعِلْمِ لِلشَّافِعِيِّ»، وهو ضِمْنُ كِتَابِ «الْأُمِّ» (٩ / ٥).

وقال الشوكاني: «اتَّفَقَ مَنْ يُعْتَدُّ بِهِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى أَنَّ السُّنَّةَ الْمُطَهَّرَةَ مُسْتَقَلَّةٌ بِتَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ، وَأَنَّهَا كَالْقُرْآنِ فِي تَحْلِيلِ الْحَلَالِ وَتَحْرِيمِ الْحَرَامِ»^(١).

وهذا إجماعٌ قطعيٌّ، مستمرٌّ في الأُمَّة، لم يَزَلْ يَتَكَرَّرُ فِي كُلِّ طَبَقَةٍ، ويتواتر عن أهلها، بحيث يقطع كلُّ ناظرٍ بتحقيقه ولزوم الحجة به؛ فمن أخذ بالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، فهو على سبيل المؤمنين، ومن جملتهم، ومن أنكرها، فقد خرج عن سبيلهم، وشذَّ عن جماعتهم، وخالف أصل طريقتهم؛ فلا يكون منهم.



(١) "إرشاد الفحول" (١ / ٩٦).

المبحث الخامس

إيجاب البناء التشريعي للإسلام حجة السنة النبوية

إذا أُطلق "دين الإسلام" انصرف إلى البناء التشريعي المعروف عند المسلمين: بعقائده وعباداته ومعاملاته وآدابه؛ ولا سيما أحكامه الضرورية: التي يشترك في العلم بها العالم والجاهل.

فهذا الهيكل التشريعي الضروري لدين الإسلام يوجب الاحتجاج بالسنة النبوية من وجهين، أشرحهما في مطلبين.

المطلب الأول

توقف كثير من الأحكام الضرورية على حجة السنة النبوية

المقصود بالأحكام الضرورية: الأحكام المعلومة من دين الإسلام بالضرورة، التي تهجم على نفس المسلم، من حيث هو مسلم، بلا نظر أو استدلال، حتى يشترك في القطع بها جميع المسلمين.

وكثير من هذه الأحكام لا مأخذ لها مباشرة في القرآن الكريم؛ فلا بد أن الله أنزلها على النبي - صلى الله عليه وسلم - في غيره، وهي السنة النبوية، وإلا، بقيت منقطعة عن الله سبحانه، ليس لها مرجع صحيح تستند إليه وتستمد منه؛ فتكون باطلة، وهذا ممتنع؛ لكونها قطعية بالضرورة.

فهذه الشرائع الضرورية تنتهي إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم؛ فصحتها - وهي واجبة - تتوقف على حجة السنة النبوية؛ فرد السنة يوجب رد تلك الثوابت القطعية، وهو باطل؛ فيجب التسليم بحجة السنة النبوية.

وقد نبه النبي - صلى الله عليه وسلم - على هذا المعنى في قوله: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: (عليكم بهذا القرآن؛ فما وجدت فيه من

حلالٍ فأحلُّوه، وما وجدتم فيه من حرامٍ فحرِّموا، ألا لا يحلُّ لكم لحم الحمار الأهلي، ولا كلُّ ذي نابٍ من السَّبُع، ولا لُقْطَةٌ معاهدٍ إلا أن يستغنيَ عنها صاحبها، ومن نزل بقومٍ فعليهم أن يُقرُّوه، فإن لم يُقرُّوه فله أن يُعقِبَهُم بمثلِ قرأه»^(١).



المطلب الثاني

إيجاب الصورة الكلية للإسلام حجة السنة النبوية

كثيرٌ من أحكام الإسلام التي تُشكِّلُ صورته المعروفة التي يتبادر إليها اسمه - وهي قطعيةٌ في جملتها - إنما تُستمدُّ من السنة النبوية؛ فإنكار السنة يؤدي إلى انهيار البناء التشريعيِّ للدِّين، وخروج اسم "الإسلام" عن معناه المعلوم.

فلا بقاء للإسلام - بصورته التي شرعها الله، وتواترت، وأطبقت عليها الأمة - إلا بالسنة النبوية، ومن أنكرها، لزمه تحريف الدِّين عن وضعه الشرعيِّ، والخروج من الإسلام بصورته المعروفة: التي تتبادر من اسمه.

وهذا مشاهدٌ في منكري السنة النبوية اليوم؛ فقد بدَّلوا جملة الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات، وصاروا إلى طريقةٍ في التدبُّر غريبةٍ عن طريقة المسلمين، وبعيدةٍ عن "الإسلام" بصورته المعهودة: التي يقصدها من يطلق اسم (الإسلام).



(١) تقدَّم تحريجه (ص: ٣).

المبحث السادس

تتمّة في علاقة بقية أركان الإيمان بحجّة السنة النبويّة

تقدّم إيجاب الإيمان بالله وبرسوله وبكتابه لحجّة السنة النبويّة، وبقي من أركان الإيمان المشهورة: الإيمان بالملائكة واليوم الآخر والقدر، وهذه الأركان وثيقة الارتباط بحجّة السنة أيضاً، ويتّضح ذلك في المطالب التالية.

المطلب الأول

علاقة الإيمان بالملائكة بحجّة السنة النبويّة

الإيمان بالملائكة إجمالاً هو الإقرار بأنّهم عالمٌ غيبيٌّ، خلقهم الله - عزّ وجلّ - وكلّفهم بوظائف، وجبّ عليهم على طاعته؛ فلا يعصونه، ويفعلون ما يؤمرون، وتفصيلاً هو الإقرار بما أخبرنا الله - سبحانه - به من أسمائهم وصفاتهم وأحوالهم ووظائفهم^(١). وأفضل الملائكة هو جبريل عليه السلام، ووظيفته تبليغٌ وحيّ الله - تعالى - إلى أنبيائه ورسوله، وخيرهم محمدٌ صلى الله عليه وسلّم، وكان ينزل عليه بالقرآن الكريم والسنة النبويّة، كما قال تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٣١].

ومن أمثلة ذلك الحديث المشهور في تعريف الإسلام والإيمان والإحسان؛ فالرجل الذي ساءل النبيّ - صلى الله عليه وسلّم - فيه هو جبريل^(٢). فالإيمان به يستوجب الاحتجاج بالسُنن التي نزل بها، وردّ السُنن ينفي الإيمان التفصيليّ به، ويعود على ركن الإيمان بالملائكة بالبطلان.

(١) انظر "شرح العقيدة الواسطيّة" للشيخ محمد بن عثيمين (١/ ٦٤).

(٢) رواه البخاريّ (١/ ١٩ برقم ٥٠) من حديث أبي هريرة، ومسلم (١/ ٢٨ برقم ١٠٢) من حديث عبد الله بن عمر.



المطلب الثاني

علاقة الإيمان باليوم الآخر بحجية السنة النبوية

الإيمان باليوم الآخر يتضمن الإيمان بالبعث والحساب والجزاء والثواب والعقاب، وهذا يدفع العاقل إلى العمل الصالح، والاحتياط لدينه، ويخوف من اتباع الهوى في معصية الله جلّ جلاله.

فمن علم أنه محاسب، آمن بالنبي - صلى الله عليه وسلم - واتبع سنته ولا بد؛ ليفوز بالجنة في طاعته واتباع سنته، وليتقي العذاب في مخالفته والإعراض عن سنته.

وتقدمت آيات كثيرة في وعد من أخذ بالسنة النبوية، وتوعّد من خالفها، كقوله تعالى:

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٤﴾ [النساء].

ولذلك ربط الله - سبحانه - بين اتباع النبي - صلى الله عليه وسلم - والإيمان باليوم الآخر، فقال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١].

فمن أنكر السنة النبوية مع وضوح دلائلها، فلا يكون منتظرًا للحساب، ولا خائفًا من العذاب، بل إنسا ينكرها جهلاً واستخفافاً بمصيره بعد الموت.



المطلب الثالث

علاقة الإيمان بالقضاء والقدر بحجية السنة النبوية

من أصول الاعتقاد في باب القدر إثبات حكمة الله - سبحانه - وعدله وحسن أفعاله؛

فلا يقضي عبثاً، سبحانه، ولا يظلم أحداً، ولا يفعل ما ينافي جماله وكماله، ومن خالف في ذلك من الجبرية والجهمية، فقد خالف النصوص الصريحة، وأبطل معنى الأمر والنهي. وبناءً على ذلك: فإن صفات الله - سبحانه - تقتضي بعث الرسل، وبيان الشرائع، وذلك بما أوحى إلى رسوله - صلى الله عليه وسلم - من السنن: التي فيها شرح القرآن، وتفصيل الأحكام في جميع شئون الحياة.

قال تبارك وتعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَفِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٣١]، وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. فالإيمان بالقضاء والقدر من هذا الوجه يُساعد على إثبات السنّة النبويّة، بل يقتضيه، ومن جحد السنّة، وأنكر ما جاءت به من التفاصيل الشاملة لجميع جوانب الحياة، فقد أخلّ بالإيمان بحكمة الله سبحانه، وساء ظنّه برّبّه، وكفر بنعمته.



الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً، والحمد لله دائماً وأبداً، حمداً لا ينتهي أمداً ولا يحصى عدداً، والصلاة والسلام على نبيّه، سيّدنا محمدًا، من هدانا بدينه بعد العمى، وروانا بسنته من الصدى، وأنقذنا باتباعه من الردى، وعلى آله ذوي الشرف الرفيع والندى، وصحبه ليوث الوغى، وأسود الشرى، وغيظ العدى، ومن سلك سبيلهم، وثبت على طريقهم؛ فاستقام على الهدى.

وبعد، فهذا تمام البحث، أسأل الله أن يكون قد وفى بالمقصود، وفي بعض أدلته كفاية للمستهدي، ومن طبع الله على قلبه، فلا مَطْمَع في هدايته، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام].

وفي الختام: أسرد أهم نتائج البحث؛ تلخيصاً لمهماته، وأذكر بعض التوصيات؛ لعل الله ينفع بها.

أهم النتائج:

١. أصول الدين هي أحكامه الكبرى، التي تبنى عليها سائر أحكامه، ومنها عقائده وعملياته.
٢. أصول الدين التي توجب الاحتجاج بالسنة النبوية: توحيد الله - تعالى - بالإلهية، والشهادة لنبية بالرسالة، وتصديق القرآن الكريم، والإجماع القطعي، والبناء التشريعي لدين الإسلام الذي هو مدلوله ومعناه.
٣. التسليم للوازم الأصول الدينيّة واجب من ضرورات الإيمان بها، وردّ لوازمها ردّها، وكفرّ بها.
٤. لفظ "السنة" يُطلق في كلام العلماء على معاني مختلفة، والمقصود به في هذا البحث: كل ما صدر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من تشريع.

٥. السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ حُجَّةٌ لازمةٌ، أي: دليلٌ صحيحٌ لاستمداد الأحكام الشرعية، يجبُ الخضوعُ له، ولا يَسَعُ أحدًا الخروجُ عن مقتضاه.
٦. الأدلة على حجِّية السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ كثيرةٌ جدًّا، وهي متنوّعةٌ وواضحةٌ وقطعيةٌ، ولا يمكن أن يخطئها ناظرٌ مُنصفٌ.
٧. يجب ربط حجِّية السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ بموجباتها من أصول الإسلام الكبرى؛ ليعلم أنَّها مسألةٌ أصليةٌ عظيمةٌ لا يستقيم الدين بغيرها.
٨. توحيد الله - جلَّ جلاله - يوجب الاحتجاج بالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ؛ لأنَّ عبادة الله لا تمكن بغير بيان السُّنَّةِ لشرعه وما يحبه وما يكرهه، ولأنَّ عبادة الله هي الخضوع لأحكامه، والسُّنَّةُ من جملة أحكامه.
٩. الإيمان بنبوّة محمدٍ - صلَّى الله عليه وسلَّم - يوجب الاحتجاج بسُنَّته؛ لأنَّ معنى الإيمان بنبوته: أن الله شرع دين الإسلام الذي جاءنا به، وأرسله به إلينا، وهذا يوجب تصديقه واتباعه، ولأنَّه تواتر عنه تشريع الأحكام الزائدة على القرآن تواترًا عظيمًا؛ فيُعلم بالضرورة من ذلك أن له سنَّةً سنَّها لأُمَّته، ولأنَّه تواتر عنه في أحاديث كثيرة الأمر الصريح باتِّباع سنَّته.
١٠. تصديق القرآن الكريم يوجب الاحتجاج بالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ؛ لتوقُّف العمل به على شرح السُّنَّةِ لمعانيه، وتعيينها لمحتملاته، وتفصيلها لمجملاته، وللآيات الكثيرة جدًا التي تدلُّ على طاعة النَّبيِّ - صلَّى الله عليه وسلَّم - واتباعه، أو تَذمُّ من عصاه وخالفه، أو تصف سُنَّته بالحكمة، أو تُثبت حجِّيَّتها بغير ذلك من الطرق المتنوّعة، وللإشارات الكثيرة والواضحة فيه على حجِّية السُّنَّةِ.
١١. إجماع الأمة يوجب الاحتجاج بالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ؛ لأنَّ كثيرًا من الأحكام الإجماعية والضرورية لا مستند لها غيرُ السُّنَّةِ، ولتوارد المسلمين طبقةً بعد طبقةٍ على حفظ السُّنَّةِ

والعناية بها؛ ليصح دينهم، ولأن الإجماع القولِيَّ والعمليَّ وقع على حجة السنة في طبقة الصحابة قطعاً، ثم لم يزل يتكرر ويتأكد في كل طبقة من طبقات الأمة.

١٢. الصورة الاجتماعية لدين الإسلام: التي تتبادر من إطلاق اسمه - وهي قطعية في جملتها - توجب الاحتجاج بالسنة النبوية؛ لأن كثيراً من أحكامها الضرورية لا يمكن إثباتها بغير السنة النبوية، ولأن رد السنة يؤدي إلى تغيير تلك الصورة، وتحريف الدين عن وضعه الشرعي المعروف.

١٣. الإيمان بالملائكة واليوم الآخر والقضاء القدر يُفضي إلى الاحتجاج بالسنة النبوية، ويتضمنه، وبذلك ترتبط السنة النبوية بجميع أركان الإيمان.

١٤. العمل بالسنة النبوية والتمسك بها تحقيق لتوحيد الله سبحانه، وإيمان بنبيه صلى الله عليه وسلم، وتلاوة القرآن الكريم وعمل بأحكامه وهداياته، واتباع لسبيل المؤمنين، وثبات على دين الإسلام بصورته التي رضيها الله - تعالى - وتعبد بها نبيه.

١٥. إنكار السنة النبوية مطلقاً يهدم التوحيد، ويناقض الإيمان بالنبوة، وهو رد للقرآن الكريم وتكذيب له، وخروج من جماعة المؤمنين، وانسلاخ من دين الإسلام بمعناه المعلوم: الذي شرعه الله وبلغه نبيه صلى الله عليه وسلم.

التوصيات:

١. التنويه بمكانة السنة النبوية ومكانتها العظيمة في الدين في الخطب والمواعظ والدروس والمناهج التعليمية؛ لتعميق هذا الأصل في نفوس المسلمين.

٢. توجيه الدعاة والمعلمين إلى التركيز على أدلة الاحتجاج بالسنة النبوية وغيره من أصول الدين وأحكامه؛ لتحسين المسلمين - وخاصة النشء - من الشبهات: التي عمّت اليوم، واجتهد أهل الباطل في تزيينها وإغواء الناس بها.

٣. جمع الآيات الدالة على حجة السنة النبوية: بالتصريح أو باللزام، وتفسيرها، وبيان وجوه

دلالاتها، ونقلُ كلام الأئمة والعلماء في ذلك؛ ليكون مرجعاً لكلِّ باحثٍ، وردّاً بليغاً على كلِّ من يُشكِّك في الدين ويطعن في السُّنة.

٤. استخدام الألفاظ الشرعية الدقيقة والفقهية الواضحة في وصف منكري السُّنة النبوية، كالمنافقين والذين حادُّوا الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، والذين شاقُّوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى، دون الألفاظ التي تُزيّن باطلهم، كالقرآنيين والتَّنويريين.

هذا، والله - سبحانه - أعلى وأعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه وسلم، ومن تبع سنته؛ فكمُل دينه وتمَّ.



المصادر والمراجع

١. الأمدي، سيف الدين علي بن أبي علي. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢.
٢. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تحقيق محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.
٣. الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب. التّقرير والإرشاد. تحقيق د. عبد الحميد بن علي أبو زيد. بيروت: مؤسّسة الرّسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٨.
٤. البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. بعناية د. محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النّجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢.
٥. البربّهاري، الحسن بن علي بن خلف. شرح السنّة. تحقيق قاسم بن خالد الرّدادى. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثريّة، الطبعة الأولى، ١٤١٤.
٦. البصري، أبو الحسين محمد بن عليّ المعتزلي. المعتمد. تحقيق خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.
٧. البغدادي، محمد بن سعد. كتاب "الطبقات" الكبير. تحقيق د. عليّ محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤٢١.
٨. التّرمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. الجامع الكبير. تحقيق بشّار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
٩. جبل، د. محمد حسن حسين. المعجم الاشتقاقيّ المؤصل لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.
١٠. الجرجاني، علي بن محمد. التّعريفات. تحقيق جماعة من الباحثين. بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.

١١. الحرّاني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. العبودية. تحقيق محمد زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة السابعة، ١٤٢٦.
١٢. الحرّاني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. مجموع الفتاوى. جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، ١٤١٦.
١٣. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. تأريخ بغداد. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢.
١٤. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. الفقيه والمتفقه. تحقيق عادل بن يوسف العزّازي. الدمام: دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢١.
١٥. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. الكفاية في معرفة أصول علم الرواية. تحقيق ماهر بن ياسين الفحل. الدمام: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٣٢.
١٦. الدارمي، أبو محمد عبد الله بن محمد السمرقندي. المسند. القاهرة: دار التّأصيل، الطبعة الأولى، ١٤٣٦.
١٧. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق جماعة من الباحثين. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ - ١٤٢٢.
١٨. الزّرععي، محمد بن أبي بكر ابن القيم. إعلام الموقعين عن ربّ العالمين. تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. الدمام: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣.
١٩. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه. تحقيق جماعة من الباحثين. دار الكُتُبِ، الطبعة الأولى، ١٤١٤.

٢٠. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. السنن. تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بلكلي. بيروت: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠.
٢١. الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. الموافقات. تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. القاهرة: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧.
٢٢. الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. تحقيق رفعت بن فوزي بن عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.
٢٣. الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر. مصر: مطبعة الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٥٧.
٢٤. الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق أحمد عزو عناية. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩.
٢٥. الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢.
٢٦. الطيوري، المبارك بن عبد الجبار. الطيوريات. تحقيق دسمان يحيى معالي وعباس صخر الحسن. الرياض: مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٥.
٢٧. عبد الخالق، عبد الغني بن عبد الخالق. حجية السنة. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.
٢٨. العثيمين، محمد بن صالح. شرح "العقيدة الواسطية". بعناية سعد بن فوزان الصميل. الدمام: دار ابن الجوزي، الطبعة السادسة، ١٤٢١.
٢٩. العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر. تقريب التهذيب. تحقيق عادل مرشد. بيروت: دار الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٢٠.

٣٠. الفتوح، محمد بن أحمد الحنبلي المعروف بابن النجار. شرح الكوكب المنير في أصول الفقه. تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد. الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨.

٣١. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقيق محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦.

٣٢. القزويني، محمد بن يزيد ابن ماجه. السنن. تحقيق مجموعة من الباحثين. بيروت: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠.

٣٣. القشيري، مسلم بن الحجاج. الجامع الصحيح. بعناية محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣.

٣٤. المروزي، عبد الله بن المبارك. المسند. تحقيق ضبحي البدري السامرائي. الرياض: مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.

٣٥. المروزي، محمد بن نصر. السنة. تحقيق سالم أحمد السلفي. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.

٣٦. المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى. آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. اعتنى به مجموعة من الباحثين. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٣٤.

٣٧. المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه. تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل. بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، ١٤٢٣.



رومنة المصادر والمراجع

1. alamdyu, sayf alddin ely bin 'abi elyin. al'ihkam fi 'usul al'ahkami. tahqiq eabd alrrzzaq eafifi. byrwtu: almaktab al'islamyu, alttabet alththanyt, 1402.
2. alazhryu, 'abu mnsr mhammad bin ahmda. tuhadhib allugh. tahqiq mhammad eawad mureibin. byrwtu: dar 'iihya' altturath alerbyi, alttabet alawla, 2001 mi.
3. albaqillanyu, alqadi 'abu bkr mhammad bin alttayib. alttaqryb wal'iirshadi. tahqiq du. ebd alhumid bin ely 'abu zyidin. byrwtu: mwssast alrrisalt, alttabet alththanyt, 1418.
4. albkhyru, mhammad bin 'ismaeyla. aljamie alssahyh. bieinayat du. mhammad zuhayr bin nasr alnnasri. byrwtu: dar tawq alnnajat, alttabet alawla ,1422.
5. albarbaharyu, alhasan bin ely bin khlf. shrh alssnna. tahqiq qasm bin khald alrrddadyi. almadinat almnwwart: maktabat alghuraba' alathryatu, alttabet alawla ١٤١٤ .
6. albsryu, 'abu alhusayn mhammad bin ely almetzlyu. almetmad. tahqiq khlyl almayisi. byrwtu: dar alkutub alelmyati, alttabet alawla ١٤٠٣ .

7. albghdadyu, mhammad bin sedin. kitab "alttabqat" alkbyru. tahqiq da. ely mhammad emra. alqahirati: maktabat alkhanjyi, alttabet alawla ١٤٢١.
8. alttirmidhyu, 'abu eysa mhammad bin eyasa. aljamie alkabira. tahqiq bshshar ewwad maerufun. byrwtu: dar algharb al'islamyi, alttabet alawla, 1996 ma.
9. jabalun, du. mhammad hasan husayn. almuejam aliashtqaqy almwssal li'alfaz alquran alkarim. alqahirati: maktabat aladab, alttabet alawla, 2010 mi.
10. aljurjanyu, ely bin mhammadin. altaeryfat. tahqiq jmaet mn albahithina. byrwtu: dar alkutub alelmyat, alttabet alawla ١٤٠٣.
11. alharranyu, ahmd bn eabd alhalim bn taymiata. alebwadya. tahqiq mhammad zuhayr alshshawyshi. byrwtu: almaktab al'islamyu, alttabet alssabet, 1426.
12. alharranyu, ahmd bin eabd alhalim bn taymiata. majmue alftawa. jame eabd alrrahmn bin mhammad bin qasmin. almadinat almnwwart: mjmmae almalik fhd litibaeat almushaf alshsharyf, alttabet alawla ، ١٤١٦.

13. alkhatab albaghdady, ahmd bin ely bin thabtin. tarikh bghdada. tahqiq bshshar ewwad merwfin. byrwu: dar algharb al'islami, alttabet alawla ١٤٢٢.
14. alkhatab albaghdady, ahmd bin ely bin thabtin. alfaqih walmtfqih. tahqiq eadl bin ywsuf aleazazy. alddmmam: dar abn aljwzyi, alttabet alththany, 1421.
15. alkhatab albaghdady, ahmd bin ely bin thabtin. alkifayat fi maerifat 'usul eilm alrriway. tahqiq mahr bin yasn alfahli. alddmmam: dar abn aljwzyi, alttabet alawla ١٤٣٢.
16. alddarmy, 'abu mhammad eabd allh bn mhammad alssamarqandy. almusandi. alqahirata: dar alttasy, alttabet alawla ١٤٣٦.
17. alzzabidy, mhammad mrtan alhsyny. taj alearus min jawahir alqamus. tahqiq jmaet mn albahithina. alkuaytu: almajlis alwtny llththaqft walfunun waladab, alttabet alawla ١٣٨٥ - 1422.
18. alzzarey, mhammad bin 'abi bkr abn alqayim. 'ielam almwqqieyn ean rbb alealamyn. tahqiq mshhwr bin hsn al slmana. alddmmam: dar abn aljwzyi, alttabet alawla ١٤٢٣.
19. alzzarkshy, badr alddin mhammad bin bahadira. albahr almuhit fi 'usul alfiqh. tahqiq jmaet mn albahithina. dar alkutubyi, alttabet alawla ١٤١٤.

20. alssijistanyu, 'abu daw'd slyman bin al'asheatha. alssunn. tahqiq shueayb alarnwwt wmmhammad kaml qurrah balali. byrwtu: dar alrrisalt alealamyatu, alttabet alawl ١٤٣٠ ،.
21. alshshatbyu, 'ibrahym bin musaa allakhmyu. almuafaqati. tahqiq mshhwr bin hsn al slmana. alqahirata: dar aibn effana, alttabet alawla ، ١٤١٧.
22. alshshafeyu, mhammad bin 'idrysa. alammu. tahqiq rifeat bin fawzi bin eabd almuttalb. almansurati: dar alwafa'i, alttabet alawla, 2001 ma.
23. alshshafeyu, mhammad bin 'idrysa. alrrisal. tahqiq 'ahmad mhammad shakrin. misru: matbaeat alhlbyi, alttabet alawla ١٣٥٧ ،.
24. alshshawkanyu, mhammad bin elyin. 'iirshad alfuhul 'ila tahqiq alhqq min eilm al'usulu. tahqiq ahmd eizzu einayata. byrwtu: dar alkitaab alerbyi, alttabet alawla ١٤١٩ ،.
25. alttabryu, mhammad bin jaririn. jamie albayan ean tawil ay alquran. tahqiq du. ebd alllh bin eabd almuhsin altturkyi. alqahirata: dar hajara, alttabet alawla ١٤٢٢ ،.
26. alttuyuryu, almbark bin eabd aljbbar. alttuyuryaat. tahqiq dsman yhya muealiy webbas sakhar alhsni. alrriad: maktabat 'adwa' alssalf, alttabet alawla ١٤٢٥ ،.

27. eabd alkhalīq, eabd alghny bn eabd alkhalīq. hujjiat alssnna. firjinya: almaehad alealamiu lilfīkr al'islamiy, alttabet alawla ١٤٠٧.
28. aleuthayminu, mhmmd bin salhin. sharah "aleaqidat alwastya". bieinayat sed bin fwwaz alssumayli. alddmmam: dar aibn aljwzyi, alttabet alssadst, 1421.
29. alesqlanyu, shihab alddin ahmd bin ely bin hajarīn. taqrib alttahdhyb. tahqiq eadil murshidin. byrwtu: dar alrrisalt nashrwna, alttabet alawla ١٤٢٠.
30. alfutuhyu, mhmmd bn ahmd alhnbly almerwf biabn alnnjjar. sharah alkawkab almunir fi 'usul alfiqah. tahqiq: du. mhmmd alzzuhayly wada. nazih hmdadin. alrriat: maktabat aleubaykani, alttabet alththanyt, 1418.
31. alfiruzabadyu, majd alddin mhmmd bin yeqwba. alqamus almuhayti. tahqiq mhmmd nueaym aleirqasusyī. byrwtu: mwssast alrrisalt, alttabet alththamnt, 1426.
32. alqzwynyu, mhmmd bin zyīd abn majh. alssunn. tahqiq mjmwet mn albahithina. byrwtu: dar alrrisalt alealamyatu, alttabet alawla ١٤٣٠.
33. alqushayryu, mslm bin alhjjaj. aljamie alssahyh. bieinayat mhmmd zuhayr bin nasr alnnasri. byrwtu: dar tawq alnnajat, alttabet alawla ١٤٣٣.

34. almarwazyu, eabd allah bn almubaraki. almusanadi. tahqiq subhi albadry alssamarrayyi. alrriad: maktabat almaearifi, alttabet alawla ، ١٤٠٧.
35. almarwazyu, mhmmd bin nsrin. alssnna. tahqiq salim ahmd alssalafyi. byrwtu: mwssast alkutub alththaqafyati, alttabet alawla ١٤٠٨ ،.
36. almueallimy, eabd alrrahmn bn yhya. athar alshshaykh alellamt eabd alrrahmn bin yahia almueallimy alyamany. aetna bih mjmwet mn albahithina. mkkat almkrramt: dar ealam alfawayidi, alttabet alawla,
37. almqdsyu, muaffaq alddin ebd alllh bn ahmd bn qudamta. rwdt alnnazr wjunnat almanazir fi 'usul alfiqh. tahqiq du. sheban mhmmd 'ismaeyla. byrwtu: mwssast alrrayaan, alttabet alththanyt, 1423.



أحوال الجبال في القرآن الكريم

Conditions of Mountains in the Noble Qur'an

د. عمر مسلم مسلم الأحمدى

الكلية الجامعية بالقنفذة

جامعة أم القرى بمكة المكرمة

Dr. Omar Alahmadi

University College- Alqunfuthah

Umm Alqura University

البريد الإلكتروني:

Umar_all@hotmail.com

ملخص البحث

العنوان : " أحوال الجبال في القرآن الكريم " .

أهداف الدراسة : بيان معنى الجبال، ونشأتها، وأهميتها في حياة البشر، وأحوالها في الدنيا والآخرة.

المنهجية : استخدم الباحث في الدراسة العلمية المنهج الوصفي التحليلي .

أهم النتائج:

- إن بداية خلق الجبال مع بداية خلق الكون وبعد خلق السماوات والأرض .
- إنَّ الجبال سبب من أسباب استقرار الحياة البشرية في الأرض، وبدونها لن تستقر الحياة وسوف تنتهي؛ فهي حافظة للحياة أن تهلك .
- إذا جاء لفظ (الجبال) مجموعاً كان المقصود به جنس الجبال، وإذا كان مفرداً فالمقصود به جبل بعينه.
- إن الآيات التي فيها ورد فيها حركة الجبال كلها في يوم القيامة، وهي من أسباب ترجيح قوله تعالى: {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُجَّعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾} [سورة النمل: ٨٨] ، وأنها في يوم القيامة.
- سجود الجبال وتسبيحها عبادة حقيقية، الله أعلم بكنهها.
- في يوم القيامة يختل نظام هذا العالم الدنيوي، فُتْسِرَ جباله، وتبقى أرضه بارزة، لا حَجَر فيها، ولا شجر، ولا بناء فيها، ولا وادٍ، ولا عَلم.
- التصوير الدقيق لحال الجبال، وتنوعه في يوم القيامة، فتارة تكون كالْعِهْن، ثم تُبْسُ بَسًا، كالْكُثيب المهيل، ثم تكون هَبَاءً مَثُورًا، ثم تكون سَرَابًا، وَتَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ؛ للتهويل والتهديد، والاستعداد ليوم القيامة، وهذه الشواهد العظيمة التي نراها سوف تحول إلى تَفْتَتٍ وَاَضْمَحْلَالٍ بِالْكُلِّيَّةِ.

أهم التوصيات:

- أن يهتم الباحثون بأحوال الأجرام الكونية في يوم القيامة وتحولها كالسماوات والأرض والشمس والقمر.
 - اهتمام الباحثين بدفع الشبهات حول هذه المواضيع في دفع توهم الاضطراب والاختلاف في كتاب الله، فقد جاءت بصور متعددة.
- الكلمات المفتاحية: الجبال، القرآن، النَّفْخَةُ الثانية، الآخرة، تسيير.



Abstract

Title: "Conditions of Mountains in the Noble Qur'an"

Study objectives: Explaining the meaning of mountains, their origin, their importance in human life, and their conditions in this world and the Hereafter.

Methodology: The researcher adopted the descriptive analytical approach in the scientific study.

Key findings:

- Creation of the mountains began with the creation of the universe, and after the creation of the heavens and the earth.
- Mountains are a reason for the continuation of human life on earth, and without them life will not be stable and will end. Therefore, they preserve life from perishing, and they serve as a reason for the vicegerency of humans upon the earth.
- If the word (mountains) comes in the plural form, it means a collective noun for the mountains, and if it is singular, then it refers to a specific mountain.
- The Quranic verses that spoke about the movement of all mountains on the Day of Resurrection are among the reasons why it is more likely that the words of the Almighty, which can translate as: "**And you see the mountains, you think them to be solid, and they shall pass away as the passing away of the cloud-- the handiwork of Allah Who has made everything thoroughly; surely He is Aware of what you do**" [Surah An-Naml: 88], that it will be on the Day of Resurrection.
- Prostrating of the mountains and their glorification of Allaah is a real act of worship, and only Allaah knows best about it.
- On the Day of Resurrection, the order of this earthly world will be disturbed, its mountains will be moved, and its land will remain evident, with no stones, no trees, no building on it, no valley, and no beacon.
- Accurate depiction of the state of the mountains, and their diversity on the Day of Resurrection. At times, they will be like wool. Then, they will be made to crumble awfully like heavy dune or heaps of sand let loose, then as scattered floating dust, then they will be a mirage, and they will pass like clouds in order to intimidate and threaten, and to prepare for the Day of Resurrection. Furthermore, these great heights that we see will turn into complete fragmentation and decay.

Key recommendations:

- Researchers should pay attention to the conditions of cosmic bodies and their transformation on the Day of Resurrection, such as the heavens, the earth, the sun, and the moon.
- Attention paid by researchers will repel suspicions about these topics and ward off the illusion of disorder and disagreement about the Book of Allaah, which has come in multiple forms.

Keywords: Mountains, Qur'an, the second blow, Hereafter, propulsion.

مُقَدِّمَةٌ

الحمدُ لله ربَّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد :

خلق الله الجبال لحكمة بالغة، واستقرارٍ للأرض التي نعيش عليها، فلها أحوال تعترئها وحكم في نصبها، قال تعالى: {أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾} [سورة الغاشية: ١٧-١٩]، وبين الله في محكم تنزيله بأن الجبال لها أحوالها وصور متعددة؛ وذلك لأن وجودها في من عوامل ديمومة الحياة الأرض، وتظهر هذه الأهمية في استقرار البشرية، فلولا حكمة الله من وجودها ما استطاع الإنسان العيش في الأرض، فهي من نعم الله الكبرى على البشرية، وأن ما ورد من أهوال يوم القيامة في القرآن الكريم وما يحصل للجبال من تغير عظيم حتى تزال وتمحى، توجب على المؤمن الإيمان والاستعداد لذلك اليوم .

أهمية البحث: تكمن أهمية البحث بعدة نقاط، من أهمها :

١. تعلقه بموضوع تناوله القرآن الكريم في صور متعددة فجمع صورها المختلفة لتظهر الصورة الكاملة للموضوع.
٢. تعلقه بأمر عظيم في تغير الكون والأحداث المصاحبة ليوم القيامة، وما يصحبها من تغيرات وأحوال مختلفة.

أسباب اختيار الموضوع: قد تم اختيار هذا الموضوع لعدة أسباب، من أهمها ما يلي:

- ١- جمع ما تفرق حول هذا الموضوع، وجمع مادته العلمية.
- ٢- اختلاف الصور التي جاء بها القرآن الكريم في زوال الجبال، فأردتُ جَمَعَ هذه الآيات، واستخراج العبر منها.
- ٣- إثراء المكتبة الإسلامية ببحثٍ علميٍّ متخصصٍ.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى بيان معنى الجبال، نشأتها، وأهميتها للحياة البشرية، وأحوالها المتعددة في الدنيا والآخرة.

الحديث عن الآيات التي تحدثت بهذا الشأن، وكذلك أهمية الجبال لاستقرار العيش على وجه البسيطة.

مشكلة البحث: قد تتلخص مشكلة البحث بعدة أمور منها :

١. تعدد صور أحوال الجبال في الآخرة مما قد يحدث اللبس عند البعض.
٢. التصور المبدئي لخلق الكون وتحديد ترتيب النشأة والاختلاف الوارد في ذلك
٣. التصوير الدقيق لما سيقع في أهوال يوم القيامة من خلال ما سيحصل لتلك الجبال العظيمة من إزالة وتفتيت.
٤. توضيح الغاية من الإزالة والتغيرات الحاصلة للكون في يوم القيامة.

فرضيات البحث

وبعد تحديد مشكلة الدراسة يمكن طرح سؤال رئيسي وهو " ما هي أحوال الجبال في القرآن الكريم ؟ "

وبناء على هذا التساؤل تدرج تحته عدة تساؤلات فرعية وهي كالآتي :

- ما سبب نشأة الجبال وأهميتها ؟
 - لماذا تعددت مراحل إزالة الجبال في الآخرة ؟ وماهي أحوالها ؟
 - متى خلق الله الجبال ؟
 - ما أنواع عبادة الجبال لله سبحانه وتعالى ؟
- حدود البحث :** تطبق الدراسة حول الآيات القرآنية التي تحدثت عن أحوال الجبال في الدنيا والآخرة .

الدراسات السابقة:

١. المفهوم العلمي للجبال في القرآن الكريم، د. زغلول النجار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، وهو كتاب ضمن سلسلة من آيات الإعجاز العلمي، ولكن الدكتور اتخذ مساق الجيولوجيا في كتابه، حتى صار الغالب على كتابه هذه الصفة، ولم يتحدث عن أحوال الجبال في الآخرة، أو الآيات المتعلقة بعبادتها، وسجودها، وكان المنحنى العلمي طابعاً عاماً على الكتاب، ولكن هذا المسار يختلف عما تهدف له الدراسة
٢. دلالة كلمة الجبال في القرآن (دراسة بيانية)، د. عمار أحمد الددو، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، [العدد ٦١]، ديوان الوقف السني، العراق، وهذه الدراسة تطرقت لموضوع الجبال من الناحية اللغوية والبيانية وتوظيف القرآن الكريم لمعني الجبال وبيان ذلك، وتختلف هذه الدراسات بوصف حالة الجبال في الآخرة وما تتعرض له من تغيير، وكذلك أثرها على الحياة البشرية في الدنيا .
٣. الموسوعة الكونية الكبرى آيات الله في الجبال والصحاري والغابات والنبات والثمار والأزهار والألوان، د. ماهر أحمد الصوفي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ٢٠٠٧م، تحدث الكتاب عن آيات الجبال ومعنى الرواسي في القرآن الكريم وأنواعها وفوائدها وحال الجبال يوم القيامة، وتختلف هذه الدراسة بكونها وصفت حال الجبال بشكل أكبر محاولة ترتيب الأحداث لما يحدث لها من تغيرات، ولا يكون الحديث بجمع الآيات فقط التي تحدثت عن الموضوع دون تأصيل للمسألة رغم إجادة الباحث في بحثه في أغلب جوانب الموضوع.
٤. وصف حال الجبال كما جاء في القرآن، د. لولوة بنت عبدالكريم المفلح، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية ، المجلد السابع والثلاثون، ديسمبر ٢٠١٩م، وقد بينت

- الدراسة عن أوصاف الجبال في القرآن الكريم في الدنيا والآخرة، وتختلف هذا البحث بيان أحوال الآخرة بتفاصيلها، وكذلك بوظيفة الجبال في الدنيا .
- ٥ . ظاهرة الجبال في القرآن الكريم دراسة بلاغية تحليلية، د. نوال بنت سعود الفرهود، مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية المجلد (٣) العدد (٢)، ٢٠١٨م، جاءت الدراسة لبيان الأسرار البلاغية في وصف الجبال، وتتعلق الدراسة بالتحليل البلاغي والبيان لمفهوم الجبال، ويختلف البحث بكونه جاء لبيان مفهوم الجبال في الدنيا ووظائفه، وكذلك لأحواله يوم القيامة .
- ٦ . الإعجاز البلاغي لألفاظ الجبال في القرآن الكريم، د. وفاء إسكندر محمد، مجلة الجامعة العراقية، العدد (٢٥٢ ج٢)، وجاءت الدراسة لبيان الإعجاز اللفظي لمفهوم الجبال، وكذلك من الناحية العلمية في بيان الإعجاز العلمي، وتختلف هذه الدراسة ببيان أقوال المفسرين لمفهوم الجبال، وكذلك في بيان أحواله في الآخرة .
- فأغلب الدراسات السابقة ركزت على مفهوم الجبال من الناحية البلاغية والإعجاز البياني، وتحليل ألفاظ الجبال من الناحية اللغوية، وبعضها ذكر عن أحوالها يوم القيامة لكن دون التفصيل في ذلك ومحاولة ترتيب أحوالها يوم القيامة فهي ليست على حال واحد وبينها أزمة لا يعلمها إلا الله سبحانه .

التبويب:

- قد قسّمت البحث إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وثبت للمصادر.
- المقدمة:** وفيها الحديث عن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

المبحث الأول: الإطار النظري .

المطلب الأول: التعريف بالجبال.

المطلب الثاني: سبب خلق الجبال.

المطلب الثالث: طلب التدبُّر في خلق الجبال.

المطلب الرابع: قصص الأنبياء مع الجبال في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: أحوال الجبال في الدنيا.

المطلب الأول: نشأتها، وأهميتها.

المطلب الثاني: عبادة الجبال لله سبحانه.

المبحث الثالث: أحوال الجبال في الآخرة:

المطلب الأول: زوال الجبال في الآخرة.

المطلب الثاني: اختلاف المفسرين في قوله تعالى: {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

صُغَّ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾ [سورة النمل: ٨٨].

الخاتمة.

المصادر والمراجع .

منهج البحث: استخدم الباحث في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، وهو منهج يعتمدُ وسائلَ التعليل، والتحليل، والتفسير.

قد سار الباحث في إعداد البحث على عدة أمور:

- ١ - جمع الآيات التي تحدثت حول الموضوع، وترتيبها على حسب مباحث البحث.
- ٢ - دراسة أقوال المفسرين عن تلك الآيات دراسة تحليلية.
- ٣ - عزو الآيات الواردة في البحث إلى مواضعها من القرآن الكريم، فتم ذكر اسم السورة ورقم الآية في المتن بجوار الآية .
- ٤ - عدم الترجمة للأعلام الواردين في البحث، إلا ما لم يكن ظاهراً لأهل الفن .

- ٥ - تخريج الأحاديث الشريفة، فما كان في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت به، وما كان في غيرهما خرجته من مظانّه، والحكم عليه من أقوال أهل العلم.
- ٦ - بيان غريب الألفاظ، وكتابة البحث بعلامات الترقيم الحديثة .



المبحث الأول: الإطار النظري

المطلب الأول: التعريف بالجبال

الجَبَل: اسم لكلِّ وَتَدٍ من أوتاد الأرض، إذا عَظُمَ وطال، وأمَّا ما صغر وانفرد فهو من القِنان والقُور والأَكَم^(١)، والجَمْعُ أَجْبُل، وأَجْبَال، وجِبَال^(٢)، وأَجْبِل القوم: أي صاروا في الجبال، وتَجَبَلوها: أي دخلوها^(٣)، وفي بعض الأمثال: كنت الجبل مهما يُقَلُّ تَقُلُّ، وابنة الجبل: الداهية؛ لأنها تثقل كأنها جبل؛ وعليه قول الكُمَيْتِ:

فإِيَّاكُمْ إِيَّاكُمْ وَمِلْمَةً، يَقُولُ لَهَا الْكَائُونُ صَمِي ابْنَةُ الْجَبَلِ^(٤)

وقيل: إنَّ الأصل في ابنة الجبل هنا الحية^(٥).

أمَّا تعريفها في المعاجم الجيولوجية: "فالجبل هو كل مرتفع من الأرض له قمة لا يقل علوها عن ١٠٠٠ متر تقريبا. فهو قسم ناتئ أو بارز من القشرة الأرضية، مرتفع غالباً فوق قاعدته الأساسية، أمَّا إذا قلَّ الارتفاع عن ذلك فإن المرتفع يسمى تَلًّا. والجبل والتل لا يختلفان عن بعضهما في ظروف تكوينهما أو في بنائهما، والخلاف بينهما لا يعدو الارتفاع. وقمة الجبل أو

(١) القِنان: "هو الجبل الصغير، وقيل: الجبل السهل المستوي المنبسط على الأرض". والقُور: "هو جمع القارة والقيران، وهي الأصاغر من الجبال والأعظم من الأكام". والأَكَم: "هو الموضع الذي هو أشد ارتفاعاً مما حوله، وقيل: هو دون الجبل". ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قنن) (١٢/٣٤٨)، ومادة (قور) (٥/١٢٢) ومادة (أكَم) (١٢/٢٠).

(٢) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال. (١٣٦/٦)، لسان العرب، لابن منظور (١١/٩٦).

(٣) ينظر: الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م. (١١/٦٧).

(٤) ينظر: طريفي، محمد نبيل، ديوان الكميّ بن زيد الأسدي، (٢٥٣). (دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠).

(٥) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٤ هـ. (١١/٩٧).

التَّلَّ هي أعلى نقطة فيه، فإذا امتدت واستطالت سُمِّيَتْ حَافَّةً، وسلسلة الجبال أو التَّلَال هي مجموعة من الجبال أو التلال المتلاصقة التي تمتد لمسافة كبيرة^(١).



المطلب الثاني

سبب خلق الجبال

خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ الخلق لحكمة ووظيفة معينة، فهذا الكون في إنشائه وصنعه إبداع الباري سبحانه وتعالى، قال تعالى: {بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [سورة البقرة: ١١٧]، فكل شيء في هذا الكون متقن الصنع والإبداع، {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا شَيْءٌ إِنَّهُ خَيْرُ مَا تَفْعَلُونَ} [سورة النمل: ٨٨]. فهذه الجبال الشاهقة الممتدة خَلَقَهَا اللهُ لحكمة بالغة، ذكرها الله في كتابه فقال تعالى: {وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوْسًا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَضَكُمُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [سورة النحل: ١٥]، وقال تعالى: {وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوْسًا أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ} [سورة الأنبياء: ٣١]، وقال تعالى: {وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوْسًا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ} [سورة لقمان: ١٠]، فهذه الحكمة من خلق الجبال ولولاها لما استطاع الإنسان القدرة على العيش في الأرض، ولكانت الزلازل والخسف كفيلة بتدمير أي حياة على هذه الأرض، فالמיד هنا الاضطراب.

(١) ينظر: جورج، بيار، معجم المصطلحات الجغرافية، ترجمة د. حمد الطفيلي، مراجعة: هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ. قال يوسف توي: "وقد اختلف في تحديد المسافة بين الجبل والتل: فمنهم من قال: إنَّ الجبل ما كان فوق ٤٠٠ مترًا، وإنَّ كان هذا الاعتبار لم يَنَلْ قبولًا دوليًا". ينظر: توي، يوسف، معجم المصطلحات الجغرافية، دار الفكر العربي، ١٩٧٧ م.

قال ابن عطية: "وقوله: {وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسًا} [سورة النحل: ١٥]، قال المتأولون: (ألقى) بمعنى خلَق وجَعَلَ. قال القاضي أبو محمد: وهي عندي أخَصُّ من خَلَق وجَعَلَ، وذلك أَنَّ أَلْقَى تقتضي أَنَّ الله أحدث الجبال ليس من الأرض لكن من قدرته واختراعه"^(١).

إن الفرق بين قوله تعالى: {وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوْسًا} [سورة الأنبياء: ٣١]، وبين قوله تعالى: {وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسًا} [سورة النحل: ١٥]، كون جعل بمعنى الأمر الإلهي بالخلق والإيجاد، وأما كلمة {وَأَلْقَى} فهي دلالة على نزول الشيء من فوق لما دونه، وهو متوافق من كون الجبال خلقت بعد خلق الأرض دلالة على أنها ليست من مادتها أو كون كثير من الجبال التي تكونت من خارج مادته، وإن هناك جبال تكونت بسبب الزلازل والبراكين، فتكون مادتها وعناصرها متوافقة مع البيئة المحيطة بها، لأنها متحولة منه وليست بغريبة عنه، وهذا يفسر لنا حالة بناء الجبال في الأرض وتكوينها، وهو أمر تنبه له علماء الأرض، وبحثوا كثيراً في أسبابه"^(٢). قال ابن عاشور: "لعل خلقها كان متأخراً عن خلق الأرض، إذ لعل الجبال انبثقت باضطرابات أرضية كالزلازل العظيم ثم حدثت الأنهار بتهاطل الأمطار. فصار خلق هذه الأربعة شبيهاً بإلقاء شيء في شيء بعد تمامه. ولعل أصل تكوين الجبال كان من شظايا رمت بها الكواكب فصادفت سطح الأرض"^(٣).



(١) ينظر: ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ. (٣/ ٣٨٤)، قال القرطبي: "قلت: وفي هذه الآية أدل دليل على استعمال الأسباب، وقد كان قادراً على سكونها دون الجبال". فإذا كان الأمر في حق الخالق سبحانه بأنه استعمل الأسباب كان الواجب أحق في حق المخلوق باستعمالها وعدم إهمالها". ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ... (١٠ / ٩١).

(٢) ينظر: مشرف، محمد عبد الغني، أساسيات علم الأرض، دار المريخ، الرياض، ١٤١٨ هـ، (٦١٨).

(٣) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ هـ (٣٠ / ٣٠٥ - ٣٠٦).

المطلب الثالث

طلب التدبر في خلق الجبال

إن التدبر في الآيات التي تحدثت عن الجبال، وكيفية خلقها، وعظمتها، لأنها شاهدة على عظمة خلق الخالق طلب من خلقه التفكير فيها، فهم يشاهدونها ويرون صنع الله فيها؛ لذلك كان الإنكار على مشركي قريش في عدم النظر والتدبر والاستدلال في خلق الجبال، قال تعالى: {أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿١٠﴾} [سورة الغاشية: ١٧-٢٠]، قال ابن عاشور: "فالهزمة للاستفهام الإنكاري إنكاراً عليهم في إهمال النظر في الحال إلى دقائق صنع الله في بعض مخلوقاته، حثهم على النظر، وعلى إعمال البصر والعقل للوصول إلى عظمة الخالق بما أودع فيها من أسرار، وعجائب، وبديع صنعته، وعبر بالنظر المفيد الاعتبار بدقائق المنظور، وتعديته بحرف (إلى) تنبيه على إمعان النظر ليشعر الناظر لما في المنظور من الدقائق، فإن قولهم: نظر إلى كذا أشد في توجيه النظر من نظر كذا، لما في (إلى) من معنى الانتهاء حتى كأن النظر انتهى عند المجرور بـ(إلى) انتهاء تمكّن واستقرار، ولزيادة التنبيه على إنكار هذا الإهمال قيّد فعل ينظرون بالكيفيات المحدودة في قوله: {كَيْفَ خُلِقَتْ} {كَيْفَ رُفِعَتْ} {كَيْفَ نُصِبَتْ} {كَيْفَ سُطِحَتْ}، أي: لم ينظروا إلى دقائق هيئات خلقها، وقد عدّت أشياء أربعة هي من الناظرين عن كُتُب لا تغيب عن أنظارهم، وعطف بعضها على بعض، فكان اشتراكها في مرآهم جهة جامعة بينها بالنسبة إليهم،^(١)".



(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٠٥-٣٠٦).

المطلب الرابع

قصص الأنبياء مع الجبال في القرآن الكريم

تعددت أحوال الأنبياء عليهم السلام مع الجبال في أطوار متعددة، منها: في كونها معجزة للنبي عليه السلام، ومنها: في إثبات أن السنن الكونية لا تبدل، ولا تتغير حتى يطلب الأنبياء -إلا أن يشاء الله، ويأذن بحكمته الواسعة-، ومنها: تسخير الجبال بالتسبيح معه.

١. فهذا خليل الله إبراهيم عليه السلام يطلب من ربه مشاهدته لكيفية إحياء الموتى، في القصة المشهورة المبيّنة في سورة البقرة، قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمَنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَظْمَنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾} [سورة البقرة: ٢٦٠]، فكانت الجبال علامة وشاهدة على هذه المعجزة^(١).

٢. وعندما يأمر الله الجبال أن تسبح مع نبي الله داود عليه السلام، دلالة على عبوديتها وخضوعها لأمر الله وامثاله، قال تعالى: {وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يٰجِبَالُ اَوْبِيْ مَعَهُ ﴿١٠﴾} [سورة سبأ: ١٠]، قال السعدي: "ومن نعمه عليه، ما خصّه به من أمره تعالى الجهادات، كالجبال والحيوانات، من الطيور، أن تؤوب معه، وتُرَجَّع التسبيح بحمد ربها، مجاوبة له، وفي هذا من النعمة عليه أن كان ذلك من خصائصه التي لم تكن لأحد قبله ولا بعده، وأن

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله عز وجل: {وَنَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ} [الحجر: ٥٢]، برقم (٣٣٧٢)، (١٤٧/٤)، ومسلم في صحيحه كتاب الإيمان، باب زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة، برقم (٢٣٨)، (١٣٣/١).

ذلك يكون منهضاً له ولغيره على التسييح إذا رأوا هذه الجهادات والحيوانات تتجاوب بتسييح ربها، وتمجيده، وتكبيره، وتحميده، كان ذلك مما يهيج على ذكر الله تعالى^(١).

٣. إن السنن الكونية ثابتة لا تتغير، ومن ذلك: عدم رؤية الله في الدنيا - مع ثبوت الرؤية في الآخرة -؛ لأن القدرة البشرية لا تستطيع الثبوت والوقوف أمام نور الله سبحانه، فإذا كان الجبل العظيم الراسخ لما تجلى له رب العباد دُكَّ، وتلاشى، فكيف الحال بالعبد الضعيف! وحتى إنَّ كليم الله موسى عليه السلام خرَّ صعقاً من هول ما شاهده، وهو النبي المثبت بالوحي والرسالة، لم يستطع الثبات من مشاهدة نتيجة هذا الأمر، فهي رحمة من الله مرسله لعباده بأن تكون هذه السنن ثابتة لا تتغير، فصار هذا الجبل شاهداً على عظمة الخالق سبحانه، قال تعالى: {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} [سورة الأعراف: ١٤٣]. بين الله في محكم تنزيله على أمر عظيم وقع لبني إسرائيل بأن جعل الله جبل الطور مرفوعاً فوقهم، فقد انتزع من مكانه وحلّق فوقهم؛ ليكون شاهداً على معجزة لنبي الله موسى عليه السلام، ومصدقاً لما أتى به، ومن ذلك: أمرهم بأخذهم المواثيق، وامتثالهم لأوامر الله، وعدم عصيانهم، قال تعالى: {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [سورة البقرة: ٦٣]، وقوله تعالى: {وَإِذْ تَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [سورة الأعراف: ١٧١]، قال ابن جرير الطبري: "قوله تعالى: {وَإِذْ تَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ}، واذكر يا محمد، إذ اقتلعنا الجبل فرفعناه فوق

(١) ينظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ. (١/٦٧٦).

بني إسرائيل، كأنه ظلة من غمام، واختلف أهل العلم بكلام العرب في معنى {تَتَقَنَّا}، فقال بعض البصريين : رفعنا، وقيل : أن أصل التتق والتتوق، كل شيء قلعت من موضعه فرميت به، ولهذا يقال للمرأة الكثيرة الولد: ناتق، لأنها ترمي بأولادها رمياً^(١). ويرجح القول الثاني في معنى التتق بأنه النزع والقلع، وهو ما ذهب إليه أهل اللغة في معنى التتق، حيث قيل: "هي الزعزعة والهز والجذب والنقض، وتتق الشيء ينتقه: أي جذبه واقتلعه"^(٢)، وإن كان القولين متقاربين بأن نزع الله الجبل من مكانه ثم رفعه فوقهم، وروي عن ابن عباس قال: "رفعه الملائكة فوق رؤوسهم"^(٣)، قال أبو حيان: "التتق الجذب بشدة وفسره بعضهم بغايته وهو القلع، {وَإِذْ تَتَقَنَّا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ}، أي جذبنا الجبل بشدة و{فَوْقَهُمْ} حال مقدرة والعامل فيها محذوف تقديره كائنًا فوقهم إذ كانت حالة التتق لم تقارن الفوقية لكنه صار فوقهم، وقال الحوفي وأبو البقاء: {فَوْقَهُمْ} ظرف لـ {تَتَقَنَّا}، ولا يمكن ذلك إلا أن ضمن {تَتَقَنَّا}، معنى فعل يمكن أن يعمل في {فَوْقَهُمْ}، أي رفعنا بالتتق الجبل فوقهم"^(٤).

والطور: هو كل جبل به نبات، فعن ابن عباس في قوله: {الطُّور} قال: "الطور من الجبال ما أنبت، وما لم ينبت فليس بطور"^(٥)، قال الطبري: "وأما "الطور" فإنه الجبل في كلام العرب، ومنه قول العجاج:

داني جناحيه من الطور فمر ... تقضي البازي إذا البازي كسر (٥)

(١) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان (١٣/ ٢٢٠).

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (نتق) (١٠/ ٣٥١)، وينظر أيضاً: الفراهيدي، الخليل، مادة (نتق) (٥/ ١٢٩).

(٣) ينظر: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة - ١٤١٩ هـ (٥/ ١٦١٠).

(٤) ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ٥/ ٢١٧.

(٥) رواه الطبري في تفسيره، ينظر: ابن جرير، جامع البيان (٢/ ١٥٩).

وقيل: إنه اسم جبل بعينه. وذكر أنه الجبل الذي ناجى الله عليه موسى. وقيل: إنه من الجبال ما أنبت دون ما لم ينبت،^(١) وقال القرطبي: "واختلف في الطور، فقيل: الطور اسم للجبل الذي كلم الله عليه موسى عليه السلام وأنزل عليه فيه التوراة دون غيره، رواه ابن جريج عن ابن عباس. وروى الضحاك عنه أن الطور ما أنبت من الجبال خاصة دون ما لم ينبت. وقال مجاهد وقتادة: أي جبل كان. إلا أن مجاهدا قال: هو اسم لكل جبل بالسريانية، وقاله أبو العالية"^(٢).

فالذي يرجح أن المقصود به جبل دون تعيين جبل باسمه، فكون هذا الجبل الذي رفعه الله فوق بني إسرائيل هو ذات الجبل الذي كلم الله به موسى لا دليل عليه، وتأكيد ذلك يحتاج إلى دليل، ولا غاية من ذلك أو تشريف له، لأن رفعه فوق بني إسرائيل فيه من التهديد والتهويل المناسب للمقام، لذلك ورد كلمة {نَتَقْنَا} لمناسبة المقام لذلك مع تبديل كلمة {الْطُّور} بكلمة {نَتَقْنَا الْجَبَلَ} لتصوير الموقف والشدة التي أحاطت بهم .



(١) ينظر: الطبري، جامع البيان (٢/ ١٧٥) .

(٢) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٣٦) .

المبحث الثاني

أحوال الجبال في الدنيا

المطلب الأول

نشأتها، وأهميتها

ذكر الله في محكم تنزيله عن بداية تاريخ خلق الجبال، وأنها خلقت مع خلق الأرض، وأن الله تعالى خلقها في الأيام الستة التي تحدث عنها في زمان خلق السماوات والأرض، فبين سبحانه أنه خلق الأرض في يومين، ثم خلق السماوات في يومين، ودحى الأرض وخلق الجبال في اليومين الأخيرين، قال تعالى: {قُلْ أَيُّكُمْ لَكَفُرُونَ بِأَلَدَى خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاكَ ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ} (سورة فصلت: ٩-١٠)، قال الخطيب الإسكافي: "معنى قوله: (في أربعة أيام) أي: في تنمة أربعة أيام، فيكون لخلق الأرض يومان، ولخلق ما فيها من الجبال، والأقوات، والشجر، والمياه، وغيرها من عامر وغامر يومان، فتكون الأربعة أيام، وكذلك أخبر الله تعالى عند ذكر ما خلقه في الأرض عن جملة الأيام التي وقع فيها خلق الأرض وما اتصل بها، وإنما ضم اليومين إلى اليومين المتقدمين لاتصال خلق ما في الأرض بخلق الأرض" (١).

وأما عن أهمية الجبال ومهمتها في الحياة، فقد ذكرها القرآن أكثر من مرة، فقال تعالى: {الْأَرْضِ رَوَّسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَرَكَ وَسْبَلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} (سورة النحل: ١٥)، قال ابن جرير: "ومن نعمه عليكم أيها الناس أيضًا، أن ألقى في الأرض رواسي، وهي جمع راسية، وهي الثوابت في الأرض من الجبال. وقوله: {أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ} يعني: أن لا تميد بكم، وذلك كقوله: {يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا} (سورة النساء: ١٧٦)، والمعنى: أن لا تضلوا. وذلك أنه جل ثناؤه

(١) ينظر: الإسكافي، محمد بن عبد الله، درة التنزيل وغرة التأويل دراسة وتحقيق وتعليق: د/ محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، وزارة التعليم العالي، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ. (١/١١٣٥-١١٣٨).

أرسي الأرض بالجبال؛ لئلا يميل خلقه الذي على ظهرها، بل وقد كانت مائدة قبل أن ترسي بها^(١).

فمن نعم الله على عباده أن مهّد لهم الأرض مستقرّاً لهم يعيشون فيها، وخلق الجبال كي تستقر هذه الأرض ولا تضطرب، فهي أوتادٌ لاستقرار الأرض، ومثبتة لها عن التحرك، قوله تعالى: {وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا} [سورة النبأ: ٧]، قال الزبيدي: "والوتد هو: مَا رُزَّ فِي الْأَرْضِ أَوْ الْحَائِطُ مِنْ خَشَبٍ، أَوْ أَهْنِيَّةُ النَّاشِزَةِ فِي مُقَدِّمِ الْأُذُنِ، مِثْلُ الثُّلُولِ تَلِي أَعْلَى الْعَارِضِ مِنَ اللَّحْيَةِ، وَقِيلَ: هُوَ الْمُتَبَرِّ مِمَّا يَلِي الصَّدْعَ، وَهُوَ مَجَازٌ، وَالْوَتْدَانِ فِي الْأُذُنَيْنِ اللَّذَانِ فِي بَاطِنِهِمَا كَأَنَّهُمَا وَتْدٌ، وَهُمَا الْعَيْرَانِ أَيْضًا"^(٢).

وكذلك من معاني الوتد: بأن يكون الجزء الظاهر على سطح الأرض، وأغلبه يكون في أسفله، يقول زغلول النجار: "إن جميع التعريفات الحالية للجبال تنحصر في الشكل الخارجي لهذه التضاريس، دون أدنى إشارة لامتداداتها تحت السطح، والتي ثبت أخيراً أنها تزيد على الارتفاع الظاهر بعدة مرات. وبالتالي فلا بد أن يكون للجبال جذور ممتدة داخل تلك المنطقة العالية الكثافة؛ لضمان ثباتها، واستقرارها.

وقد أصبحت نظرية "أيري" حقيقة ملموسة، فقد أصبح معلوماً على وجه القطع أن للجبال جذوراً مغروسة في الأعماق إلى ما يعادل ١٥ مرة من ارتفاعاتها فوق سطح الأرض"^(٣). وقد مر معنا في تكوين الجبال، وهل هي من مادة الأرض؟ أم من مادة خارجة عن مكوناتها؟ وأنواع الجبال؟ ما يغني عن إعادته هنا^(٤).

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، (١٧/١٨٣).

(٢) ينظر: الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، مادة (وتد) (٩/٢٥٠).

(٣) ينظر: النجار، زغلول، الفكرة الجيولوجية عن الجبال في القرآن، (بالإنجليزية)، إصدارات هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة/ رابطة العالم الإسلامي/ مكة، ١٩٩٢م (ص ٣) (بالإنجليزية).

(٤) ينظر: (٩).

وفي قوله تعالى : قوله تعالى: {وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا} [سورة فصلت: ١٠] دلالة على أن بعض الجبال تبدأ قواعدها من سطح الأرض، وليس لها عمق داخل الأرض، بدلالة حرف الجر { مِنْ } لأنه يفيد ابتداء الغاية، كم هو معلوم عند النحاة، قال المبرد: "(من) وأصلها ابتداء الغاية، نحو: سرت من مكة إلى المدينة" ^(١)، وقوله: { فَوْقِهَا } يدل به على سطح الأرض، مما يؤكد على وجود جبال ليس لها جذور عميقة في باطن الأرض .

واختلف المفسرين في تفسير: { رَوَاسِيَ } على قولين : القول الأول: المقصود بها نوع من أنواع الجبال الراسخة المثبتة للأرض، قال ابن جرير: " ألقى في الأرض رواسي، وهي جمع راسية، وهي الثوابت في الأرض من الجبال" ^(٢)، وهو قول جماهير المفسرين، وهو موافق لما ذكره أهل اللغة، قال الزبيدي: " رسا: رسا الشيء يرسو رسوا وأرسي: ثبت، وأرساه هو، ورسا الجبل يرسو إذا ثبت أصله في الأرض، وجبال راسيات.

والرواسي من الجبال: الثوابت الرواسخ، قال الأخفش: واحدها راسية. ورست قدمه: ثبتت في الحرب. ورست السفينة ترسو رسوا: بلغ أسفلها القعر وانتهى إلى قرار الماء فثبتت وبقيت لا تسير، الجبال الرواسي والراسيات: هي الثوابت" ^(٣).

وبعد أن بين الله سبحانه في كتابه عن سبب تكوين الجبال وخلقها ذكر أهميتها للحياة البشرية ومن ذلك :

استقرار للأرض وثبات لها، قال ابن جرير: "ومن نعمه عليكم أيها الناس أيضاً، أن ألقى في الأرض رواسي، وهي جمع راسية، وهي الثوابت في الأرض من الجبال. وذلك أنه جل ثناؤه

(١) ينظر: المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، (١/ ٤٤).

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان (١٧/ ١٨٣).

(٣) ينظر: الزبيدي، لسان العرب (١٤/ ٣٢١).

أرسي الأرض بالجبال لئلا يميل خلقه الذي على ظهرها، بل وقد كانت مائدة قبل أن تُرسي بها^(١).

ومن فوائدها اتخاذها بيوتاً وأماكن استقرار وسخرها الله لعباده، ولا زالت تلك البيوت التي أنشأوها باقية لم تتغير رغم السنين التي مرت بها شاهدة على نعم الله سبحانه على عباده، قال تعالى: {وَكَاذِبُوا يَنْجُتُونَ مِنَ الْجِبَالِ يُّوتُوا آمِنِينَ} [سورة الحجر: ٨٢]، وقد بينها الله في موضع آخر فقال تعالى: {وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا} [سورة النحل: ٨١]، والأكنة هي: "كل شيء وقى شيئاً فهو كنه وكنانه، وكننه: ستره، والكن: ما يرد الحر والبرد من الأبنية والمساكن"^(٢)، ولعل في قصة هجرة النبي صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة وبقائه في غار ثور دلالة على أهمية الجبال وأثرها على الحيات البشرية.

وكذلك فوائدها للحيوانات كونها مستقراً لها، يتخذونها بيوتاً لهم، قال تعالى: {وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ} [سورة النحل: ٦٨].

بيان اتقان صنع الله وبديع خلقه دليل شاهد يرويه ويشاهدونه باقية إلى قيام الساعة لكي يتدبر الإنسان ويتفكر في خلقها وعظمتها وعظم من أنشأها، فيبصر من كان له بصر ويعود إلى خالقه منكسراً ذليلاً أمام عظم ما يشاهده من مخلوقاته، قال تعالى: قوله تعالى: {ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا} (٧) رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيَهَا (٨) وَأَغَطَّشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا (٩) وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (١٠) أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا (١١) وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا (١٢) [سورة النازعات: ٢٧-٣٢].

توازن التيارات الهوائية فوق سطح الأرض، قال ابن عاشور: "ويجوز أن تكون الجبال مشبهة بأوتاد الخيمة في أنها تشد الخيمة من أن تقلعها الرياح أو تزلزلها، بأن يكون في خلق الجبال

(١) ينظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى،

١٤٢٠هـ. (١٧/١٨٣).

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (كنن) (١٣/٣٦٠).

للأرض حكمة لتعديل سبح الأرض في الكرة الهوائية؛ إذ نتو الجبال على الكرة الأرضية يجعلها تكسر تيار الكرة الهوائية المحيطة بالأرض فيعتدل تياره حتى تكون حركة الأرض في كرة الهواء غير سريعة^(١)."

وإن الجبال سبب لتولد المياه والأنهار، قال الرازي: "أن بسببها تتولد الأنهار على وجه الأرض، وذلك أن الحجر جسم صلب فإذا تصاعدت الأبخرة من قعر الأرض ووصلت إلى الجبل احتبست هناك فلا تزال تتكامل، فيحصل تحت الجبل مياه عظيمة، ثم إنها لكثرتها وقوتها تثقب وتخرج وتسيل على وجه الأرض، فممنفعة الجبال في تولد الأنهار هو من هذا الوجه، ولهذا السبب ففي أكثر الأمر أينما ذكر الله الجبال قرن بها ذكر الأنهار^(٢)"، كما في قوله تعالى: قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا} [سورة الرعد: ٣].



(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (١٥/٣٠).

(٢) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب (٦/١٩).

المطلب الثاني

عبادة الجبال لله سبحانه

إن عبادة الجهادات لله ثابتة في القرآن الكريم، وقد بين الله في محكم تنزيل عن سجودها وتسييحها، وإن الجبال عرضت عليها الأمانة لحملها فأبت ذلك وأشفقت من حملها . ومن صور عبادة الجبال لله ما يلي :

التسييح: بين الله في كتابه تسييح الجبال، وأنها تسبح له سبحانه، {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا} [سورة الإسراء: ٤٤]، وأن الجبال سخرها الله تسبح مع داود عليه السلام، قال تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَجِبَالُ أَوتِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارُ لَهُ الْحَمْدُ} [سورة سبأ: ١٠]، {إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ} [سورة ص: ١٨]، وهذا التسييح حقيقي، الله أعلم بكنهه، فقد أودع الله في هذه المخلوقات ومنها الجبال ما سخره الله لها من عبادة له وحده من تسييح وسجود وخضوع لله ، قال القرطبي: "فالصحيح أَنَّ الْكَلَّ يَسْبَحُ، للأخبار الدالة على ذلك، لو كان ذلك التسييح تسييح دلالة فأى تخصيص لداود، وإنما ذلك تسييح المقال بخلق الحياة، والإنطاق بالتسييح، كما ذكرنا. وقد نصت السُّنَّة على ما دَلَّ عليه ظاهر القرآن من تسييح كل شيء فالقول به أولى"^(١).

السجود: أخبر الله سبحانه في كتابه بسجود الجبال وجميع المخلوقات له وحده سبحانه في أكثر من آية قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ} [سورة الحج: ١٨]، وقال تعالى: {وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلُمًا لِّهِمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ} [سورة الرعد: ١٥]، وقال تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَتَّحُونَ ظُلُومَهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ} [سورة النحل: ٤٨] وهذا السجود كل بحسبه، ولا يكون مثل سجود البشر في وضع الجبهة على الأرض، بل بما أودعه الله سبحانه فيه من قدرة لذلك، وسجود الجهادات لله: أي

(١) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (١٠/ ٢٦٨).

خضوع وتذلل لله سبحانه، فالسجود: هو خضوعها لأمر الله سبحانه وانقيادها لطاعته، وهو خضوع وذلة وانكسار وانقياد، وهو سجود حقيقي لا نعلم كيفيته.

الخشية: بين الله في كتابه صفة الخشية للجبال، قال تعالى: {لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾}

[الحشر: ٢١]، وقوله تعالى: {وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴿٧٦﴾} [البقرة: ٧٤]، وقيل: لو كان في الجبل تمييز، ونزل عليه القرآن الكريم؛ لكان خاشعاً لله متصدعاً من الخوف من عقاب الله، ومتشققاً من خشية الله، من أثر ذلك النزول عليه، قال مجاهد: "ما تردى حجر من رأس جبل، ولا تفجّر نهر من حجر، ولا خرج منه ماء إلا من خشية الله" (١).

غضب الجبال لله سبحانه: بين الله في كتابه في شدة أمر الشرك وادعاء الولد لله على مخلوقات الله، حتى كادت أن تنشق الأرض وتخرّ الجبال هدّاً من شدّة المقولة، فكانت الكلمة العظيمة التي قالها المشركون كفيلاً بانهدام الكون، ودماره، لكن إرادة الله سبحانه الكونية جعلت هذا الأمر غير قابل للوقوع، مع وجود أدواته ومسبباته، لكن سنن الله الكونية لا تتبدل ولا تتغير، قال تعالى: {وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾} [سورة مريم: ٨٨-٩١]، وعن ابن عباس قال: "إن الشرك فزعّت منه السماوات والأرض والجبال، وجميع الخلائق إلا الثقلين، وكادت أن تزول منه لعظمة الله" (٢).

(١) ينظر: مجاهد، ابن جبر، تفسير مجاهد، تحقيق: د. محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م (١/٢٠٧)، ورواه الطبري في تفسيره (٢/٢٤٠)، وابن أبي حاتم في تفسير القرآن العظيم (١/١٤٧).

(٢) رواه الطبري في تفسيره (١٨/٢٥٨)، قال ابن كثير: "هكذا رواه ابن جرير، ويشهد له حديث البطاقة، والله أعلم". ينظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون -

الإشفاق: الشفقة: الخوف، تقول: أنا مشفق عليك، أي خائف عليك، والشفيق: الناصح الحريص على صلاح المنصوح^(١)، قال العسكري: "الشفقة: ضرب من الرقة وضعف القلب ينال الإنسان، ومن ثم يقال للأُم: إنها تشفق على ولدها أي: ترق له، وليست هي من الخشية والخوف في شيء، والشاهد قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ} (٥٧) [المؤمنون: ٥٧]، ولو كانت الخشية هي الشفقة لما حسن أن يقول ذلك، كما لا يحسن أن يقول يخشون من خشية ربهم، ومن هذا الأصل قولهم: ثوب شفق، إذا كان رقيقاً^(٢).

وذكر الله في محكم تنزيله عن إشفاق السماوات والأرض والجبال عن تحمل الأمانة، التي قيل إنها التكاليف الشرعية، فأبين تحملها وأشفقن منها من عظم هذا الأمر الذي لم تتحمله السماوات والأرض والجبال وتحمله الإنسان، قال تعالى {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} [الأحزاب: ٧٢]، قال الطبري: "إنه عني بالأمانة في هذا الموضع: جميع معاني الأمانات في الدين وأمانات الناس، وذلك أن الله لم يخص بقوله (عرضنا الأمانة) بعض معاني الأمانات لما وصفنا^(٣)، وقال الزجاج: "أن الله عز وجل ائتمن بني آدم على ما افترضه عليهم من طاعته، وائتمن السماوات والأرض والجبال على طاعته والخضوع له، فأعلمنا الله أن السماوات والأرض والجبال لم تحتمل الأمانة، أي: أدتها، وكل من خان الأمانة فقد احتملها، وكذلك كل من أثم فقد احتمل الإثم، فالسماوات والأرض

بيروت، ١٤١٩ هـ، تفسير القرآن العظيم (٥/ ٢٣٥)، وعزاه السيوطي إلى ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم، ينظر:

الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي، عبدالرحمن لن أبي بكر، دار الفكر، بيروت، ١٤٣٣ هـ، (٥/ ٥٤٣).

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (شفق) (١٠/ ١٨٠).

(٢) ينظر: العسكري، الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر. (٣٠٠).

(٣) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، (٢٠/ ٣٤٢).

والجبال أئین أن یحملن الأمانة وأدینَها، وأداؤها طاعة الله فیما أمر به، والعمل به وترك المعصية"^(١).



(١) ينظر: الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شليبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ. (٢٣٨/٤).

المبحث الثالث

أحوال الجبال في الآخرة

المطلب الأول

زوال الجبال في الآخرة

أحوال يوم القيامة أهوال شديدة، وخطب عظيم، حيث تصيب الأرض زلزلة شديدة تذهل لها العقول، وتنقشع لها القلوب، قال تعالى: {يَتَأَيَّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾} [سورة الحج: ١-٢].

وقال تعالى: {يَوْمَ بُدِّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَتَرَوُنَّ اللَّهَ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ ﴿٤٨﴾} [سورة إبراهيم: ٤٨]، وعن سهل بن سعد، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء، كقُرْصَةِ نَقِيٍّ»، قال سهل أو غيره: «ليس فيها معلّم لأحد»^(١). وللجبال أحوال في يوم القيامة هي:

الحالة الأولى: تسيير الجبال وقلعها من أصولها

تسيير الجبال قد بينه الله سبحانه، وأنه المرحلة الأولى في تغيير أحوال الجبال، قال تعالى: {وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا ﴿١٠﴾} [سورة الطور: ١٠].

الحالة الثانية: دَكُّ الجبال.

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرفائق، باب: يقبض الله الأرض يوم القيامة، (٦٥٢١) (٨/ ١٠٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب في البعث والنشور وصفة الأرض يوم القيامة، (٢٧٩٠) (٤/ ٢١٥٠).

ومعنى: قال النووي: "«عفراء» هي البيضاء إلى حمرة، «قُرْصَةُ النَقِي» أي الدقيق الحوري، وقال القاضي: كأن النار غيرت بياض وجه الأرض إلى الحمرة، «ليس بها علم» أي ليس بها علامة سكنى أو بناء أو أثر. " ينظر: النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

ثم تبدأ المرحلة التالية فتُدك الجبال في بعضها، قال تعالى: ﴿وَجُمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ [سورة الحاقة: ١٤]، فبعد أن تُرفع من أماكنها فتُدك بعضها ببعض وتُكسر وتُهدم، فتكون أثرًا بعد عين. والدَّكُّ هو الهدم، قال الفراء: دكها زلزلتها، ولم يقل فدككن؛ لأنه جعل الجبال كالواحدة، ولو قال: فدكت دكة لكان صواباً. قال ابن الإعرابي: دَكَّ هَدَمَ، وَدُكَّ هَدِمَ، وقيل: بسطنا بسطة واحدة، ومنه: اندك سنام البعير إذا انفرش في ظهره^(١).

قال الرازي: "رفعت الأرض والجبال، إما بالزلزلة التي تكون في القيامة، وإما بريح بلغت من قوة عصفها أنها تحمل الأرض والجبال، أو بملك من الملائكة أو بقدره الله فدكتا، أي: فدكت الجملتان جملة الأرض وجملة الجبال، فضرب بعضها ببعض، حتى تندق وتصير كثيباً مهياً وهباء منبثاً والدك أبلغ من الدق، وقيل: فبسطنا بسطة واحدة فصارتا أرضاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً من قولك: اندك السنام إذا انفرش، وبعير أدك وناقة دكاء"^(٢).

الحالة الثالثة: أن تكون كالعهن

ثم يكون بعد الدك حالها مختلفاً، فتكون كالعهن، قال تعالى: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ﴾ [سورة المعارج: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ [سورة القارة: ٥]. والعهن: الصوف الملون المصبوغ ألواناً من الصوف. ويقال: كل صوف عهن. وقيل: لا يقال إلا للمصبوغ^(٣)، قال ابن عطية: "وتشبه {الْجِبَالُ} بالعهن على هذا القول؛ لأنها جدد بيض وحمرة وسود فيجىء التشبيه من وجهين في الألوان وفي الانتفاش. ومن قال إن العهن: الصوف دون تقييد، جعل التشبيه في الانتفاش وتخلخل الأجزاء فقط. قال الحسن: "والجبال يوم القيامة تسير بالرياح، ثم يشتد الأمر فتتهده، ثم يشتد الأمر بها فتصير هباء منبثاً"^(٤)، قال القرطبي: "وهذا من أدق العبارات في التشبه

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (دكك) (١٠/٢٤٢).

(٢) ينظر: الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠هـ، (٣٠/٦٢٥).

(٣) ينظر: الخليل، العين، مادة (عهن) (١/١٠٨)، المصدر السابق (١٣/٢٩٧).

(٤) ينظر: ابن عطية، لمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (٥/٣٦٦).

والتوصيف، واشتغال المعنى جميع المفاهيم الدالة على الأوصاف بأجل عبارة وأشمل معنى، فتشبيه الجبال بالصوف؛ لأنها تلين بعد شدة وتتفرق بعد الاجتماع^(١).

الحالة الرابعة: أن تكون بسًا:

وهي المرحلة التالية بأن تبس بسًا فتكون هباء منبثًا، وهي كناية عن تفتتها بعد أن كانت راسخة شامخة، فبعد قلعتها عن أماكنها واصطدامها ببعض تصبح كالصوف المنفوش ثم تنفت إلى قطع صغيرة، قال تعالى: {وُئِسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا ۖ فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا ۖ} [سورة الواقعة: ٥-٦]، قال ابن منظور: "والبس هو الدقيق المبسوس، من بس السويق والدقيق وغيرهما، يبسه بسًا: خلطه بسمن أو زيت، قال الفراء: "صارت كالدهن"^(٢)، وبست: فتت فصارت أرضًا"، وقال الزجاج: "بست لت وخلطت"^(٣). وبس الشيء إذا فته"^(٤)، والهباء: التراب الذي تطيره الرياح فتراه على وجوه الناس وجلودهم وثيابهم يلزق لزوقًا^(٥)، وكذلك هناك وصف للجبال مقارب لمعنى البس، وهو أن تكون الجبال مثل الرمال الناعمة، قال تعالى: {يَوْمَ تَرَجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا ۖ} [سورة المزمل: ١٤].

(١) ينظر: القرطبي الجامع لأحكام القرآن الكريم، (١٨/ ٢٨٥).

(٢) ينظر: الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاشي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (٣/ ١٢١).

(٣) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه (٥/ ١٠٨).

(٤) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (بسس) (٦/ ٢٦-٢٧).

(٥) ينظر: المصدر السابق، مادة (هبا) (١٥/ ٣٥٠).

الحالة الخامسة: أن تكون هباء منبثاً

وتبدأ مرحلة تالية، وهي أن تتطاير في الهواء، قال تعالى: {وُسِّتَ الْجِبَالُ بَسًّا ۖ فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا} [سورة الواقعة: ٥-٦]، قال ابن جرير: "الهباء: هو شعاع الشمس، الذي يدخل من الكوة كهيئة الغبار، وأما قوله: (منبثاً) فإنه يعني متفرقاً"^(١).

الحالة السادسة: أن تمر الجبال مر السحاب

فتأتي مرحلة مرور السحاب، فبعد تناثرها تكون غباراً منتشراً في الهواء، يمر هذا الهواء مثل السحاب فتتلاشى وتضمحل، فهذه الأجرام الكبيرة والعظيمة تمر مر السحاب، وينقلب حالها من حال إلى حال، قال القشيري: "وهذا يوم القيامة، أي: هي لكثرتها كأنها جامدة، أي: واقفة في مرأى العين وإن كانت في أنفسها تسير سير السحاب، والسحاب المتراكم، يُظَنُّ أَنَّهَا وَاقِفَةٌ وهي تسير، أي: تمر مر السحاب حتى لا يبقى منها شيء"^(٢).

الحالة السابعة: أن تكون الجبال سرايا

ثم يأتي فصل من فصول نهاية الجبال بأن تكون سرايا، قال تعالى: {وُسِّتَ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَايَا} [سورة النبأ: ٢٠]، وهي حالة تأتي بعد أن صارت الجبال هباء منثوراً، فيتخيل للناظر أنها

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، (٢٣/٩٣-٩٤).

(٢) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (١٣/٢٤٢)، والقشيري: "هو عبدالكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري، أبو القاسم، شيخ خرسان في عصره، زهداً وعلماً في الدين، وكانت إقامته بنيسابور وتوفي بها، ومن كتبه: التيسير في التفسير، ويقال له: التفسير الكبير، توفي عام ٤٦٥ هـ. ينظر: البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد، تاريخ بغداد وذيوله، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ هـ، (١١/٣٨). الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧ هـ، (١٣/٣٩٥).

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الأعلام دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة ١٥، ٢٠٠٢ م (٤/٧٥).

شيء وهي ليست كذلك، مثل السراب، قال الزمخشري: "أنها تصوير شيئاً كلاً شيء، لتفرق أجزائها وانبثاث جواهرها"^(١)، فلم يبق فيها شيء لا عين ولا أثر.



المطلب الثاني

اختلاف المفسرين في قوله تعالى: {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ} [سورة النمل: ٨٨]

اختلف المفسرون في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أنها في يوم القيامة، فتكون الآية كشبهتها في الآيات التي تحدثت عن يوم القيامة، قال تعالى: {وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا} [سورة الطور: ١٠]، وقال به جمهور المفسرين، ومنهم: يحيى

(١) ينظر: الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧ هـ. (٤/٦٨٨).

بن سلام^(١)، والطبري^(٢)، والسمرقندي^(٣)، وابن زمين^(٤)، والثعلبي^(٥)، والبغوي^(٦)، والقرطبي^(٧)، وغيرهم، وهو قول أغلب علماء التفسير .
أدلة القول الأول: سياق الآيات وهو من القواعد التفسيرية التي يدفع بها عند الإشكال، وتعين على فهم كلام الله سبحانه، فسياق الآيات وما قبلها تتحدث عن النفخ في الصور والحديث عن يوم القيامة، قال تعالى: {وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ} [سورة النمل: ٨٧].

مناسبتها لما يماثلها في القرآن الكريم من الآيات التي تحدثت عن تسيير الجبال واندثارها يوم القيامة.

وكذلك استدلوا بسند عن ابن عباس، قوله: {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً} يقول: "قائمة".
وإنما قيل: {وَهِيَ تَمْرُ مَرَّ السَّحَابِ}؛ لأنها تجمع، ثم تسير، فيحسب رائيها لكثرتها أنها واقفة، وهي تسير سيرًا حثيثًا^(٨).

(١) ينظر: ابن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، تفسير يحيى بن سلام، تقديم وتحقيق: الدكتور هند شليبي، دار الكتب العلمية، بيروت. (٥٧٢/٢).

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، (٥٠٦/١٩).

(٣) ينظر: السمرقندي، نصر بن محمد، بحر العلوم، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ، (٥٩٥/٢).

(٤) ينظر: ابن زمين، محمد بن عبد الله، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ. (٣١٤/٣).

(٥) ينظر: الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الناش دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (٢٢٩/٧).

(٦) ينظر: البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، (٥١٩/٣).

(٧) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، (٢٤٢/١٣).

(٨) رواه ابن جرير في تفسيره (٥٠٦/١٩).

القول الثاني: أنها في الدنيا، وأن المقصود به سرعة حركتها، مع أنك تراها جامدة لا تتحرك، وأبو حيان^(١)، وابن عاشور^(٢).

وقال ابن عاشور: "ووصف الله بالذي أتقن كل شيء، تعميمٌ قصد به التذييل، أي: ما هذا الصنع العجيب إلا مماثلاً لأمثاله من الصنائع الإلهية الدقيقة الصنع، وهذا يقتضي أن تسيير الجبال نظام متقن، وأنه من نوع التكوين والخلق واستدامة النظام، وليس من نوع الحرم والتفكيك"^(٣).

والراجع: القول الأول، وما ذهب إليه جماهير المفسرين، وقد بينوا ما احتج عليه أصحاب القول الثاني من كون قوله تعالى: {صُنْعَ اللَّهِ} لا يتوافق مع الهد والإزالة يوم القيامة، وقد ردوا عليهم بكون الهد والإزالة ليس أمراً غير منتظم ومرتب له، فالإتقان والإبداع صفة عامة لكل أفعال الله التي لا تصدر إلا عن حكمة بالغة.

قال الشيخ الشنقيطي: "وجود القرينة الدالة على عدم صحته، فهو أن قوله تعالى: (وترى الجبال) معطوف على قوله: (ففرع)، وذلك المعطوف عليه مرتب بالفاء على قوله تعالى: {وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمِنْ فِي السَّمَوَاتِ} [سورة النمل: ٨٧]، أي: ويوم ينفخ في الصور، فيفرع من في السماوات وترى الجبال، فدللت هذه القرينة القرآنية الواضحة على أن مر الجبال مر السحاب كائن يوم ينفخ في الصور، لا الآن، وأما الثاني: وهو كون هذا المعنى هو الغالب في القرآن فواضح؛ لأن جميع الآيات التي فيها حركة الجبال كلها في يوم القيامة؛ كقوله تعالى: {يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا} ١ وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا} [سورة الطور: ١٠]^(٤).

(١) ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط (٨/ ٢٧٣).

(٢) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢/ ٤٧-٤٨).

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٠/ ٥١).

(٤) ينظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٥ هـ. (٦/ ١٤٥).

وقد رجح حسين الحربي القول الأول، وذكرها من أمثلة قاعدة: "حمل معاني كلام الله على الغالب من أسلوب القرآن ومعهود استعماله أولى من الخروج به عن ذلك" (١)، وقال أيضاً: "وهذه القاعدة أقوى في الترجيح، لأن المعنى الذي ترجحه يكون وراداً في القرآن الكريم في أكثر من موضع بنفس اللفظ المتنازع فيه" (٢)، وذكر مثلاً تطبيقاً لهذه القاعدة مستشهداً بهذه الآية، حيث قال: "زعم بعضهم أن هذه الآية تدل على أن الجبال الآن في الدنيا يحسبها رائيها جامدة: أي واقفة ساكنة غير متحركة، وهي تمر مر السحاب، وذلك دوران الأرض حول الشمس، بل زعموا أن هذا التفسير هو المتناسب مع الإتقان المذكور بعده {صُنِعَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ تَقَنّاً} [النمل: ٨٨]".

وهذا القول مردود بهذه القاعدة، وذلك أن جميع الآيات التي فيها حركة الجبال كلها في يوم القيامة، وجاء مطرداً في القرآن -فضلاً كونه غالباً. ومما يدل عليه بطلان قولهم الذي زعموه، أن هذه الآية جاءت في سياق الحديث عن أحوال الآخرة، فسبقها قوله تعالى: قوله تعالى: {وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ} [سورة النمل: ٨٧]، فدل ذلك على أن مر الجبال مر السحاب كائن يوم ينفخ في الصور لا الآن" (٣).



(١) ينظر: الحربي، حسين بن علي بن حسين، قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، دار القاسم، الرياض، ١٤١٧هـ، (١/١٧٠).

(٢) ينظر: لمصدر السابق (١/١٨٧-١٨٨).

(٣) ينظر: المصدر السابق (١/١٨٢-١٨٣).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام التامان الأكملان على رسوله صلى الله عليه وسلم، وبعد:

ففي ختام هذه الدراسة المتعلقة بأحوال الجبال في القرآن الكريم، فإن القرآن الكريم بيّن أحوالها في الدنيا والآخرة، فتحدث عن بداية خلقها، وإنشائها إلى نهايتها وضمحلها، معرجاً على أسباب نشأتها، وعظمتها، وفائدتها للحياة البشرية على الأرض، وتتلخص أهم النتائج في يلي:

١. بداية خلق الجبال مع بداية خلق الكون وبعد خلق السماوات والأرض .
٢. إن الجبال سبب لاستمرار الحياة البشرية على الأرض، وبدونها لن تستقر الحياة.
٣. إذا جاء لفظ (الجبال) مجموعاً كان المقصود به جنس الجبال، وإذا كان مفرداً فالمقصود به جبل بعينه.
٤. سجود الجبال وتسبيحها عبادة لله، الله أعلم بكنهها.
٥. إن ما يقع في يوم القيامة من اختلال لهذا العالم الدنيوي، فتسير جباله، وتبقى أرضه بارزة لا حجر فيها ولا شجر، ولا بناء ولا وادي ولا علم، وليس من رأى كمن سمع، نسأل الله السلامة والنجاة .
٦. تزال الجبال يوم القيامة حتى تسوى بالأرض فتصبح قاعاً صفصفاً، فتزال من أماكنها، فالقاع: هو المستوي من الأرض.
٧. التصوير الدقيق لحال الجبال وتنوعه في يوم القيامة، فتارة تكون كالعهن، ثم تبس بساً كالكتيب المهيل، ثم تكون هباء منثوراً، ثم تكون سراباً وتمر مر السحاب، للتهويل والتهديد والاستعداد ليوم القيامة، وأن هذه الشواهد العظيمة التي ترونها سوف تحول إلى نفثٍ وضمحلٍ بالكليّة.

أهم التوصيات :

- أن يهتم الباحثون بأحوال الأجرام الكونية في يوم القيامة وتحولها كالسماوات والأرض والشمس والقمر.
- اهتمام الباحثين بدفع الشبهات حول هذه المواضيع في دفع توهم الاضطراب والاختلاف في كتاب الله، فقد جاءت بصور متعددة.
- اهتمام الباحثين بآيات الحشر والنشر.



المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

القرآن الكريم

ثانياً: المراجع

١. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، (المتوفى: ٣٢٧هـ)، "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ هـ.
٢. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، (المتوفى: ٢٤١هـ)، "مسند الإمام أحمد بن حنبل"، حققه: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
٣. ابن حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، (المتوفى: ٧٤٥هـ)، "البحر المحيط في التفسير"، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
٤. ابن زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى المري، (المتوفى: ٣٩٩هـ)، "تفسير القرآن العزيز"، تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ.
٥. ابن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، (المتوفى: ٢٠٠هـ)، "تفسير يحيى بن سلام"، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)"، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.
٧. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، (المتوفى: ٥٤٢هـ)، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ.
٨. الأزهرى، محمد بن أحمد الأزهرى الهروي، (المتوفى: ٣٧٠هـ)، "تهذيب اللغة"، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.
٩. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، (المتوفى: ٧٤٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، ١٤١٩ هـ.
١٠. الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني الخطيب الإسكافي، (المتوفى: ٤٢٠هـ)، "درة التنزيل وغرة التأويل"، دراسة وتحقيق وتعليق: د/ محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، وزارة التعليم العالي، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ.
١١. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، (المتوفى: ٢٥٦هـ)، "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، (صحيح البخاري)"، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
١٢. ينظر: البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد، (المتوفى: ٤٦٣هـ)، "تاريخ بغداد وذيوله"، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ هـ.

١٣. البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، (المتوفى: ٥١٦ هـ)، "معالم التنزيل في تفسير القرآن"، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ.
١٤. توي، يوسف، معجم المصطلحات الجغرافية، دار الفكر العربي، ١٩٧٧ م.
١٥. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق، (المتوفى: ٤٢٧ هـ)، "الكشف والبيان عن تفسير القرآن"، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
١٦. جودة، حسنين - أبو عيانة فتحي محمد، قواعد الجغرافيا العامة الطبيعية والبشرية، منشأة المعارف، بالإسكندرية، ٢٠٠٤ م.
١٧. جورج، ييار، معجم المصطلحات الجغرافية، ترجمة د. حمد الطفيلي، مراجعة: هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.
١٨. الحربي، حسين بن علي بن حسين، قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، دار القاسم، الرياض، ١٤١٧ هـ، (١/ ١٧٠).
١٩. الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، (المتوفى: ٧٤٨ هـ)، "سير أعلام النبلاء"، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧ هـ.
٢٠. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، خطيب الري، (المتوفى: ٦٠٤)، "تفسير الفخر الرازي، الشهير بالتفسير الكبير ومفتاح الغيب"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠ هـ.
٢١. الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل، (المتوفى: ٣١١ هـ)، "معاني القرآن وإعرابه"، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ.

٢٢. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، "الأعلام"، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة ١٥، ٢٠٠٢ م
٢٣. الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (المتوفى: ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧هـ.
٢٤. السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، (المتوفى: ٣٧٣هـ)، "بحر العلوم"، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.
٢٥. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، (المتوفى: ١٣٧٦هـ)، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ.
٢٦. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، "الدر المنثور في التفسير بالمأثور"، دار الفكر - بيروت، ١٤٣٣هـ،
٢٧. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار ابن عبد القادر، (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ.
٢٨. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (المتوفى: ٣١٠هـ)، "جامع البيان في تأويل القرآن"، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٩. طريفي، محمد نبيل، ديوان الكميت بن زيد الأسدي، جمع وشرح وتحقيق د. محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٠. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، (المتوفى: ٣٩٥هـ)، "الفروق اللغوية"، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

٣١. الفراء، يحيى بن زياد، (المتوفى: ٢٠٧هـ)، "معاني القرآن"، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (١٢١/٣).

٣٢. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، (المتوفى: ١٧٠هـ)، "العين"، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٣٣. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي، (المتوفى: ٦٧١هـ)، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ.

٣٤. المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، (المتوفى: ٢٨٥هـ)، "المقتضب"، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت.

٣٥. مجاهد، أبو الحجاج ابن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي، (المتوفى: ١٠٤هـ)، "تفسير مجاهد"، تحقيق: د. محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٣٦. المرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، "تاج العروس من جواهر القاموس"، دار الهداية، الكويت.

٣٧. مشرف، محمد عبد الغني، أساسيات علم الأرض، دار المريخ، الرياض، ١٤١٨ هـ، (٦١٨).

٣٨. القشيري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، (المتوفى: ٢٦١هـ)، "لماسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٩. النجار، زغلول، الفكرة الجيولوجية عن الجبال في القرآن، (بالإنجليزية)، إصدارات هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة/ رابطة العالم الإسلامي/ مكة، ١٩٩٢ م.
٤٠. النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، (المتوفى: ٥٦٧٦هـ)، "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ.



رومنة المصادر والمراجع

1. abin 'abi hatima, 'abu muhamad eabd alrahman bin muhamad bin 'iidris bin almundhir altamimi, (almutawafaa:327hi), "tafsir alquran aleazimi", tahqiq : 'asead muhamad altayib, maktabat nizar mustafaa albaz - almamlakat alearabiat alsaemudiati, altabeat althaalithata, 1419 hu
2. abin hanbul, 'abu eabd allh 'ahmad bin muhamad bin hanbal bin hilal bin 'asad alshiybani, (almutawafaa: 241hi), "msnid al'iimam 'ahmad bin hanbal", haqqaahu: shueayb al'arnawuwt - eadil murshidi, wakhrun, 'iishrafi: d eabd allah bin eabd almuhsin alturki, muasasat alrisalati, altabeat al'uwlaa, 1421 hi.
3. abin hayaan al'andalsi, muhamad bin yusif bin ealii bin yusif bin hayaan 'uthir aldiyn al'andilsi,(almutawafaa: 745hi), "albahr almuhit fi altafsiri", tahqiq: sidqi muhamad jamil, dar alfikri, bayrut, 1420hi.
4. abin zaminayni, 'abu eabdallah muhamad bin eabd allh bin eisaa almiriy,(almutawafaa: 399hi), "tafsir alquran aleaziza", tahqiq: 'abi eabd allah husayn bin eukashat, muhamad bin mustafaa alkanz, alfaruq alhadithati, masr, alqahirati, altabeatu: al'uwlaa, 1423hi.
5. abn salam, yahyaa bn salam bn 'abi thielia, (almutawafaa: 200), "tafsir yahyaa bin salama", taqdim watahqiq: aldukturat hind shalbi, dar alkutub aleilmiati, bayrut.
6. abin eashur, muhamad altaahir bin muhamad bin muhamad altaahir altuwnisi, (almutawafaa:1393hi), "tahrir almaenaa alsadid watanwir aleaql aljadid min tafsir alkitaab almajid (altahrir waltanwiri)", aldaar altuwnisiat lilnashri, tunis, 1984h.
7. abin eatiat, 'abu muhamad eabd alhaqi bin ghalib bin eabd alrahman bin tamaam bin eatiat al'andalsi almuharibii,(almutawafaa: 542), "almuharir alwajiz fi tafsir alkitab aleaziza", tahqiq: eabd alsalam eabd alshaafi muhamad,alnaashir: dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeatu: al'uwlaa - 1422 hu.
8. al'azhari, muhamad bin 'ahmad al'azharii alhurwii,(almutawafaa:370hi), "tahdhib allughati", tahqiq: muhamad eawad mureib, dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 2001m.
9. abin kathir, 'abu alfida' 'iismaeil bin eumar bn kathir alqurashii albasriu thuma aldimashqi, (almutawafaa: 744hi), tafsir alquran aleazimi,

- tahqiq: muhamad husayn shams aldiyn, dar alkutub aleilmiati, manshurat muhamad eali bydun - bayrut, 1419 hu .
10. al'iiskafi, 'abu eabd allh muhamad bin eabd allah al'asbahanii alkhatib al'iiskafi, almutawafaa: 420hi), "drat altanzil waghurat altaawili", dirasat watahqiq wataeliqu: du/ muhamad mustafaa aydin, jamieat 'um alquraa, wizarat altaelim aleali, maehad albuhtuth aleilmiat makat almukaramati, altabeatu: al'uwlaa, 1422 hu.
 11. albukhari, muhamad bin 'iismaeil 'abu eabd allah albukharii aljiefi,(almutawafaa: 256hi), "aljamie almusnid alsahih almukhtasar min 'umur rasul allah salaa allah ealayh wasalam wasunanuh wa'ayaamahu, (sahih albukharii)", tahqiq: muhamad zuhayr bin nasiralnaasir, dar tawq alnajari, altabeat al'uwlaa, 1422hi.
 12. ynzar: albaghdadi, 'abu bakr 'ahmad bin ealii bin thabit bin 'ahmadu,(almutawafaa: 463hi), "tarikh baghdad wadhuyuluhi", tahqiq: mustafaa eabd alqadir eataa, dar alkutub aleilmiati, bayrut, 1417h .
 13. albhwy, muhyi alsanat 'abu muhamad alhusayn bin maseud bin muhamad bin alfaraa' albaghawii alshaafieii,(almutawafaa: 516hi), "maealim altanzil fi tafsir alqurani", tahqiq: eabd alrazaaq almahdi, dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut, altabeata: al'uwlaa, 1420hi.
 14. tui, yusif, muejam almustalahat aljughrafiati, dar alfikr alearabii, 1977 mi.
 15. althaelabi, 'ahmad bin muhamad bin 'iibrahim althaelabi, 'abu 'iishaqi,(almutawafaa: 427hi), "alkashf walbayan ean tafsir alqurani", tahqiq: al'iimam 'abi muhamad bin eashur murajaeat watadqiq: al'ustadh nazir alsaaeidi, dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut - lubnan, 1422 hu - 2002 m .
 16. jawdatu, hasanayn - 'abu eianat fathi muhamadu, qawaeid aljughrafya aleamat altabieiat walbashariati, munsha'at almaearifi, bial'iiskandiriati, 2004 mi.
 17. jurja, byar, muejam almustalahat aljughrafiati, tarjamat du. hamd altufayli, murajieatu: haytham allamea, almuasasat aljamieiat lildirasat walnashr waltawzie, bayrut, altabeat althaaniatu, 1422 h
 18. alharbi, husayn bin eali bin husayn, qawaeid altarjih eind almufasirin dirasat nazariat tatbiqiatun, dar alqasima, alrayad, 1417h, (1/170).

19. aldhahabi, shams aldiyn 'abu eabdallh muhamad bin 'ahmad bin euthman bin qaymaz, (almutawafaa:748hi), "sir 'aelam alnubala'i", dar alhadithi, alqahirat ,1427 hu .
20. alraazi, 'abu eabd allah muhamad bin eumar bin alhasan bin alhusayn altaymi alraazi almulaqab bifakhr aldiyn alraazi, khatib alriy,(almutawafaa: 604), "tafsir alfakhr alraazii ,alshahir bialtafsir alkabir wamafatih alghib", dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut, altabeata: althaalithata, 1420h.
21. alzujaaji, 'abu 'iishaq 'iibrahim bin alsiriyyi bin sahli,(almutawafaa: 311hi), "maeani alquran wa'iiirabuihi", tahqiq: eabd aljalil eabduh shalabi, ealim alkitab, bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 1408hi.
22. alziraki, khayr aldiyn bin mahmud bin muhamad bin ealiin bin faris,(almutawafaa: 1396hi), "al'aelami", dar aleilm lilmaalayini, bayrut, altabeat 15, 2002 m.
23. alzamaxshari, 'abu alqasim mahmud bin eamriw bin 'ahmadu,(almutawafaa: 538hi), alkashaf ean haqayiq ghawamid altanzilu, dar alkutaab alearabii, bayrut, altabeati: althaalithata, 1407hi.
24. alsamirqandi, nasr bin muhamad bin 'ahmad bin 'iibrahim,(almutawafaa: 373hi), "bahr aleulum", dar alkitab aleilmiati, 1413hi.
25. alsaadi, eabd alrahman bin nasir bin eabdallah,(almutawafaa:1376hi), "taysir alkarim alrahman fi tafsir kalam almanana", tahqiq: eabd alrahman bin maeala allwayahaqu, muasasat alrisalati, altabeatu: al'uwlaa 1420hi.
26. alsuyuti, eabd alrahman bin 'abi bakr, jalal aldiyn alsuyuti,(almutawafaa: 911hi), "aldir almanthur fi altafsir bialmathur", dar alfikr - bayrut, 1433h ,
27. alshamqiti, muhamad al'amin bin muhamad almukhtar aibn eabd alqadiri,(almutawafaa:1393hi), ""adwa' albayyan fi 'iidah alquran bialqrani", dar alfikr liltibaeat walnashr waltawziei, bayrut, lubnan, 1415 hu.
28. altabri, muhamad bin jarir bin yazid bin kathir bin ghalib alamli,(almutawafaa: 310hi), "jamie albayyan fi tawil alqurani", tahqiq: 'ahmad muhamad shakir, muasasat alrisalati, altabeatu: al'uwlaa, 1420hi.

29. trifi, muhamad nabili, diwan alkumayt bin zayd al'asdi, jame washarh watahaqaq du. muhamad nabil tirifi, dar sadir, bayrut, altabeat al'uwlaa, 2000m.
30. 'abu hilal alhasan bin eabd allh bin sahl bin saeid bin yahyaa bin mihran aleaskari, (almutawafaa: 395hi), "alfuruq allughawiatu", tahqiq: muhamad 'iibrahim salim, dar aleilm walthaqafat lilnashr waltawzie, alqahirata, misr.
31. alfara'i, yahyaa bin ziad,(almutawafaa:207hi), "maeani alqrani", tahqiq: 'ahmad yusif alnajati, muhamad eali alnajaar, eabd alfataah 'iismaeil alshalabii ,aldaar almisriat liltaalif waltarjamati, (3/121) .
32. alfarahidi, 'abu eabd alrahman alkhalil bin 'ahmad bin eamriw bin tamim alfarahidii albasrii,(almutawfi: 170), "alein", tahqiq: du. mahdi almakhzumi, d 'iibrahim alsaamaraayiy, dar wamaktabat alhilal.
33. alqurtubi, 'abu eabd allah muhamad bin 'ahmad bin 'abi bakr bin farah al'ansarii alkhazriji,(almutawafaa: 671hi), "aljamie li'ahkam alqurani", tahqiq: 'ahmad albarduni, wa'iibrahim 'atfish, dar alkutub almisriatu, alqahirati, altabeatu: althaaniatu, 1384hi.
34. almubardi, muhamad bin yazid bin eabd al'akbar al'azdi,(almutawafaa:285hi)," almuqtadab", tahqiq : muhamad eabd alkhaliq eazimatun, ealim alkitab, bayrut .
35. mjahd, 'abu alhajaaj abn jabr altaabieii almakiyu alqurashiu almakhzumii,(almutawafaa:104hi), "tafsir mujahid", tahqiqi: du. muhamad eabd alsalam 'abu alniyli, dar alfikr al'iislami alhadithati, masra, altabeati: al'uwlaa, 1410hi - 1989m .
36. almurtadaa alzubaydi, 'abu alfayd muhamad bin muhamad bin eabdialrazaaq alhusayni,(almutawafaa: 1205hi), "taj alearus min jawahir alqamus", dar alhidayati, alkuaytu.
37. musharaf, muhamad eabd alghani, 'asasiaat ealam al'arda, dar almiriykhi, alrayad, 1418 ha, (618).
38. alqishiri, muslim bin alhajaaj 'abu alhasan alqushayri, (almutawafaa: 261hi), "lmasnid alsahih almukhtasar binaql aleadl ean aleadl 'iilaa rasul allah salaa allah ealayh wasalam (shih muslimi)", tahqiq: muhamad fuaad eabd albaqi, dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut.

39. alnajar, zighlul, alfikrat aljiulujiat ean aljibal fi alqurani,(bal'iinjiliziati), 'iisdarat hayyat al'iejaz aleilmii fi alquran walsunati/ rabitat alealam al'iislami/ makat, 1992m.
40. alnawawi, 'abu zakariaa muhi aldiyn yahyaa bin sharafi,(almutawafaa: 676hi), "alminhaj sharh sahih muslim bin alhajaju", dar 'iihya' alturath alearabia, bayrut, altabeat althaaniati, 1392h .



هوية المعتزلة من خلال الاستدلال العقلي وموضوعات التأليف

د. لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المشارك - قسم الدراسات الإسلامية -

كلية التربية - جامعة الملك سعود

**(The Mutazilah Identity Through Rational Argumentation and
Authorship Topics)**

Dr. Latifah Abdelaziz Al-Mayouf

Associate Professor of Faith and Contemporary Doctrines -

Department of Islamic Studies –

College of Education - King Saud University.

البريد الإلكتروني:

lalmayouf@ksu.edu.sa

مُقَدِّمَةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، حمداً كثيراً، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على المبعوث رحمة للعالمين.

عنوان الدراسة: (هوية المعتزلة من خلال الاستدلال العقلي وموضوعات التأليف).

وجود الله تعالى وصفاته، وحدوث العالم وخصائصه الطبيعية، من الموضوعات التي تناولتها فرق المسلمين وتنازعوا فيها، وفي علم الفرق والمقالات كانت مناهج المؤلفين تركز على موضوعات اختلاف المسلمين بعد وفاة رسول الله ﷺ، ونزاع الفرق في صفات الله تعالى والقدر والإمامة وما تعلق بها من نزاعات أخرى. من هذا الاختلاف والافتراق صنف مؤلفات الفرق والمقالات لتحديد وتصنيف كل فرقة، وهم في ذلك على طريقتين: طريقة تبدأ بالمسائل ثم ذكر من قال بها من الرجال والمذاهب، والثانية تبدأ بذكر الرجال والفرق ثم تسرد أقوالهم. من جانب آخر صنف فرق المتكلمة والفلاسفة المنتسبة للإسلام، وغيرهم من الفرق؛ مؤلفات في تقرير أقوالهم، وردودهم على مخالفينهم، لبيان سماتهم وخصائص فرقهم.

مشكلة البحث:

منهج الاستدلال وموضوعات التأليف من الأدوات التي يمكن أن تحدد هوية فرقة من فرق المسلمين وهي المعتزلة، من خلال رسم صورتها وفق مكونات التفكير الاعتزالي، وموضوعات تأليفهم، بما يميزها عن غيرها من الفرق، هذه الدراسة تسعى لتبين احتمالية الخطأ في تصنيف المعتزلة في المتكلمين، بعنوان (هوية المعتزلة من خلال الاستدلال العقلي وموضوعات التأليف).

أسئلة البحث:

١. ما سمات الفكر المعتزلي؟

٢. هل للاستدلال العقلي تأثير في تصنيف المعتزلة؟
٣. ما مجالات مشابهة المعتزلة للفلاسفة في التفكير العقلي؟
٤. ما أثر موضوعات التأليف على تصنيف المعتزلة؟
٥. ما مفهوم الحرية الفكرية عند المعتزلة؟

منهج البحث: المنهج الوصفي

الدراسات السابقة:

استفاضت الدراسات السابقة حول الاتجاهات الكلامية والفلسفية في الفرق الإسلامية، كما اعتنت الأبحاث والدراسات بالوقوف على دراسة المعتزلة، لذا كان من المناسب استعراض الدراسات التي تقترب من هذا البحث في بعض جوانبه، وهي دراسات منها المتعلقة بدراسة أصول مذاهب الفرق والرد عليها، ومنها ما تعلقت بنوع من الاستدلال عند الفرق:

١. المناحي الفلسفية عند الجاحظ، الدكتور علي أبو ملح، دار الطليعة، ١٩٨٨م، ٣٢٨ صفحة، أصلها رسالة دكتوراه، تناولت شخصية الجاحظ في موضوعات المنحى الطبيعي، وعلم اللغة، وجمالية اللغة والأخلاق، وهي دراسة ثرية، وللمؤلف دور بارز في تحقيق رسائل الجاحظ الكلامية والفلسفية، يختلف هذا البحث بدراسة المعتزلة فرقة.
٢. فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، الدكتور البير نصري نادر، شركة دار الوراق، ٢٠١٨م، رسالة دكتوراه باللغة الفرنسية، ١٩٤٩م، تناولت الفكر الاعتزالي في موضوعات أصولهم الخمسة، دراسة قيمة؛ إلا أنها اعتمدت على مؤلفات الخصوم وخاصة الأشاعرة في تقديم تصور عن المعتزلة، كما كانت مقتصرة على تحرير أصول المعتزلة، دون التطرق لموضوعات العلوم الطبيعية، والأخلاق.

٣. أصالة الفلسفة الطبيعية العربية في مدرستي البصرة وبغداد، د. يحيى محمود أحمد المشهداني، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٠م، في ٢٢٢ صفحة، دراسة تتصل مع هذا البحث

في الجانب الطبيعي للمعتزلة ودورهم في بناء فلسفة طبيعية من خلال الموضوعات التي ضمتها مؤلفاتهم في الجوهر والعرض والجسم الطبيعي ولواحقه، ونظرية التولد، وتختلف عن هذا البحث في جوانب أخرى منها دراسة سمات المنهج الفلسفي، والاستدلال المعتزلي والأخلاق والحرية.

٤. منزلة الحصر العقلي والاستقرائي في مناهج المتكلمين، حسن خطاف، مقال منشور بمجلة أكاديمية أرتوكلو، ع٢، ٢٠١٤م. تناول الباحث استخدام القاضي عبد الجبار المعتزلي وأبي الحسن الأشعري لدليل الحصر العقلي والاستقرائي في إثبات وحدانية الله تعالى، وإثبات بعض الصفات عند الأشعري، والاستدلال بأن الحصر العقلي يفيد العلم سواء يقينا أو ظنا، والبحث في نطاقه منطقي.

٥. مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، رشيد الخيون، مدارك للنشر، ٢٠١٥م، ٢٤٥ صفحة، دراسة قدمت موضوع الوجود صلباً للكتاب، سعى المؤلف فيه لتقديم المعتزلة جماعة ثورية في المجتمع، ووظف مناوأتهم للدولة الأموية، وموقف بعض رجال المعتزلة تجاه الشيعة. الدراسة لها طابعها السياسي والاجتماعي، وهي في مجالها لا تتقاطع مع هذه الدراسة في موضوعات الاستدلال والعلوم الطبيعية.

٦. قياس الغائب على الشاهد قيمته المعرفية وتطبيقاته العقدية، د. مصطفى عزيزي، مقال بمجلة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، ع٤، السنة الثانية، ٢٠١٨م. استخدم منهج التحليل لهذا القياس عند المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث، والشيعة، في إثبات الصانع وصفاته، وهدف للوقوف على القيمة المعرفية وظنيتها، وفي المجمل لنقد المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث دون ربط بين نصوص الفرق التي يوظفها، أو معالجة نصية، وفي المجمل يستغرق البحث في عرض نصوص ابن تيمية والرد عليه، والبحث بعمومه هجوم ونقد.

الإضافة العلمية:

١. تصنيف هذه الدراسة تقويم التصنيف وأدواته المستخدمة في تصنيف الفرق الإسلامية؛ المعتزلة نموذجاً.
٢. هذه الدراسة تقدم المعتزلة من خلال سماتها الأصلية فيها، فأغلب الدراسات السابقة اعتنت بأصول المعتزلة الخمسة، على أنها سمات المعتزلة فقط، وهذا صحيح إلى حد ما، لكنها لا تعطي صورة حقيقية شاملة.
٣. دراسة المعتزلة من مؤلفاتهم، فالدراسات السابقة قراءة من كتب الخصوم.
٤. الاستدلال على أن المعتزلة فلاسفة طبيعيون، بدراسة المنهج الاستدلالي، والمعرفي، والعلم الطبيعي في مؤلفاتهم.

التبويب:

التمهيد:

١. تصنيف المعتزلة في كتب الفرق.

٢. البناء الفكري المعتزلي.

المبحث الأول: السمات الفكرية عند المعتزلة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التفكير الفلسفي عند المعتزلة.

المطلب الثاني: الاستدلال العقلي في الفكر المعتزلي.

المطلب الثالث: الصفات الإلهية في الفكر المعتزلي.

المبحث الثاني: موضوعات التأليف الفلسفية الطبيعية عند المعتزلة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: واقعية الفلسفة الطبيعية عند المعتزلة.

المطلب الثاني: المذهب الطبيعي التجريبي في مؤلفات المعتزلة.

المطلب الثالث: الحرية والإرادة في الفكر المعتزلي.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المراجع.

مَهَيِّدٌ

١. تصنيف المعتزلة في كتب الفرق

التصنيف لغة: "تمييز الأشياء بعضها من بعض"^(١).

وفي الاصطلاح: "هو العملية الذهنية التي يتم من خلالها التعرف على أن بين المفاهيم العقلية أو صور الأشياء تشابهاً أو توافقاً، فتتظم مرتبطة واحداً بالآخرى وفق التشابه أو التوافق"^(٢).

اعتنت الدراسات باسم المعتزلة، ولماذا لحقهم هذا الاسم وتاريخه^(٣)، المعتزلة أنفسهم يفصلون في التسمية ويؤصلون لها^(٤). مصنفو الفرق تناولوا المعتزلة وفق اختلاف رجالها في الموضوعات المتعلقة بصفات الله تعالى، ولوازم ذلك من تبديع أو تكفير الفرق لهم، وعلاقتهم بموضوع الإمامة والتفضيل بين الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، ويعد ما صنفه المعارض للمعتزلة مادة مرجعية لمصنفي كتب الفرق، من ذلك كتاب فضيحة المعتزلة لابن الراوندي^(٥)، وفي تقديرنا؛ أن مصنفات الفرق أعرضت عن العناية بالموضوعات التي تناولتها المعتزلة وأعطتها سمة مميزة.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٩/ ١٩٨.

(٢) مدخل إلى علم التصنيف في المكتبات، برجس عزام، ص ٦٣.

(٣) انظر: التنبيه والرد، المطي، ص ٢٩، ٣٢، وانظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٢٢. وانظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢٠.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار، ص ١١٥. وانظر: المنية والأمل، ابن المرتضى، ص ١٢٩.

(٥) فضيحة المعتزلة، تحقيق عبد الأمير الأعسم، ص ١١٣ وما بعدها.

٢. البناء الفكري للمعتزلي

ظهرت المعتزلة في القرن الثاني الهجري، وبلغت أوجها أوائل القرن الخامس، وانحدرت بداية القرن السادس، وهي فرقة ذات نزعة عقلية، تجعل العقل -وفق فهمهم له- المرتكز في الاستدلال، المقدم على الدليل الشرعي، فردوا كل ما لا يوافق غرضهم بدعوى مخالفته للعقل عندهم، وغير جارٍ على مقتضى دليلهم^(١)، النظام (٢٣١هـ) في مباحثه يُصدّر العقل، وبموجبه ينسخ الأخبار^(٢)، ويقول القاضي عبد الجبار: "الأدلة ثلاثة: دلالة العقل لأنه يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع"^(٣). من جانب آخر نشط تأليفهم في الرد على الملاحدة وتفنيد شبههم^(٤)، ونقض الفلسفة المشائية^(٥)، جعلهم مصدراً استفادت منه الأشاعرة في نقدهم للفلاسفة، باستخدام أدلتهم وحوارهم الفلسفي النقدي، دون الإشارة لهم^(٦).

(١) "عامة أصول أهل البدع والأهواء تجدها مبنية على نوع من القياس الذي وضعوه وهو مثل ضربوه... ونوع من الإجماع الذي يدعونه فيركبون من ذلك القياس ومن هذا الإجماع أصلاً لدينهم" التسعينية، ابن تيمية، ٢/ ٦٣١. بتصرف.

(٢) انظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد أبو ريذة، ص ٤٦. وانظر: عيون المسائل، أبو القاسم

البلخي، ص ٣٣، وانظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريذة، ص ٨٦، وانظر: تعليق

المترجم هامش رقم ٢، نفس الصفحة.

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٣٩.

(٤) انظر: عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي، الصفحات ٣١، ٥٥. وانظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد

الجبار، الصفحات ١٠٧، ٤٨٨، ٥٨٧.

(٥) الأثر الأرسطي، أرحيلة، ص ٢٧٦. بتصرف.

(٦) راجع تعليقات المترجم محمد عبد الهادي أبو ريذة على تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص ٢٦٠، هامش ١.

فإذا أضيف عنايتهم بموضوعات العلوم الطبيعية، خاصة الفيزياء، والكائنات العضوية، والطبائع وتأليف الجسم واختلافهم فيها^(١)، يجعل تصنيفهم متكلمين يخالف تصنيف غيرهم ممن اعتنوا بهذه الموضوعات مثل محمد بن زكريا الرازي^(٢)، وأبي البركات البغدادي^(٣)، والتقائهم مع الكندي في موضوعات التأليف^(٤)، ما يوثق الصلة بين المعتزلة والفلسفة بمنظورها الطبيعي.

النسق المعتزلي فن جديد من فنون العلوم قرن بعلم الكلام لمبررات محتملة، يقول الشهرستاني: "لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"^(٥)، وهو نسق مختلف عن علم الكلام والفلسفة المشائية، ما جعل الأشعري يعرض عنه وينحاز لينصر طريقة المثبتة لكن "على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهبا منفرداً"^(٦)، وقال ابن تيمية: "إن أبا المعالي وأمثاله يضعون كتب الكلام التي تلقوا أصوله عن المعتزلة والمتفلسفة"^(٧) حيث فرق ابن تيمية بين المعتزلة والفلسفة والمتكلمة، ولذا قال قال عن الغزالي "في كلامه مادة

(١) كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابوري، في الفيزياء، ص ٢٣٠، وفي الكائنات العضوية، ص ٤٧، وفي الطبائع، ص ١٣٣، وفي تأليف الجسم ص ٢٢٤، والكتاب في مجمله يعرض الاختلافات الدقيقة بين البصريين والبغداديين في موضوعات العلوم الطبيعية.

(٢) في نزهة الأرواح للشهرزوري؛ صنف الطبيب الرازي ضمن الحكماء لاختصاصه بالطبيعات، ص ٢٩٥، كما ذكر الشهرزوري نقل الغزالي عن يحيى النحوي، ص ٤٠٤. وانظر: تاريخ الحكماء في الإسلام، ظهير الدين البيهقي، ص ٤٠.

(٣) كتاب تاريخ حكماء الإسلام، البيهقي، ص ١٥٢.

(٤) كَتَبَ الكندي في موضوعات العدل والتوحيد، ما يجعل التقارب بينه وبين المعتزلة بيّناً، انظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريذة، ص ٢٧.

(٥) الملل والنحل، ١/ ٢٣.

(٦) الملل والنحل، ١/ ٢٨. وانظر تعليق محقق التسعينية لابن تيمية قال: "فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع" هامش ٥، ٢/ ٦٩١.

(٧) التسعينية، ٣/ ٩٣٨.

فلسفية كبيرة بسبب كلام ابن سينا في الشفا وغيره...أما مادة المعتزلة في كلامه فقليلة أو معدومة"^(١)، ما يجعل القسمة على ثلاثة متكلمة، ومعتزلة، وفلاسفة.



(١) مجموعة الفتاوى، ٦/ ٣٥.

المبحث الأول

السمات الفكرية عند المعتزلة

المطلب الأول

التفكير الفلسفي عند المعتزلة

التفكير الفلسفي من العمليات العقلية التي تسمح ببناء معرفة وفق نموذج يصممه العقل، هذا المسلك مرتبط بالفكر المعتزلي، ما يجعل فرضية إدراجهم ضمن الفلسفة محتملة. أبرز سمات التفكير الفلسفي عند المعتزلة:

- الشك الفلسفي: بحيث يجعل النقد منه عملاً علمياً له قيمته، يقول العلاف (٢٣٥هـ): "خمسون شكاً خير من يقين واحد"^(١)، ويقول النظام: "نازعت الشكاك والملحدان، فوجدت الشكاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود... الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك"^(٢)، الشك، أو ما يسميه الجاحظ سوء الظن^(٣)، ميز المعتزلة في بحثهم بجعل الشك مرحلة لانطلاق الفكر في مرتبة قبل اليقين^(٤)، فينهض بالشك ليفتح باب الأسئلة، ونقد المعلومات، فوصل بهم إلى النزاع في مفهوم الشك وحقيقته^(٥).
- النقد الفلسفي: بتصفية العقل من خلال تحليل الأفكار ثم تقويمها وإخضاعها للاختبار، والغلو في النقد، يقول أبو ريدة: "ظهر على النظام أثر العقل الفلسفي الناقد، فهو لا يقنع

(١) كتاب الحيوان، الجاحظ، ٣/ ٤٢٠.

(٢) المرجع السابق، ٦/ ٢٦٩.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٢٢٩، بتصرف.

(٤) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد أبو ريدة، ص ٤٦.

(٥) كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابوري، ص ٣٣٩، بتصرف.

بأن تقرر له الأمور تقريراً بل يناقشها ويمحصها فيقبل ويرفض... حدث به نزعه إلى رد بعض الحديث والجرأة في الطعن على رواته^(١).

- الانعكاس الفلسفي: بانعكاس الفكر لنفسه في قراءة الفكر والوجود، وانعكاس أحدهما على الآخر، وتغليب الفكر أو الواقع، وهو بحث في نظرية المعرفة^(٢)، من خلال الانعكاس تقوم معرفة مصنوعة تتعلق بعالم الباحث الحسي المادي، وما يتعلق بحياته، ثم ما وراءها، كما يخضع للانعكاس رؤية المفكر الخاصة في الأشياء، برز هذا الانعكاس في الفكر الاعترالي؛ في فلسفتهم، وفي تغليب قياس الغائب على الشاهد في كل موضوعات المعارف على اختلافها^(٣).

- الاتساق الفلسفي: فلا تتناقض خطوات التفكير فيما بينها، بصرف النظر عما يؤدي إليه هذا النتائج لمخالفات عقدية صريحة. سعى المعتزلة في قوانينهم بجعل الاتساق سمة فكرهم، ففي ردودهم على الكفار ومخالفهم "لم يكن أصل دينهم تكذيب الرسول ورد أخباره ونصوصه، لكن احتجوا بحجج عقلية إما ابتدعوها من تلقاء أنفسهم، وإما تلقوها ممن احتج بها من غير أهل الإسلام، فاحتجوا أن يطردوا أصولهم التي احتجوا بها لتسلم عن النقض والفساد، فوقعوا في أنواع من رد معاني الأخبار الإلهية وتكذيب الأحاديث"^(٤). ولذا وصف منهجهم سواء وافق النصوص الدينية أو خالفها؛ بـ "تدعيم الأصل العقلي الذي وصلوا إليه"^(٥). هذا الاتساق الصارم مع ما يترتب عليه من مخالفات

(١) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد أبو ريذة، ص ٥٨.

(٢) يوجد ثلاثة أنماط للانعكاس الفلسفي؛ المثالي: انعكاس الفكر على الواقع ويمثله أفلاطون في الجمهورية، ومنها المادي: بانعكاس الواقع المادي على الفكر ويمثله المادية في كل مراحلها، ومنها التلفيقي التوفيقي: يجمع بين النمطين. لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، فريدريك إنجلز، ص ٥٢، وما بعدها.

(٣) كتاب الحيوان، الجاحظ، ٢/ ٢٢٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ضبطه وصححه: عبد اللطيف عبد الرحمن، ٣/ ٣٤٦.

(٥) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ١/ ٤٨٢.

عقدية؛ غائب عن الفكر الكلامي، فالأشاعرة تأثروا بالمعتزلة في مبتدئهم، ثم الفلاسفة المشائية عند المتأخرين منهم، ومع ذلك رفضوا هذا الاتساق الفلسفي لما ظهر من نتائجه مخالفات عقدية، فاضطربوا وتناقضوا؛ سواء في معالجة موضوعات متعددة، أو جمع التناقضات في الموضوع الواحد^(١).



المطلب الثاني

الاستدلال العقلي في الفكر المعتزلي

العلوم الشرعية والعقلية بينهما عموم وخصوص "فقد يكون الشارع هدى إلى دلالتها- أي العقلية- كما أخبر بها فهي من عقليات الشرعيات... عامة المتفلسفة وجمهور المتكلمة جاهلة بمقدار العلوم الشرعية، ويوهمهم علو العقلية عليها"^(٢). تقسيم الأدلة إلى دليل نقلي وعقلي أدى لصراع عقدي بين الفرق والمذاهب المنتسبة للإسلام، فإذا حصر الاستدلال في الفرق الإسلامية -من غير أهل السنة والجماعة- ونزاعها في موضوعات وجود الله تعالى وصفاته، وتغليب أحد الدليلين بإطلاق، انحصرت الإشكالية بثلاثة: الفلاسفة المشائية المنتسبة للإسلام، والمعتزلة، والمتكلمة يمثلهم الأشاعرة، في مسائل برزت ظاهرة في المعتزلة:

الأولى: الغلو في الاستدلال العقلي عند المعتزلة.

جعلت المعتزلة دليلها العقلي مستقلاً بالاستدلال، وبرروا ذلك بـ "أن به يميز بين الحسن والقيح، وبه يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع... وإن كنا نقول إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه من التنبيه على ما في العقول"^(٣). وقدموا دليلهم على الخبر، يقول البلخي (٣١٩هـ): "العقل يعرف به ما ليس محسوساً أو منصوفاً فيه، وليس يعرف بالخبر إلا ما

(١) مقالات في تناقضات الأشعرية، محمد براء ياسين، ص ١٨٣.

(٢) مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ١٢٥/١٩ بتصرف.

(٣) كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص ١٣٩.

يُحس "١"، ويقول الجاحظ: "العقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال" (٢)، وانعكس ذلك على الوسط المعرفي فترة ازدهار المعتزلة؛ في صياغة الجدل والمناظرات التي أثّرت في البناء الثقافي والعقلي للحضارة العربية، فوصف الملطي المعتزلة أنهم "أصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم، المفرقون بين علم السمع وعلم العقل، المصنفون في مناظرة الخصوم" (٣)، فاستخدموا الجدل في مواجهة أهل الكتاب، ونقض حجج الملاحدة، والرد على المجوس (٤)، هذا الجدل العقلي، والحملة الشديدة على المناوئين للإسلام ونبه عليه الصلاة والسلام شغلت عدداً من الفلاسفة أمثال الكندي (٥). غلت المعتزلة في قدرة دليلهم العقلي وعلاقة النقل بالعقل، وأثر معنى الاحتجاج بالدليل النقلي عندهم، فأدى إلى تأويل أو تحريف النصوص الشرعية وخاصة الحديث، فردوا أخبار الأحاد (٦)، واستغرقوا في التأويل، فكان النظام "ينقد الحديث على ضوء العقل" (٧)، وهو لا يترك التأويل لكل حديث (٨)، وفي هذا مقاربة فلسفية للمنهج التأويلي عند فيلون السكندري عند بعض الباحثين (٩). مادة الفلسفة تجعل العقل مرتكزها، وقصر المعرفة على العقل هو صورة من صور الفكر الفلسفي يقول ابن سينا "كل

(١) كتاب عيون المسائل والجوابات، ص ٣٧.

(٢) رسائل الجاحظ الكلامية، د. علي أبو ملح، ص ١٢٩.

(٣) التنبيه والرد، ص ٣١-٣٢.

(٤) لأبي هذيل العلاف مناظرات مع المجوس والثنوية، انظر: النية والأمل، ص ١٥٦ وما بعدها. وانظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين، ٣/ ٧١٥.

(٥) صرح الكندي في اختلاف علوم الأنبياء عن علوم الفلاسفة، وأنها لا تقارن بها ولا يمكن أن يكتسبها إنسان مهما بلغ من العلوم. رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، الصفحات ٣٧٢-٣٧٧.

(٦) كتاب فضل الاعتزال، القاضي عبد الجبار، ص ١٥٩.

(٧) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد أبو ريدة، ص ٣٣.

(٨) ذكره الجاحظ عنه في كتاب الحيوان، ٤/ ١١١.

(٩) إبراهيم بن سيار النظام، د. محمد عزيز نظمي، ص ٥٦.

معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق، والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجري مجراه^(١) ويقول القاضي عبد الجبار "العلم الضروري ما يحصل فينا مبتدأ كالعلم بأحوال أنفسنا... وما يحصل فينا عن طريق كالعلم بالمدرجات"^(٢)

استخدام العقل لا يخص المعتزلة دون غيرهم، فهي ميزة في البشر كلهم، وقد امتدح الله تعالى عباده المؤمنين بأنهم أولو الألباب، قال تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ} (آل عمران ١٩٠) فالعبرة بما استخدم العقل فيه، وما ينتج عن هذا الاستخدام، لذا وصف المغالط ببيغة الجدل لا الوصول للحقيقة، ثم إن غلو المعتزلة في وصفهم أنفسهم بأهل العقل، غفلة عن أنها دعوى تواجه النقص، كما أن تقديم قانونهم العقلي مبني على مقدمتين جاهلتين "أن الشرعية ما أخبر الشارع بها، وأن ما يستفاد بخبره فرع للعقليات التي هي الأصول، فلزم من ذلك تشريف العقلية على الشرعية"^(٣). إشكالية المعتزلة فيما سموه عقلي وما هو بعقلي^(٤)، ثم جهلهم بأن "السمعي قسيم العقلي، وأنه يجتمع في العلم أن يكون عقلياً وهو شرعي بالاعتبارات الثلاثة: إخباره به، وأمره به، دلالة عليه"^(٥) فأوغلوا في الخطأ أكثر من الصواب، فكانت النتائج بعيدة عن الحق، قريبة للباطل.

الثانية: المنهج الاستدلالي والنتيجة: استخدم المسلمون قياس الغائب على الشاهد^(٦)، يقول ابن تيمية "ذلك أن ما غاب عنا لا نعلمه إلا بمعرفة ما شهدناه، ولا بد فيما شهدناه وما

(١) النجاة، ص ١٧. وانظر الرد على المنطقيين، ابن تيمية، في نقضه مسألة الحد يفيد تصور الحقائق، ص ٢٩ وما بعدها.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٣.

(٣) مجموعة الفتاوى، ١٩/ ١٢٥.

(٤) التسعينية، ابن تيمية، ٣/ ٦٣١.

(٥) مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ١٩/ ١٢٦ بتصرف.

(٦) قياس الغائب على الشاهد مصدره أصول الفقه، أضاف إليه المعتزلة الدليل الكلي ودليل الأعراض والجواهر، بشكل عام قبل المسلمون نتائجه في أصول الفقه، واستخدم لفهم الغيبات. الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، د. أحمد قوشتي، ص ٣٥٠، بتصرف.

غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى اللفظ المتواطئ، ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسه، ولم نعلم أموراً غائبة، فالمشترك في مسمى اللفظ نفهم به الغائب ويثبت العقل وهذه خاصته، بالتالي تدل الأسماء والصفات على معنى مشترك كلي ما به تفهم وتثبت أسماء وصفات الله تعالى ولولاه ما عرفنا عن الله تعالى شيئاً^(١). استخدمت المعتزلة قياس الغائب على الشاهد لمواجهة ونقض المنطق الأرسطي في عدم كفايته لبناء المعرفة^(٢)، كما وظفته منهجاً من مناهج الاستدلال المعرفي، يقول الجاحظ: "درك الحواس أصل المعرفة، وهو المستشهد على الغائب، والدليل الخفي، وبعد صحته تصح المعارف، وبعد فساده تفسد"^(٣)، ويقول القاضي عبد الجبار: "يجب أن يتأول على موافقة الأدلة القاطعة، فكيف يصح إثبات ما يخرج عن صفة ما يشاهد؟"^(٤)، قابل الغزالي بين قياس الغائب وقياس التمثيل فقال: "التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما"^(٥)، فالقياس وإن سموه تمثيلاً؛ يخالف التمثيل الأرسطي الذي يختلف عن قياس الغائب على الشاهد؛ لأن العلة عند المسلمين هي الأساس "القياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، مثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط"^(٦)، والقياس الأرسطي لا يعني بالعلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه، بل بمطلق التمثيل وهو أقل من قياس الشمول الذي اعتمدوه في استدلالهم وسموه القياس الحقيقي^(٧). غلو المعتزلة في قياس الغائب على الشاهد

(١) مجموعة الفتاوى، ٥/٢٠٨، ٢١٠، ٢٢١، بتصرف.

(٢) المقابسات، أبو حيان التوحيدي، ص ٥٥.

(٣) رسائل الجاحظ الكلامية، ص ١١٠.

(٤) فضل الاعتزال، القاضي عبد الجبار، ص ١٤٩.

(٥) معيار العلم، الغزالي، ص ٧٦.

(٦) مجموعة الفتاوى، ٢٠/٢٧٤.

(٧) شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، ابن رشد، ص ٤٩.

وتطرفها في التسوية بين الخالق والمخلوق، جعلها في الاستدلال أقرب لقياس الشمول الفلسفي في شمولية حكمه على الخالق والمخلوق، يقول القاضي عبد الجبار "اشترك الشيئين في صفة من صفات النفس يوجب اشتراكهما سائر الصفات"^(١)، وقال "العدل لا بد أن تبنى مسائله على ما نجده في الشاهد"^(٢)، فأصل الخطأ توهم أن هذه الأسماء العامة يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين وهذا المعين^(٣)، ثم لتقرير قولهم في أن صفات الله تعالى هي عين ذاته وليست زائدة على الذات^(٤) قالوا بأن "العلة تتعدى عن محل حكمها"^(٥)، "وطردوا هذا الأصل الفاسد لهم في مسائل الصفات والقدر فجعلوه موصوفا بمفعولاته القائمة بغيره"^(٦) فقالوا "في التعليل ما لا يعقل وهو فعل لعله منفصلة عن الفاعل"^(٧)

قياس الغائب على الشاهد محل خلاف بين الفرق ليس في جوهره؛ بل في قواعد تطبيقه وما أضافوه من عناصر، المعتزلة انتهجوه بتعميم فأدى بهم إلى التعطيل، فجعلوا إثبات الصفات يؤدي لوصف الباري -تعالى الله عما يقولون- بما يوصف به الخلق، وهذه النتيجة لا تثبت ولا تنفي، وبالتالي مخالفة للعقل البدهي "فصفات الجوهر المخلوق تقبل الزوال إذ يمتنع عليها البقاء، بخلاف صفات الله الواجبة له، كما أن ذات الجواهر المخلوقة تقبل العدم، والرب سبحانه واجب الوجود بنفسه يمتنع عليه العدم"^(٨) ثم إن العقل لا ينفك عن إدراك أن كل موجود له

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ٤/ ٢٥٢.

(٢) المغني، ١١/ ٦٠.

(٣) مختصر منهاج السنة، الذهبي، ص ٨٠ بتصرف.

(٤) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ١٦٢.

(٥) المغني، القاضي عبد الجبار، ٦/ ٣، القسم الثاني.

(٦) التسعينية، ابن تيمية، ٢/ ٤٩٠.

(٧) مختصر منهاج السنة، ص ٣٧.

(٨) التسعينية، ٣/ ٧٧٠.

صفات بالضرورة، وإلا ليس بموجود، وهو ما جعل الأشاعرة يغلبون المعتزلة فيه، أما شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال بقياس الأولى في حقه سبحانه وتعالى^(١).

الثالثة: موقف الأشاعرة في نتائج قياس الغائب على الشاهد، من الأدلة على اختلاف المعتزلة عن المتكلمة، فقالت الأشاعرة بقياس الغائب على الشاهد لإثبات زيادة الصفات على الذات^(٢)، وقالوا بأن العلة الموجبة للحكم أن تقوم بمن له الحكم الموجب منها^(٣)، لكنهم اضطربوا في موضوعات الصفات كالكلام والرؤية والجهة والاستدلال^(٤)، وناقضوا القياس ذاته "قيام الكلام بالمتكلم، كقيام الفعل بالفاعل سواء، لا فرق بينهما في الشاهد ولا في اللغة ولا في الاشتقاق ولا في القياس العقلي"^(٥). أيضاً قبول الأشاعرة نتائج القياس في الفقه، وردها في أصول الدين فتح ثغرة للنقد على المثبتة من المسلمين، وأهمية قياس الغائب على الشاهد واستخدامه لفهم الغيبات، من النقد: إنكار ابن رشد الفيلسوف عليهم في العلة؛ إذ لا علة ولا معلول عند الأشاعرة^(٦)، مع قبولهم بمبدأ العلة في الفقه، فشنع عليهم قولهم ورده إلى السفسطة، وسبب هذه النقمة عليهم إيمانه بالعلاقة الضرورية بين العلة والمعلول^(٧)، من ناحية أخرى تغير موقف المتكلمة إلى القول بظنية قياس الغائب على الشاهد وكان الصورة اليقينية للاستدلال العقلي^(٨)، ثم التحول للقياس الجدلي، الذي تكون مقدماته من المسلمات والمشهورات،

(١) الرد على المنطقيين، ص ١٢٩.

(٢) الإرشاد، الجويني، ص ٨٣. بتصرف.

(٣) الشامل في أصول الدين، الجويني، ص ٦٥٤ بتصرف.

(٤) انظر: الإنصاف للباقلاني، ص ٤٧، وانظر: الإرشاد، الجويني، ص ١٦٥، ثم قارن رسائل الجاحظ الكلامية، ص ١١٠.

(٥) التسعينية، ٢/ ٤٨٩.

(٦) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص ١٩٥ وما بعدها.

(٧) شرح البرهان لأرسطو، ابن رشد، ص ١٢٩.

(٨) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشار، ص ١٨٠.

والمشهورات ظنية عند أرسطو، وقد سلمت الأشاعرة المتفلسفة المتأخرين بذلك^(١)، وهذا ضعف منهم في وقت استطاعت المعتزلة في التحسين والتقييح العقليين مواجهة المنطق الأرسطي ونقضه بإثبات المشهورات أنها يقينية^(٢)، ابن رشد نفسه أقر بأن هذه المقدمات المشهورة "لا تخلو من أن تكون منها مقدمات يقينية مع كونها مظنونة، أو مشهورة"^(٣)؛ وما ذلك إلا لصعوبة الأدلة البرهانية وتعسرهما عنده^(٤). تحول الأشاعرة عن قياس الغائب على الشاهد، واضطراب موقفهم في آيات الصفات، أدى لهجوم بعض العلماء عليهم، وهو ما يبرر نقد ابن رشد في تأويلاتهم لآيات الكتاب متقلبين بين تأويل وتفويض^(٥). نقد ابن تيمية على الأشاعرة يدل على الاختلاف بين الأطراف الثلاثة؛ فذكر عجزهم عن رد هجوم الفلاسفة ومناظرة المعتزلة في مسألة القرآن ومسائل القدر^(٦)، وأن الحق الرجوع إلى استدلالات القرآن الكريم العقلية مثل قياس الأولى^(٧). قياس الغائب على الشاهد جزء من "منهج البحث العلمي الإسلامي، وضعه الأصوليون ليسيروا عليه في أبحاثهم، ويتميز عن المنطق اليوناني بحيث يتفق

(١) انظر: شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، ابن رشد، ص ٣١٧. وانظر: معيار العلم، الغزالي، ص ٨٨ و ٩٣.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ٣٤٥. بتصرف.

(٣) فصل المقال فيما بين الشريعة من الاتصال، ابن رشد، ص ٢٩.

(٤) القياس الجدلي وإن كان دون القياس البرهاني إلا أن له أهمية، وهي حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من الرأي بمقدمات مشهورة عندهم، وعند من يتفق أن يسمع القول معه، مما يسهل بالطريقة الجدلية، ويعسر بالمأخذ البرهانية لصعوبتها. معيار العلم، الغزالي، ص ٨٨.

(٥) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، ص ٢٧. وانظر: شرح البرهان لأرسطو، ص ٣١٨، وانظر: موقف أرسطو من الخطابة، قال: "ليس عملها أن تقنع، لكن أن تعرف المقنعات في كل أمر"، وقال: "وهي تتعلق بالإقناع الممكن". الخطابة، أرسطوطاليس، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ٨، ٩.

(٦) التسعينية، ٢/ ٤٩٠.

(٧) الرد على المنطقيين، ص ١٢٩.

مع الحاجة الإنسانية العملية"^(١) لكن اختلف في عناصره؛ فأفسدت المعتزلة نتائجه بتطرفها في تطبيقه، والأشاعرة المتفلسفة باضطرابها فيه.



المطلب الثالث

الصفات الإلهية والجانب الفلسفي في الفكر المعتزلي

ذكر الخياط (٣٢١هـ) قول العلاف في صفات الله تعالى، أنه "ينفي عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه، ويثبت واحدًا ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد"^(٢)، وقال: "هو شيء لا كالأشياء"^(٣)، وأنه تعالى "لا يدرك بحاسة، عدل حكيم، لا يفعل القبيح ولا يريد"^(٤)، لكنهم وفق فلسفتهم في الأسماء والصفات يرفضون وصفه تعالى بأنه علة كقول الفلاسفة المشائية، فقالت المعتزلة: "الله ليس بعلة، لأنه لو كان كذلك أدى إلى وجوب ثانٍ معه فيما لم يزل"^(٥)، ما جعل المعتزلة ترفض تعريف الصفات أنها جنس من الموجودات تؤلف صورة غير معينة من الجواهر والأجسام، وبقيت عندهم أن الصفة وصف، يقول أبو علي الجبائي (٢٨٧هـ): "لو كان بمثل صفته لكان محدثًا، ولكان في ذلك نفيه ونفي خلقه، فالواجب أن تثبت لا بمثل صفتها"^(٦). هذا الموقف يتفق مع الفكر الفلسفي للمتسبين للإسلام في الأسماء والصفات"^(٧)، وينقل الخياط

(١) مناهج البحث، النشر، ص ١٠٠ بتصرف.

(٢) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٤٩. وانظر: المنية والأمل، ص ١٣٢. وانظر المغني، القاضي عبد الجبار، ٤/ ١٤٠.

(٣) كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص ١٤١.

(٤) المنية والأمل شرح كتاب الملل والنحل، باب ذكر المعتزلة، أحمد بن المرتضى، تصحيح توما أرنولد، ص ٦.

(٥) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٨٢.

(٦) كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص ١٥٣، وانظر: الانتصار، الخياط، ص ٨٢. وانظر: شرح الأصول الخمسة، ص ١٠١.

(٧) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ص ٩٨. وانظر: المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ٢٢.

عن العلاف قوله: "علم الله هو الله، والله عنده ليس بذى غاية ولا نهاية"^(١)، هذا القول يتقارب مع قول الفارابي في الواحد: "إنه بجوهره عقل بالفعل... وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره"^(٢)، ويجعل الرأي بوجود مجموعة أفكار فلسفية اعتزالية خالصة وفق منهج بنوا آراءهم وفقه، هذا المنهج هو قانونهم الخاص الذي دفعهم لإضافة عناصر جديدة في قياس الغائب على الشاهد.

اضطراب النسق الكلامي في الصفات، يرسم خطوطاً فاصلة بين الفرق يقول ابن تيمية: "الاختلاف الحاصل بين السلف والمعتزلة والأشاعرة أن السلف يثبتون أن القرآن كلام الله وأنه غير مخلوق، والمعتزلة يثبتون أن القرآن كلام الله وأنه مخلوق، أما أنتم فلا بد لكم من مخالفة السلف والمعتزلة جميعاً، أو مخالفة السلف وموافقة المعتزلة"^(٣)، هذا الاضطراب ظهر عند الباقلاني (٤٠٣هـ) "كلامه قديم... لا يجوز أن يقال: كلام الله عبارة ولا حكاية"^(٤)، وفي موضع آخر يقول: "يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه"^(٥)، وقال الجويني (٤٧٨هـ) في نفي الجهة: "الله متقدس عن الاختصاص بالجهات"^(٦)، وهو يثبت الرؤية في دون جهة: "لزم أن يرى كل موجود، والباري موجود فصح أن يرى"^(٧)، ولما قال بالإدراك أُلزم بتعلق الإدراكات الخمسة بالباري، فقال: "اللمس والذوق والشم عبارات عن اتصالات وليس إدراكات"^(٨)، في مخالفة صريحة لقول سلفه الأشعري

(١) الانتصار، الخياط، ص ١١٧.

(٢) المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ١٠، ١١.

(٣) التسعينية، ٢ / ٦٩١.

(٤) الإنصاف، ص ٧١.

(٥) الإنصاف، ص ١٠٦.

(٦) لمع الأدلة، ص ١٠٧.

(٧) لمع الأدلة، ص ١١٧.

(٨) الإرشاد، ص ١٧١.

(٤٣٢هـ): "ندين بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار... وهو نظر الرؤية"^(١)، هذا الاضطراب اطرء في الصفات، ما جعل النقد يناهم من خصومهم الفلاسفة^(٢).
إذا كان أهم سمات الفكر الفلسفي يتعلق بالتنزيه؛ ذهبت المعتزلة إلى تنزيه الله تعالى بنفي الصفات وتعطيل الأسماء، وسموا أنفسهم أهل التوحيد، فالمعتزلة وإن أظهرت الحرص على التوحيد حتى تسموا به، فقد حرصت على مخالفة التوحيد الشرعي، وزعموا أنهم يُنزهون الله عن النقائص فعطلوه، ووصفوه بصفات المعدومات، إذ غاية التوحيد يكون بنفي الصفات لاستلزامها الشريك عندهم، وهم في توحيد الإله بتنزيهه عن الشريك نمط من أنماط الفلسفة؛ سواء اليونانية^(٣)، أو فلاسفة الإسكندرية^(٤)، أو الفلاسفة المنتسبين للإسلام^(٥)، في مخالفة بينة للفرق المثبتة "باب الصفات والتوحيد فالنفي فيه في الجملة قول الفلاسفة والمعتزلة، وغيرهم من الجهمية... والإثبات في الجملة مذهب الصنفاتية من الكلابية والأشعرية وأهل الحديث، وجهور الصوفية..."^(٦)، و"السلف والأئمة يسمون نفاة الصفات معطلة لأن حقيقة قولهم تعطيل ذات الله تعالى، وإن كانوا لا يعلمون أن قولهم مستلزم للتعطيل"^(٧) لذا قال الأشعري: "المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره فأظهروا معناه

(١) الإبانة، أبو الحسن الأشعري، الصفحات ٥٦، ٦٧.

(٢) وجه ابن رشد نقده الشديد على موقفهم من الصفات في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الصفحات ٤٨، ١٠٦.

(٣) انظر: الجمهورية، أفلاطون، ص ٣٢٧، وانظر: الكون والفساد، أرسطو، ص ٢٤٣.

(٤) تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني د. فريد جبر، ص ٤٧١.

(٥) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، رسالة سجد الجرم الأقصى، تحقيق محمد أبو ريدة، ص ٢٤٧. وانظر: المدينة الفاضلة، الفارابي، ص ١٠.

(٦) مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ٦/ ٣٣.

(٧) مجموعة الفتاوى، ٥/ ١٩٨.

ولولا الخوف لأظهروا ما كانت تظهره الفلاسفة"^(١) وقال الغزالي عن الفلاسفة: "تصرفهم في الصفات واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة"^(٢).

الاختلاف في الصفات بين الفرق، أمر استغله بعض المستشرقين في دراسة بُنية الفكر الديني عند المسلمين خاصة في موضوع الصفات ونسبته بتهامه لأصول خارجية، يقول ولفسون: "المعتزلة الأوائل لديهم بدعتان: إنكار الصفات، وتأكيد الإرادة الحرة، ثم جاء المتأخرون منهم وظهر تأثرهم بالفلسفة اليونانية"^(٣)، فزعموا "أن المتكلمين الأول كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد فقد سادت حتى الآن"^(٤)، واجه المستشرق صعوبة في قبول مثل هذه الصناعة الفلسفية الخالصة من المعتزلة وقيامها على منهج بحث علمي مختلف عما كانت عليه الفلسفة والمنطق اليوناني.

وَصَفُ المعتزلة بالجنوح في التفكير وصف دقيق لفرقة جعلت من قوانينهم الخاصة في قياس الغائب على الشاهد تطرفاً، وهم في بنائهم الفلسفي يقنعون بما يستنتجونه منها، يقول الجاحظ عن النظام: "عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارض، والخاطر السابق الذي يوثق بمثله، فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي قاس عليه لكان أمره على الخلاص، ولكنه كان يظن الظن، ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظناً، فإذا اتفق ذلك وأيقن؛ جزم عليه وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه"^(٥).



(١) مقالات الإسلاميين، ١٧٧/٢.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٥٤.

(٣) فلسفة المتكلمين، ١/٦٥. وهو يرجع علم الكلام بعمومه إلى أصول نصرانية في عقيدة التثليث، من خلال استخدام المنهج اللغوي في علم المصطلح (Terminology).

(٤) مناهج البحث، النشار، ص ٩٢.

(٥) كتاب الحيوان، الجاحظ، ٢/٢٢٩.

المبحث الثاني

موضوعات التأليف الفلسفية الطبيعية عند المعتزلة

المطلب الأول

واقعية الفلسفة الطبيعية عند المعتزلة

أدرك المعتزلة الفرق بين علم الكلام وموضوعاته، وموضوعات الفلسفة الطبيعية، فذكر الجاحظ أن المتكلم "اسم يشمل على ما بين الأزرق، والغالي، وعلى ما دونهما من الخارجي والرافضي، بل جميع الشيعة، وأصناف المعتزلة، بل على جميع المرجئة والمذاهب الشاذة"^(١)، فكل من تكلم في موضوعات الدين وعدم الاكتفاء بالنقل الشارح هو متكلم، وهو النظر بصناعة الجدل ونمط الحوار الديني، وعنده جميع الفرق تنضوي تحت هذا العلم، ويّين الجاحظ موضوعات علم الكلام؛ منها إثبات الربوبية، وحجج النبي، والجماعة والفرقة، والسنة والبدعة^(٢)، كما عرّف الأشاعرة علم الكلام، فذكر الجويني أنه "علم أصول الدين، العلم بما يؤدي العلم بالله تعالى وبصفاته... وهو العلم الذي غلب عليه عرف الاستعمال بتسميته الكلام، وربما سمي بعلم الكلام"^(٣)، وقال الآمدي في علم الكلام: "إن موضوعاته "إثبات وجود الله تعالى، وإثبات صفاته"^(٤). فالتعريف هو ما يحدد المفهوم، وبالتالي يبنى عليه التصنيف، ولذا فرق المعتزلة بين علم الكلام والفلسفة بتسميتها "أبواب لطيف الكلام وغامضه"^(٥)، ويقول الجاحظ:

(١) رسائل الجاحظ الكلامية، تقديم د. علي أبو ملح، ص ٥٨.

(٢) رسائل الجاحظ الكلامية، ص ٥٤، ٥٨.

(٣) الكافية في الجدل، الجويني، ص ٢٨.

(٤) غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٤٦. وانظر: قول الجويني: "إن موضوع علم الكلام وحدانية الباري، لمع الأدلة، ص ٩٨.

وانظر: الإرشاد للجويني، ص ٣٠١. وانظر: الكافية في الجدل للجويني، ص ٢٨.

(٥) الانتصار، الخياط، ص ١١٤. وانظر: المنية والأمل، ص ١٥٦.

"الذي يحسن في كلام الدين في وزن الذي يحسن في كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما"^(١).

كما عرف المعتزلة الفلسفة الأرسطية واطلعوا على كتبها، مع بداية انتشار الفلسفة في العالم الإسلامي وقيام الرهبان النصارى بتدريس موضوعاتها لأبناء المسلمين في عهد الدولة الأموية^(٢)، وفي قول النظام ما يبين ذلك^(٣)، ويمكن القول: إن المعتزلة فلاسفة طبيعيون يعادون الفلسفة الأرسطية، وينقضون دعاويها، بلغ الأمر فيه للسخرية من رائدها^(٤).

وليس جنس الفلسفة ما جعل المعتزلة تسيء الظن بهم؛ إنما صورة فلسفتهم الباحثة عن الحقيقة المطلقة والمجردة، في وقت كان المعتزلة يعنون بالطبيعة والعلوم التجريبية وقياس الغائب على الشاهد في كل شيء^(٥)، كما عرفوا المنطق اليوناني، فقدم الجاحظ في كتاب البيان استعراضاً لأرباب البيان عند الشعوب، ومنهم شعب اليونان، ووصف البيان لديهم بأنه "تصحيح الأقسام واختيار الكلام"^(٦)، وهو تعريف فلسفي يراعي أساليب المنطق والجدل عند أرسطو^(٧)، كما كتب الشاعر المعتزلي الناشئ الأكبر المعروف بابن شرشير (٢٩٣هـ) في الرد على المنطقيين، وهو من الأوائل الذين سعوا للطعن على منطق أرسطو؛ وقد استفاد ابن حزم الأندلسي منه، وأورد بعض آراء الناشئ^(٨) في كتبه، أما في مجال البيان فكانت الأداة التي مكنت المعتزلة من موارد

(١) كتاب الحيوان، الجاحظ، ٢٨٦/١.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص ٣٥.

(٣) احتج البرمكي على النظام نقضه لأرسطو وهو لا يحسن قراءته، فرد النظام: "أيا أحب إليك أن أقرأه عليك من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟". فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٤.

(٤) البيان والتبيين، الجاحظ، ٤٢٥/٣.

(٥) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، الصفحات: ٥٨، ٦٠، ١١٣.

(٦) البيان، ٦٣/١.

(٧) انظر: الخطابة عند أرسطو ترجمة عبد الرحمن بدوي، وراجع قول ولفسون في فلسفة المتكلمين، ٨١/١.

(٨) رسائل ابن حزم الأندلسي، د. إحسان عباس، ٣٤/٤.

اللغة وبيان البديع من أجل تحليل النصوص، كما ساعدهم معاصرة رجال حركة الترجمة في أوجها، ومخالطة المترجمين في بيت الحكمة، فالجاحظ ترجم كتاب الخطابة، ولخص كتاب الشعر لأرسطو^(١)، فهم على علم بهذه الفلسفة كارهين لها.

يعد يحيى النحوي (Philipon Jean) (٤٩٠-٥٧٠م) أبرز رجال مدرسة الإسكندرية، خاصة في نقد ومعارضة الفيزياء الأرسطية، وفي تفسير نشوء الكون، العرب ومنهم المعتزلة عرفوا مؤلفاته؛ خاصة كتابه الرد على برقلس، وكتاب الرد على أرسطو، ما يؤيده تأثر الكندي، والبيروني، وأبي البركات البغدادى، والنظام، وأيضاً من معارضيه مثل الفارابي، وابن سينا، وابن رشد^(٢)، ما يجعل دائرة الفلسفة الطبيعية المضادة للفلسفة الأرسطية تحيط بمذهب المعتزلة أكثر؛ خاصة في مجال الفيزياء وما يتعلق بها من تفسير الحركة والسكون، وتحول القوة الساكنة إلى متحركة^(٣). نُقلت ردود النحوي وردود النظام في نقد مقولة قدم العالم والرد على الدهرية، فنقلها الباقلاني في التمهيد، ثم نقلها الغزالي في تهافت الفلاسفة^(٤) دون ذكر لاسم النظام في ردوده على الدهرية، واستدلّاه باختلاف الكواكب في أحجامها، وسرعتها، وجهة تحركها^(٥)، ولا يحى النحوي^(٦)، بل إن شخصية يحيى النحوي^(٧) مختلطة عند الأشاعرة،

(١) الأثر الأرسطي، أرحيلة، ص ٢٧٦.

(٢) تأثير يحيى النحوي في التراث العلمي، د. مذكور مليكة، عدد ١٢-٦ / ٢٠١٤م، الصفحات ٣٠، ٤٤.

(٣) مقدمة محقق كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين للنيسابوري، ص ٢٠.

(٤) نزهة الأرواح، الشهرزوري، ص ٣٩٢.

(٥) الانتصار، الخياط، ص ٦٨.

(٦) انظر: تاريخ حكماء الإسلام، البيهقي، ص ٤٠، وانظر: الانتصار للخياط، ص ٣٥، وانظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، دي بور، ص ٢٧٢. وانظر: التعليقات للمترجم على نفس الكتاب، هامش الصفحات ٢٦٠ و ٢٧٢.

(٧) انظر: مقالة تأثير يحيى النحوي في التراث العلمي، د. مذكور مليكة، عدد ١٢-٦، ٢٠١٤م، الصفحات ٣٠-٤٤.

فالشهرستاني أخطأ حين عده من أوائل الفلاسفة في العالم الإسلامي^(١)، فهم يخلطون بينه وبين يحيى بن عدي المنطقي تلميذ الفارابي^(٢).

نشط بعض المستشرقين في تصنف المعتزلة لأهداف منها نسبة علم الكلام للنصارى، وفلسفة المنتسبين للإسلام لليونان؛ فولفسون في تأريخه يصف نشأة المعتزلة بمرحلتين: الأولى في نشأة الاعتزال غير فلسفية، والثانية فلسفية، وأن علم الكلام أصبح مساوياً للاعتزال^(٣)، وهذا غير صحيح؛ إذ التحول من الكلام للفلسفة ينطبق على الأشاعرة، وهو في تأريخ بداية علم الكلام بالاعتزال، وأن علم الكلام ملازم لهم؛ يتجاهل الخوض في موضوعات الكلام الذي سبق المعتزلة، عند الخوارج، والمرجئة، والجبرية الكلائية والكرامية، فلا يمكن وصفهم والحال كذلك بأن هذه الفرق سلفية، أو أهل حديث حسب تصنيفه.



المطلب الثاني

المذهب الطبيعي التجريبي في مؤلفات المعتزلة

العالم عند المعتزلة عبارة عن مادة وحركة، وهذا هو المذهب الآلي^(٤)، وخضعوا لقانون السببية في الطبيعة^(٥)، واعتنوا بالتجربة ونتائجها، ودور الحواس، وأنها أصل المعرفة وبعد صحتها تصح المعارف^(٦)، كما صنفوا في طبائع الحيوان، فكتب الجاحظ كتابه الحيوان، وفصل في

(١) الملل والنحل، ج ٣، ص ٥٠٤

(٢) تاريخ الحكماء في الإسلام، القفطي، ص ٣١.

(٣) فلسفة المتكلمين، ١/ ٦٥، ٦٨، ٧٦. راجع معالجة ولفسون حول: لماذا يوصف الاتجاه الأشعري بأنه من الكلام إذا كان سلفياً، ١/ ٨٩.

(٤) الانتصار، الخياط، ص ٨١.

(٥) انظر: رسائل الجاحظ الكلامية، تعليق د. علي أبو ملح، ص ٦٥. وانظر: الدلائل والاعتبار، الجاحظ، ص ٦٩ وما بعدها.

(٦) رسائل الجاحظ الكلامية، ص ١١٠.

صفاتها، وأجرى النظام تجاربه على الحيوانات^(١)، وكتب بشر بن المعتمر (٢١٠هـ) قصيدتين في الحيوان وأنواعه وطبائعه، كذلك ثامة بن الأشرس (٢٣٤هـ)^(٢)، كما فرقوا في طبيعة النظر، وأنه ينقسم إلى نوعين: الأول النظر في أمور الدنيا وهو العلاجات والتجارب، والثاني النظر في أمور الدين وهو في الشُّبْه لُتَحْل، والأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة^(٣)، ونقدوا يقينية علوم الحساب والهندسة^(٤)، وعالجوا مفهوم النسبية^(٥).

بحث المعتزلة في الطبيعيات من حيث دلالتها على فاعلها، والموجود يدل على الموجد^(٦)، بينما نظر الفلاسفة المشائية في إثبات وجود الله على الوجود المطلق^(٧)، ويمكن القول: إن المعتزلة فلاسفة يقولون بوجود حتميات في الطبيعة من فعل الله تعالى، وهي حتمية طبيعية غالية بالمفهوم المعتزلي تقوم على أن علة الشيء أساس كونه، وتظهر في قوانين ثابتة ومطرده لا تتغير، تحكم العالم الطبيعي، وتنطلق من الأثر والمؤثر وفق قياس الغائب على الشاهد سببها خلق الله تعالى لها، والحكمة منفعة البشر^(٨)، وبذلك خالفوا الطبيعيين من الفلاسفة الوثنيين.

موضوع إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، نُسب للأشاعرة، وأن الباقلاني هو أول من وضع المقدمات العقلية لعلم الكلام^(٩)، والحقيقة أنها أبحاث المعتزلة

(١) إبراهيم بن سيار النظام، ص ٥٢.

(٢) كتاب الحيوان للجاحظ، ٢/ ٣٧٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٣٩.

(٤) رسائل الجاحظ الكلامية، ص ١٠٩.

(٥) الانتصار، الخياط، ص ٦٨.

(٦) فصل الجاحظ في الأرض والسماء والشمس والقمر والحيوانات ثم الإنسان، وتناول بالبحث المعادن ونحوه والاستدلال بها على وجود الله تعالى، الدلائل والاعتبار، ص ٦٩. وانظر: كتاب عيون المسائل والجوابات، الكعبي، ص ٨٥.

(٧) كتاب التعليقات، ابن سينا، دراسة وتحقيق: د. حسن العبيدي، ص ١٢١، وانظر: تعليقات المحقق في الهامش ص ١١٥ وما بعدها.

(٨) المغني، القاضي عبد الجبار، ١١/ ٩٣. وانظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ١١٣.

(٩) المقدمة، ابن خلدون، ص ٤٤٧.

سعوا فيها "بجعل بحوث الطبيعة مقدمة لأبواب التوحيد، وأنها تدل على وجود الله على اعتبار أنها محدثة، وكل محدث بحاجة إلى فاعل"^(١)، الجوهر الفرد أحد الاتجاهات الفلسفية الطبيعية في الفكر الاعتزالي أسسه العلاف في الفرق الإسلامية لإثبات أن المخلوقات حادثة متناهية، ويتابعه القاضي عبد الجبار^(٢)، والثاني الجزء المنقسم إلى ما لا نهاية ويمثله النظام^(٣)، كما ذكر ابن تيمية في لفظ الحركة أنها من الاستدلالات الفلسفية، وأن الأشاعرة أخذوها من المعتزلة^(٤)، وهي من الموضوعات التي ثارت بين شيوخ المعتزلة، وقام بسببها النزاع بين أتباع أبي هاشم (٣٢١هـ) وابن الإخشيد (٣٢٦هـ)^(٥)، وشغلت حيزاً كبيراً من كتاب المسائل لأبي رشيد النيسابوري (٣٩٦هـ)، وهو من مراجع المعتزلة المتخصصة في العلم الطبيعي؛ كالجوهر، وكروية الأرض وتسطحها، والحركة والكمون، والطباع، وتأليف الجسم، وموضوعات الحياة والموت، وماهية الإنسان، وغيرها من الموضوعات الطبيعية^(٦).

وهم في فلسفتهم الطبيعية، وعلاقتها بالواقع المشاهد المعيش ينشؤون فلسفة خاصة بهم لها سمتها العامة المتسقة، مع اختلافهم في فروع بعض الموضوعات؛ ففي مسألة الموت "ذهب أبو القاسم إلى أن الموت معنى يضاد الحياة، وأبو هاشم حين أثبت الموت معنى قال: إنه لا يضادها"^(٧)، القول بأن الموت معنى يضاد الحياة هو من موضوعات الفلسفة، وهو أحد أدلة أفلاطون على خلود النفس^(٨). كما أنهم في نفس الوقت يردون على من يناقض معتقدهم، فأبو

(١) نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، د. عبد الكريم عثمان، ص ١١٧.

(٢) المغني، ٩١/١١.

(٣) الانتصار، الخياط، ص ٦٨.

(٤) الاستقامة لابن تيمية، ج ١ ص ٧٠.

(٥) انظر: طبقات المعتزلة، ص ٣٤. وانظر: كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ١٧٣ وما بعدها.

(٦) راجع على الإجمال؛ موضوعات كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري.

(٧) كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابوري، ص ٢٣٦.

(٨) محاوره فيدون، أفلاطون، ص ١٣٩، وما بعدها.

القاسم البلخي (٣١٩هـ) رئيس معتزلة بغداد، كان معاصراً للرازي الطبيب، ألف عدة نقوض على كتاب العلم الإلهي حيث بسط فيه القدماء الخمسة، تحدى بها الرازي الطبيب للرد عليها^(١)، وتناولوا بالبحث طبائع الأشياء وخصائصها، من حيوان ونبات وجماد، واعتنوا بالظواهر الطبيعية، وبنوا عليها القوانين الفيزيائية^(٢)، أيضاً اعتنوا بمكانة الحواس والمنهج التجريبي^(٣). كما اطلعوا على كتابات السابقين في الطبيعة وفعلها، وهل تخضع للصدفة أو للتدبير، ووقفوا على ردود أرسطو على القدماء القائلين بالاتفاق والصدفة، وقبلوا ردوده عليهم^(٤)، رفض المعتزلة للصدفة مبني على قولهم بالأسباب، والأشاعرة لا تقول بذلك في مخالفة للمنهج الطبيعي^(٥). مذهب النظام يجعل العالم مادة وحركة، ولا وجود للكليات عنده، في نزعة مادية طبيعية، وفي استدلاله ونقضه على الدهرية في الجسم؛ هو نفس دليل الكندي^(٦). العلاف اشتغل بموضوعات دقيق الكلام وناظر فيه^(٧)، تلميذه النظام في شبابه خالط الثنوية والسمنية وملاحدة الفلاسفة، وأمعن في قراءة كتب الفلاسفة^(٨). النظام في فلسفته يشابه الكندي، ومع ذلك يصنف هذا متكلماً، والآخر فيلسوفاً، والسبب يتعلق بترجمة وعناية الكندي بمؤلفات أرسطو، والنظام فلسفته طبيعية مطلع ومستوعب لفلسفة أرسطو نافر منها رافض لها.

(١) رسائل فلسفية للرازي مضاف إليها قطع من كتبه، أبو بكر الرازي، ص ١٦٨. وانظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ١١٣.

(٢) انظر: رسائل الجاحظ، تحقيق د. علي أبو ملح، في قانون السببية في الطبيعة ص ١٠، وفي موضوعات المعرفة راجع المسائل والجوابات في المعرفة ضمن الرسائل للجاحظ، ص ١٠٧.

(٣) الرسائل للجاحظ، ص ١١١ وما بعدها.

(٤) الدلائل والاعتبار، الجاحظ، ص ٨٥، ٨٦.

(٥) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، ص ١٠٣.

(٦) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد أبو ريدة، ص ٧٠ وما بعدها.

(٧) المنية والأمل، ص ١٥٦.

(٨) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد أبو ريدة، ص ٦٧.

أما تميزهم عن الفلاسفة الطبيعيين من الوثنيين أنهم كتبوا في الموضوعات الفلسفية المتعلقة بالمسائل الإلهية؛ وجود الله تعالى وصفاته، وعلاقته بهذا العالم وعلاقة هذا العالم به^(١)، ما جعل لهم سمة مميزة في الفلسفة الطبيعية الموحدة قال القاضي عبد الجبار "قالت الفلسفة بصدور العام عن الله، فإن المعتزلة ذهبت إلى أن الله خلق العالم لحكمة... لنفع الخلق"^(٢)، فهو بناء فلسفي يغاير ويختلف عن غيره من الفلسفات.

تضمنت مؤلفات المعتزلة العديد من الفرضيات الفلسفية التي جعلت لها نسقاً مختلفاً، فقد عرفت المعتزلة الفلسفة اليونانية وفلسفة الهنود وغيرهم، ومع ذلك لم تنصو تحت واحدة منها، لقد اصطنعوا فلسفة تميزهم عن غيرهم من الفلاسفة في العالم، كما ميزوا أنفسهم بين الفرق في العالم الإسلامي. عنايتهم ولو جزئياً بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية والإنسانية حسن، لكن اشتغالهم بما لم يؤمروا به، وغلوهم في العقل، والتفريط بالتوحيد الصحيح هو آفة، فلم يتفرغوا للعلوم التجريبية بما يحقق العلوم النافعة للبشرية كغيرهم من المسلمين التجريبيين.



المطلب الثالث

الحرية والإرادة في الفكر المعتزلي

جعلت المعتزلة الحرية الإنسانية والاختيار من لبنات الفرق، فقد بنت عقيدتها في العدل الإلهي وقدرة الباري تعالى، وفي المقابل جعلت للإنسان قدرة وحرية وإرادة تحوطها حياته العملية "الله تعالى لا يكلف بالفعل إلا القادر العالم بكيفيته المريد لإحداثه على وجه دون وجه"^(٣)، الإنسان في فلسفة المعتزلة ليس الماهية بل القوام الفردي "لا عبرة بوصفه أنه

(١) كتاب فضل الاعتزال، القاضي عبد الجبار، ص ١٤٩.

(٢) المغني، ١١/٨٩.

(٣) المغني، القاضي عبد الجبار، ١١/٣٠٩.

إنسان... هو الحي، هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة"^(١) ترتبط هذه المسألة بالعلم الطبيعي العضوي للإنسان (الفيسيولوجي) من جهة، وربطه بالجانب الأخلاقي من جهة ثانية، وهو الوسيلة التي استخدمها المعتزلة في الرد على خصومهم من الجبرية، وعللوا أن الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة"^(٢)، ثم زعموا خلق الإنسان أفعاله في استقلالية تامة، ومسؤولية مشروطة بأن "يقع لا عن طريق الإلحاء والحمل"^(٣)،

الحرية والاختيار في مصنفات المعتزلة مندرجة تحت أصل العدل ومسائل التكليف، وتتعلق بجوانب إلهية واجتماعية ونفسية وسياسية، ولأهمية الإنسان ومكانه في هذا العالم يدفع المعتزلة بهذه العقيدة الفلسفية في حرية الإنسان واختياره ومسؤوليته، لتبرير خلق الله العالم، وإرسال الرسل، والتكليف والثواب والعقاب"^(٤)، والاختلاف بينهم في ما يجوز أن ينسب لله تعالى وما لا يجوز، فمنهم من قال: "إن ما يحدث من فقر ومرض وارتباطها باللذة والألم، إنه من باب المصالح، وإن الله تعالى يجوز أن يفعل الألم لدفع الضرر عن المكلف إذا كان له أو لغيره فيه صلاح، نحو أن يمرضه تمحيصاً لذنوبه، أما الشر فهو في فعل العباد من المعاصي"^(٥). ومنهم من قال: "أن ذلك لا يحسن ولا يجوز على الله تعالى... يبين ذلك أنه يقبح منا كسر يد الذي نريد أن نخلصه إذا أمكن تخليصه من غير كسريده وإن حصل فيه نفع له ولغيره"^(٦)، حتى إبليس قالوا:

(١) المغني، ١١/٣١٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٣، ٣١٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص ٤٦٤.

(٤) المغني، القاضي عبد الجبار، ٦/٢١٨، ١١/٥٨، ٨٩، ٩٣، ١٢٨. وانظر شرح الأصول الخمسة، ٧٦٦.

(٥) فضل الاعتزال، القاضي عبد الجبار، ص ١٧٩.

(٦) كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابوري، ص ١٧٠.

إن خلق جسمه من الله تعالى، وهو ليس بشر بل خير، لأن الله تعالى خلقه لينفعه؛ إنما الشر ما يقع منه من القبيح^(١).

نهضت المسألة الأخلاقية وعلاقتها بالحرية عند المعتزلة لتفسير الإشكالية المتداخلة بين إثبات الخالق المطلق لكل شيء، وتنزيهه عن الشرور، ومنها أفعال العباد، وبين إثبات بعث الرسل وقيام التشريع، فأقاموا بناءً أخلاقياً يربط الفعل الإنساني في بواعثه وغاياته، مع التمكين بحياة وإرادة واستطاعة وحرية واختيار؛ ثم فعل أو ترك يتقيد بغاية، وبها يحدث التردد بين الدواعي والصوارف، ثم يترتب الثواب والعقاب^(٢).

مفهوم حرية الاختيار هي داعي إرسال الرسل وإنزال الكتب، وأساس التكليف، فقدمت المعتزلة ذاتها أنهم أهل العدل والتوحيد؛ تقديم العدل بالمعنى المعتزلي على التوحيد من أهم ما يفصل المعتزلة عن غيرهم من الفرق الإسلامية المثبتة، ويقربها من النهج الفلسفي أكثر، يقول أفلاطون "فالله ما دام خيراً، فهو ليس علة معظم ما يحدث للناس... الخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره"^(٣)، والمعتزلة تخالف الأمة جميعها بهذا الطرح في المسألة الأخلاقية وعلاقتها بأفعال العباد، والقبح والحسن، ما يجعل التصنيف وخاصة في مثل هذه المسائل يتطلب المراجعة.

وحين انبعث الصراع السياسي تحت الآراء والمجادلات، في مسائل الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، والنزاع حول الخلافة والإمامة، اندفعت المعتزلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصولهم الخمسة؛ لتبرير الخروج على الحاكم، هذا المعتبر في جانبه السياسي تضمن معتركاً أخلاقياً لا يقل عنه حدة في موضوعات الحرية والاختيار وتقييم الفعل وفق قوانين خاصة تخضع لرؤية ونظام الفرق.

(١) فضل الاعتزال، القاضي عبد الجبار، ص ١٨٠.

(٢) المعتزلة والحرية وفلسفة القانون الجنائي، د. أحمد الحريشي، ص ٣٢ بتصرف.

(٣) الجمهورية، ص ١٣٥.

مثلت الحرية وارتباطها بالوجود مجالاً واسعاً لفهم المسألة الأخلاقية وعلاقتها بالإنسان في وجوده، وفي قيمة أفعاله وما يترتب عليها، وبقاء هذا التقويم في دائرة الشك ليخضع للتمحيص دائماً خاضعاً لقانون التردد بين البواعث والصوارف، فوقف النظام في دائرة الشك دون رفض له أو مقاومة، لأنه جعل ضمن تصوراتهِ أن العقل وحده لن يصل به إلى اليقين لعجزه عن البرهنة على الإيمان^(١)، أو كما قال الجاحظ: "إن ما يرد على النفوس في حال عجز أو غفلة، فكان هو القاهر للحاسة، فإن ذلك فعل الله دون الإنسان على ما طبع عليه البشر"^(٢). وصرح الجاحظ بأن العلوم كلها ما يحتمل معناه الوجوه المشتركة، وتتنازع ألفاظه الحدود المتشابهة، وهو يجعل أهل الحساب والهندسة من جنس هذا، فيقول: "على أنهم يقرون أن في الحساب ما لا يعلم، وأن في الهندسة ما لا يدرك"^(٣)، شك النظام وإصراره على البقاء فيه اختياراً، يختلف عن اضطراب ديكارت (١٦٥٠م) (René Descartes) ودائرة الشك الحتمية.

بنت المعتزلة مقدمات نظرية في الموضوعات الأخلاقية في مفهوم الواجب، وما يسمى قبيحاً وحسناً عندهم، متسقة مع ما يفرضه العقل البشري في مفهوم الجزاء؛ فالثواب للمطيع، والعقاب للعاصي^(٤)، في صياغة فلسفية صارمة تخضعها للعقل والطبيعة البشرية. الفلسفة المثالية أغرقت في هذا الفكر لكن بإقصاء الرب تعالى عن الثواب والعقاب، يقول كانت (١٨٠٤م) (Immanuel Kant) "لا يمكن أن تنسب إلى الإرادة الإلهية أي دوافع على الإطلاق، أما دافع الإرادة البشرية فلا يمكن أبداً أن يكون شيئاً آخر سوى القانون الأخلاقي"، لكنه يرفض

(١) إبراهيم بن سيار النظام، د. محمد عزيز نظمي، ص ٥٤.

(٢) رسائل الجاحظ الكلامية، ص ١٠٩.

(٣) رسائل الجاحظ الكلامية، د. علي أبو ملحم، ص ٥٧.

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٣١٦. وانظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص ١٧٤.

نفع الإنسان من الفعل الأخلاقي فيقول: "من باب المخاطرة أن ندع أي دافع آخر كدافع المنفعة يشارك في التأثير إلى درجة أن يكون جنباً إلى جنب مع القانون الأخلاقي"، ويصفه بالنفاق^(١). اعتقدت المعتزلة بأن القيم والأخلاق ثابتة، ومحكها العقل البشري مرجعاً أصيلاً، وأن نصوص الوحي إنما جاءت للتشريع والتكليف فقط، وفلسفة المعتزلة الطبيعية متمثلة في الوجود الفردي المشخص للإنسان تنطلق من الأثر والمؤثر وفق قياس الغائب على الشاهد دلالة على أهمية الوجود الإنساني وفعل الفرد في الوسط الطبيعي، هي فلسفة تعنى بالتجربة الإنسانية في معنى الحرية والاختيار من خلال المعيشة، وهي مرتكز الفكر الاعتزالي من بداية قياس الشاهد على الغائب إلى قيام نظام أخلاقي يقوم على المجرب الواعي العاقل المختار والفاعل، وأنه في حال الفعل أو الترك هو موجود على الحقيقة، فهم لا ينفون الوجود عمن لا يختار كالمجنون أو الصغير لانعدام أهلية الاختيار كما قالت الوجودية^(٢).

صنعت المعتزلة من خلال أدلتها ومعارفها الأصيلة، أو ما أطلعت عليه من نتاج أُمم سابقة، نمطاً فكرياً من أنماط فكر المسلمين، فهي لا تندرج تحت الفلسفة المشائية، ولا تندرج تحت علم الكلام، في نسيج له خصائصه وسماته، وصف المعتزلة بنقلة ومتأثرين بالفلسفة اليونانية؛ وصف مجحف ومغالط لما هم عليه، ولعل علته عدم تصور قدرة المعتزلة على صناعة وتطوير فكر فلسفي مختلف عن النهج الفلسفي اليوناني، وللمؤلفين الغربيين دور في رفض تصنيف المعتزلة ضمن الفلاسفة، لما نقل عن المعتزلة في سيرهم الدعوة للإسلام.

إن وصمة الإلحاد السائدة في الفلسفة الطبيعية سواء الفلسفات الشرقية أو اليونانية والرومانية، تجعل بعض الباحثين ينفرون أيضاً من تصنيف المعتزلة فلاسفة طبيعيين، وهذه مبالغة؛ لأن الطبيعيين ليسوا على نمط واحد، بل المعتزلة في مؤلفاتهم يمثلون اتجاهاً طبيعياً مؤلهاً،

(١) نقد العقل العملي، إيمانويل كانت، ترجمة غانم هنا، ص ١٤٣، ١٤٤.

(٢) المذاهب الوجودية من كيركيغارد إلى جان بول سارتر، ريجيس جوليفيه، ترجمة: فؤاد كامل، ص ٢٢١.

حاله كحال الفلاسفة المؤهلة وخاصة المتتسبين للإسلام كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد.

المغالطة الحققة هي استغراق المعتزلة في قوانينها وتجاوزها الأمر والنهي فتقدموا على الله تعالى وشرعه، واقتحموا مجالات أبعدتهم عن الحق، فتشعبت بهم الأهواء وتطرفت بهم النتائج.



الغاية

- لتصنيف أدوات متعددة تختلف باختلاف الموضوعات المدروسة، مناقشة قول المعتزلة في الصفات، دون العناية بقوانينهم وأدلتهم، ومؤلفاتهم في العلوم الطبيعية والتجريب، لا يحقق استقرار الفرق والحكم عليها، ثم تصنيفها.
- قياس الغائب على الشاهد من مناهج البحث الإسلامي الأصيلة وضعه الأصوليون، واستخدمته الفرق الإسلامية بعد نقضها للمنطق الأرسطي وخروجها في الأبحاث عن قواعده.
- يمكن قراءة الفروق بين المعتزلة والمتكلمة في باب الصفات وعناصر منهج الاستدلال المعتزلي.
- المعتزلة أصحاب اتجاه فلسفي طبيعي وإنساني متسق في بنائه، ظهر ذلك فيما أضافوه من عناصر جديدة في قياس الغائب على الشاهد بما يخدم أفكارهم.
- المعتزلة من خصوم الفلسفة والمنطق الأرسطي، وقد حوت مؤلفاتهم العديد من الرد والنقض عليهم.
- تشتت المعتزلة في موضوعات متفرقة أضعف دورهم في العلوم التجريبية بما يحقق العلوم النافعة للبشرية كغيرهم من المسلمين التجريبيين.

التوصيات:

- دراسة التنزيه المطلق عند المعتزلة ومقارنته مع مفهوم الواحد عند المشائية المتسببة للإسلام.
- دراسة العلة في القياس وأثرها في عقيدة المعتزلة.
- دراسة الإنسان ومسؤوليته الأخلاقية في الفكر الاعتزالي.

المصادر والمراجع

١. أبو حيان، علي بن محمد. المقابسات. تحقيق حسن السندوبي، ط ١، آفاق للنشر، ٢٠١٦م، القاهرة.
٢. ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. المنية والأمل في شرح الملل والنحل. تحقيق: د. محمد جواد مشكور، ط ٢، دار الندى، ١٩٩٠م، بيروت.
٣. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. الاستقامة. تحقيق محمد رشاد سالم، ط ٢، مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٩هـ.
٤. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. التسعينية. تحقيق د. محمد العجلان، ط ١، مكتبة المعارف، ١٤٢٠هـ. الرياض.
٥. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. درء تعارض العقل والنقل. ضبط عبد اللطيف عبد الرحمن، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، بيروت.
٦. ابن تيمية، أحمد بن عبد الرحيم. كتاب الرد على المنطقيين. تحقيق محمد إسماعيل، ط ١، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، بيروت.
٧. ابن تيمية، أحمد بن عبد الرحيم. مجموعة الفتاوى. تخريج عامر الجزار، أنور الباز، ط ١، مكتبة العبيكان، ١٤١٨، الرياض.
٨. ابن حزم، علي بن أحمد. رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق عباس، إحسان، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م، بيروت.
٩. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. دار الفكر، ٢٠٠٤م، بيروت.
١٠. ابن رشد، محمد بن أحمد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ط ٢، منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م، بيروت.

١١. ابن رشد، محمد بن أحمد. شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان. تحقيق خميس حسن، ط ١، آفاق للنشر، ٢٠٢٠م، القاهرة.
١٢. ابن رشد، محمد بن أحمد. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ط ٢، منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م، بيروت.
١٣. ابن الريوندي، أحمد بن يحيى. فضيحة المعتزلة. تحقيق عبد الأمير الأعسم، عويدات للنشر، ١٩٧٩، بيروت.
١٤. ابن سينا، الحسين بن عبد الله. كتاب التعليقات. تحقيق حسن العبيدي، ط ١، منشورات ضفاف، ٢٠١٨م، الجزائر.
١٥. ابن سينا، الحسين بن عبد الله. النجاة في الحكمة المنطقية والإلهية والطبيعية، ط ١، آفاق للنشر، ٢٠٢٠م، القاهرة.
١٦. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ط ٣، دار صادر، ١٩٩٤م، بيروت.
١٧. أبو ريذة، محمد عبد الهادي. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م، القاهرة.
١٨. أرحيلة، عباس. الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيتين إلى حدود القرن الثامن الهجري. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٩م، الدار البيضاء.
١٩. أرسطو. الخطابة. تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، ١٩٧٩م، بيروت.
٢٠. أرسطو. الكون والفساد. ترجمة أحمد السيد، ط ١، آفاق للنشر، ٢٠١٨م، القاهرة.
٢١. الأسدآبادي، عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان، ط ٢، مكتبة وهبة، ٢٠١٠م، القاهرة.
٢٢. الأسدآبادي، عبد الجبار بن أحمد. المغني في أبواب العدل والتوحيد. تحقيق عدد من المحققين، مراجعة: إبراهيم مذكور، ط ٢، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٢٣. الأشعري، علي بن إسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. تقديم حماد الأنصاري، ط ٥، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٩ هـ، المدينة.
٢٤. الأشعري، علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، ١٤١٦ هـ، بيروت.
٢٥. أفلاطون. الجمهورية. ترجمة عيسى الحسن، ط ٢، الأهلية للنشر، ٢٠١٣ م، عمان.
٢٦. أفلاطون. محاوره فيدون. ترجمة عزت قرني، ط ٣، ٢٠٠١ م، القاهرة.
٢٧. أفلوطين. تاسوعات أفلوطين. ترجمة فريد جبر، ط ١، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٧ م، بيروت.
٢٨. الأمدي، علي بن محمد. غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧١ م، القاهرة.
٢٩. أمين، أحمد. ضحى الإسلام. ط ١، دار التقوى، ٢٠١٨ م، القاهرة.
٣٠. أوليري، دي لاسي. علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب. ترجمة وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢ م، القاهرة.
٣١. الباقلاني، محمد بن الطيب. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط ٢، مؤسسة الخانجي، ١٣٧١ هـ، القاهرة.
٣٢. البغدادي، عبد القادر بن طاهر. الفرق بين الفرق. تحقيق محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، ٢٠٠٤ م، بيروت.
٣٣. البلخي، عبد الله بن أحمد، وعبد الجبار الأسد آبادي والمحسن الجشمي. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.
٣٤. بور، دي. تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: د. محمد أبو ريده. ط ٢، دار النهضة العربية، ١٩٥٤ م، بيروت.

٣٥. البيهقي، ظهير الدين. تاريخ حكماء الإسلام. تحقيق محمد كرد علي، ط ٢، طبعة الترقى، ١٩٤٩م، بيروت.
٣٦. الجاحظ، عمرو بن بحر. البيان والتبيين. تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، ٢٠٠٨م، بيروت.
٣٧. الجاحظ، عمرو بن بحر. الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير. تحقيق محمد راغب الطباخ، ط ١، دار المقتبس، ط ١، ٢٠١٥م، بيروت.
٣٨. الجاحظ، عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية. تقديم علي أبو ملح، ط ١، دار مكتبة الهلال، ١٩٨٧م، بيروت.
٣٩. الجاحظ، عمرو بن بحر. كتاب الحيوان. ضبط أحمد معوض، ط ١، دار التقوى، ٢٠١٩م، القاهرة.
٤٠. جوليفيه، ريجيس. المذاهب الوجودية. ترجمة: فؤاد كامل، ط ١، آفاق للنشر، ٢٠١٩م، القاهرة.
٤١. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. الشامل في أصول الدين. تحقيق علي النشار، منشأة المعارف، ١٩٦٩م، الإسكندرية.
٤٢. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. الكافية في الجدل. تحقيق فوقية حسين محمود، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩م، القاهرة.
٤٣. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق أسعد تميم، ط ١، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٥م، بيروت.
٤٤. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. تحقيق فوقية حسين محمود، ط ١، عالم الكتب، بيروت.
٤٥. الحريشي، أحمد. المعتزلة والحرية وفلسفة القانون الجنائي، ط ١، الوراق، ٢٠٢١م، بيروت.

٤٦. الخياط، عبد الرحيم بن محمد. كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. تحقيق نيرج، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٥م، القاهرة.
٤٧. الذهبي، محمد بن عثمان. مختصر منهاج السنة. تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، ١٣٧٤، القاهرة.
٤٨. الرازي، محمد بن يحيى. رسائل فلسفية. ط ١، منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م، بيروت.
٤٩. الشهرزوري، محمد بن محمد. نزهة الأرواح وروضة الأفراح. تحقيق خورشيد أحمد، ط ١. آفاق للنشر، ٢٠٢١م، القاهرة.
٥٠. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تعليق: أحمد محمد، ط ٢، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، بيروت.
٥١. عزام، برجس. مدخل إلى علم التصنيف في المكتبات. ط ١، مطابع الصباح، ١٩٨٦م.
٥٢. الغزالي، محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة. تحقيق: مورييس بويج، ط ٣. دار المشرق، بيروت.
٥٣. الغزالي، محمد بن محمد. معيار العلم. المكتبة العصرية، ٢٠١٥م، بيروت.
٥٤. الفارابي، محمد بن محمد. المدينة الفاضلة، ط ١، مكتبة النافذة، ٢٠١٤م، الجيزة.
٥٥. قوتشي، أحمد. الدليل النقلي في الفكر الإسلامي بين الحجة والتوظيف. ط ١، دار وجوه للنشر، ١٤٣٥هـ، الرياض.
٥٦. كانت، إيمانويل. نقد العقل العملي. ترجمة غانم هنا، المنظمة العالمية للترجمة، ٢٠٠٨م، القاهرة.
٥٧. الكندي، يعقوب بن إسحاق. رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد أبو ريذة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠م.

٥٨. كوزنيتسوف، فاسيلي. لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية. ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، ١٩٨٧م، موسكو.
٥٩. الملطي، محمد بن أحمد. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. تصحيح ديدرينغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠٠٩م، بيروت.
٦٠. النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ٢. دار السلام، ٢٠١٣م، القاهرة.
٦١. النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام. دار النهضة العربية، ١٤٠٤، بيروت.
٦٢. نظمي، محمد عزيز. إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٣م.
٦٣. النيسابوري، سعيد بن محمد. المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. تحقيق معن زيادة، معهد الإنماء العربي.
٦٤. ولفسون، هاري. فلسفة المتكلمين. ترجمة مصطفى عبد الغني، ط ٢، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩، القاهرة.
٦٥. ياسين، محمد. مقالات في تناقضات الأشعرية. ط ١، دار العاصمة، ١٤٣٣هـ، الرياض.
- المقالات:**
٦٦. مليكة، مذكور، "تأثير يحيى النحوي في التراث العلمي"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، عدد ١٢-٦، ٢٠١٤، ص ٣٠-٤٤.



رومنة المصادر والمراجع

1. 'abu hayan, eali bin muhamad. almuqabisati. tahqiq hasan alsindubi, ta1, afaq lilnashri, 2016m, alqahirati.
2. abin almurtadaa, 'ahmad bin yahyaa. almuniat wal'amal fi sharh almalal walnahl. tahqiq: du. muhamad jawad mashkur, ta2, dar alnidaa, 1990m, bayrut.
3. abin taymiatu, 'ahmad bin eabd alhalim. aliastiqamatu. tahqiq muhamad rashad salim, ta2, maktabat abn taymiati, 1409hi.
4. abin taymiatu, 'ahmad bin eabd alhalimi. altiseiniatu. tahqiq du. muhamad aleajlan, ta1, maktabat almaearifi, 1420hi.alriyad.
5. abin taymiatu, 'ahmad bin eabd alhalim. dar' tuearid aleaql walnaqla. dabt eabd allatif eabd alrahman, ta1, dar alkutub aleilmiati, 1997m, bayrut.
6. abin taymiatu, 'ahmad bin eabd alrahimi. kitab alradi ealaa almantiqiayna. tahqiq muhamad 'iismaeil, ta1, dar alkutub aleilmiati, 2003m, bayrut.
7. abin taymiat, 'ahmad bin eabd alrahim. majmueat alfatawaa. takhrij eamir aljazaar, 'anwar albazi, ta1, maktabat aleabikan, 1418, alriyad.
8. abin hazma, eali bin 'ahmada. rasayil aibn hazam al'andalsi. tahqiq eabaas, 'iihsan, ta1, almuasasat alearabiat lildirasat walnashri, 1983m, bayrut.

9. abin khaldun, eabd alrahman bin muhamadi. almuqadamati. dar alfikri, 2004m, bayrut.
10. abin rushdi, muhamad bin 'ahmadu. alkashf ean manahij al'adilat fi eaqayid almalati. ta2, manshurat dar alafaq aljadidati, 1979m, bayrut.
11. abin rushda, muhamad bin 'ahmada. sharah alburhan li'aristu wataalkhis alburhan. tahqiq khamis hasan, ta1, afaq lilnashri, 2020m, alqahirati.
12. abin rushda, muhamad bin 'ahmad. fasl almaqal wataqrir ma bayn alsharieat walhikmat min alaitisali. ta2, manshurat dar alafaq aljadidati, 1979m, bayrut.
13. abn alrundy, 'ahmad bin yahii. fadihat almuetazilati. tahqiq eabd al'amir al'aesama, euaydat lilnashri, 1979, bayrut.
14. abn sina, alhusayn bin eabd allah. kitab altaeliqati. tahqiq hasan aleubidii, ta1, manshurat dafafi, 2018ma, aljazayar.
15. abin sina, alhusayn bin eabd allah. alnajat fi alhikmat almantiqiat wal'ilahiat waltabieiat, ta1, afaq lilnashri, 2020m, alqahirati.
16. abn manzuri, muhamad bin mukram. lisan alearabi. ta3, dar sadir, 1994m, birut.
17. 'abu ridata, muhamad eabd alhadi. 'iibrahim bin sayaar alnizam warawuh alkalamiat walfalsafiatu. matbaeat lajnat altaalif waltarjamat walnashri, 1946m, alqahira.

18. 'arahilatu, eabaasi. al'athar al'arsatiu fi alnaqd walbalaghat alearabiatayn 'iilaa hudud alqarn althaamin alhijri. manshurat kuliyyat aladab waleulum al'iinsaniat bialribati, 1999ma, aldaar albayda'.
19. 'aristu. alkhataabati. tahqiq eabd alrahman badway, dar alqalama, 1979m, bayrut.
20. 'aristu. alkawn walfasadi. tarjamat 'ahmad alsayida, ta1, afaq lilmashri, 2018m, alqahirati.
21. al'asdabadi, eabd aljabaar bin 'ahmada. sharh al'usul alkhamsa. tahqiq eabd alkarim euthman, ta2, maktabat wahbata, 2010m, alqahirati.
22. al'asdabadi, eabd aljabaar bin 'ahmadu. almughaniy fi 'abwab aleadl waltawhida. tahqiq eadad min almuhaqiqina, murajaeatu: 'iibrahim madkur, ta2, aldaar almisriat liltaalif waltarjamati.
23. al'asheari, eali bin 'iismaeil. al'iibanat ean 'usul aldiyanati. taqdim hamaad al'ansari, ta5, aljamieat al'iislamiati, 1409hi, almadinati.
24. al'asheari, ealiun bin 'iismaeil. maqalat al'iislamiyn wakhtilaf almusaliyna. tahqiq muhamad eabd alhamidi, almaktabat aleasriatu, 1416hi, bayrut.
25. 'aflatun. aljumphuriatu. tarjamat eisaa alhasani, ta2, al'ahliat lilmashri, 2013m, eaman.
26. 'aflatun. muhawarat fidun. tarjamat eizat qarni, ta3, 2001ma, alqahirati.

27. 'aflutin. tasueat 'aflutin. tarjamat farid jabar, ta1, maktabat lubnan nashiruna, 1997m, bayrut.
28. alamdi, eali bin muhamad. ghayat almaram fi eilm alkalami. tahqiq hasan mahmud eabd allatif, lajnat 'iihya' alturath al'iislami, 1971m, alqahira.
29. 'amin, 'ahmadu. dahaa al'iislami. ta1, dar altaqwaa, 2018ma, alqahirati.
30. 'uwliri, di lasi. eulum alyunan wasubul antiqaliha 'iilaa alearibi. tarjamat wahayb kamil, maktabat alnahdat almisriati, 1962m, alqahira.
31. albaqlani, muhamad bin altayb. al'iinsaf fima yajib aietiqaduh wala yajuz aljahl bihi. tahqiq muhamad zahid alkuthari, ta2, muasasat alkhanji, 1371hi, alqahirati.
32. albaghdadii, eabd alqadir bin tahir. alfarq bayn alfirqa. tahqiq muhamad eabd alhamidi, almaktabat aleasriatu, 2004m, bayrut.
33. albilkhi, eabd allah bin 'ahmadu, waeabd aljabaar al'asad abadi walmuhsin aljashmi. fadl alaietizal watabaqat almuetazilati. tahqiq fuad sayid, aldaar altuwnisiat lilnashri.
34. bur, di. tarikh alfalsafat fi al'iislam. tarjamatu: du. muhamad 'abu ridata. ta2, dar alnahdat alearabiati, 1954m, bayrut.
35. albihaqi, zahir aldiyn. tarikh hukama' al'iislami. tahqiq muhamad karadi eulay, ta2, tabeat altarqi, 1949m, bayrut.

36. aljahz, eamru bin bahri. albayan waltabyini. tahqiq darwish juidi, almaktabat aleasriati, 2008m, bayrut.
37. aljahiz, eamru bin bahri. aldalayil waliaetibar ealaa alkhalq waltadbir. tahqiq muhamad raghib altabakhi, ta1, dar almuqtabisi, ta1, 2015m, bayrut.
38. aljahz, eamriw bin bahri. rasayil aljahiz, alrasayil alkalamiati. taqdim eali 'abu malham, ta1, dar maktabat alhilal, 1987m, bayrut.
39. aljahiz, eamriw bin bahri. kitab alhayawani. dabt 'ahmad mueawad, ta1, dar altaqwaa, 2019ma, alqahirati.
40. julifih, rijis. almadhahib alwujudiata. tarjamatu: fuad kamil, ta1, afaq lilnashri, 2019m, alqahirati.
41. aljuini, eabd almalik bin eabd allah. alshaamil fi 'usul aldiyn . tahqiq ealii alnashar, munsha'at almaearifi, 1969ma, al'iiskandiriatu.
42. aljuini, eabd almalik bin eabd allah. alkafiat fi aljadli. tahqiq fawqiat husayn mahmud, maktabat alkuliyaat al'azhariati, 1979m, alqahirati.
43. aljuini, eabd almalik bin eabd allah. kitab al'iirshad 'iilaa qawatie al'adilat fi 'usul alaietiqadi. tahqiq 'asead tamimu, ta1, muasasat alkutub althaqafiati, 1985m, bayrut.
44. aljuini, eabd almalik bin eabd allah. lamae al'adilat fi qawaeid eaqayid 'ahl alsunat waljamaeati. tahqiq fawqiat husayn mahmud, ta1, ealam alkutab, bayrut.

45. alhrithi, 'ahmadu. almuetazilat walhuriyat wafalsafat alqanun aljanayiy, ta1, alwaraqi, 2021m, bayrut.
46. alkhayaati, eabd alrahim bin muhamad. kitab alaintisar walradu ealaa aibn alraawindii almulhid. tahqiq nibarji, almaktabat al'azhariat liltarathi, 2015ma, alqahira.
47. aldhahabi, muhamad bin euthman. mukhtasar minhaj alsanati. tahqiq muhibi aldiyn alkhatiba, almatbaeat alsalafiati, 1374, alqahirati.
48. alraazi, muhamad bin yahyaa. rasayil falsafiatun. ta1, manshurat dar alafaq aljadidati, 1979m, bayrut.
49. alshahrazuri, muhamad bin muhamadi. nuzhat al'arwah warawdat al'afrahi. tahqiq khurshid 'ahmada, ta1. afaq lilnashri, 2021m, alqahirati.
50. alshahristani, muhamad bin eabd alkrim. almilal walnahla. taeliqu: 'ahmad muhamad, ta2, dar alkutub aleilmiati, 1992m, bayrut.
51. eazam, birijis. madkhal 'iilaa ealm altasnif fi almaktabati. ta1, matabie alsabahi, 1986m.
52. alghazali, muhamad bin muhamad. tahafut alfalasifati. tahqiq: muris buij, ta3. dar almashriqa, bayrut.
53. alghazali, muhamad bin muhamad. mieyar alealmi. almaktabat aleasriati, 2015m, bayrut.
54. alfarabi, muhamad bin muhamadi. almadinat alfadilatu, ta1, maktabat alnaafidhati, 2014ma, aljizatu.

55. qutshi, 'ahmadu. aldalil alnaqliu fi alfikr al'iislami bayn alhujat waltawzifi. ta1, dar wujuh lilnashri, 1435hi, alriyad.
56. kanti, 'iimanwil. naqd aleaql aleamaliu. tarjamat ghanim huna, almunazamat alealamiat liltarjamati, 2008ma, alqahira.
57. alkandi, yaequb bn 'iishaqa. rasayil alkanadii alfalsafiati. tahqiq muhamad 'abu raydata, dar alfikr alearbii, 1950m.
58. kuznitsuf, fasili. ludfigh fiurbakh wanihayat alfalsafat alkilasikiati. tarjamat 'iilyas shahin, dar altaqadumi, 1987m, musku.
59. almilti, muhamad bin 'ahmadu. altanbih walradu ealaa 'ahl al'ahwa' walbidaa. tashih didringhi, almaehad al'almaniu lil'abhath alsharqiati, 2009m, bayrut.
60. alnashar, eali sami. nash'at alfikr alfalsafii fi al'iislami, ta2. dar alsalami, 2013ma, alqahirati.
61. alnashar, eali sami. manahij albahth eind mufakiri al'iislami. dar alnahdat alearabiati, 1404, bayrut.
62. nuzimi, muhamad eaziza. 'iibrahim bin sayaar alnizam walfikr alnaqdiu fi al'iislami, muasasat shabab aljamieati, al'iiskandiriat, 1983m.
63. alnysaburi, saeid bin muhamad. almasayil fi alkhilaf bayn albasariiyin walbaghdadiin. tahqiq maen ziadati, maehad al'iinma' alearabii.
64. wlfisun, hari. falsafat almutakalimina. tarjamat mustafaa eabd alghani, ta2, almarkaz alqawmiu liltarjamati, 2009, alqahirati.

65. yasin, muhamadu. maqalat fi tanaqudat al'asheariati. ta1, dar aleasimati, 1433hi, alriyad.





الحظ وعلاقته بالقدر دراسة عقديّة

Luck and its Connection to Destiny: A Creedal Study

د. موسى بن علي بن أحمد صيرفي

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المساعد

بجامعة الملك خالد

Dr. Mosa Alsayrafi

Assistance Professor of Creed & Contemporary Doctrines – King

Khalid University

البريد الإلكتروني:

ml-serfe@kku.edu.sa

ملخص البحث

يتناول هذا البحث مصطلح "الحظ" الوارد في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية، وما يتعلق به في لغة العرب، وأبواب الاعتقاد في الإسلام على وجه العموم، كما يركز على العلاقة بينه وبين عقيدة القدر خاصة عند أهل السنة والجماعة، ويدرس الإشكالات الاعتقادية التي قد تطرأ على استعمال المصطلح.

فقد أوضحت مفهوم الحظ في اللغة، وأوضحت أن الصق ما يعبر به عن مفهوم الحظ هو النصيب والجُذ، وبينت أنها ذكرت في كتاب الله تعالى وأريد بها "الحظ".

ثم أوضحت الفرق بين النصيب والحظ أن النصيب يكون في المحبوب والمكروه، وأن مفهوم "الحظ" في معاجم اللغة يدور حول عدة معاني منها: (النصيب والقسم والجُذ والغنى والفضل) وهي في مجملها متقاربة تدل على ما يحصل عليه الشخص من نصيب استحققه أم لم يستحقه.

وأوضحت أني لم أجد لمفهوم الحظ تعريفاً جامعاً مانعاً، وقد وضعت اصطلاح له أن الحظ هو ما يقسمه الله تعالى للمخلوق، من أي شيء، مما علم أولاً بأنه يستحقه، ثم أجراه له بأسبابه، في آجال مختلفة.

وقد أوضحت مفهوم القدر في اللغة والاصطلاح، وبينت أن غالب معاني القدر تعود إلى معنى التقدير في عمومها، فالله تعالى يقدر المقادير لجميع خلقه.

ثم بينت علاقة الحظ بالقدر موضحاً عقيدة أهل السنة والجماعة في القدر وهي أن كل ما يحدث في الكون من خير وشر، ونفع وضر إنما هو بتقدير الله تعالى، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

ثم بينت ضوابط الاعتقاد بالحظ موضحاً أنا هي ضوابط اعتقاد القدر عند أهل السنة والجماعة مستنداً على ذلك من الكتاب والسنة وأقوال السلف والخلف، موضحاً الفرق بين القدر والحظ فقهيّاً.

وكذلك أوضحت الضوابط لاستعمال مصطلح الحظ وأنه لا محذور شرعي في استعماله للإخبار عن ما حصل من خير وشر، لكن لا يجب أن يستعمل على سبيل التسخيط على أقدار الله تعالى إلى غير ذلك من الضوابط.

الكلمات المفتاحية: الحظ، القدر، النصيب، القسمة، أهل السنة.



Abstract

This research deals with the term “Fortune” mentioned in the Holy Quran and in Sunnah (Traditions of the Prophet) and what is related to it in the Arabic language and the sections of belief in Islam in general. It also focuses on the relationship between it and the doctrine of destiny especially among the Sunnites, and studies the doctrinal problems that may arise regarding the use of the term.

I illustrated the concept of fortune in language. I also illustrates that I attribute what expresses the concept of fortune to destiny and seriousness. I illustrated that it was mentioned in the Holy Quran and by it I meant “fortune.”

Then I illustrated the difference between destiny and fortune. The destiny is in the beloved and the hated. The concept of “fortune” in language lexicon revolves around several meanings, including: (destiny, oath, seriousness, richness, and preference). They are generally similar and indicate what a person gets of a destiny whether he deserves it or not.

I illustrated that I did not find a comprehensive definition for the concept of fortune. I have developed a term for it that fortune is what Allah, Almighty, distributes to the creature of anything which He knew from eternity that he deserved and then He granted it to him under His reasons in different times. I have illustrated the concept of destiny in language and terminology. I showed that the most of the meanings of destiny refer to the meaning of predetermination in general, as Allah, Almighty, predetermines destinies for all of His creation.

Then I explained the relationship between fortune and destiny, illustrating the doctrine of the Sunnites in destiny which is that everything happens in the universe, whether good or evil, benefit or harm, is at the predetermination of Allah, Almighty. Whatever Allah wills, it happens and what He does not will, does not happen.

Then I explained the controls of belief in fortune, illustrating that they are the controls for the belief in destiny among the Sunnites, reasoning about that from the Quran, the Sunnah, and the sayings of the predecessors and successors, explaining the difference between destiny and fortune jurisprudentially.

It also illustrated the controls for using the term fortune and that there is no Sharia prohibition in using it to tell about what happened, good and evil. However, it should not be used as a way to disparage the destinies of Allah, Almighty or other controls.

Keywords: Fortune, Destiny, Destiny, Division, Sunnites.



مُقَدِّمَةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن من المصطلحات التي وردت في القرآن الكريم مصطلح "الحظ"، حيث ورد في ثمانية مواضع منه، وفي ست سور مختلفة، وباستعمالات عدة لا تخرج عن معاني متقاربة.

وهو من المصطلحات التي لها تعلق بما يعتقد الإنسان، وهو مما يستعمله الناس عموماً؛ لتعليق ما يحصل لهم في دنياهم من أمور خير أو شر، أو نجاح أو فشل، بل وحتى الأمور التي يتمنونها وحصلت، والتي يتمنونها ولم تحصل، حيث قالها قوم قارون لما شاهدوا عنده من زينة الدنيا، قال تعالى: {فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَلِيتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ} [سورة القصص: ٧٩].

وبالنظر إلى هذه الاستعمالات للمصطلح، وتكراره في القرآن الكريم، وسماعه في استعمالات الناس، حيث اختلط المصطلح لدى البعض ففصل بينه وبين القضاء والقدر، وترسخ في أذهان البعض أنه سيئ الحظ أو سعيد الحظ دون ربط ذلك بالاعتقاد أن الأمر كله بيد الله وبتقديره سبحانه.

وبالرجوع إلى تفاسير وشروح لفظ الحظ تكونت في ذهني عدة تساؤلات وإشكالات تحتاج إلى مزيد من الدراسة العلمية؛ لتوضيح مفهومه، وتحديد استعمالاته المختلفة إن كان له استعمالات أخرى، وربط مفاهيمه بما يتعلق به في أبواب الاعتقاد؛ راجياً أن تكون هذه الدراسة

لبنة من لبنات الدراسات العلمية النافعة، والحمد لله رب العالمين.

أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:

- تتلخص أهمية هذا الموضوع، والأسباب الداعية إلى اختياره في نقاط، أبرزها:
٣. تعلق المصطلح بالقرآن الكريم والسنة النبوية؛ حيث ورد في عدة مواضع منهما؛ وأولى ما يُقضى العمر فيه هو دراسة وتدبر واستنباط مراد الله تعالى من كل لفظ ورد في القرآن والسنة.
٤. لمصطلح "حظ" نصيب وافر من الاستعمالات الدارجة في حياة الناس عربهم وعجمهم؛ ولها تأثير في الدافعية والإحباط، ويفسرون به ما يحصل لهم ولغيرهم، ومالم يحصل مما يتمنون حصوله، ويعلقون عليه النجاح والفشل.
٥. أهمية دراسة المصطلح محل البحث، مع بيان أوجه تعلقه بالعقيدة.
٦. المساهمة في إثراء الساحة العلمية ببحث الموضوعات المتعلقة بالعقيدة والمذاهب المعاصرة التي لم تبحث من قبل، أو لم تعط حقها من البحث.

أهداف البحث:

١. الوقوف على المفاهيم المحددة والمبينة لمصطلح "الحظ".
٢. إبراز المواطن التي تتلاقى فيه استعمالات الدارج من هذا المصطلح مع معتقد أهل السنة والجماعة.
٣. تقويم المفاهيم الدارجة والاستعمالات الخاطئة عند الناس لهذا المصطلح؛ من خلال ما

ثبت من النصوص الشرعية، والآثار الصحيحة.

٤. بيان مدى تأثير الاستعمال الخاطئ للمصطلح في عقيدة وحياة المسلم خاصة.

أسئلة البحث:

يتوقع الباحث أن يجيب بحثه عن الأسئلة التالية:

١. ما مفهوم مصطلح "الحظ"؟ وما تعلقه بالقدر؟
٢. ما الفرق بين الحظ والقدر؟
٣. ما حكم استعمال مصطلح الحظ تعبيراً عن القدر خاصة؟
٤. هل لاستعمالات مصطلح الحظ ضوابط شرعية يجب أن يدور في حدودها؟

حدود البحث:

يتناول هذا البحث مصطلح "الحظ" الوارد في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية، وما يتعلق به في لغة العرب، وأبواب الاعتقاد في الإسلام على وجه العموم، كما يركز على العلاقة بينه وبين عقيدة القدر خاصة عند أهل السنة والجماعة، ويدرس الإشكالات الاعتقادية التي قد تطرأ عن استعمال المصطلح.

منهج البحث:

اتبعت في دراستي هذه المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي وكذلك المنهج المقارن، ثم دراسة ومناقشة ما يلزم للوصول إلى النتائج.

إجراءات البحث:

١. استقراء الآيات والأحاديث الواردة فيها مصطلح "حظ".
٢. التعريف بالمصطلح محل البحث من كتب اللغة الأصيلة.
٣. الرجوع لتفسير أهل العلم لمصطلح "الحظ" ابتداء من الصحابة ثم التابعين ثم بقية

المفسرين.

٤. عزو الآيات القرآنية إلى سورها.
٥. تخريج الأحاديث والآثار من مصادر التخريج المعتمدة.
٦. ضبط المشتبه من الكنى والأسماء والألقاب، والترجمة لمن لم يشتهر عند أهل التخصصات الشرعية.
٧. شرح الغريب، وضبطه بالشكل.
٨. ضبط النصوص والخواشي وفق المنهج العلمي.
٩. وضع ما يلزم من الفهارس العلمية.

الدراسات السابقة:

من خلال الاستفسار في مراكز البحوث، كمركز الملك فيصل، ومكتبة الملك فهد الوطنية، والجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب، وبالبحث في المكتبات الرقمية كالمنظومة وغيرها فإن مصطلح "الحظ وعلاقته بالقدر دراسة عقدية"، لم يحظ بأي دراسة عقدية متخصصة حتى الآن، بيد أني وجدت من خلال البحث عدة عناوين يحسن عرضها، أولها: "بدعة الحظ والبخت والنجوم والطالع والأبراج" للكاتب أشرف عبدالمقصود، والبحث عبارة عن صفحة واحدة فقط نشرت في مجلة التوحيد السنة الحادية والعشرون العدد السادس (٤٥)، الناشر جماعة أنصار السنة المحمدية، احتوت صفحة المنشور على الكلام العام حول بدعية ما يروج له العرافون وغيرهم؛ حول الأبراج والنجوم؛ عبر كثير من المواقع والصحف والقنوات، وعليه؛ فلم يفي المنشور بقواعد البحث العلمي فضلاً عن التأصيل الشرعي لمصطلح الحظ خاصة، ولا بعلاقته بالقدر، ولا بالإشكالات العقدية التي تحتاج دراسة علمية مؤهلة من منظور متخصص.

والعنوان الثاني: "التفكير الافتراضي في أحداث الماضي والشعور بالندم ومعتقدات الحظ

لدى عينة من طلاب الجامعة" للمؤلف: أحمد الحسيني هلال - أستاذ الصحة النفسية المساعد بجامعة طنطا، والبحث في ٦٤ صفحة، منشور في مجلة كلية التربية بجامعة طنطا في المجلد الثاني ٦٢ الجزء الأول أبريل ٢٠١٦م، وقد تعرض الباحث للجانب النفسي فيما يتعلق بأفكار الناس، وطبقه على عينة من الطلاب في الجامعة، ولم يتعرض الباحث للحظ من جانب عقدي ديني، ولم يتطرق لأي تفسيرات وتعريفات لغوية واصطلاحية للمصطلح فضلاً عن القضايا العقدية المرتبطة به؛ فهو بحث متخصص في علم النفس.

والعنوان الثالث: "مفهوم الحظ الأخلاقي وأنواعه: بحث في مفارقة الحكم للمسئولية الأخلاقية" للمؤلف: مصطفى عبدالرؤوف راشد أحمد، والبحث في ٣٠ صفحة، نشر في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية في السنة ٢٨ - العدد ٢٨، وتناول الباحث الجانب الفلسفي لمفهوم الحظ الأخلاقي، وصلة الحظ بالجانب الأخلاقي؛ فهو بحث فلسفي صرف لم يلق الضوء على تأصيل المصطلح لغوياً واصطلاحياً، ولا تطرق إلى القضايا العقدية المتعلقة بالمصطلح كالقدر وغيره.

التبويب:

يشتمل هذا البحث على: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس.

المقدمة: وتتضمن الحديث عن: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهدافه، وأسئلته،

وحدوده، ومنهجه، وإجراءاته، والدراسات السابقة، وخطته.

المبحث الأول: التعريف بمصطلحي الحظ والقدر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الحظ لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مفهوم القدر لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: علاقة الحظ بالقدر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: عقيدة أهل السنة والجماعة في القدر.

المطلب الثاني: علاقة الحظ بالقدر.

الأمر الأول: العلاقة اللغوية بين الحظ والقدر.

الأمر الثاني: العلاقة الاصطلاحية والشرعية بين الحظ والقدر.

المبحث الثالث: ضوابط اعتقاد الحظ، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ضابط اعتقاد الحظ.

المطلب الثاني: ضابط استعمال مصطلح الحظ.

الخاتمة: وفيها إجمال النتائج وتوصياته.



المبحث الأول

التعريف بمصطلحي الحظ والقدر

المطلب الأول

مفهوم الحظ لغة واصطلاحاً

إذا كنا نبحث عن مصطلح الحظ بحثاً عقدياً؛ فلا بد أولاً أن نبحث عنه من الناحية اللغوية والاصطلاحية.

- الحظ لغة: حَظٌّ وحُظٌّ وحِظٌّ وحِظْوَةٌ، يقال: هذا الرجل أحْظُّ من هذا؛ فهو محظوظ، أو هذا رجل حظيظ إذا كان ذا حظ من الرزق أي: نصيب من الرزق، ويقال رجل ذو حظ في العلم أي: ذو نصيب من العلم^(١).

وجمع "الحظ" أحْظَاءٌ وحُظٌّ وحُظُوظٌ، قال الشاعر:

سُبْحَانَ مَنْ قَسَمَ الحُظُوظَ ظَ فَلَا عِتَابَ وَلَا مَلَامَةَ^(٢)

وألصق ما يعبر به عن مفهوم الحظ هو النصيب والجُذُّ، فقد ذكرت لفظة "النصيب" في كتاب الله تعالى وأريد بها "الحظ" كما في قوله تعالى: {الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ} [آل عمران: ٢٣] قيل في تفسير (أوتوا نصيباً من الكتاب): أعطوا حظاً من الكتاب^(٣)، وعليه؛ فالحظ والنصيب

(١) انظر معجم مقاييس اللغة، المؤلف: ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ١٤/٢، تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ٢٠/٢١٦، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية المؤلف: أبو نصر الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ٣/١١٧٢.

(٢) انظر مقاييس اللغة، ابن فارس، ١٤/٢، تاج العروس، الزبيدي، ٢٠/٢١٦، الصحاح، أبو نصر الفارابي، ٢٠/٢١٧ و ٣/١١٧٢.

(٣) انظر جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١/ ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م ٦/ ٢٨٨.

لفظان مترادفان يطلق أحدهما على الآخر.

❖ الفرق بين النصيب والحظ

والفرق بين النصيب والحظ أن النصيب يكون في المحبوب والمكروه ما يُقال: وفاه الله نصيبه من النعيم أو من العذاب، ولا يُقال: حظ من العذاب إلا على استعارة بعيدة؛ لأن أصل الحظ: هو ما يحظه الله تعالى للعبد من الخير، والنصيب: ما نصب له ليناله سواء كان محبوباً أو مكروهاً. ويجوز أن يُقال: الحظ اسم لم يرتفع به المحظوظ؛ ولهذا يذكر على جهة المدح فيقال: لفلان حظ، وهو محظوظ، والنصيب ما يُصيب الإنسان من مقاسمة سواء ارتفع به شأنه أم لا، ولهذا يُقال: لفلان حظ في التجارة، ولا يُقال: له نصيب فيها؛ لأن الرّبح الذي يناله فيها ليس عن مقاسمة^(١).

وأما مفهوم الجد والجدد يقال: جد الشيء يجده جداً إذا قطعه، وجد النخل إذا صرم ثمره وحصده وقطفه، ويقال: فلان صاعد الجد أو رجل جديّد أي: ذو حظ ونصيب في الدنيا وفي الرزق^(٢)، ورجل محدود محظوظ^(٣)، فجاء في سياقات العرب تعني أحياناً القسم والنصيب قال الشاعر:

وَلَيْسَ الْغِنَى وَالْفَقْرُ مِنْ حِيلَةِ الْفَتَى وَلَكِنْ أَحَاطَ قُسْمَتْ وَجُدُودُ^(٤)

وكذا من معانيه في كلام العرب التفضيل والنصيب يقال: أحظيت فلاناً على فلان أي فضلت؛ ويقال في المثل: إلا حظية فلا أليّة، أي: إن لم أحظ عند زوجي بتفضيل ونصيب من حبه؛ فلن

(١) الفروق اللغوية ص ١٦٥.

(٢) انظر تهذيب اللغة المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ) المحقق: محمد عوض مرعب الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م، ١٠/٢٤٦.]

(٣) الصحاح، أبو نصر الفارابي، ٤٥٢/٢.

(٤) انظر مقاييس اللغة، ابن فارس، ١٤/٢، تاج العروس، الزبيدي، ٢٠/٢١٦، الصحاح، أبو نصر الفارابي، ٣/١١٧٢، وبيت الشعر قيل للمعلوط بن بدل القريعي وهو مما استشهد به صاحب تاج العروس وصاحب لسان العرب.

أقصر فيما يبلغني عنده الخطوة والتفضيل بفعل ما يحبه ويهواه مني^(١).

وكذا من معانيها الغنى، فقد ورد في الدعاء: "لا ينفع ذا الجد منك الجد"^(٢) أي لا ينفع ذا الغنى عندك غناه^(٣)، وقال النووي في شرح معنى الجد "الجدُّ بِالْفَتْحِ وَهُوَ الْحُظُّ وَالْغِنَى وَالْعِظْمَةُ وَالسُّلْطَانُ أَي: لَا يَنْفَعُ ذَا الْحُظِّ فِي الدُّنْيَا بِالمَالِ وَالْوَلَدِ وَالْعِظْمَةِ وَالسُّلْطَانِ مِنْكَ حَظُّهُ أَي لَا يُنْجِيهِ حَظُّهُ مِنْكَ وَإِنَّمَا يَنْفَعُهُ وَيُنْجِيهِ الْعَمَلُ الصَّالِحُ"^(٤).

ومما سبق يتبين أن مفهوم "الحظ" في معاجم اللغة يدور حول عدة معانٍ منها: (النصيب والقسم والجد والغنى والتفضيل) وهي في مجملها متقاربة تدل على ما يحصل عليه الشخص استحققه أم لم يستحقه.

- **الحظ اصطلاحاً:** لم أجد لمفهوم الحظ تعريفاً جامعاً مانعاً؛ إذ غالب من يتعرض لمصطلح الحظ في المعاجم والتفاسير وشروح الأحاديث التي ورد فيها مصطلح الحظ لا يجاوز ربطها بمعانيها المجردة في اللغة، ولكن من خلال ما جمعته واستقرأته من الآيات القرآنية وتفسيرها، والأحاديث النبوية وشروحها، ومن استعمالات العرب للمصطلح، وما اطلعت عليه أثناء البحث والاستقراء يمكن استنتاج تعريف اصطلاحى له فيقال الحظ هو: ما يقسمه الله تعالى للمخلوق في أي شيء، مما علم أولاً بأنه يصيبه، ثم أجراه له بأسبابه، في آجال مختلفة. فقولى: "ما يقسمه الله تعالى" أي ما يجعله تعالى نصيباً مقدراً لهذا المخلوق؛ وإطلاق القسم

(١) انظر تهذيب اللغة، الأزهرى الهروي، ١٣٢/٥.

(٢) رواه البخاري: كتاب الأذان، باب الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، حديث رقم: (٨٤٤)، ومسلم: كتاب الصلاة، باب اغْتِدَالِ أَرْكَانِ الصَّلَاةِ، حديث رقم: (٤٧١).

(٣) انظر الصحاح، الفارابي، ٤٥٢/٢.

(٤) شرح صحيح مسلم (١٩٦/٤).

والنصيب غالب ما يعبر عنه من فسروا الحظ في التفاسير واللغة.
 وقولي "للمخلوق" يدخل فيه كل مخلوق مهما كانت كينونته، وماهيته.
 وقولي "من أي شيء" يدخل فيه الخير والشر، والغنى والفقر... الخ.
 وقولي "مما علم ألا بأنه يستحقه" يمنع دخول معنى الظلم على المخلوق، والصدفة غير المرتبة مسبقاً.

وقولي "ثم أجراه له بأسبابه" يدخل فيه ما رتبته الله تعالى من السنن الكونية والشرعية التي جعلها سبباً لحصول الأشياء وإن بدى الأمر دون ترتيب ظاهر.
 وقولي "في آجال مختلفة" يدخل فيه الأزمنة والأمكنة المختلفة، والدنيا والبرزخ والآخرة.
 وقريباً من هذا الاصطلاح الذي أرجو أن يكون جامعاً مانعاً ودالاً على المفهوم أورد صاحب لسان العرب أبياتاً شعرية ثم تعليقا عليها لأحد النحويين^(١) في معرض حديثه عن مصطلح "حفظ" فقال:

مَتَى مَا يَرَى النَّاسُ الْغَنَى وَجَارُهُ فَقِيرٌ يَقُولُوا عَاجِزٌ وَجَلِيدٌ

وَلَيْسَ الْغَنَى وَالْفَقْرُ مِنْ حِيلَةِ الْفَتَى وَلَكِنْ أَحَاطَ قُسْمَتٌ وَجُدُودٌ

يقول: "إنما أتاه الغنى لجلادته، وحرّم الفقير لعجزه وقلة معرفته، وليس كما ظنوا، بل ذلك من فعل القسّام، وهو الله سبحانه وتعالى، لقوله: {لَحْنٌ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} [سورة الزخرف: ٣٢]^(٢).



المطلب الثاني

مفهوم القدر لغة واصطلاحاً

القدر لغة: أصلها (ق د ر) يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته؛ فالقدر مبلغ كل شيء.

(١) يقال له ابن بري.

(٢) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط الثالثة، ١٤١٤ هـ، ٧/٤٤٠.

يقال: قدره كذا - بسكون الدال - ، أي: مبلغه. وكذلك القدر - بفتح الدال - . وقدرت الشيء - بسكون أو بكسر أو بضم الدال - من التقدير ومنه قوله ﷺ: "فإن غم عليكم فاقدروا له"^(١). والقدر: هو قضاء الله تعالى على مبلغها ونهايتها التي أراد أن تكون عليه^(٢).

وفي قوله تعالى: {وَمَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ} [سورة الطلاق: ٧] أي: أعطي حظه من الرزق بقدر يسير. وقدرة الله على خلقته: إعطاؤهم بالمقدار الذي يريده. وقال تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} [سورة الأنعام: ٩١]، أي: ما أعطوه ما يستحقه من الوصف والتعظيم مما ينبغي له تعالى^(٣).

والقدرة، اليسار، والغنى، والقوة. وقدرت الشيء قدارة، أي: هيأت ووقت، ومنه قول الأعشى:

فأقدر بذرعك بيننا إن كنت بوأت القدرة^(٤)

ومما سبق يتبين: أن غالب معاني القدر تعود إلى معنى التقدير في عمومها، فالله تعالى يقدر المقادير لجميع خلقه من مقدار حياة، أو صحة ومرض، وغنى وفقير، وجاه ومكانة وذرية وتيسير وتعسير، ونجاح وتعثر... الخ بعلمه، ومشئته، وخلقته، وكتابته لكل ذلك، فهي مقدورة مقضية تقع حسب الآجال التي أجل لها.

- القدر اصطلاحاً: هو تقدير الله تعالى السابق لكل شيء، وعلمه الأزلي بوقوعها في أزمنة حددها

(١) رواه البخاري (١٩٠٠)، ومسلم (١٠٨٠) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه.

(٢) انظر مقاييس اللغة، ٥/ ٦٢، وانظر النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير ٤/ ٤١.

(٣) انظر مقاييس اللغة، ٥/ ٦٢ والتي بعدها.

(٤) انظر الصحاح ٢/ ١٦١، ٧٨٦، وانظر مقاييس اللغة ٥/ ٦٢، ٧٤، وانظر تاج العروس ٣/ ٤٨١، ٤٨٢.

عنده، وعلى صفات معينة، بكتابته ومشئته لها، ووقوعها على حسب تقديره وخلقه لها^(١).



المبحث الثاني

علاقة الحظ بالقدر

المطلب الأول

عقيدة أهل السنة والجماعة في القدر

إن مجمل اعتقاد أهل السنة والجماعة في القدر أن كل ما يحدث في الكون من خير وشر، ونفع وضر إنما هو بتقدير الله تعالى، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. ولذا؛ فكل شيء يحدث يعلمه؛ بل والذي لم يحدث لو حدث كيف كان سيكون، فقدّر مقادير المخلوقات، وآجالهم، وأرزاقهم، وأفعالهم، وسعادتهم وشقاوتهم في الدنيا والآخرة، وخلق، وكتب كل ذلك، وأن القدر له مراتب أربع: العلم، والكتابة، والمشية، والخلق، وعلى العبد أن يؤمن بها، ومن لم يؤمن بها أو ببعضها لا يعد مؤمناً^(١).

إذ من أركان الإيمان الإتيان القدر خيره وشره، فكل ما كان وما سيكون وما هو كائن كل ذلك بإرادته وتحت علمه سبحانه، فلا يكون في ملك الله إلا ما أراد الله، وهذا ما عليه أهل السنة والجماعة اعتقاداً وتعليماً.



المطلب الثاني

علاقة الحظ بالقدر

قد يُفهم الحظ في الإطلاقات العامة على أنه الصدفة البحتة المؤثرة التي تحدث للإنسان خيراً كانت أم شراً دون رابط شرعي؛ في حين يربط الناس مصطلح القدر بالجانب الشرعي، فاصلين أحياناً بين مفهوم الحظ ومفهوم القدر، وأحياناً يستعملون المصطلحين لأمر واحد دون

(١) انظر العقيدة الواسطية، لابن تيمية ص ٢١، وانظر شفاء العليل، لابن القيم ص ٢٩.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/٤٤٩، ٤٥٠).

تأصيل علمي.

ومن تتبع مفاهيم المصطلحين واستعمالاتها نستطيع إبراز العلاقة بين الحظ والقدر فيما

يلي:

الأمر الأول: العلاقة اللغوية بين الحظ والقدر

مما هو بدهي أن التواصل بين الناس مبني على مفردات اللغة وتراكيبها، ومن هنا؛ فإن تحديد مفاهيم هذه المفردات، والعلاقة بينها يعد عاملاً مهماً لبناء التواصل الفعال، وفهم المراد من اللغة المشتركة بين الأفراد، وكما هو معلوم أن اللغة العربية واسعة في مفرداتها، عميقة في استعمالاتها، بليغة في مدلولاتها، وكثير من الأحيان يكون هناك مشتركات لغوية بين معاني المصطلحات يُبنى عليها صحة الفهم، ويقطع به النزاع، بل وتعتمد عليه سلامة المعتقدات، خاصة إذا كانت هذه المصطلحات واردة في القرآن الكريم والسنة النبوية.

ويظهر أن مصطلح "الحظ" و"القدر" بينهما مشترك لازم وعلاقة في الاستعمال اللغوي، فعندما نقول: إن الحظ في اللغة يطلق عادة على النصيب والقسم والجد والغنى والتفضيل - كما سبق وأن عرضته في موضعه - وكل هذه المعاني لا يمكن أن تكون مستقلة عن مفهوم التقدير وهو خلاصة المعنى اللغوي للقدر، فنصيب فلان هو ما تم تقديره شرعاً أو عرفاً لعين المستحق لهذا النصيب والقسم، وكذا الجد والغنى والتفضيل.

فرجل محدود أي: محظوظ؛ فهو صاحب نصيب وقسم، ورجل غني أي صاحب جد، وصاحب الجد هو صاحب النصيب من الغنى؛ إذ أنه يقيناً لم يحز الغنى المطلق؛ ففوق كل غني أغنى منه، والله تعالى أغنى من الجميع، بل هو الذي يقسم ويقدر غنى الغني بتقديره، ولا ينفع ذا الجد منه الجد تبارك وتعالى؛ فلزم أن يكون هذا المخلوق قد حاز قدراً وقسماً ونصيباً من الغنى. ومثله التفضيل والذي يقدره صاحبه بحسب بعض المتعلقات فيصرف بعضه أو كله لمن أراد بتقديره هو، وأحظيتُ فلاناً على فلان أي: فضلتُه وأعطيته نصيباً وقسماً بما أقدر أنه يستحق،

ويقال في المثل "إِلَّا حَظِّيَّةً فَلَا أَلِيَّةَ" أي: إن لم أحصل على نصيب وقسم من حب وتفضيل بعلي فلن أقصر في حقه حتى أنال في قلبه نصيبي وحظوتي من الحب والتفضيل؛ لتقديره لما يراه مني تجاهه.

وبذلك تتضح العلاقة اللغوية القوية والمتلازمة بين مصطلحي الحظ والقدر وبين معناهما النصيب والقسم.

الأمر الثاني: العلاقة الاصطلاحية والشرعية بين الحظ والقدر

يتضح من التعريفات الاصطلاحية للحظ والقدر تقارب واضح، وألفاظ ومصطلحات لها مدلولها المشترك؛ فتقدير الله هو ذات ما يقسمه الله، وكل ما يحصل في الكون يعلمه الله سواء كان بسعي وقصد أو بغير سعي وقصد، وسواء سمي حظاً أو قدراً أو نصيباً أو قسمة أو جذاً أو حدثاً أو حادثاً بل حتى لو سموه صدفة فهو في اعتقاد أهل السنة والجماعة قدراً معلوماً له أسبابه التي انتظمت حتى وقع؛ إذ ليس في الكون ما يحصل دون تقدير: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ رَاقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سورة الأنعام: ٥٩].

وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [سورة الأحزاب: ٣٨]، وقال: ﴿لَيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [سورة الأنفال: ٤٢]. وقال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [سورة الفرقان: ٢]. وقال: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝﴾ [سورة الأعلى: ١-٣].

وروى مسلم في صحيحه عن طاووس قال: "أدركت ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: كل شيء بقدر حتى العجز والكيس"^(١).

يقول النووي رحمه الله تعالى في شرحه لأحاديث القدر من صحيح مسلم: "وفي هذه الأحاديث كلها دلالات ظاهرة لمذهب أهل السنة في إثبات القدر، وأن جميع الوقائع بقضاء

(١) رواه مسلم: كتاب القدر، باب كل شيء بقدر، حديث رقم: (٢٦٥٥).

الله وقدره خيرها وشرها نفعها وضرها" (١).

وقال في موضع آخر: "تظاهرت الأدلة القطعيّات من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله سبحانه وتعالى" (٢).
ويقول ابن حجر رحمه الله تعالى: "مذهب السلف قاطبة أن الأمور كلّها بتقدير الله تعالى، كما قال تعالى: {وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ} [سورة الحجر: ٢١] (٣).
إذا فهناك إجماع بين أهل السنة والجماعة من السلف والخلف على إثبات القدر، وجعل الأمور كلّها بأمر الله تعالى وتقديره.



المبحث الثالث

ضوابط اعتقاد الحظ

المطلب الأول

ضوابط اعتقاد الحظ

إن ضوابط الاعتقاد بالحظ هي ضوابط اعتقاد القدر عند أهل السنة والجماعة، فلا يجوز الاعتقاد بأن الحظ شيء منفصل عن القدر بأي وجه من الوجوه؛ إذ اعتقاد ذلك يعني حصول شيء في الكون لم يقدره الله تعالى، ولا يضر ما يطلقه العبد على ما يحدث له إذا كان معتقداً بأن هذا الحظ هو مقدر مسبقاً بعلمه تعالى وكتابه ومشيتته وخلقه – لأنه لا مشاحة في الاصطلاح كما قال العلماء-.

إن حظ الإنسان هو ما قدره الله عز وجل له، واعتقاد أهل السنة أن كل شيء بقدر، وأن كل إنسان سينال حظه مما قدره الله له، ومما يدل على هذا الاعتقاد قول الله عز وجل: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [سورة القمر: ٤٩]. أي: مَا خَلَقْنَاهُ فَمَقْدُورٌ وَمَكْتُوبٌ فِي اللّٰوْحِ الْمَحْفُوظِ، قَالَ الْحَسَنُ: قَدَرَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ قَدْرَهُ الَّذِي يَنْبَغِي لَهُ (٤).

وَقَالَ تَعَالَى: {وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا} [سورة الأحزاب: ٣٨]. أي وَكَانَ أَمْرُهُ الَّذِي يُقَدَّرُهُ كَائِنًا لَا مُحَالَةً وَوَاقِعًا لَا مُحِيدَ عَنْهُ وَلَا مُعَدَّلَ، فَمَا شَاءَ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ^(٥).

وقد ورد في حديث جبريل عليه السلام أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: فَأَخْبِرْنِي عَنْ

(١) شرح صحيح مسلم (١٦/١٩٥).

(٢) السابق (١/١٥٥).

(٣) فتح الباري (١١/٤٧٨) لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة: ٨٥٢ هجرية، طبعة دار المعرفة – بيروت.

(٤) تفسير البغوي ٧/٤٥٣ للإمام محيي السنة، أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: ٥١٠ هـ) طبعة: دار طيبة للنشر والتوزيع سنة: ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م.

(٥) تفسير القرآن العظيم ٦/٣٨٠ للإمام أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤ هـ)، طبعة: دار الكتب العلمية، سنة: ١٤١٩ هجرية.

الإيمان، قال: "أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ" (١) وَالْمُرَادُ بِالْقَدَرِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ مَقَادِيرَ الْأَشْيَاءِ وَأَزْمَانَهَا قَبْلَ إِيجَادِهَا ثُمَّ أَوْجَدَ مَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ يُوجَدُ فَكُلُّ مُحَدَّثٍ صَادِرٌ عَنْ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ^(٢).

فالإيمان بالقدر خيره وشره من أركان الإيمان التي لا يتحقق إلا بها، فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشره وأنه من الله تعالى لا يعد مؤمناً.

وقد سمى الله عز وجل الميراث الذي يرثه الإنسان بعد موت مورثه حظاً؛ فقال تعالى: {لِّلَّذِكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ} [سورة النساء: ١١]، وأطلق الله ﷻ على النعيم الذي يحصله الإنسان في الآخرة حظاً فقال تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [سورة آل عمران: ١٧٦]، أي: يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ نَصيباً من الثواب في الآخرة^(٣).

والأخلاق الطيبة التي يُعطاها العبد يطلق عليها حظ، كما ورد عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ أُعْطِيَ حَظَّهُ مِنَ الرَّفْقِ"، فَقَدْ أُعْطِيَ حَظَّهُ مِنَ الْخَيْرِ، وَمَنْ حُرِمَ حَظَّهُ مِنَ الرَّفْقِ فَقَدْ حُرِمَ حَظَّهُ مِنَ الْخَيْرِ^(٤).

وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الحمى التي تصيب المؤمن في الدنيا هي حظه من العذاب في الآخرة، فإذا كنت الآخرة لم يعذب المؤمن بنار الآخرة، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ عَادَ مَرِيضًا وَمَعَهُ أَبُو هُرَيْرَةَ مِنْ وَعْكَ كَانَ بِهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَبَشِّرْ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: نَارِي أُسْلِطُهَا عَلَى عَبْدِي الْمُؤْمِنِ فِي الدُّنْيَا،

(١) رواه مسلم: كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِيمَانِ، وَالْإِسْلَامِ، وَالْقَدَرِ وَعَلَامَةِ السَّاعَةِ حديث رقم [٨].

(٢) عون المعبود شرح سنن أبي داود ٣٠٥ / ١٢ للإمام محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (المتوفى: ١٣٢٩ هـ) طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، سنة ١٤١٥ هجرية.

(٣) تفسير البيضاوي (٥٠ / ٢) للإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، المتوفى سنة: ٦٨٥ هجرية، طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة ١٩١٨ ميلادية.

(٤) رواه الترمذي: كتاب البر والصلة، بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّفْقِ، حديث رقم (٢٠١٣) وصححه الألباني في الصحيحة برقم: (٥١٩).

لِتَكُونَ حَظَّهُ مِنَ النَّارِ فِي الْآخِرَةِ" (١).

كذلك فإن من جملة الحظ الذي كتب لكل إنسان الاعتقاد بأن الآجال والأرزاق مقرّرة مقدّرة والمرء في بطن أمه؛ فعن أنس بن مالك - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "وَكَلَّ اللَّهُ بِالرَّحِمِ مَلَكًا، فيقول: أَيُّ رَبِّ نُطْفَةٍ؟ أَيُّ رَبِّ عَلَقَةٍ؟ أَيُّ رَبِّ مُضْغَةٍ؟ فإذا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهَا، قال: أَيُّ رَبِّ أَذْكَرٌ أَمْ أُنْثَى؟ أَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه" (٢).

وقالت أم حبيبة زوج النبي - ﷺ - يوماً: اللهم أمتعني بزوجي رسول الله - ﷺ - ، وبأبي أبي سفيان، وبأخي معاوية. فقال النبي - ﷺ - : "قد سألت الله لآجال مضروبة، وأيام معدودة، وأرزاق مقسومة، لن يعجل شيئاً قبل حله، أو يؤخر شيئاً عن حله، ولو كنت سألت الله أن يعيدك من عذاب في النار، أو عذاب في القبر، كان خيراً وأفضل" (٣).

ومن جملة ما كتب على الإنسان وقدر عليه حظه من الزنا، كما ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّانَا، أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ، فَرِزْنَا الْعَيْنَ النَّظْرَ، وَزَنَا اللِّسَانَ الْمُنْطِقُ، وَالنَّفْسُ تَمْتَلِي وَتَشْتَهِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَيَكْذِبُهُ" (٤).

قال صاحب شرح فتح المنعم: (إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا) كما، وكيفاً، وزمناً، (أدرك ذلك لا محالة) التعبير بالماضي لتحقيق الوقوع، والأصل يدرك ذلك، ويقع فيه لا

(١) رواه أحمد (٤٢٢/١٥) والحاكم ٣٤٥/١، والبيهقي في "الشعب" (٩٨٤٤) وجود إسناده الأرنؤوط.

(٢) صحيح البخاري: كتاب القدر، باب في القدر، حديث رقم: (٦٥٩٥)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي، حديث رقم: (٢٦٤٦).

(٣) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب بيان أن الآجال والأرزاق وغيرها لا تزيد ولا تنقص عما سبق به القدر.

(٤) رواه البخاري: كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج، حديث رقم: (٦٢٤٣).

حيلة له في ذلك.

(والنفس تمنني) بحذف إحدى التاءين، أي تتمنى، وكل هذه أنواع الزنى المجازي، مجاز المقاربة.

(والفرج يصدق ذلك، أو يكذبه) معناه أنه قد يحقق الزنى، بالإيلاج الحرام، وقد لا يحقق الزنى، فلا يولج الفرج في الفرج الحرام (١).

قيل: إن الحظ هو: القضاء والقدر أو هو النصيب؛ فالحظ يراد به النصيب المقدر، كما قال الراغب في المفردات في غريب القرآن: الحظ النصيب المقدر، وقد حفظ وأحظ فهو محظوظ، وقيل: في جمعه أحاط وأحظ، قال الله تعالى: { فَسَوْأَ حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ } [سورة المائدة: ١٤]. وقال تعالى: { لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ } [سورة النساء: ١١]. وقال ابن عاشور في التحرير والتنوير في تفسير آية فصلت: والحظ: النصيب من الشيء مطلقاً، وقيل: خاص بالنصيب من خير، والمراد هنا: نصيب الخير، بالقرينة أو بدلالة الوضع، أي ما يحصل دفع السيئة بالحسنة إلا لصاحب نصيب عظيم من الفضائل، أي من الخلق الحسن والاهتداء والتقوى.

فتحصل من هذين أن التخلق بالصبر شرط في الاضطلاع بفضيلة دفع السيئة بالتي هي أحسن، وأنه ليس وحده شرطاً فيها؛ بل وراءه شروط أخرى يجمعها قوله تعالى: { دُوْ حَظِّ عَظِيمٍ } [سورة فصلت: ٣٥]، أي من الأخلاق الفاضلة، والصبر من جملة الحظ العظيم؛ لأن الحظ العظيم أعم من الصبر. وإنما خص الصبر بالذكر؛ لأنه أصلها ورأس أمرها وعمودها. والحظ في اللغة: هو النصيب، النصيب من الخير والفضل، وهو اليسر والسعادة، والصدف الحسنة، وحسن الطالع، والتوفيق من الله، وقد يطلق على النصيب من الشر، وسوء

(١) فتح المنعم شرح صحيح مسلم (١٨٣/١٠) للأستاذ الدكتور موسى شاهين لاشين أستاذ الحديث بجامعة الأزهر، طبعة دار الشروق/ سنة: ٢٠٠٢ ميلادية، عند شرحه لحديث " إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّانَا ".

الحظ من النحس والتعاسة، وسوء الطالع.

والحظ في الإسلام هو ما يدخل في مفهوم القضاء والقدر، فهو أمر لا إشكال فيه، حيث نعتقد أن الله تعالى قسم الأرزاق وقدر لكل مخلوق رزقه وما يجري عليه من ولادته إلى مماته.

فيقال: إن فلاناً مثلاً محظوظ، أي: إن الله تعالى وفقه وسهل عليه الحصول على بعض الاحتياجات الدنيوية من تجارة أو صحة أو زوجة صالحة أو ذرية، وما إلى ذلك.

كما أن من المعلوم إمكانية تغير القدر، وذلك تبعاً للأُمور التكوينية أو بعض القضايا الشرعية الواردة في الشريعة الإسلامية، مثل الصدقة تزيد في الرزق، وصلة الرحم يطيل العمر، وغير ذلك.

فالإنسان المؤمن القوي في إيمانه، يعلم بأن هناك أسباباً تتلو مسببات، وأن الذي ربط بين هذه الأسباب والمسببات هو الله تعالى والكل بتقدير الله تعالى.

الفرق بين القدر والحظ:

فإنه لا يحصل للمرء خير ولا شر ولا نفع ولا ضرر إلا بقدر الله تعالى وإرادته، والإقرار بذلك واعتقاده من أركان الإيمان وأساسياته، ولذلك جاء في جواب النبي - ﷺ - لسؤال جبريل عن الإيمان قوله: "وتؤمن بالقدر خيره وشره".

وأما الحظ الذي يعبر الناس به عن توفيق الشخص في أموره وتيسيرها، وحصوله على مطلوبة بلا سبب، أو بأدنى سبب، فقد يحصل لبعض الناس، ولكنه محكوم بقضاء الله تعالى وإرادته، ولا يحصل شيء من ذلك لأحد، إلا إذا كان مقدراً له في سابق علم الله سبحانه.

وأما اعتقاد أن المحظوظ قد يحصل على ما لم يقدر له، أو أن حظه قد ينفعه وحده في جلب المحبوب، ودفع المرهوب، فهذا باطل قطعاً بالنقل والعقل والواقع.

ويكفي أنه لو كان ذلك الاعتقاد صحيحاً لما مات المحظوظون، ولما مرضوا، ولما حصل

لهم أي مكرره.

وقد ثبت في قول النبي - ﷺ -: "اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد" ^(١) كما في الصحيح.

والجد هو: الحظ أو الغنى. ويقول الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ} [سورة يونس: ٤٤]، ويقول: {كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ} [سورة الطور: ٢١].

ونجد أن كلمة (الحظ) نفسها يضعف معناها ويقوى بقدر ما في الإنسان من علو الهمة أو خمولها، وكذلك بعكس ما تكون في الإنسان من قوة الإيمان وضعفه، ففي بعض المجتمعات المتخلفة نجد انتشار التعاويذ والأحجار أو بعض الأشكال والكتابات في هذه الأوساط إيماناً منهم بأنها تجلب الحظ.

وهذا الحظ المذكور إن تعلق بالدنيا فقد يناله الصالح وغيره، فكلاهما ينال حظه من التركة، وكذلك الرزق المقدر يناله كل واحد مهما كان حاله.. وأما الحظ الذي يحتمل الدنيا والآخرة كما في آية فصلت فلا يناله إلا المؤمن لما في نصوص الوحيين من خسارة الكفار ولما في حديث الصحيحين: إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ^(٢).

وفي تفسير البغوي: {وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا دُحُوظٌ عَظِيمٌ} [سورة فصلت: ٣٥] في الخير والثواب، وقال قتادة: الحظ العظيم الجنة، أي: ما يلقيها إلا من وجبت له الجنة ^(٣)، وقال ابن كثير في التفسير: ذو حظ عظيم أي: ذو نصيب وافر من السعادة في الدنيا والآخرة ^(٤).

وقد ينال المؤمن حظاً عظيماً في الجنة ولو كان قد تلبس بشيء من الفسق تفضلاً من الله

(١) أخرجه مسلم حديث رقم: (٤٧٨).

(٢) أخرجه البخاري، حديث رقم: (٤٢٠٣)، ومسلم، حديث رقم: (١١١).

(٣) تفسير البغوي للآية.

(٤) تفسير ابن كثير للآية.

عليه أو بسبب توبة أو عمل يكفر سيئاته أو غير ذلك

ومما سبق يتبين أنه يمكن تلخيص ضوابط الحظ فيما يلي:

- ١ - حظ الإنسان هو ما قدره الله له في الدنيا والآخرة من نفع أو ضرر، أو خير أو شر.
- ٢ - يطلق على العذاب والنعيم الأخروي حظاً، وحظ كل إنسان في الآخرة على حسب عمله في دار الدنيا.
- ٣ - يطلق على الطاعة التي يقوم بها الإنسان، وكذلك على المعصية التي يرتكبها حظاً.
- ٤ - إذا كان الحظ هو القدر؛ فينبغي أن يدفع القدر بالقدر، وأن يأخذ الإنسان بكل الأسباب الممكنة من أجل تحصيل النفع، ودفع الضرر.
- ٥ - على العبد أن يصبر على ما أصابه من بلاء، وأن يشكر الله تعالى على ما حصل له من النعم؛ فإن صبره وشكره من جملة عمله الصالح الذي هو حظه من الخير الذي يحط الله عنه به الخطايا، ويرفع له به الدرجات.



المطلب الثاني

ضوابط استعمال مصطلح الحظ

- ١ - استعمال مصطلح الحظ للإخبار عن ما حصل من خير وشر لا محذور شرعي فيه؛ لأنه مجرد إخبار عن ما حصل، وقد ورد استعمال هذا اللفظ في الشرع واستعماله في الشرع إقرار له، قال تعالى: {فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بَلِّغْنَا مَا أُوْتِيتُ قُرُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ} [سورة القصص: ٧٩]، وكذلك ورد استعمال معناه كالجِد والنصيب ونحو ذلك قال تعالى: {مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ} [سورة الشورى: ٢٠].

- ٢ - يجب أن لا يستعمل على سبيل التسخط على أقدار الله تعالى؛ فإن الحظ والنصيب من

قدر الله عز وجل، ولا يجوز التسخط على قدر الله.

قال الدكتور سالم القرني: إن الإيثار بالقضاء والقدر هو: التصديق الجازم بأن كل خير وشر فهو بقضاء الله وقدره، واليقين بأنه - سبحانه - الفَعَّالُ لما يريد، لا يكون شيء إلا بإرادته، ولا يخرج عن مشيئته، وليس في العالم شيء يخرج عن تقديره ولا يصدر إلا عن تدبيره، ولا محيد لأحد عن القدر، ولا يتجاوز ما خط في اللوح المحفوظ، وأنه خالق أفعال العباد، من الطاعات، والمعاصي، ومع ذلك فقد أمر العباد، ونهاهم، وجعلهم مختارين لأفعالهم، غير مجبورين عليها، بل هي واقعة بحسب قدرتهم، وإرادتهم. يهدي من يشاء برحمته، ويضل من يشاء بحكمته: لَا يُسْئَلُ عَمَّا يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴿٢٣﴾ {سورة الأنبياء: ٢٣} (١).

٣ - عدم إساءة الظن بالله تعالى، فإن سوء الظن بالله ينافي الإيمان بالقدر، وقد جعله الله عز وجل من صفات المشركين والمنافقين، وبين تعالى أنه سبب للجنة الله وغضبه ودخول جهنم في الآخرة عياداً بالله فقال تعالى: {وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتُ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتُ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ ذَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٦﴾} [سورة الفتح: ٦].

والإيمان بالقدر يبعث على التسليم والرضا وحسن الظن بالله تعالى، قال الله تعالى: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ} [سورة التغابن: ١١]، قال الطبري رحمه الله: ومن يصدق بالله فيعلم أنه لا أحد تصيبه مصيبة إلا بإذن الله بذلك يهد قلبه. يقول: يوفق الله قلبه بالتسليم لأمره والرضا بقضائه.

عن ابن عباس قوله: {وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ} يعني: يهد قلبه لليقين، فيعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وعن أبي ظبيان قال: كنا عند علقمة، فقرأ عنده هذه الآية: {وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ} فسئل عن ذلك فقال: هو الرجل تصيبه المصيبة،

(١) مجلة جامعة أم القرى (العدد: ٥، صفحة [٣٦٢]) مقال بعنوان الرضا بالقضاء كتبه الدكتور سالم بن محمد القرني الأستاذ المشارك بكلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد.

فيعلم أنها من عند الله، فيسلم ذلك ويرضى^(١) هذا وقد قال تعالى: {وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [سورة البقرة: ٢١٦]، عن صهيب، قال: قال رسول الله - ﷺ - "عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن؛ إن أصابته سراء شكر؛ فكان خيرا له وإن أصابته ضراء صبر؛ فكان خيرا له"^(٢).

٤ - عدم نسبة الشر المجرد من الحظ لله تعالى بل الإيمان أن كل ذلك من شر وخير مخلوق من الله ومقدر منه تقديرا كونيا، قدره لحكم يعلمها.

فعن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه أن النبي - ﷺ - قال: "ليكن وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، أنا بك وإليك، تباركت وتعاليت"^(٣).

من الأدلة التي تفيد أن الخير والشر بتقدير الله قول الله تعالى: {قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [سورة آل عمران: ٢٦]، قال ابن القيم رحمه الله: صدر سبحانه الآية بتفردّه بالملك كله، وأنه هو سبحانه الذي يؤتیه من يشاء، وينزعه ممن يشاء، لا غيره، فالأول تفردّه بالملك، والثاني تفردّه بالتصرف فيه، وأنه سبحانه هو الذي يعزّ من يشاء بما شاء من أنواع العز، ويذلّ من يشاء بسلب ذلك العز عنه، وأن الخير كله بيده، ليس لأحد معه منه شيء، ثم ختمها بقوله: {إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}^(٤).

ومن الأحاديث التي تدل على أن الخير والشر لا يكون إلا بقدر حديث جبريل حين سأل النبي - ﷺ - فقال: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ. قَالَ: "أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ،

(١) تفسير الطبري [٢٣ / ٤٢١] باختصار.

(٢) رواه مسلم: كتاب الزهد والرفائق، باب المؤمن أمره كله خير، حديث رقم: (٢٩٩٩).

(٣) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل، برقم: (٧٧١).

(٤) شفاء العليل [٢ / ٨١].

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ. وَتُؤْمِنُ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ" (١).

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئْهُ، وَأَنَّ مَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبْهُ" (٢).

٥ - عدم نسبة الحظ عموماً إلى غير الله تعالى كالنجوم والأبراج والأرقام والأماكن والكائنات والمخلوقات.

فإن الحظ من القدر، والقدر بيد الله تعالى وحده، قال تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [سورة القمر: ٤٩]، وقال تعالى: {قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ} [سورة يونس: ٣١-٣٢] قال الشوكاني رحمه الله: وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ؟ أَيُّ: يُقَدِّرُهُ وَيَقْضِيهِ (٣).

وبالنظر في هذه الأبراج التي تُكتب في المجالات والجرائد نرى أنها تناقض عقيدة الإيمان بالقدر، وبالنظر فيها نرى أنها تُكتب بعدة طرق: - فمنها: ما يُكتب بطريقة الأبراج: برج الحمل، برج الثور، برج الجوزاء، برج السرطان، وهكذا.

ومنها: ما يُكتب بطريقة السنوات: إذا كنت من مواليد السنة الفلانية؛ فستتلك الجديدة سنة كذا وكذا، أو فالخذر مطلوب، أو فالحظ حليفك.

ومن السخافات في بعض هذه الأشياء أن المنجم يقول: إذا كنت مولوداً في سنة (١٩١٠م) فليس هناك ما يميز ستتلك الجديدة سلبياً، إلا بعض المشاكل الصحية، وخصوصاً فيما يتعلق

(١) رواه مسلم: كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان، برقم (٨).

(٢) رواه الترمذي: كتاب القدر، باب ما جاء في الإيمان بالقدر خيره وشره، برقم (٢١٤٤)، وصححه الألباني في الصحيحة [٢٤٣٩].

(٣) فتح القدير (٢/ ٥٠٤) لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمني المتوفى سنة ١٢٥٠ هجرية، طبعة دار ابن كثير، بدمشق، سنة ١٤١٤ هجرية.

بالعضلات.

ماذا نتوقع في شخص مولود في عام (١٩١٠م)؟! وقد تُكتب بطريقة الأشهر: فتجد الجداول: شهر أكتوبر، ماذا يوجد فيه من السعد والنحس! شهر نوفمبر، شهر يناير وهكذا، وتُستخدم لها عناوين جذابة: أنت والنجوم، أورشكوب، ألوان الحظ، ماذا تحبّ سنة (٢٠٢٥م) أو (٢٠٣٠م)، الفلك بين يديك، حظك هذا الأسبوع، حديث الأبراج، أبراج القراء، وهكذا. حتى إنهم اخترعوا طريقة للذي لا يعرف ميلاده ولا تاريخ ولادته، فقال قائلهم: إذا كنت ساقط القيد، ولم تعرف تاريخ يوم ميلادك، فبرجك تعرفه من اسمك، وجعلوا للأحرف موازين وأعداداً استنبطوا منها الأبراج، ثم قالوا له: ارجع إلى الجدول المرفق في الأبراج لكي تعرف ماذا ينتظرك، وكل هذا خلل وانحراف كبير عن منهج الله، وعن عقيدة الإيثار بالقدر، فإن من جملة الإيثار بالقدر الاعتقاد بأنه لا يعلم الغيب إلا الله عز وجل، قال الله تعالى: {قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ} [سورة النمل: ٦٥]، وقال تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} [سورة الأنعام: ٥٩]، وقال عز وجل: {عَلَّمَ الْغَيْبَ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا} [سورة القصص: ٢٧]، {إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيَمْنُ خَلْفَهُ رَصَدًا} [سورة الجن: ٢٦-٢٧].



الختام

من خلال بحثي في هذه المسألة؛ توصلت إلى عدة نتائج يمكن ذكرها فيما يلي:
إن مفهوم "الحظ" في معاجم اللغة يدور حول عدة معانٍ منها: (النصيب والقسم والجُذُّ والغنى والتفضيل) وهي تدل إجمالاً على ما يحصل عليه الشخص من نصيب استحقه أم لم يستحقه.

كما أنني لم أجِد لمفهوم الحظ تعريفاً جامعاً مانعاً كما ذكرت ذلك خلال البحث، ولكنني توصلت إلى أن الحظ في الاصطلاح: هو ما يقسمه الله تعالى للمخلوق، من أي شيء، مما علم أزلاً بأنه يستحقه، ثم أجراه له بأسبابه، في آجال مختلفة.

وبالبحث في معاني القدر يتضح أن غالبها يعود إلى معنى التقدير؛ فالله تعالى يقدر المقادير لجميع خلقه من مقدار حياة، أو صحة ومرض، وغنى وفقر، وجاه ومكانة وذرية وتيسير وتعسير، ونجاح وتعثر... الخ بعلمه، ومشئته، وخلقته، وكتابته لكل ذلك، فهي مقدورة مقضية تقع حسب الآجال التي أجل لها.

ولذلك فإن اعتقاد أهل السنة والجماعة في القدر أن كل ما يحدث في الكون من خير وشر، ونفع وضر إنما هو بتقدير الله تعالى، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

أما مصطلح "الحظ" و"القدر" فقد تبين لي أن بينهما مشترك لازم وعلاقة في الاستعمال اللغوي على نحو ما بينت خلال البحث.

كذلك فإن ضوابط الاعتقاد بالحظ هي ضوابط اعتقاد القدر عند أهل السنة والجماعة، فلا يجوز الاعتقاد بأن الحظ شيء منفصل عن القدر بأي وجه من الوجوه؛ إذ اعتقاد ذلك يعني حصول شيء في الكون لم يقدره الله تعالى، ولا يضر ما يطلقه العبد على ما يحدث له إذا كان معتقداً بأن هذا الحظ هو مقدر مسبقاً بعلمه تعالى وكتابته ومشئته وخلقته — لأنه لا مشاحة في

الاصطلاح كما قال العلماء-.

فالخط في الإسلام هو ما يدخل في مفهوم القضاء والقدر، وكلمة (الخط) نفسها يضعف معناها ويقوى بقدر ما في الإنسان من علو الهمة أو خمولها.

وقد لخصت ضوابط الخط في أن خط الإنسان هو ما قدره الله له في الدنيا والآخرة، وأنه يطلق على العذاب والنعيم الأخروي خطأً، وخط كل إنسان في الآخرة على حسب عمله في دار الدنيا، فيطلق على الطاعة وعلى المعصية خطأً.

وبالتالي؛ فإذا كان الخط هو القدر؛ فينبغي أن يدفع القدر بالقدر، وأن يأخذ الإنسان بكل الأسباب الممكنة من أجل تحصيل النفع، ودفع الضرر.

وقد توصلت أيضاً إلى أن استعمال مصطلح الخط للإخبار عن ما حصل من خير وشر لا محذور شرعي فيه، لكن يجب أن لا يستعمل على سبيل التسخيط على أقدار الله تعالى؛ فإن الخط والنصيب من قدر الله عز وجل، ولا يجوز التسخيط على قدر الله، وكذلك عدم إساءة الظن بالله تعالى، فإن سوء الظن بالله ينافي بالإيمان بالقدر، وعدم نسبة الشر المجرد من الخط لله تعالى، عدم نسبة الخط عموماً إلى غير الله تعالى كالنجوم والأبراج والأرقام والأماكن والكائنات والمخلوقات.

هذه أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، ويوصي الباحث بدراسة ما يأتي:

١. دراسة المصطلحات الدائرة على السنة العوام وبيان موافقتها لعقيدة أهل السنة والجماعة أو التحذير من عدم موافقتها للعقيدة.
٢. دراسة التوكل وعلاقته بالقضاء والقدر، مع بيان الخلط بين التوكل والتوكل والفرق بينهما.
٣. الاهتمام بمزيد من الأبحاث التي تتعلق بالعقيدة وتنقيتها من كل ما قد يشوبها من أمور

تخالف صحيح الاعتقاد.

وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين



المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. الفارابي، أبو نصر. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٣. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، بدون طبعة ولا تاريخ نشر.
٤. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (المتوفى: ٥١٠ هـ). تفسير البغوي. للإمام محيي السنة، طبعة: دار طيبة للنشر والتوزيع سنة: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٥. البيضاوي، لإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد. تفسير البيضاوي، المتوفى سنة: ٦٨٥ هجرية، طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة ١٩١٨ ميلادية.
٦. ابن كثير، لإمام أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤ هـ). تفسير القرآن العظيم، طبعة: دار الكتب العلمية، سنة: ١٤١٩ هجرية.
٧. الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر. تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١ م.
٨. أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (ت: ٣١٠ هـ). جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١ / ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٩. العظيم آبادي، لإمام محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، (المتوفى: ١٣٢٩ هـ). عون المعبود شرح سنن أبي داود، طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، سنة ١٤١٥ هجرية.
١٠. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة: ٨٥٢ هجرية. فتح الباري، طبعة

دار المعرفة - بيروت.

١١. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمني المتوفى سنة ١٢٥٠ هجرية. فتح القدير، طبعة دار ابن كثير، بدمشق، سنة ١٤١٤ هجرية.
١٢. لاشين، أ.د. موسى شاهين، أستاذ الحديث بجامعة الأزهر. فتح المنعم شرح صحيح مسلم، طبعة دار الشروق، سنة: ٢٠٠٢ ميلادية.
١٣. ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي. لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط الثالثة، ١٤١٤ هـ.
١٤. مجلة جامعة أم القرى. مقال بعنوان الرضا بالقضاء كتبه الدكتور سالم بن محمد القرني الأستاذ المشارك بكلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد.
١٥. ابن فارس. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
١٦. الزركلي، خير الدين. الأعلام، ط: ٥ / ١٩٨٠ م، دار العلم للملايين، بيروت: لبنان.
١٧. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرين، ط: ٤ / ١٤٠٦ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت: لبنان.
١٨. الجواهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، ط: ١ / ١٤١٨ هـ، دار الفكر، بيروت: لبنان.
١٩. البخاري، أبو عبدالله بن إسماعيل. صحيح البخاري، ط: ٢ / ١٤١٩ هـ، دار السلام: الرياض.
٢٠. الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تعليق: أبو الوفاء نصر الهوريني، ط: ١ / ١٤٢٥ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان.
٢١. التهانوي، محمد أعلى بن علي. كشف اصطلاحات الفنون، ط: ١ / ١٢٧٨ هـ، تصوير:

دار صادر، بيروت : لبنان .

٢٢. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن شهاب الدين. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن

تيمية، جمع : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، وابنه محمد ، ط : ١ / ١٣٩٨ هـ .



رومنة المصادر والمراجع

1. alquran alkarim.
2. alfarabi, 'abu nasr. alsihah taj allughat wasihah alearabiati, tahqiqu: 'ahmad eabd alghafur eatara, dar aleilm lilmalayini, bayrut, altabeati: alraabieati, 1407h - 1987m.
3. alzzabydy, muhamad bin muhamad bin eabdalrazaaq almurtadaa. taj alearus min jawahir alqamus, tahqiqu: majmueat min almuhaqiqina, dar alhidayati, bidun tabeat wala tarikh nashri.
4. albughui, 'abu muhamad alhusayn bin maseud (almutawafia: 510hi). tafsir albaghwi. lil'iimam muhyi alsanati, tabeatun: dar tiibat lilnashr waltawzie sanatan: 1417 hi - 1997 mi.
5. albidawi, li'iimam nasir aldiyn eabd allh bin eumar bin muhamada. tafsir albaydawi, almutawafaa sanatan: 685 hijriat, tabeat dar 'iihya' alturath alearabii - bayrut, sanat 1918 miladia.
6. abn kathirin, li'iimam 'abi alfida' 'iismaeil bin eumar bn kathir alqurashii albasrii thuma aldimashqii (almutawafaa: 774hi). tafsir alquran aleazimi, tabeatun: dar alkutub aleilmiat , sunatun:1419 hijriatun.
7. alharwi, 'abu mansur muhamad bin 'ahmad bin al'azhari. tahdhib allughati, almuhaqaqi: muhamad eawad mureibalnaashir: dar 'iihya' alturath alearabii - bayrut altabeatu: al'uwlaa, 2001m.

8. 'abu jaefar altabri, muhamad bin jarir bin yazid bin kathir bin ghalib alamili, (t:310ha). jamie albayan fi tawil alqurani, , tahqiq: 'ahmad muhamad shakr, muasasat alrisalati, t 1/1420h - 2000m.
9. aleazim abadi, li'iimam muhamad 'ashraf bin 'amir bin eali bin haydar, 'abu eabd alrahman, sharaf alhaq, alsidiyqi, (almutawafaa: 1329hi). eawn almaebud sharh sunan 'abi dawud, tabeatun: dar alkutub aleilmiat - bayrut, sanat 1415 hijria.
10. abin hajara, 'ahmad bin ealiin bin hajar aleasqalani, almutawafaa sunatu: 852 hijriatu. fath albari, tabeat dar almaerifat - bayrut.
11. alshukani, muhamad bin ealiin bin muhamad alshuwkani alyamani almutawafaa sunatu1250 hijriatu. fath alqadir, tabeat dar abn kathirin, bidimashaqa, sanat 1414 hijria.
12. lashin, 'a.d. musaa shahin, 'ustadh alhadith bijamieat al'azhar. fath almuneam sharh sahih muslimin, tabeat dar alshuruq, sanati:2002 miladia.
13. abin manzur, 'abu alfadala, jamal aldiyn aibn manzur al'ansarii alruwayafeaa al'iifriqii. lisan alearabi, dar sadir, bayrut, t althaalithati, 1414 hi.
14. mjalat jamieat 'umi alquraa. maqal bieunwan alrida bialqada' katabah alduktur salim bin muhamad alqarani al'ustadh almusharik bikuliyat alsharieat wa'usul aldiyn - jamieat almalik khald.

15. abin faris. muejam maqayis allughati, tahqiqu: eabd alsalam muhamad harun, dar alfikri, 1399h - 1979m.
16. alzirkali, khayr aldiyn. al'aelami, t : 5 / 1980 m , dar aleilm lilmalayin , bayrut : lubnan.
17. aldhahabi, shams aldiyn muhamad bin 'ahmada. sayar 'aelam alnubala'i, tahqiq : shueayb al'arnawuwt , wakhrin , t : 4 / 1406 hu , muasasat alrisalat , bayrut : lubnan .
18. aljawahri, 'abu nasr 'iismaeil bin hamadi. alsihah (taj allughat wasihah alearabia), tahqiq : shihab aldiyn 'abu eamrw , t : 1 / 1418 hi , dar alfikr , bayrut : lubnan .
19. albukhari, 'abu eabdallah bin 'iismaeil. sahih albukhari, t : 2 / 1419 ha , dar alsalam : alriyad .
20. alfiruz 'abadi, majd aldiyn muhamad bin yaequba. alqamus almuhayti, taeliq : 'abu alwafa' nasr alhurini , t : 1 / 1425 hu , dar alkutub aleilmiat , bayrut : lubnan .
21. alathanwi, muhamad 'aelaa bin eulay. kashaaf aistilahat alfununi, t : 1 / 1278 hu , taswir : dar sadir, bayrut : lubnan .
22. abin taymiatun, taqi aldiyn 'abu aleabaas 'ahmad bin shihab aldiyn. majmue fatawaa shaykh al'iislam abn taymiata, jame : eabd alrahman bin muhamad bn qasim , wabnuh muhamad , t : 1 / 1398 hi .



Publication Rules

- All research papers must adhere to Sharia guidelines, educational policies, and regulations of the Kingdom of Saudi Arabia.
- Manuscripts submitted should represent original and novel works.
- Adherence to well established scientific methodology.
- If the research paper has been previously published elsewhere in any form, JSSIS does not bear any legal consequences for this.
- The research paper can be part of a book or derived from a thesis in which the author obtained a degree.
- Original manuscripts should not exceed 10,000 words in length. If exceeds it shall be treated as more than one research paper.
- Arabic and English abstracts should include the following: research topic, research problem, objectives, methodology, and the most important results.
- Research introduction should present title, research problem, questions, methodology, literature, main contribution, and plan.

Publication guidelines

- Authors should submit their works through the journal's email: almajallah@kku.edu.sa
- Font: Traditional Arabic.
- Body Font Size: (16), footnotes and references: (12), titles: (18).
- **The researcher must attach the following:**
 - A summary of up to (200) words in both English and Arabic. English summary should be certified by accredited translation body.
 - Curriculum Vitae, including: (Name, scientific degree, area of specialization, current employment, important scientific achievements, correspondence address, e-mail address, mobile number)
- **Adherence to the following documentation and referencing methods of research sources:**
 - Citing the book title and author(s), including any publication information.
 - Inserting footnotes at the bottom of each page, and footnotes numbers should be between brackets.
 - Writing the Quranic verses in accordance to the Uthmani script followed by their reference, and can be downloaded from the following link: <https://nashr.qurancomplex.gov.sa/site/>
 - The bibliography attached at the end of the research paper must be complete and not concise for each reference, and must be written in MLA style.

Review and Publication Process

1. All research will be subject to scientific review, in accordance to the widely recognized scientific rules and regulations.
2. The order of research papers when published will be subject to technical and chronological considerations.
3. The journal reserves the right to publish the research paper in the edition it deems suitable, or republish it in any form if it considers that necessary.
4. The published material expresses the opinions of its authors and does not necessarily reflect the opinion of the journal.

Journal Title

King Khalid University Journal for Sharia Sciences and Islamic Studies. Abha: (9010)

Correspondence should be directed to the Chairman of the Journal's Editorial Board Email:
almajallah@kku.edu.sa

King Khalid University's Journal of Sharia Sciences and Islamic Studies

Vision:

To become the region's leading journal in academic research publication and be classified in the ranks of the world's top journals for research publications.

Mission:

To enrich scientific movement by advancing the research of Sharia studies in all its different branches, and provide researchers with the opportunity to publish their work on a platform that will become the University's cultural and inspired interface.

Values:

- Trust
- Fairness
- Moderation
- Perfection

Journal's Objectives:

1. Serving specialised research in religious sciences in accordance to the correct approach.
2. Addressing contemporary problems and emerging issues in accordance to Sharia principles.
3. Enriching the scientific movement with distinguished research to achieve the university's vision, mission and goals.
4. Finding a method of publishing religious sciences to enable researchers to publish their research in accordance to the scientific research process.
5. Scientific and research communication with specialists in the field of Islamic Studies everywhere.
6. Focus on studying and publishing the Islamic heritage.

One: Publishing Rules:

1. The research must be categorized as original and inventive.
2. The research must comply with the widely accepted rules of scientific research.
3. The research must not be derived from a book, or a dissertation or a thesis by which the author has obtained a degree.
4. The research must not have been previously published, or sent for publication in another scientific or periodical journal.