KARABUK UNIVERSITY

BALAGH

JOURNAL OF ISLAMIC AND HUMANITIES STUDIES

UNIKA

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Nov 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561

Balagh Journal is an international, refereed journal published semi-annually in English and Arabic

Privilege on Behalf of Karabuk University Faculty of Theology
Refik POLAT

Editor in Chief
Hossam Moussa Shousha

Editors*
Fadhl Abdullah Abdo | Nayef Mohammad Hjaj AlAjmi | Ayşe Betül Algül | Radwan Jamal El-Atrash | Elsayed Mohamed Salem Elawadi | Sehil DERŞEVİ | Ufuk Deveci | Yusuf Deveci | Doğan Delil Gültekin | Mohamed Amine Hocini | Abdulcebbar Kavak | Tlili Mounir | Qais Mohammad Alshaikh Mubarak | Ahmed Mohamed Elsharqawi Salem | Abdulaziz Abdullaa A H Al- Thani | El Ghalbzouri Toufik | Nizam Muhammed Saleh Yaqoobi | Mustafa Yiğitoğlu

Associate Editors*
Ahmet Ziyaüddin Ceran | Mustafa Erdemli | Azime Kelleci | Mahmut Esat Özcan

Editorial Board*
Mohamed Abdellatif | Vasfi Abuzid | Mohamad Ali Alahmad | Mohammad Nader Ali | Omar Al-Chebli | Mahmut Sami Çöllüoğlu | Khaled Dershwi | Ahmed M. Al-Dubayan | Kemel Fettuh | Aladdin Gültekin | Ömer Faruk Habergetiren | Tariq Adbulrhman Al Hawas | Abderrahmane Hibaoui | Muhammad Al-Amin Ismail | Jassim Bin Mohammed Al- Jaber | Aiitmamat Kariev | Saim Kayadibi | Şükrü Maden | Abdulmuhsen Z M Almutairi | Mohammad Akram Nadwi | Bakri Brimo Alsamman | Yasser Tarshany | Tuğrul Tezcan | Mustafa Yıldız | Zekeriya Yılmaz | Osama Fathi | Ahmed Younis

*in alphabetical order by last name

Publication Type
International Electronic Periodical

Publication Period
Published semi-annualy

Publication Date
June 2023

Proofreading
Habibah Hossam Moussa Shousha

Correspondence
Journal of Islamic and Humanities Studies, Karabük Üniversitesi Demir Çelik Kampüsü İlahiyat Fakültesi Merkez / Karabük 78000
balagh@karabuk.edu.tr • balagh.karabuk.edu.tr

INDEX

Chief in Editor's Speech……..……1

مبدأ التقويم الذاتي في القرآن الكر يم ……...…....…….2
Radwan Jamal Elatrash & Hossam Moussa Mohamed Shousha

نحو علم للشمائل النبوية دراسة في المبادئ العشرة للعلم وتاريخه وأضواء على الترمذي وشمائله…….....…30
Vasfi ABUZID

أحكام عمليات التجميل في التشريع الإسلامي……..……..54
Mustafa Al DIRSHAWI & Naim HANK

تدريس قواعد اللغة العربية للطلبة الأتراك في ضوء الإستراتيجيات القديمة والحديثة.....79
Ramadan Saad Abdelmeguid ELSAYED

مسألة أخذ الأجرة مقابل خطاب الضمان بين معيار هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي) وفتاوى بيت التمويل الكويتي….....……....120
Kuteybe ELDERSEVİ & Akhtarzite Bint Hj. Abdul Aziz

الجوانب الإيجابية للهجرة في الأحاديث النبوية والآثار…….....…….....…..……147
Yasser Mohammad Nouri ELDEİRSHAWİ

آراء الحداثيين في القصة القرآنية معول هدم أم بناء؟ ……..……...…..……178
Ilham Issa Nassor Alabry & Mohammad Khazer Saleh Al-Majali

ثبات الأمة الإسلامية على الحق –دراسة موضوعية من خلال السنة النبوية.....201
Abdalwahab I. A. Zidan

التأمين التكافلي بين التأصيل الشرعي والواقع والمأمول دراسة تأصيلية تحليلية.....….235
Saim Kayadibi & Hossam Moussa Mohamed Shousha

النَّظريَّة السياسية والعَقد الاجتِّماعي عند توماس هوبز…….....258
Dyaa Tamer Agha

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Nov 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561

كلمة رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد بن عبد الله الأمين، وبعد..

يسر مجلة بلاغ أن تضع بين أيدي الباحثين هذا العدد المتميز بمقالاته متعددة المواضيع، ذات الطابع الإنساني، مربوطاً بالشريعة الإسلامية ربطاً أكاديمياً علمياً لا يفصل بين الدين والعلوم الإنسانية كافة، إذ لا انفصام بينهما، ولا يفصل بين الشريعة الإسلامية بكل مصادرها وبين العلوم الإنسانية إلا جاهل أو حاقد.

ويجدر بنا في أسرة مجلة بلاغ العريقة أن تنوه على أن محاولة إبعاد الشريعة عن واقع البحث الأكاديمي الإنساني، هي محاولة فاشلة، وسنعمل على صدها ودحرها بنشر المقالات التي تبين العلاقة الوثيقة بين الشريعة وعلوم الإنسان كافة، فهذه واحدة من أهم أسس هذه المجلة الغراء.

ويعُّد هذا العدد تكريساً لشقّي المعرفة والإبداع، حيث تضمن العديد من البحوث العلمية الرصينة القيمة والتي تصب في تحقيق الغاية من هذا العدد وهي عدم الفصل بين الشريعة والحياة، وقد تنوعت جهود الكتابة حول موضوعات شائكة وماتعة للغاية في هذا العدد المبارك.

ويجدر بنا مع إصدار هذا العدد أن نذكر الجهود القيمة المشكورة التي بذلها نخبة متميزة من المحررين والمحكمين المخلصين، فجزى الله الجميع على جهودهم المباركة خير الجزء.

راجين من الله عز وجل أن تكون محتويات هذا العدد نافعة لجميع الباحثين وطلاب العلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

٢٥/١١/١٤٤٤ (ذو القعدة) الموافق: ٢٠٢٣/٠٦/١٤

رئيس التحرير

الأستاذ المساعد الدكتور: حسام موسى محمد شوشه

Assist. Prof. Dr. Hossam Moussa Mohamed Shousha

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 01.04.2023 | Accepted: 01.06.2023 | DOI: 10.5281/zenodo.7996369 0000-0002-4511-8251

مبدأ التقويم الذاتي في القرآن الكريم

The Principle of Self-assessment in the Holy Qur'an

رضوان جمال الأطرش * & حسام موسى محمد شوشه**

Radwan Jamal Elatrash & Hossam Moussa Mohamed Shousha

ملخص البحث

يتناول هذا البحث بالدراسة والتمحيص مبدأ التقويم الذاتي في القرآن الكريم، باعتبار التقويم أداة فعالة في الفكر التربوي[1]، ومواكِبة للعملية التعليمية في كل مراحلها، فالتقويم الذاتي يقوم على استقراء لبيانات صادقة عن الذات، كاشفاً باختصار عن مواطن الضعف والقوة، وخير ما يزودنا بهذه البيانات عن النفس الإنسانية هو القرآن الكريم، الذي لخص لنا منهج التقويم الذاتي بجملة مفادها: أن النفس ملهمة بمعرفة الفجور والتقوى، فمن زكاها وقوَّمها أفلح، ومن أرخى لها العنان وجعلها تتبع الهوى والشهوات خاب وخسر. ومهما يكن من أمر، فإن طبيعة البحث تفرض على الباحث أن يتبع منهجي الاستقراء والتحليل، من أجل الوصول إلى نتائج مقنعة. ومن أهم

* استاذ مشارك ورئيس قسم دراسات القرآن والسنة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية–ماليزيا. radwan@iium.edu.my

** أستاذ مساعد بقسم العلوم الأساسية، تخصص التفسير، بكلية العلوم الإسلامية، كارابوك–تركيا. hossamshousha@karabuk@edu.tr Orcid: 0000-0002-4511-8251

[1] لمزيد من المعلومات في التقويم التربوي، انظر: محمد بن سلطان السلطان، **التقويم التربوي**، (القصيم: الإدارة العامة للتعليم، إدارة التدريب التربوي والابتعاث، د.ط، د.ت).

النتائج التي خلص لها البحث هو أن نجاح عملية المحاسبة والتقويم الذاتي يتطلب معرفة بالذات المخلوقة وزيادة علم بالخالق الذي خلق الذات وغرس فيها قوى متصارعة، وهذا يتطلب جهداً عظيماً في تقويمها. ولأجل ذلك أكرمنا الله بكل ألوان القوى الروحية والعقلية والنفسية وأكرمنا بالسمع والبصر وحرية الاختيار وحسن التصرف والاستعمال. ومن النتائج المهمة أن كسب المعرفة وزيادة العلم هو من أعظم الوسائل التي تساعد على كشف جوانب القوة والضعف والقصور والخور في الذات، أو بشكل عام الإيجابيات والسلبيات من أجل تحسين مستوى أدائها والوصول إلى المقاصد التي تسعى الذات إلى تحقيقها.

الكلمات المفتاحية: التقويم، الذات، القرآن الكريم، التربية.

Abstract:

This research deals with the study and scrutiny of the principle of self-evaluation in the Holy Qur'an, as evaluation is an effective tool in educational thought, and keeps pace with the educational process in all its stages. Self-evaluation is based on an extrapolation of truthful data about the self, briefly revealing the weaknesses and strengths, and the best thing that provides us with these data about the human soul is the Noble Qur'an, which summarized for us the self-evaluation approach in a sentence that says: The soul is inspired by the knowledge of immorality and piety, so whoever purifies and evaluates it is successful. Whoever gives her free rein and makes her follow her passions and desires will be disappointed and lost. Whatever the case, the nature of the research requires the researchers to follow the methods of induction and analysis, in order to reach convincing results. One of the most important findings of the research is that the success of the process of self-evaluation requires knowledge of the created self and an increase in knowledge of the Creator who created the self and instilled in it conflicting forces, and this requires a great effort in its evaluation. And for that, God has honored us with all kinds of spiritual, mental, and psychological powers, and has honored us with hearing, sight, freedom of choice, and good behavior. Another result increasing knowledge can help to reveal the strengths, weaknesses, shortcomings, and failures of the self, or in general the positives and negatives in order to improve its level of performance and reach the purposes that the self seeks to achieve.

Keywords: Rectification, Self, the Noble Qur'an, Education.

مقدمة:

من المعلوم في عالم التربية والتعليم أن التقويم وسيلة ضرورية يتكئ عليها المربي من أجل الرقي بمن يربي وإصلاحه، وخُصَّ المربي بهذه العملية لأنه أقرب الناس بالمقوَّمين، فهو الذي عايشهم

وخالطهم عن قرب. فالتقويم الصحيح يقوم على اختبارات يقوم بها المعلم ليكشف أداء الطلاب طوال السنة أو الفصل الدراسي، وليقدم بعدها معلومات صادقة لأولياء أمور الطلاب عن أداء أولادهم. ولهذا لا تترك عملية التقويم للطالب نفسه. لكن الأمر في الخطاب القرآني مختلف تماماً، فقد طالبنا بأن نحاسب أنفسنا وذواتنا، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾ [الإسراء:١٤]. وروى ابن أبي الدنيا عن عمر رضي الله عنه قال حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوا أعمالكم قبل أن توزنوا فإنه أخف عليكم في الحساب غداً ولهذا كان رضي الله يضرب نفسه بالدرة[٢]. ويقول التستري: سئل سهل عن المحاسبة والموازنة، فقال: المحاسبة على وجهين: محاسبة فيما بين العبد وربه، وهو سر، ومحاسبة فيما بينه وبين الخلق وهي علانية، والموازنة إذا استقبلك فرضان أو سنتان أو نافلتان نظرت أيهما أقرب إلى الله وأوزن عنده، فابتدأت به[٣].

ومهما يكن من أمر، فإن نجاح عملية المحاسبة والتقويم يتطلب آلات من نوع خاص، ولأجل نجاح عملية التقويم فإن الله أكرمنا وزودنا بآلات خاصة لنقوِّم بها أداء ذواتنا، ليساعدنا على اتخاذ قرارات صائبة تساعدنا في حل كثير من مشاكلنا الدنيوية والدينية وخصوصاً ذات العلاقة بالاجتماع والسلوك والتربية...إلخ. كما زودنا سبحانه بالعقل والحرية والاختيار، فنحن نختار اختياراتنا بشكل حر بعد أن نزينها بميزان العقل أو المصلحة، أو غير ذلك، وقد حملنا سبحانه مسؤولية اختياراتنا الحياتية. فمن عرف المنهج القرآني عن قرب قوَّم ذاته بشكل إيجابي وقت التعثر والإخفاق في إنجاز عمل ما.

سبب تعقيد عملية تقويم الذات: ذات الإنسان لها أسرار لا يمكن إدراكها بسهولة، فالإنسان بذاته مخلوق عجيب، خلقه الله بيديه من طين، ثم إنه زاد من تكريمه فنفخ فيه من روحه، وقد جمعت آية السجدة بين تلك المقومات والمكونات المتضادة، فقال سبحانه: ﴿الَّذِيَ

[٢] أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري (المتوفى: ٢٨٣هـ)، **تفسير التستري**، جمعها: أبو بكر محمد البلدي، المحقق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: منشورات محمد علي بيضون / دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ) ج١، ص٧٥.

[٣] أبو محمد سهل التُستري، **تفسير التستري**، ج١، ص٩٤.

أَحْسَنَ كُلّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنْسَانِ مِن طِينٍ ثُمّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلاَلَةٍ مّن مّآءٍ مّهِينٍ ثُمّ سَوّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن روحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السّمْعَ وَالأبْصَارَ وَالأفْئِدَةَ قَلِيلاً مّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٧-٩] فاجتمعت فيه قوى عقلية ملكية بهذا التكريم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] وجعل منه خليفة من خلال قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً [البقرة: ٣٠] وأسجد له الملائكة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤] بعد أن زوده بآلات العلم في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢] ونفخ فيه من روحه، قال تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة: ٩]. بعد كل هذا التكريم في الخلق والتزويد بآلات السمع والبصر والفؤاد، وإكرامه بكل ألوان القوى الروحية والعقلية والنفسية و....إلخ، قال عنه بأنه مخلوق ظلوم جهول. قال تعالى في وصف الله عز وجل هذا الإنسان: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقال عنه أيضاً: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (١٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ١٩-٢١].

لكن هذا لا يتعارض مع تكريمه لأنه المخلوق الوحيد الذي حمله مسؤولية اختياره وتبني قراراته وكيفية استخدامه لتلك القوى، وذلك حينما أسند عمله إليه، سواء كان العمل حسناً أو سيئاً، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ولو كان الإنسان غير مختار في قراراته وإرادته وأعماله لما تم الإسناد إليه، وقد امتدح الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقرع بالذم من عمل سيئاً.

ولإتمام عملية التقويم فقد حكم على صلاحية العمل من خلال النوايا الصادقة وصوابية المنهج المستخدم، لأن الهدف من كل عمل أن يكون العمل مفيداً لنفسه وللأمة، فإن كان كذلك ارتفعت مكانة صاحب العمل عند الله وعند خلقه. والعكس كذلك، إن كانت أعماله سيئة ضارة بنفسه وبالمجتمع انحطت مكانته عند الله عزوجل. الأمر الذي تناوله القرآن في عدد كبير من الآيات، ليصوب عملية تقويم الآخرين من خلال أعمالهم ونتائجها: قال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥-٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١]. لهذا فإن كثيراً من اختيارات الإنسان تنتهي بعثرات ومصائب، والعثرات والأخطاء تحتاج

دائماً إلى تقويم، وخير ما يقوِّم الإنسان المميِّز هو ذاته ونفسه. ولهذا لا يمكن نجاح التقويم إلا إذا اقتنع الإنسان من داخله بضرورته، فإن فعل ذلك فقد انسجم مع فطرته الإنسانية، ليكتشف بعدها جوانب قوته ونقصه ومواهبه وقدراته، وإن قوّم ذاته بالإكراه فلن يؤت التقويم ثماره. ولهذا فإن هذا العمل يعد من أهم الأهداف النبيلة والسامية من عملية التقويم الذاتي، لأنه يعين صاحبه على النهوض بعد التعثر والوقوف بعد السقوط، ليبدأ مشاريعه الحياتية من جديد. فالحياة لا تنتهي عند أول تعثر، وهذا ما حثنا القرآن دائماً على تبنيه.

فالأعمال التي يفعلها الإنسان هو الوحيد الذي يسأل عن عواقبها، على اعتبار أنه المخلوق الوحيد الذي له المشيئة والإرادة الكاملة في تصرفاتها كلها، فهذا هو شأن الخليفة الذي أرسله ليعمر الأرض ويعبد الله فيها بشكل مسؤول حتى يستخدم كل قواه المختلفة. والمسؤولية التي نتحدث عنها لها معالم رئيسة، كان أول معالمها تقويم أداء الذات، من خلال الذات نفسها، وهنا يأتي قوله تعالى: ﴿بَلِ الإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة:١٤-١٥] فقد يكتشف الناس خطأً ما لك، ثم تبدأ بإلقاء المعاذير لهم، لأنك تملك حسن بيان وبلاغة وفصاحة، فيصدقك الناس، والعاقلون منهم يتفهمون ظروفك فيعذرونك، لكن المسألة غير مرتبطة بالناس وكيف يقومون خطأك، بل الأمر كله مرتبط بالله أولاً وأخيراً. قال الزجاج: معناه بل الإنسان تشهد عليه جوارحه[٤]، قال اللَّه عزَّ وجلَّ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤].

إشكالية البحث: لما كانت مسألة تقويم الآخرين سهلة من خلال اتباع معايير معينة، وترتكز على مهارات تربوية، كان من الأهمية بمكان أن تعتمد هذه الدراسة على المنهج القرآني في تقويم الذات للذات رغم صعوبته وضرورته الملحة. وإذا أردنا تنمية هذه المهارة بنجاح فإن هذا الأمر يتطلب من المقوم لذاته، أن يمهر في أمرين: الأول معرفته بنفسه، والثاني معرفته بالخطاب القرآني المتنوع المتعلق بتقويم الذات، الذي وصفه بأنه مخلوق مكرم ثم وصفه بأنه هلوع جزوع منوع ظلوم جهول. يقول الغزالي رحمه الله متحدثاً عن هذه الغرائز بهدف نشر الوعي في كيفية

[٤] إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) ج٥، ص٢٥٢.

التعامل معها: "لا تكمل غريزة العقل إلا بعد كمال غريزة الشهوة والغضب وسائر الصفات المذمومة التي هي وسائل الشيطان إلى إغواء الإنسان إذ كمال العقل إنما يكون عند مقاربة الأربعين وأصله إنما يتم عند مراهقة البلوغ ومباديه تظهر بعد سبع سنين، والشهوات جنود الشيطان والعقول جنود الملائكة، فإذا اجتمعا قام القتال بينهما بالضرورة إذ لا يثبت أحدهما للآخر لأنهما ضدان متطاردان، كالتطارد بين الليل والنهار والنور والظلمة"[٥].

وإتقان هذين الأمرين ضرورة تربوية لإنجاح عملية التقويم الذاتي وخصوصاً إذا أدركنا أن الإنسان مزود بقوى مكنونة وغرائز مختلفة متصارعة في نفسه، وهذه القوى هي قوى روحية أو نفسية أو بدنية أو عقلية. فكلما كانت ملكات الإنسان وغرائزه مرنة، فإنه يسهل عليه عملية التقويم. والعكس صحيح، أن من كانت قواه غير مرنة، فسوف يجد صعوبة بالغة في تقويم ذاته، بل إنه سيجد رفضاً يابساً لأغلب محاولات التقويم والتجديد والرقي بالذات، وإن قبلت بجزءٍ منه فإنه سيكون مصاحباً لكثير من الآلام والتضحيات، لأن النفس جبلت على التشبث بالقديم وألفت ما تعودت عليه منذ صغرها، وتخاف من الجديد المجهول فهي لا تحب الفشل، فكيف إذا كانت مجبولة على غرائز جنسية ومالية وبعضها متعلق بالجاه وبعضها بالسلطة. وأما الخطابات القرآنية للذات فقد كانت شاملة مليئة بالمقابلات وتعبق بالمتناقضات والمتطابقات، فيذكره بالخوف تارة وبالرجاء تارة أخرى، ومرة يقول إنه تم خلقه في أحسن تقويم ثم جاء بعد ذلك ليذكره برده في أسفل سافلين، ثم قال له إنه مخلوق مكرم ثم أتبعه بأن خلق هلوعاً جزوعاً، ومرة يذكرة بالمغفرة تارة وبالعقاب تارة أخرى، وهكذا، الأمر الذي جعل مسألة تقويم الذات الإنسانية في غاية الصعوبة، ويتطلب من صاحبه اجتهادات متنوعة وبذل مزيدٍ من الجهود لينجح في تقويم أداء ذاته ويصل بعدها إلى أعلى المستويات الراقية.

تاريخية التقويم ونشأته: يعد الصينيون هم أول من استخدم التقويم وذلك سنة ٢٠٠ قبل الميلاد، وذلك حين عقدوا اختبارات للكفاءة، من أجل اتخاذ قرارات في توظيف المرشحين لأعمال

[٥] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت) ج٤، ص٩.

ووظائف خدمية، كما يعد سقراط من أوائل المستخدمين للتقويم اللفظي باعتباره من عناصر قياس نتائج التعلم ومقداره لأغراض تعليمية[٦].

وفي القرآن جاءت بعض المرادفات لمصطلح التقويم بالعدل ومحاسبة النفس والنظر فيما علمته، قال تعالى: ﴿وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ [الحشر: ١٨]، ومثل قوله تعالى: ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة: ١٤] ومثل قوله تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥]، وعند الفقهاء جاء لفظ التنضيض ليساوي لفظ التقويم، أو التقييم. والتقويم له مستويات عدة، منها مستوى الجانب المعرفي، والتقويم له ارتباط وثيق بالجانب المعرفي، بل هو أعلى مستويات المجال المعرفي[٧].

تحديد المصطلحات وتحريرها: مفهوم التقويم الذاتي:

مفهوم التقويم لغة: قوم الشيء قدره، والتقويم تصبير الشَّيْءِ عَلَى مَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ فِي التَّأْلِيفِ وَالتَّعْدِيلِ، يُقَالُ: قَوَّمْتُهُ تَقْوِيمًا فَاسْتَقَامَ وَتَقَوَّمَ[٨]. فالتقويم يتضمن التحسين والترقي والتعديل والتجديد والتصويب والتطوير والتصحيح والعلاج والإرشاد أو إزالة المثالب وجوانب النقص وتلافيها وتصحيح الاعوجاجات والإصلاح[٩]. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ [التين: ٤-٥].

---

[٦] حمدي شاكر محمود، **التقويم التربوي للمعلمين والمعلمات**، (حائل – المملكة العربية السعودية: دار الأندلس، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) ص١٥.

[٧٧] على أحمد مدكور، **مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها**، (د.م: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م) ص٢٦٧.

[٨] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ) ج٣٢، ص٢١٢.

[٩] حامد عبد السلام زهران، **التوجيه والإرشاد النفسي**، (بيروت: عالم الكتب، ط٣، د.ت) ص٥٠٩.

قال البغوي: أَيْ: أَعْدَلِ قَامَةٍ وَأَحْسَنِ صُورَةٍ، وَذَلِكَ أَنَّهُ خَلَقَ كُلَّ حَيَوَانٍ مُنْكَبًّا عَلَى وَجْهِهِ إِلَّا الْإِنْسَانَ خَلَقَهُ مَدِيدَ الْقَامَةِ، يَتَنَاوَلُ مَأْكُولَهُ بِيَدِهِ، مُزَيَّنًا بِالْعَقْلِ وَالتَّمْيِيزِ[١٠]. وأما رده إلى أسفل سافلين، فهو رده إلى أرذل العمر[١١]. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا﴾ [الأنعام: ١٦١] أي مستقيماً[١٢]. وفي سورة الكهف: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (١) قَيِّمًا﴾ [الكهف: ١-٢]، أي عدلاً[١٣]. وفي الحديث: «مَا أَفْلح قومٌ قيِّمتُهم امْرَأَة»[١٤]. أي سائسة أمرهم القائمة به[١٥].

مفهوم التقويم اصطلاحاً: عمل تربوي يتضمن الوسيلة والجوهر والهدف، بل هو وسيلة لضمان جودة التعليم من خلال الأهداف التي تنشدها التربية ويتوخاها المنهج[١٦]. فنشاط الإنسان في هذه الحياة يتطلب منا ونحن نراقبه أن نحكم عليه، ثم بعد ذلك يتم إخضاعه إلى عملية تقويم لمعرفة ما تم تحقيقه من أهداف، ولمعرفة جوانب القوة والضعف والقصور والخور، أو بشكل عام الإيجابيات والسلبيات من أجل التحسين والتطوير، فالإنسان لا بد من عملية تطويرية تسعى إلى تغيير نمط حياته للأحسن والأجود وذلك من خلال التقويم.

---

[١٠] أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٠هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠هـ) ج٨، ص٤٧٢.

[١١] أبو عبد الله الملقب بفخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، ج٣٢، ص٢١٢.

[١٢] أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (المتوفى: ٢١٥هـ)، **معاني القرآن للأخفش**، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م) ج١، ص٣١٨.

[١٣] أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٠هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠هـ) ج٥، ص١٤١.

[١٤] محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م) ج٩، ص٢٦٧. والحديث أخرجه أحمد في "المسند"، ج٥، ص٥٠. بلفظ: «ما أفلح قوم يلي أمرهم امرأة» من طريق عبد الرحمن بن أبي بكرة.

[١٥] أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: ٧٥٦ هـ)، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م) ج٣، ص٣٥٨.

[١٦] حمدي شاكر محمود، **التقويم التربوي للمعلمين والمعلمات**، ص١١.

ما بين التقويم والتقييم: التقويم (**Rectification**) في أصله اللغوي يفيد الاستقامة بعد إزالة آثار الاعوجاج في الشيء، لكن التقييم (Assessment) والذي جاء من الفعل (قيَّم) يعني: بيان تقدير القيمة للشيء، ومصدرها التقييم[١٧] الذي هدفه أن يبين فقط قيمة الشيء بعد فحصه (Estimation)، لذا فإني أنصح جميع المثقفين باستخدام كلمة التقويم لأنها تعني تعديل الاعوجاج، ولأنها تستخدم في عطاء القيمة المادية ثمناً أو سعراً[١٨]. فالأول هو التقييم أو الفحص للشيء وليس هو الهدف المنشود، إذا لم يتبعه منهج يؤدي إلى تعديل الاعوجاج. يقول محمد السيد علي: التقييم والتقويم يفيدان في بيان قيمة الشيء إلا أن كلمة التقويم صحيحة لغوياً وهي الأكثر استعمالاً، كما أنها تعني بالإضافة إلى قيمه الشيء تعديل أو تصحيح ما اعوج منه، أما كلمة تقييم فتدل فقط على إعطاء قيمة لذلك الشيء، ومن هنا فإن التقييم يمثل جزءاً من التقويم، وإن مفهوم التقويم أعم وأشمل من مفهوم التقييم[١٩]. فأيهما الهدف الذي نسعى لتحقيقه التقييم أم التقويم؟ لا شك أن التقييم ليس هو الهدف المنشود، لأن كلمة التقييم خصصت للدلالة على فحص لمحتوى شيء أو عمل ما واستخلاص سلبياته وإيجابياته، ونقده، أي تمحيصه للحكم له أو عليه[٢٠]. وإنما هو التقويم لأن به يزول الخطل والاعوجاج ويتم به التصحيح والتحسين والإصلاح، يقول: إن التقييم يجب ألا يكون هدفاً في حد ذاته، بل يكون وسيلة للتقويم[٢١]. وهذا ما أرشدنا القرآن إلى فعله، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، ثم أخبرنا أنه ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [٨-١٠].

التقويم التربوي: هو عملية منظمة تبنى على القياس يتم من خلالها الوصول إلى حكم ما على شيء ما يراد قياسه، في ضوء ما يحتوي من خصائص خاضعة للقياس. وفي التربية، تقوم

---

[١٧] عبد الهادي أبو طالب، **معجم تصحيح لغة الإعلام العربي**، (د.م: د.ن، د.ط، د.ت) ص٧١.

[١٨] عبد الهادي أبو طالب، **معجم تصحيح لغة الإعلام العربي**، ص٧١.

[١٩] محمَّد السيد على، **علم المناهج- الأسس والتنظيمات**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ٢٠٠٠م) ص٢٣٣.

[٢٠] عبد الهادي أبو طالب، **معجم تصحيح لغة الإعلام العربي**، ص٧١.

[٢١] حامد عبد السلام زهران، **التوجيه والإرشاد النفسي**، (د.م: عالم الكتب، ط٣، د.ت) ص٥٠٩.

عملية التقويم على إدراك ومعرفة مدى ما قد حققه الطالب من الأهداف التعليمية ثم يتخذ بعد ذلك قرارات بشأنها، كما يعنى التقويم بمعرفة التغير الحادث في سلوك المتعلم وتحديد درجة ومقدار هذا التغير[٢٢].

فالمربي الناجح هو الذي يمارس التقييم والتقويم في طلابه، من أجل الارتقاء بمستوياتهم الفكرية والسلوكية والروحية. ولا يستطيع أحد أن ينجح في تقويمه سوى القريب المتعهد المربي لطلابه، فهذا هو النبي ﷺ كان مقوّماً لأخطاء أصحابه، فيعرف خصائص كل شخصية منهم بسماتها ومقوماتها، ورد في البخاري بسنده عن عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ، أَنَّ رَجُلًا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ اسْمُهُ عَبْدَ اللَّهِ، وَكَانَ يُلَقَّبُ حِمَارًا، وَكَانَ يُضْحِكُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ جَلَدَهُ فِي الشَّرَابِ، فَأُتِيَ بِهِ يَوْمًا فَأَمَرَ بِهِ فَجُلِدَ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ القَوْمِ: اللَّهُمَّ العَنْهُ، مَا أَكْثَرَ مَا يُؤْتَى بِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لاَ تَلْعَنُوهُ، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ إِنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»[٢٣]. فهذا الرجل الذي لعن شارب الخمر، لم يكن يعلم محاسنه وإيجابياته، لأنه لم يكن يخالطه ولا يقاربه، لكنه هو النبي الكريم ﷺ هو من عرف ذلك، ولهذا نهى الآخرين عن لعنه.

وقد جاءت آيات كثيرة عن أمم سابقة تحدثنا عن سلوكياتهم الخاطئة المعوجة، هذا الحدث في إطار التقييم، ثم أرسل الله إليهم رسله وكان هذا الإرسال في إطار التقويم، فمنهم من اهتدى وصوب اعوجاجه وسلوكياته ومنهم من أصر على ارتكاب الأخطاء واستسلم لقواه البهيمية والغزيرية فحق عليه العذاب. وفي كل ما سبق جاءت هذه الآيات لتلخص لنا مثلا قصة قوم ثمود، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ [فصلت: ١٧-١٨]، ولهذا كانت

[٢٢] علياء يحي العسالي، القياس والتقويم التربوي، اسم الموقع: http://www.tarbya.net

[٢٣] أخرجه البخاري في صحيحه، انظر: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (د.م: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ) ج٨، ص١٥٨، كتاب الحدود، بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ لَعْنِ شَارِبِ الخَمْرِ، وَإِنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَ المِلَّةِ، رقم الحديث: ٦٧٨٠.

وظائف الرسل أن يبينوا زيف المعتقدات الباطلة وخصوصاً تلك المتعلقة بعبادة الأصنام، و والإيمان بالأصنام وعبادتها

وكان التقويم قديماً يقوم على عقد الامتحانات لقياس الكم المعرفي لدى المتعلم، متجاهلاً جوانب التنمية الأخرى لديه، فكان يحكم على الطالب بمقدار ما يحفظ وما تم تلقينه له من أستاذه، فالكفاءة كانت محصورة في غزارة العلم والمعرفة في مجال تخصص ما، وهو بهذا لا يخدم سوى مهارة الحفظ والتذكر مهملاً جميع المهارات الأخرى والتي هي أعلى مرتبة منها. وهذا ما نجده لغاية الآن في كثير من مدارس عالمنا الإسلامي، لكن التقويم في بلاد الغرب يشمل جوانب التنمية على مستوى المعرفة والمهارات والوجدانيات[٢٤]. يقول مدكور: إن الأهداف التعليمية يجب أن تشمل جميع جوانب السلوك الإنساني: المعرفية، والوجدانية، والحركية، وبالمثل فإن عملية التقويم يجب أن تكون شاملة لجميع أنواع ومستويات التعلم أو السلوك[٢٥].

التقويم الذاتي: (Self-Evaluation) هو منهج يبدأ بمعرفة التغيرات الطارئة في سلوك الإنسان وينتهي بمعرفة جوانب القوة والضعف فيه، من أجل الحصول على دافعية تؤهله ليعتمد على نفسه في قياس إنجازاته مستفيداً في ذلك من مواهبه ليرضى عن أدائه.

ما هي الذات: يرى سول ماكلاود معتقدات الفرد حول ذاته التي تتضمن صفاته الجسمية والنفسية والاجتماعية. وبهذا نجد ان مفهوم الذات جزءا مهما من دراسات علم النفس الاجتماعي والانساني والتطوري، لكونه يشكل البناء الاساسي الذي يرى فيه الانسان نفسه عند تفاعله مع الاخرين وكيف ينظر الى نفسه، بوصفه شخصا فريدا بمعزل عنهم[٢٦]. ومن المعلوم أن الذات تتشكل من المؤثرات المختلفة التي يتعرض لها الفرد، وهذا يعني أن الوالدين لهما التأثير الأكبر وخصوصاً بتوريث الطفل عدد من السمات الفطرية، كأن يكون متحفظاً، أو عنده يقظة ضمير،

---

[٢٤] انظر: علياء يحي العسالي، القياس والتقويم التربوي، اسم الموقع: http://www.tarbya.net

[٢٥] على أحمد مدكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، (د.م: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م) ص٢٦٨.

[٢٦] سول ماكلاود، **سيكولوجية مفهوم الذات: دراسة في صورة الذات، قيمة الذات، الذات المثالية**. ص١.

أو شخصية عصامية تصمد أمام كثير من التحديات، أو أنها تنكفئ على نفسها[٢٧]. وقد وردت كلمة النفس بمشتقاتها المختلفة في القرآن الكريم مائتين وخمساً وتسعين مرة، ما بين المعرف وغير المعرف والمفرد والجمع[٢٨]. قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٧].

الخطوات المنهجية القرآنية في تقويم الذات:

لا شك أن تقويم الذات بشكل منهجي سليم هو طريق لبناء مستقبل مشرق على أسس سليمة، وهو في نفس الوقت طريق لمعرفة النفس وطريق لتقدير الذات واحترامها وحبها. وفي المقابل نجد كثيراً من الناس يسعى إلى عدم تقدير نفسه، لأنه أخفق في بعض الإنجازات (Performance) ورأى غيره قد نجح في بعضها، فيرى أنه لا يساوي شيئاً مقارنة بهؤلاء، وقد ينسى أنه مخلوق مكرم، قد خلقه الله بيديه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]. وعليه فإن الأخطاء التي تم اقترافها يجب أن تكون محفِّزاً وباعثاً له على مزيد من الأفعال وليس أداة هدم نهدم بها ذواتنا، بل لا بد من دراسة الأسباب التي أدت إلى الإخفاق ليتم تلافيها وتحويلها إلى خبرة جديدة ومهارة يمكننا استثمارها لبناء مستقبلنا المشرق. وهذا ما فعله الله عز وجل للصحابة الكرام بعد غزوة أحد، قال تعالى: ﴿وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران:١٣٩]. فالتقويم الذاتي يجب أن يكون إيجابياً.

الخطوة الأولى: الدعوة إلى احترام الذات وتقديرها لأن صاحبها مخلوق مكرم خلقه الله بيديه لا يجوز لأحد أن يمارس الإهانة في حقه: لم يركز القرآن على مواصفات جسدية معينة حتى ينال صاحبها التقدير والاحترام، بل إنه كرمه لمجرد أنه مخلوق بشري، قال تعالى عن الإنسان كيف استحق التكريم العام: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، لكن هناك تفاوت كبير في التكريم

---

[٢٧] كامل محمد محمد عويضة، **علم النفس بين الشخصية والفكر**، مراجعة: محمد رجب البيومي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م) ص١٦.

[٢٨] انظر محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، مادة "نفس".

العام الذي يناله الإنسان لمجرد أنه إنسان خلقه الله بيديه وبين من يخدم البيئة التي يعيش بها ويسعى جاهداً لتطوير نفسه من أجل إسعاد الآخرين وتكون له علاقة خاصة من نوع خاص مع ربه ووالديه وأسرته والمجتمع الذي يعيش فيه.

واختلف المفسرون في مواصفات التكريم العام للإنسان فمنهم من قال: أنه تعالى جَعَلَ رِزْقَهُمْ أَطْيَبَ مِنْ رِزْقِ الدَّوَابِّ وَالطَّيْرِ وَالْجِنِّ، فهم يأكلون الخبز والعسل والسمن[٢٩] وأما الحيوانات فتأكل العظام والعشب والميتة وغير ذلك. وقال الشافعي أن الله كرم بني آدم حيث جعل منهم النبيين والصديقين والشهداء والصالحين[٣٠]، ولم يكن كذلك من غير البشر. ثم أخبرنا الطبري بنوع آخر من التكريم وهو أن الله سلطهم على غيرهم من الخلق وتسخير سائر الخلق لهم، حيث ركبوا ظهور الدواب والمراكب في البحار لنصل بذلك إلى حوائجنا التي جعلت لنا في البلدان النائية والأمكنة البعيدة[٣١]. ورزقهم من الحلال الطيب وما لذ وطاب ومكنهم من الأكل باليدين ورفع الطعام إلى الأفواه وذلك متعسر لغيرهم من الخلق[٣٢]. وزاد السمرقندي بقوله: أكرمهم بالنطق[٣٣]

---

[٢٩] يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي القيرواني (المتوفى: ٢٠٠هـ)، **تفسير يحيى بن سلام**، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) ج١، ص١٥٠.

[٣٠] الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، **تفسير الإمام الشافعي**، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان (رسالة دكتوراه)، (المملكة العربية السعودية، الدار التدمرية، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) ج٢، ص١٠٤٣.

[٣١] انظر: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ)، **تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)**، تحقيق: د. مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) ج٧، ص٨٢.

[٣٢] محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م) ج١٧، ص٥٠١.

[٣٣] أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م) ج٦، ص١١٤.

وبالعقل والتمييز[٣٤]، وزاد الماوردي: كرمناهم بالأمر والنهي[٣٥]. وأما ما قاله الرازي في مسألة التكريم الإنساني فسوف ألخصه بما يلي:

الْمُرَادُ مِنَ الْكَرَامَةِ حُسْنَ الصُّورَةِ وَمَزِيدَ الذَّكَاءِ وَالْقُدْرَةَ عَلَى الْأَعْمَالِ الْعَجِيبَةِ وَالْمُبَالَغَةَ فِي النَّظَافَةِ وَالطَّهَارَةِ[٣٦]. ثم قال: إِنَّ الْإِنْسَانَ جَوْهَرٌ مُرَكَّبٌ مِنَ النَّفْسِ، وَالْبَدَنِ، فَالنَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ أَشْرَفُ النُّفُوسِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ، وَبَدَنُهُ أَشْرَفُ الْأَجْسَامِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ. وَتَقْرِيرُ هَذِهِ الْفَضِيلَةِ فِي النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ هِيَ أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ قُوَاهَا الْأَصْلِيَّةُ ثَلَاثٌ: وَهِيَ الِاغْتِذَاءُ وَالنُّمُوُّ وَالتَّوْلِيدُ. وَالنَّفْسُ الْحَيَوَانِيَّةُ لَهَا قُوَّتَانِ الْحَسَاسَةُ سَوَاءٌ كَانَتْ ظَاهِرَةً أَوْ بَاطِنَةً، وَالْحَرَكَةُ بِالِاخْتِيَارِ، فَهَذِهِ الْقُوَى الْخَمْسَةُ أَعْنِي الِاغْتِذَاءَ وَالنُّمُوَّ وَالتَّوْلِيدَ وَالْحِسَّ وَالْحَرَكَةَ حَاصِلَةٌ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ. ثُمَّ إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ مُخْتَصَّةٌ بِقُوَّةٍ أُخْرَى وَهِيَ الْقُوَّةُ الْعَاقِلَةُ الْمُدْرِكَةُ لِحَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ كَمَا هِيَ. وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ ظَهَرَ أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ أَشْرَفُ النُّفُوسِ الْمَوْجُودَةِ فِي هَذَا الْعَالَمِ. ومن التكريم الإلهي للإنسان أنه يعبر عن ألمه ولذته بشكل تام، لكن جُمْلَةِ الْحَيَوَانَاتِ سِوَى الْإِنْسَانِ، فَإِنَّهُ إِذَا حَصَلَ فِي بَاطِنِهَا أَلَمٌ أَوْ لَذَّةٌ فَإِنَّهَا تَعْجَزُ عَنْ تَعْرِيفِ غَيْرِهَا تِلْكَ الْأَحْوَالِ تَعْرِيفًا تَامًّا وَافِيًا. ثم زاد على ذلك التكريم بقوله: طُولُ الْقَامَةِ مَعَ اسْتِكْمَالِ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَالْقُوَى الْحِسِّيَّةِ وَالْحَرَكِيَّةِ. وزاد على قوله ذلك بأن التكريم حصل للإنسان من خلال بَيَانٌ بِحُسْنِ الصُّورَةِ، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ [غَافِرٍ: ٦٤] لَمَّا ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى خِلْقَةَ الْإِنْسَانِ قَالَ: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [الْمُؤْمِنُونَ: ١٤]، وزاد من كرم الله عليه بأن علمه الخط[٣٧].

---

[٣٤] انظر: أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ)، **تفسير السمرقندي**، (د.م: د.ن، د.ط، د.ت) ج٢، ص٣٢١.

[٣٥] أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، **تفسير الماوردي = النكت والعيون**، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت) ج٣، ص٢٥٧.

[٣٦] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ) ج٢، ص٤٣٧.

[٣٧] فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير**، ج٢١، ص ٣٧٢-٣٧٣.

وزاد صاحب لطائف الإشارات معانٍ تكريمية معنوية جديدة فقال: إنما قال: ﴿كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ﴾ ولم يقل المؤمنين أو العابدين أو أصحاب الاجتهاد توضيحاً بأن التكريم لا يكون مقابل فعل، أو معلّلا بعلة، أو مسبباً باستحقاق يوجب ذلك التكريم. ومن التكريم أنهم متى شاءوا وقفوا معه على بساط المناجاة. ومن التكريم أنه على أي وصف كان من الطهارة وغيرها إذا أراد أن يخاطبه خاطبه، وإذا أراد أن يسأل شيئا سأله. ومن التكريم أنه إذا تاب ثم نقض توبته ثم تاب يقبل توبته، فلو تكرر منه جرمه ثم توبته يضاعف له قبوله التوبة وعفوه. ومن التكريم أنه إذا شرع فى التوبة أخذ بيده، وإذا قال: لا أعود- يقبل قوله وإن علم أنه ينقض توبته. ومن التكريم أنه زيّن ظاهرهم بتوفيق المجاهدة، وحسّن باطنهم بتحقيق المشاهدة. ومن تكريم جملتهم أنه قال لهم: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٢] ولم يقل ذلك للملائكة ولا للجن[٣٨].

وهناك ما يحث على تكريم الإنسان لذاته أنه من أمة محمد ﷺ: ومن التكريمات الخاصة بأمة محمد ﷺ، أنه قال سبحانه وتعالى عنهم: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] وقال: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ [النساء: ١١٠]، وغيرها وغيرها.

فمسألة التكريم الحقيقية متعلقة بمدى انسجام الإنسان مع الأخلاق العظيمة والسلوكيات والعطاءات المفيدة للنفس والوالدين والأسرة والمجتمع والأمة.

الخطوة الثانية: تشخيص النفس ومعرفة مواهبها وقدراتها لتقديرها: أول علامات التقويم الذاتي هو تشخيص هذه النفس ومعرفة كنهها، وكيف أكرمها الله بمواصفات عديدة لم تعط لأحد من المخلوقات الأخرى، فإذا تم تشخيص هذه النفس أوصل صاحبها إلى حصر شامل لقدراتها وإحصاء كامل بالمواهب التي تمتلكها. وفي ذلك يقول الحق سبحانه: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]. والمدقق في هذا الخطاب يجد أن الله ﷻ يأمرنا بممارسة مهارة التفكير التأملي (reflective thinking) لتشخيص النفس. وفي تصوري فإن هذا النوع

[٣٨] عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: ٤٦٥هـ)، **لطائف الإشارات = تفسير القشيري**، تحقيق: إبراهيم البسيوني، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، د.ت) ج٢، ص٣٦٠.

من التفكير هو تفكير خاص بالإنسان، يوصله إلى إدراك حقيقة نفسه ليشخص مثالبها ومواهبها، ومن ثم تصحيح مساراته الفكرية والسلوكية[٣٩]. فهو تفكير ينتهي بفهم سلوك النفس والتصرفات الصادرة عنها ليحكم عليها الحكم الإيجابي المناسب. فهو تشخيص ينتهي باحترام النفس وإكرامها وإبعادها عن سفاسف الأمور.

أنواع تقدير الذات: يرى سول[٤٠] أن هناك نوعان من تقدير الذات هما:

تقدير الذات المرتفع: يتمثل بوجهة نظرنا الإيجابية تجاه ذاتنا؛ والفرد الذي يمتلك هذا النوع من التقدير الذاتي يميل إلى الاتسام بالثقة حول ما يمتلكه من قدرات خاصة، وقبول الذات، وعدم القلق حول ما يفكر به الآخرون اتجاهه، فضلاً عن التفاؤل والتوقعات الايجابية نحو الذات والمستقبل. والحقيقة أن القرآن الكريم حذرنا من الإعجاب الزائد بالنفس والشكل والصورة والهيئة أو حتى العمل سواء كان عملاً دينياً أو دنيوياً. وذلك على المستويين الفردي والجماعي، فعلى المستوى الفردي قال تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ [الإسراء: ٣٧] وقال تعالى على لسان لقمان في وصيته لابنه: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨]. وأما التحذير من العجب الزائد في النفس على المستوى الجماعي فقال جاءت الآيات بشكل صريح في معركة حنين لما أصاب المؤمنين الغرور بكثرتهم، فقال سبحانه يصف ذلك المشهد بقوله: وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ [التوبة: ٢٥]

تقدير الذات المتدني: يتمثل بوجهة نظرنا السلبية تجاه ذاتنا، وصاحب هذا النوع من التقدير يميل إلى ضعف الثقة بالذات، والحاجة إلى أن يكون شخصاً آخر، ومخطئ دائماً بشأن ما يفكر به الآخرون اتجاهه، والتشاؤم بما يحمله المستقبل من أحداث وخبرات. والقرآن الكريم طلب منا أن نحذر من أنفسنا هذه باعتبارها عدواً وظيفته تغيير الحماسة إلى الانتكاسة، قال ﷺ:

---

[٣٩] انظر: خالد حسين أبو عمشة، **أهمية التفكير التأملي وأثره في تعليم الطلبة**، (جامعة عمان العربية للدراسات العليا، كلية العلوم التربوية للعلوم للدراسات العليا)، ص٤.

[٤٠] سول ماكلاود، **سيكولوجية مفهوم الذات: دراسة في صورة الذات، قيمة الذات، الذات المثالية**. ص٣.

«الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ، خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَلَا تَعْجَزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ، فَلَا تَقُلْ لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ قَدَرُ اللهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ»[٤١]. هذه العبارات القوية في هذا الحديث تخلق نفساً لا تعرف العجز. والأمر الأهم فيها عدم الالتفات إلى الماضي والعيش فيه، فهذا ما يريده الشيطان. والإنسان بشكل عام لأنه مخلوق فقد نسب إليه العجز، ولأن الله خالقه فهو سبحانه الواحد القادر المقتدر القدير الذي لا يتطرق إليه ضعف ولا وهن ولا عجز، فهو العظيم الذي لا يفوته شيء سبحانه. ولو كان هناك آلهة أخرى مع الله للحق بإحداهما العجز. ولهذا قال سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

الخطوة الثالثة: الدعوة إلى التناغم والانسجام بين القول والفعل: حذر القرآن الكريم أصحاب الشخصيات المؤمنة بأن تتوافق أقوالهم مع أفعالهم حتى لا ينالوا مقت الله وغضبه ويعاقبهم بالقلق والإحباط والتوتر، وتبقى أحوالهم في تناقض مستمر. وذلك من خلال قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢-٣]. والغريب أن هذا الأمر قد أكد عليه سول ماكلاود حين قال: اذا لم تتسق صورة الذات المثالية لدى الفرد مع صورة الذات الحقيقية او الفعلية في الحياة فان هذا الاختلاف بين الذاتين يؤدي الى حالة مضطربة اطلق عليها روجرز بالتناقض او عدم التطابق (incongruence) الذي هو فجوة حقيقية بين ما نطمح ان نكون عليه (should I) وما نحن عليه (I am) مما يؤدي الى الشعور بالقلق والاحباط والتوتر (Rogers& Stevens, ١٩٧٦) في حين إذا اتسقت الذات المثالية مع الخبرة الفعلية للفرد فإن هذا يؤدي إلى حالة التطابق (State of congruence) التي يشعر من خلالها الفرد بالارتياح والثقة وتحقيق الذات[٤٢].

الخطوة الرابعة: الالتزام بمنهجية واجب الوقت: ومعناه الوقوف على المهام المختلفة ودراستها وتصنيفها بوعي منهجي ليقوم بالأهم ويترك المهم، وهذا من أهم أسرار التقويم الذاتي.

---

[٤١] أخرجه مسلم في صحيحه، انظر: كتاب القدر، باب: فِي الْأَمْرِ بِالْقُوَّةِ وَتَرْكِ الْعَجْزِ وَالِاسْتِعَانَةِ بِاللهِ وَتَفْوِيضِ الْمَقَادِيرِ لِلَّهِ، رقم الحديث: ٣٤ – (٢٦٦٤).

[٤٢] سول ماكلاود، **سيكولوجية مفهوم الذات: دراسة في صورة الذات، قيمة الذات، الذات المثالية**. ص٥.

فالتقويم الذاتي الإيجابي يأتي من خلال تلبية مختلف الواجبات الملقاة على كاهله بنجاح. فهناك العديد من الواجبات الملقاة على عاتق الإنسان المسلم، منها ما يتعلق بترقية نفسه وروحه وبدنه، ومنها ما يقوم به المسلم تجاه دينه، وتجاه والديه، وتجاه أسرته ومجتمعه ووطنه. فإن نجح في أداء تلك الواجبات شعر باطمئنان نفسي وروحي ووجداني تجاه هذه الواجبات، والحكم على ذلك الإنسان أنه في حالة انسجام مع النفس، ونفسه مطمئنة. وإن شعر أنه في حالة حرب حقيقية داخلية وصراع عميق تجاه تلكم الواجبات الملقاة على عاتقه فهو في حالة تشتت فكري ولا يعرف معنى التركيز في حياته، فهو في مرحلة بعيدة عن الانسجام النفسي، فنفسه هنا نفس الأمارة بالسوء. تأمره بالمعاصي وتفرح قلبه بها، يقول أبو طالب المكي: ومن علامات الخذلان ثلاث: تعسر الخيرات عليك مع الطلب لها، وتيسر المعاصي لك مع الرهب منها وغلق باب اللجا والافتقار إلى الله عزّ وجلّ[٤٣].

فالانسجام مع النفس مرتبط بما يحمله الإنسان من قناعات وقيم ومبادئ، لأنها هي التي تعينه بل تحمله على أداء المهمات مهما تنوعت بل تفرح قلبه بالعمل الصالح. ولذلك أخبرنا الله عز وجل أنه يطلب من الإنسان يوم القيامة أن يقرأ كتابه الذي كان يعمله في الدنيا، وكيف كانت فاعليته مع الذين من حوله، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾ [الإسراء:١٤]. فالتقويم الذاتي هو منهج رباني يفيد الذات نفسها، ويقوّم أداءها لترتفع مكانتها عند الخلق والخالق ويشعر صاحبه بالرضا. من جهة أخرى فإن القرآن حارب الانكفاء على الذات (Pecularization and Exclusiveness) وحارب الخمول. وفضل الاختلاط مع الناس على عزلتهم وأمر بالصبر على أذاهم. عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْمُؤْمِنُ الَّذِي يُخَالِطُ النَّاسَ، وَيَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ، أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الْمُؤْمِنِ

[٤٣] محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب المكي (المتوفى: ٣٨٦هـ)، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) ج١، ص١١٥.

الَّذِي لَا يُخَالِطُ النَّاسَ، وَلَا يَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ»[٤٤]. وذلك لما في الخلطة من كسب الخبرات في الحياة وتجنب الوقوع في العثرات مرات ومرات وغير ذلك.

الخطوة الخامسة: مراقبة الله ومخالفة الهوى: كثير من الناس يحسن تقويم أداء الآخرين، ويضع لهم منهجاً شاملاً لتقويمهم، لكن عندما يصل الإنسان إلى نفسه يجده يضع لنفسه معايير مختلفة عن المعايير التي حكم بها أداء الآخرين، فمن فعل ذلك فقد عمل على تقويض ذاته وبخسها. وأهم تلك المعايير هي كسب الفهم والعلم، فمن علم أن الله بكل شيء عليم، وتدبر كتاب ربه وتثقف وفهم قضاياه سهل عليه مراقبة ربه ومحاسبة ذاته. يقول الغزالي حجة الإسلام: يقول أبو حامد الغزالي: عَلى الانسان أن **يراقب** شَهْوَته وخصوصاً المتعلقة بحب المال، فإن كان الغالب عَلَيْهَا الإفراط لَا سِيمَا شهوة الْفرج والبطن وشهوة المال والرياسة وَحب الثَّنَاء فعليه أن يسعى إلى معيار الِاعْتِدَال والاتزان ومعيار الِاعْتِدَال هو الْعقل وَالشَّرْع[٤٥]. وليس لي في هذا المقام إلا أن اتفق مع الإمام في أن السعي إلى معيار الاعتدال والاتزان من خلال العقل والشرع هو عين التقويم الذاتي. فكيف يراقب الإنسان شهوته بجميع أصنافها، شهوة المال وشهوة الجاه وشهوة النساء، و...إلخ إن لم يتسلح بسلاحي العقل والشرع.

الخطوة السادسة: عدم لوم الآخرين وقت الإخفاق: عندما يخفق الإنسان في عمل ما، أو يجد شيئاً لا يتفق مع هواه وتوقعاته تجده أحياناً يلوم الآخرين على فشله، بدءاً بالظروف الزمانية والمكانية وانتهاء بالأشخاص من حوله، وكأنه بذلك يرسل رسالة دفاع عن نفسه يبرر فيها أخطاء ذاته. فاستخدام الحيل الشعورية التي تخلصنا من مسؤولياتنا يعد مرضاً نفسياً حقيقياً وخصوصاً عندما نشعر بالخوف من فشلنا. لكن الذين يثقون بأنفسهم ورغم إخفاقهم ينهضون ولا يلومون أحداً بل إن لاموا فإنما يلومون أنفسهم لوماً إيجابياً، وهذا ما قرره القرآن الكريم بقوله

---

[٤٤] وأخرجه ابن ماجه، انظر: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ)، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (د.م: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ط، د.ت) ج٢، ص١٣٣٨. رقم الحديث: (٤٠٣٢) كتاب الفتن، بَابُ الصَّبْرِ عَلَى الْبَلَاءِ، باب فضل الدعاء. قال الصابوني: صحيح.

[٤٥] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، **معارج القدس في مدراج معرفة النفس**، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٥م) ص٨٩.

عن المسلمين يوم معركة أحد: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٦٥]. يقول ابن عاشور: فَإِنَّ قَوْلَهُمْ: ﴿أَنَّى هَذَا﴾ مِمَّا يُنْكَرُ وَيَتَعَجَّبُ السَّامِعُ مِنْ صُدُورِهِ مِنْهُمْ بَعْدَ مَا عَلِمُوا مَا أَتَوْا مِنْ أَسْبَابِ الْمُصِيبَةِ، إِذْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَخْفَى عَلَى ذِي فِطْنَةٍ[٤٦]، فقد استغربوا رضي الله عنهم بإصدارهم سؤالاً استنكارياً بعد أن حلت بهم مصيبة الهزيمة، وكأنهم بذلك أرادوا أن يلوموا أحداً غيرهم، فجاءهم الخطاب القرآني بكل وضوح: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾، يقول الشعراوي: "أيكون منكم ذلك السؤال وهو: ﴿أَنَّى هَذَا﴾، لأن ﴿أَنَّى﴾ معناها استنكار أنَّ هَذَا يحدث، أي من أين أصابنا هذا الانهزام والقتل ونحن نقاتل في سبيل الله وفينا النبي والوحي وهم مشركون"[٤٧].

ثم أكمل ابن عاشور حديثه عن ذلك بقوله: "وَقَدْ جَاءَ مَوْقِعُ هَذَا الِاسْتِفْهَامِ بَعْدَ مَا تَكَرَّرَ: مِنْ تَسْجِيلِ تَبِعَةِ الْهَزِيمَةِ عَلَيْهِمْ بِمَا ارْتَكَبُوا مِنْ عِصْيَانِ أَمْرِ الرَّسُولِ، وَمِنَ الْعَجَلَةِ إِلَى الْغَنِيمَةِ، وَبَعْدَ أَنْ أَمَرَهُمْ بِالرِّضَا بِمَا وَقَعَ، وَذَكَّرَهُمُ النَّصْرَ الْوَاقِعَ يَوْمَ بَدْرٍ، عَطَفَ عَلَى ذَلِكَ هُنَا إِنْكَارَ تَعَجُّبِهِمْ مِنْ إِصَابَةِ الْهَزِيمَةِ إِيَّاهُمْ"[٤٨]. فالحالة بعد الهزيمة في أحد، تكاد توصف بأنها شيء لا يمكن تصديقه، حيث انتشر الجزع والهلع، وكأنهم يقولون: نحن الذين آمنا بالله ورسوله، فكيف يهزمنا الكفرة الفجرة، وكأنهم نسوا أو تناسوا مخالفتهم لرسول الله ﷺ وقد أوصاهم بالثبات على الجبل[٤٩]،

---

[٤٦] محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، **التحرير والتنوير المسمى تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ) ج٤، ص١٦٠.

[٤٧] الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، د. ط، ١٤١٨هـ) ج١٦، ص١٠٠٩٩.

[٤٨] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٤، ص١٦٠.

[٤٩] أخرجه البخاري في صحيحه، انظر: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (د.م: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ) ج٤، ص٦٥. كتاب: الجهاد والسير، بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّنَازُعِ وَالِاخْتِلاَفِ فِي الحَرْبِ، وَعُقُوبَةِ مَنْ عَصَى إِمَامَهُ، رقم الحديث: ٣٠٣٩.

ولهذا يقول محمد عزت دروزة: "وقد احتوت (الآية) شيئاً من العتاب وكثيراً من التسكين والتطمين والتهوين وحملة على المنافقين"[٥٠].

يقول الكيميائي الأميركي جورج واشنطن كارفر: تسعة وتسعون بالمائة من مجموع الاخفاقات تأتي من أناس لديهم عادة تقديم الأعذار والمبررات[٥١]. فمن أبشع أساليب الحياة اليومية وأمقتها أن يهرع الناس إلى لوم بعضهم بعضاً، حتى ينتقل ذلك التبكيت إلى جميع أفراد الأسرة، فالأم تلوم أولادها وزوجها، والزوج يؤنب الزوجة والأولاد، والأولاد ينددون بوالديهم، حتى يتفشى ذلك فيهم ويصبح ثقافة وسلوكاً وعادة مألوفة. وكأن لوم الآخرين وسيلة لتغيير الذات، وفي الحقيقة فإن ذلك لن يغير من الواقع شيئاً. وقد أحسن رئيس وزراء ماليزيا الأسبق مهاتير محمد حين دعا جميع الدول العربية والإسلامية إلى الامتناع عن لوم الآخرين، فيما آل إليه وضعنا الحالي السيء، ففي افتتاح الدورة الثالثة لمنتدى كوالالمبور الفكري الخميس ١٧ نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠١٦، بالخرطوم والتي خُصصت لمناقشة متطلبات "الحكم الراشد" قال مهاتير محمد: "واجبنا البحث عن حلول للوضع السيء الذي نعانيه منذ ٦ عقود". وأضاف: "من الأفضل لنا أن ننظر بأمانة في أخطائنا؛ لأنه لا يمكن أن نلوم الآخرين فقط". وتابع: "أول هذه الأخطاء، أننا نسينا تعاليم ديننا ولا نعيش بالطريقة التي وصفها لنا القرآن والحديث"[٥٢]. وهذا خطاب يحمل الجميع مسؤولية تقويم الذات على أخطائها، لكن لا يعني ذلك ألا يخرج الإنسان من دائرة لوم ذاته باستمرار، فإن حصل ذلك فإن يدل على اضطراب حقيقي في التفكير. فهناك درجات معقولة للوم النفس، فالنفس ثلاثة أنواع: المطمئنة، واللوامة، والأمارة بالسوء، فاللوامة تبقي صاحبها في حالة ندم مستمر على ما اقترفت. وفي الختام فإن خلاصة ما سبق يتخلص في معادلة مفادها: أن كلما ازداد حجم لوم الذات قل مقدار تقدير الإنسان لذاته، والعكس صحيح، بمعنى كلما زاد تقدير الإنسان لذاته كلما قل مقدار اللوم السلبي للذات.

---

[٥٠] محمد عزت دروزة، التفسير الحديث، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، ١٣٨٣هـ) ج٧، ص٢٦٥.

[٥١] http://www.alriyadh.com/809947. تمت المشاهدة في تاريخ: ٢٠١٨/٠٣/٢٤

[٥٢] http://www.huffpostarabi.com/2016/11/17/story_n_13047502.html. تمت المشاهدة في تاريخ ٢٠١٨/٠٣/٢٤

الخطوة السابعة: الاستمرار بالمحاولات بعد الفشل حتى تتحقق الأهداف: التقويم عملية مستمرة تسبق العملية التعليمية وتواكبها من بدايتها إلى نهايتها. وتسمح بتشخيص تعثرات المتعلمين قبل التنفيذ وأثناءه وبعده، وتصنيفهم حسب مستواهم واستعدادهم، واختيار الطريقة المناسبة للتدخل والمعالجة وتصحيح الوضع وتعديل السلوك المرغوب في تعديله. وفي أثناء هذه المرحلة ينبغي مراعاة مدى ملاءمة أساليب التقويم للأهداف والكفايات المطلوبة ولمحتوى المادة وللأنشطة التعليمية التعلمية ولجماعة الفصل الدراسي. ولهذا فإن التعود على النهوض وقت الفشل من أعظم الإنجازات التاريخية للنفس البشرية.

من القضايا الآخذة بالاحتداد على صعيد التعامل مع الذات، الصراع مع أعداء الذات الهوى، والنفس، والشيطان، فقضية التعامل مع النفس أثناء سقوطها وفشلها أمر في غاية الخطورة، إذ أن كثيراً من الناس وعند أول فشل ذريع في إنجاز عمل ما، تراهم يتراخون عن أداء المهمات العظمى ولا يفكرون مرة أخرى في استعادة الألَق والنور الداخلي والقوى الخفية. فالنفس بطبعها تحب الراحة وتطمئن إلى الاسترخاء، وتعشق الشهوات والانفلات من كل أنواع القيود، بل إنها تجعل الذنوب والمعاصي موافق لهواها، وعليه فإن من استسلم لنفسه أضاعته وأحرقت إنجازاته. يقول ابن تيمية: النفس الأمارة هي التي تأمر صاحبها بالسوء[٥٣]. فإن علمت السوء أمرت صاحبها بفعله وإن عملت الخير وفضله نهت صاحبها عن فعله، وهذا ما أكد عليه ابن تيمية بقوله: فالنفس الأمارة بالسوء قد يكون علمها بالسوء سبب لفعله وبالخير سبب لمنعه[٥٤]. لكن هناك من يجاهد نفسه الأمارة بالسوء والتي لا تترك فكرة شيطانية إلا وتطرحها عليه لتستولي على عقله بهدف التشتت والضياع وغياب التركيز عن قضايا الحياة الأساسية.

---

[٥٣] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، (المملكة العربية السعودية: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ١٤١٨هـ) ص٣١.

[٥٤] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، **قاعدة في المحبة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ط، د.ت) ص١٢٠.

وخير مثال على السقوط ثم النهوض بعده هو ما كان من آدم عليه السلام وزوجه حواء، فقد خلقه الله تعالى بيده، ثم بعد ذلك أكرمه الله ونفخ فيه من روحه، ثم زاد من إكرامه فأسجد له الملائكة أجمعين إلا إبليس أبى مستكبراً ورفض أن يكون مع الساجدين. فطرده الله من رحمته، وأسكن آدم وزوجه الجنة يتمتع بكل الطيبات والملذات، لكنه نهاه أن يقترب من شجرة ما، حتى جاءه الشيطان فوسوس لهما ليأكلا من تلك الشجرة المحرمة، إذ أنه عرف نقطة ضعف آدم وحواء، فلم يستطع آدم وحواء في الإبقاء على النعم العظمى التي أكرمهما الله بها. فكان سقوط عظيم له أثره على مستوى البشرية كلها. فسلب الله منهما كل النعم، وأهبطهما من الجنة إلى الأرض، قال تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]، فعرفا جريمتهما واستغفرا ربهما وأكرمهما الله بكلمات من عنده، وقالا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]. فنهض بعد ذلك الإخفاق التاريخي.

والدعاء فيه دلالة على إن الإخفاق سيستمر في ذرية آدم، بمعنى أنه ستكون هناك نفوس لا تتعلم من هذه التجربة رغم فداحتها وعظمها، وسوف تحرم من خير عظيم كسبته بفضل الله وكرمه ومنه، لكنها بسبب وسوسة الشيطان لها وخضوعها لوسوسة النفس سلبت نعم الله كلها وبدأت حياتها من جديد، وهذا ما دل عليه قولهما: ﴿ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ ولم يقولا إنهما ظلما نفسَيْهِما حصرياً، فالطرد من الجنة له آثاره السلبية على أبناء آدم من بعد. بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦]، فكثير من الآباء يجلبون الدمار والخراب لأولادهم بسبب تصرفاتهم، وفي نفس الوقت إن كانوا الآباء صالحين فإنهم يجلبون السعادة الأبدية لأولادهم بسبب صلاحهم. قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾ [الكهف: ٨٢].

لكن ابنه قابيل لم يستطع أن ينهض من إخفاقه، وذلك حينما ارتكب أول جريمة فردية على وجه الأرض وهو جريمة قتله لأخيه هابيل، وكان السبب الرئيس المحفِّز لتلك الجريمة هو النفس، قال تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٣٠]، ولذلك فهي تحتاج إلى ترويض ورياضة. يقول ابن تيمية: والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض: الأول تنحية ما سوى الحق عن مستن الآثار، والثاني تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب

قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي. والثالث: تلطيف السر للتنبيه. والأول: يعين عليه الزهد، والثاني يعين عليه العبادة المشفوعة بالفكر، والثالث: يعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف[٥٥].

وبعيداً عن المجاهدة مع النفس نجد امرأة مثل زوجة العزيز تنساق وراء نفسها فكانت النتيجة، الإذلال الكامل، فقد أذلتها شهوتها ولم تتمالك أمام عبدها العزب الأسير الجميل، وذلك حين دعته لممارسة الفاحشة معها رغم مكانتها ومكانة زوجها الرفيعة في مجتمعها، إذ كانت من النساء الأكابر وكان هو من حكام مصر. لكن يوسف عليه السلام أعف نفسه وصبر على نداء الشهوة وجاهد نفسه جهاد الأبطال، رغم شبابية قلبه. فحين دعته امرأة العزيز لاقتراف الفاحشة رفض بكل قوة، يقول ابن تيمية مثبتاً كيف كان يوسف من أصحاب النفوس الزكية، وممن خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى: ثُمَّ إنَّ يُوسُفَ عليه السلام كَانَ شَابًّا عَزَبًا أَسِيرًا فِي بِلَادِ الْعَدُوِّ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَقَارِبُ أَوْ أَصْدِقَاءُ فَيَسْتَحِي مِنْهُمْ إذَا فَعَلَ فَاحِشَةً فَإِنَّ كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ يَمْنَعُهُ مِنْ مُوَاقَعَةِ الْقَبَائِحِ حَيَاؤُهُ مِمَّنْ يَعْرِفُهُ فَإِذَا تَغَرَّبَ فَعَلَ مَا يَشْتَهِيهِ. وَكَانَ أَيْضًا خَالِيًا لَا يَخَافُ مَخْلُوقًا فَحُكْمُ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ – لَوْ كَانَتْ نَفْسُهُ كَذَلِكَ – أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمُعْتَرِضَ لَهَا؛ بَلْ يَكُونُ هُوَ الْمُتَحَيِّلَ عَلَيْهَا كَمَا جَرَتْ بِهِ عَادَةُ كَثِيرٍ مِمَّنْ لَهُ غَرَضٌ فِي نِسَاءِ الْأَكَابِرِ إنْ لَمْ يَتَمَكَّنْ مِنْ الدَّعْوَةِ ابْتِدَاءً. فَأَمَّا إذَا دُعِيَ وَلَوْ كَانَتْ الدَّاعِيَةُ خَدَّامَةً لَكَانَ أَسْرَعَ مُجِيبٍ فَكَيْفَ إذَا كَانَتْ الدَّاعِيَةُ سَيِّدَتَهُ الْحَاكِمَةَ عَلَيْهِ الَّتِي يَخَافُ الضَّرَرَ بِمُخَالَفَتِهَا. ثُمَّ إنَّ زَوْجَهَا الَّذِي عَادَتُهُ أَنْ يَزْجُرَ الْمَرْأَةَ لَمْ يُعَاقِبْهَا؛ بَلْ أَمَرَ يُوسُفَ بِالْإِعْرَاضِ كَمَا يَنْعَرُ الدَّيُّوثُ ثُمَّ إنَّهَا اسْتَعَانَتْ بِالنِّسَاءِ وَحَبَسَتْهُ وَهُوَ يَقُولُ: ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ

[٥٥] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م) ج٦، ص٤١.

مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف: ٣٣][٥٦]. وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

نتائج البحث

بعد دراسة هذا الموضوع توصل الباحثان إلى عدد من النتائج أهمها:

١. التقويم الذاتي هو منهج بدايته معرفة المتغيرات الطارئة في سلوك الإنسان، يؤدي إلى اكتشاف جوانب القوة والضعف فيه، وهو عمل تربوي ضخم يتضمن وسيلة وجوهراً وهدفاً حتى يتم الحصول على دافعية تؤهل الإنسان ليعتمد على ذاته في قياس إنجازاته.

٢. دعا القرآن في خطواته إلى تقويم الذات إلى احترام الذات نفسها، حيث لم يركز على المواصفات الجسدية لينال صاحبها التقدير والاحترام، بل إن التكريم حصل بمجرد أنه مخلوق بشري، ولهذا فإن الإنسان مطالب بتقويم ذاته (reflective thinking)، وأول درجات عملية التقويم طلب العلم؛ لأنه إن لم يقوم ذاته فسوف يقوَّم من قبل الآخرين، وسوف تنهال عليه عدد من النصائح التي لا يرغب بسماعها. ولهذا فلا بد من التقويم الذاتي على جميع المستويات الفكرية والسلوكية والروحية.

٣. حذر القرآن الشخصية الإنسانية من التعارض مع الذات والتناقض معها، ودعاه إلى التناغم والانسجام معها، فلا يقول ما لا يفعله، لأن ذلك مجلبة للسخط والمقت من رب العالمين.

٤. هناك عدد من الموانع التي تحول دون تقويم الإنسان لذاته، ومن أهمها اليأس والقنوط والإحباط، فإذا ابتلي الإنسان بهذا الداء الخبيث خبثت روحه ولن يستطيع أن يقوِّم ذاته، أو يغير سلوكيات سلبية كان قد تعود عليها.

---

[٥٦] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، د.ط، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م) ج١٥، ص١٣٨-١٣٩.

المصادر والمراجع

١. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، د.ط، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٢. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، المملكة العربية السعودية: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

٣. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، **قاعدة في المحبة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ط، د.ت.

٤. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٥. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، **التحرير والتنوير المسمى تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ.

٦. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ)، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي د.م: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ط، د.ت.

٧. أبو إسحاق الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، (المتوفى: ٣١١هـ)، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٨. أبو طالب المكي، محمد بن علي بن عطية الحارثي، (المتوفى: ٣٨٦هـ)، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٩. أبو طالب، عبد الهادي، **معجم تصحيح لغة الإعلام العربي**، د.م: د.ن، د.ط، د.ت.

١٠. أبو عمشة، خالد حسين، **أهمية التفكير التأملي وأثره في تعليم الطلبة**، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، كلية العلوم التربوية للعلوم للدراسات العليا.

١١. أبو منصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، (المتوفى: ٣٣٣هـ)، **تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)**، تحقيق: د. مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

١٢. الأخفش، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (المتوفى: ٢١٥هـ)، **معاني القرآن للأخفش**، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

١٣. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، د.م: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٤. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٠هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٥. التُستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع (المتوفى: ٢٨٣هـ)، **تفسير التستري**، جمعه: أبو بكر محمد البلدي، المحقق: محمد باسل عيون السود، بيروت: منشورات محمد علي بيضون / دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٦. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ.

١٧. زهران، حامد عبد السلام، **التوجيه والإرشاد النفسي**، بيروت: عالم الكتب، ط٣، د.ت.

١٨. السلطان، محمد بن سلطان، **التقويم التربوي**، القصيم: الإدارة العامة للتعليم، إدارة التدريب التربوي والابتعاث. د.ط، د.ت.

١٩. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (المتوفى: ٣٧٣هـ)، **تفسير السمرقندي**، د.م: د.ن، د.ط، د.ت.

٢٠. السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: ٧٥٦ هـ)، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٢١. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، **تفسير الإمام الشافعي**، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان (رسالة دكتوراه)، المملكة العربية السعودية، الدار التدمرية، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٢٢. الشعراوي، محمد متولي، (المتوفى: ١٩٩٨م)، **تفسير الشعراوي**، القاهرة: مطابع أخبار اليوم، د. ط، ١٤١٨هـ.

٢٣. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر (المتوفى: ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٢٤. العسالي، علياء يحي، **القياس والتقويم التربوي**، اسم الموقع: http://www.tarbya.net

٢٥. علي، محمَّد السيد، **علم المناهج– الأسس والتنظيمات**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ٢٠٠٠م.

٢٦. عويضة، كامل محمد محمد، **علم النفس بين الشخصية والفكر**، مراجعة: محمد رجب البيومي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٢٧. الغزالي الطوسي: أبو حامد محمد بن محمد (المتوفى: ٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت.

٢٨. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، **معارج القدس في مدراج معرفة النفس**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٥م.

٢٩. القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (المتوفى: ٤٦٥هـ)، **لطائف الإشارات = تفسير القشيري**، تحقيق: إبراهيم البسيوني، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، د.ت.

٣٠. القيرواني، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي (المتوفى: ٢٠٠هـ)، **تفسير يحيى بن سلام**، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٣١. ماكلاود، سول، **سيكولوجية مفهوم الذات: دراسة في صورة الذات، قيمة الذات، الذات المثالية**. د.م، د.ط، د.ت.

٣٢. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: ٤٥٠هـ)، **تفسير الماوردي = النكت والعيون**، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

٣٣. محمد عزت دروزة، التفسير الحديث، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، ١٣٨٣هـ.

٣٤. محمود، حمدي شاكر، **التقويم التربوي للمعلمين والمعلمات**، حائل – المملكة العربية السعودية: دار الأندلس، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٣٥. مدكور، على أحمد، **مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها**، د.م: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٣٦. النيسابوري، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٣٧. الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م.

مصادر الشبكة العنكبوتية

http://www.alriyadh.com/809947 تمت المشاهدة في تاريخ: ٢٠١٨/٠٣/٢٤

http://www.huffpostarabi.com/2016/11/17/story_n_13047502.html تمت المشاهدة في تاريخ ٢٠١٨/٠٣/٢٤

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 15.02.2023 | Accepted: 29.03.2023 | DOI: 10.5281/zenodo.7679076 0000-0003-3750-1194

نحو علم للشمائل النبوية

دراسة في المبادئ العشرة للعلم وتاريخه وأضواء على الترمذي وشمائله

Towards A Science of The Ethics of The Prophet A Study in The Ten Principles of Science The History in The Light of Tarmazi And His Ethics

***وصفي عاشور أبو زيد**

Vasfi ABUZID

الملخص:

كتب العلماء كثيرا عن الشمائل النبوية، وهو ما يتعلق بصفات النبي صلى الله عليه وسلم الخَلقية والخُلُقية، وهذه الكتب قديمة وحديثة ومعاصرة، بما يجعل هذا التصنيف علما مستقلا يمكن أن نتحدث عنه من خلال المبادئ العشرة للعلوم، وهي التعريف، والموضوع، والثمرات، وفضله، ونسبته، والواضع له، واسمه، واستمداده، وحكم الشريعة في تعلمه، ومسائله، وهذا من علامات الاستقلال.

وقد ذكر البحث ست فوائد لدراسة الشمائل النبوية، تدور حول ازدياد محبة النبي صلى الله عليه وسلم، والتمكن من اتباعه، وأن دراستها ستزيدنا إيمانا في القلب ورقة في الطبع، وأن نزداد شكرا لله تعالى أن أرسل لنا هذا الرسول العظيم، والاطلاع على الجهد الكبير الذي بذله العلماء في هذا الموضوع.

* أستاذ مقاصد الشريعة الإسلامية – جامعة ابن خلدون ورئيس مركز الشهود الحضاري للدراسات الشرعية والمستقبلية – إسطنبول. wasfy75@gmail.com Orcid: 0000-0003-3750-1194

كما أن الإمام الترمذي له جهد رائد في هذا الموضوع من خلال كتابه عن الشمائل النبوية، وهو كتاب مبارك ومهم، ومن هنا فإن هذا البحث يسعى إلى أن يجعل الشمائل النبوية علما قائما بذاته، ومن علامات الاستقلال أن تكون له المبادئ العشرة التي ذكرها العلماء للعلوم، وهذه هي مادة البحث.

الكلمات الرئيسية: الشمائل النبوية – المبادئ العشرة – الإمام الترمذي – القرآن والسنة.

Abstract:

Scholars have written a lot about the prophetic merits, which is related to the moral and ethical attributes of the Prophet, may God bless him and grant him peace, and these books are ancient, modern and contemporary, which makes this classification an independent science that we can talk about through the ten principles of science, which are definition, subject, fruits, and his virtue, And his lineage, and the one who established him, and his name, and his derives, and the rule of Sharia in his learning, and his issues, and this is one of the signs of independence.

The research mentioned six benefits of studying the prophetic virtues, revolving around the increase in the love of the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, and the ability to follow him, and that studying them will increase us in faith in the heart and gentleness in nature, and that we increase thanks to God Almighty for sending us this great Messenger, and seeing the great effort that he made Scientists have done it on this subject.

Also, Imam Al-Tirmidhi has a pioneering effort in this subject through his book on the prophetic virtues, which is a blessed and important book. This is the subject of research.

Key Words: Prophetic virtues - the ten principles - Imam AlTirmidhi - Quran and Sunnah.

خلفية البحث:

الشمائل النبوية هي التي يكون موضوع الحديث فيها رسولَ الله صلى الله عليه وسلّم خَلقاً وخُلقاً، سيرةً ومسيرة، آداباً وأخلاقاً، وكل ما يتعلق بالنّبي عليه الصّلاة والسّلام، ونحنُ في هذا العصر، وفي هذه الظروف التي يُسَاءُ فيها إلى النّبي عليه الصّلاة والسّلام، وإلى رسالته وإلى المؤمنين( )، حريٌ بالمسلمين أن يجددوا إيمانهم بهذا النّبي الأمين، وأن يجدّدوا العهد والبيعة مع النّبي عليه الصّلاة والسّلام، وأن يُثبتوا للعالم حقيقةً لا ادعاءً أن المسلمين وحدهم يملكون الدّواء والعلاج لهذه البشرية كلّها، بما لديهم من مصادر غنية، ومن مرجعيّةٍ ثرية تتمثل في القرآن الكريم وفي السنة النّبوية المشرفة، وأنّ هذا النّبي شهد له الأعداء قبل الأصدقاء، هذا النّبي قد بلغ من الكمال البشري مالم يبلغه بشر.

ولقد كتب العلماء قديما وحديثا عن الشمائل النبوية، وهذه الكتابات يمكنه أن تشكل فنا علميا مستقلا بذاته، من خلال تناول المبادئ العشرة التي ذكرها العلماء للعلوم، وهذا ما يسعى البحث لتناوله وبيانه.

منهج البحث:

اعتمد البحث المنهج الاستقرائي الذي تتبع من خلاله ما كتب في موضوعه، كما اعتمد المنهج التحليلي الذي تناول من خلاله كتاب الشمائل النبوية للإمام الترمذي، كما استخدم المنهج التاريخي الذي أرخ به للكتب التي كتبت في هذا العلم.

الدراسات السابقة:

لا نعرف أحدا تناول الشمائل النبوية بوصفها علما مستقلا أو فنا قائما بذاته من فنون السنة النبوية أو السيرة المحمدية.

خطة البحث:

اقتضت طبيعته أن يأتي في أربعة مباحث على النجو الآتي:

المبحث الأول: علم الشمائل النبوية في ضوء المبادئ العشرة.

المبحث الثاني: الشمائل النبوية في القرآن الكريم والسنة النبوية.

المبحث الثالث: تأريخ علم الشّمائل النّبوية ومصنفاته.

المبحث الرابع: كتاب "الشّمائل المحمدية والخصائص المصطفوية" ومؤلفه.

وهو ما سنتناوله على النحو الآتي، وبالله التوفيق.

علم الشمائل النبوية في ضوء المبادئ العشرة:

إذا أردنا أن نتحدث عن الشمائل: الشّمائلُ عِلمٌ من العلوم، كان العلماء يأتون بالشمائل بعد الانتهاء من السيرة النبوية بأحداثها وبمسيرتها، والآن أو بعد أن كانت جزءاً من السيرة النبوية أصبحت علماً مستقلاً ضمن علوم السنّة والحديث الشريف، ونحن سنتناوَلُ الشّمائل من خلال مقدّمة قبل أن نشرع في المقصود بإذن الله تعالى لأهمية هذه المقدمة؛ كمقدمةٍ ضرورية، استكشافية تأصيليّة لما يسمى بالشّمائل النّبوية، نحن كما تعوّدنا في شرح العلوم نعتمد قول العلامة الصبّان الذي صاغ مبادئ العلوم في عشرة مبادئ حيثُ قال:

إن مبادئ كلّ علـــم عشرة الحـــدّ والموضـــــوع ثم الثمـــرة
ونسبـــة وفضله و الواضـــع والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائلٌ والبعضُ بالبعض اكتفى ومَن درى الجميـــع حاز الشّرفا

الشمائل كما قلنا علمٌ من علوم السيرة، ومن علوم السنة النبوية في وقتٍ واحد، وإذا بدأنا بالتعريف طبقاً لأبيات العلامة الصبان:

حدُّ علم الشّمائل النبوية:

الحد: هو التعريف، وهو هنا متعلق بالشمائل النبوية، والشمائل: جمع مفردها شميلة، والشميلة هي الخصلة أو الخصيصة أو الطّبع أو العلامة التي يتميز بها المشمول عن غيره، والمقصود هنا المشمول هنا هو: النّبي محمدٌ صلى الله عليه وسلّم، فالشّمائل النّبوية هو ذلك العلم أو الفنّ في

التاريخ أو في السيرة أو في علوم السنّة، والحديث الذي يبحث في أخلاق النّبي صلى الله عليه وسلم، وفي خلقته وفي أوصافه، وفي آدابه وفي أخلاقه، وفي صفاته الخلقية، وكلّ ما يتعلق بالنّبي صلّى الله عليه وسلّم.

جاء في موسوعة الشمائل النبوية: "والشمائل النبوية: الخصال الحسنة والطبائع الجميلة التي تتعلق بصفات النبي صلى الله عليه وسلم الباطنة والظاهرة، ويدخل في شمائله عليه الصلاة والسلام جميع أحواله الحياتية من أسمائه وصفاته الجبلية وصفاته الخلقية"( ).٢

موضوع علم الشّمائل النّـبوية:

موضوع هذا العلم: هو أخلاق النّبي عليه الصّلاة والسّلام، وخِلقة النّبي عليه الصّلاة والسّلام، والآداب، وكيف كان يتعامل؟ كيف كان يعبد الله تعالى؟ كيف كان يتعامل مع نفسه؟ ومع ربه ومع الناس أجمعين؟ هذا هو موضوع علم الشمائل النّبوية.

مقاصد أو ثمرات سماع الشّمائل النّبوية:

الثمرة: ثمرة هذا العلم يعني مقاصد هذا العلم، فوائد هذا العلم، ما العوائد والفوائد والمقاصد التي تعود علينا وتتحقق لنا حينما ندرس أو نسمع عن الشمائل النبوية؟

ونحن باعتبارنا مسلمين "نشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً عبده ورسوله" والبحث في أحوال النّبي عليه الصّلاة والسّلام، وأخلاقه، التي هي جزء من الشهادة التي يدخل بها الناس الإسلام، يعني هي شطر الشّهادة، هي: شهادة التوحيد؛ تتضمن ركنين: الركن الأول: الشهادة لله بالوحدانية والألوهية والرّبوبية، والركن الثاني: الشّهادة للنّبي عليه الصّلاة والسّلام بالرّسالة، ومن مقتضى هذه الشهادة أن نبحث في سيرة هذا النّبي الذي نشهد أنه عبد الله ورسوله، ومن ذلك بيان الفوائد التي تعود علينا من دراسة شمائله وخصائصه، ومنها( ):

- الفائدة الأولى: أن نحقق في قلوبنا الشّهادة التي دخلنا بها الإسلام.

• الفائدة الثانية: أن معرفة الشمائل والخصائل المصطفوية تزيدنا محبةً للنبي عليه الصّلاة والسّلام؛ فحينما تعرف أخلاق النّبي، صفات النّبي؛ حتى جسد النّبي، وجه النّبي، رأس النّبي، عين النّبي، ذراع النّبي، قدمي النّبي، جسم النّبي، كلّ هذا يقربك من رسول الله صلى الله عليه وسلم، يجعلك كأنك تراه رأي العين؛ كأنما أنت تُعايشه وتُعاصره، وتجلس بين يديه، وترى علامات وجهه عند الرّضا، عند السّرور، وعند الغضب، وعند المشاعر المختلفة، فدراسة الشّمائل النّبوية التي هي الآداب والأخلاق النّبوية هي التي تجعلنا نزداد حُبّاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

• الفائدة الثالثة: أيضاً معرفة الشّمائل النّبوية تجعلنا أقدر على اتباع النّبي صلى الله عليه وسلم. ونحن مأمورون باتباع النّبي ومأمورون بمحبة النّبي صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿قُل إِن كُنتُم تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١].

﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلۡأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِى ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الأعراف ١٥٧] هذا طبعاً بشأن الأمم السّابقة، فاتّباع النّبي محمّد صلى الله عليه وسلم واجب، قبل وبعد بعثته صلّى الله عليه وسلم، وواجب على هذه الأمة أن تتّبعه.

وهنا وقفة: كيف نتبع النّبي صلى الله عليه وسلم؟ ما هي المجالات التي نتبعه فيه، هذا هو موضوع علم الشمائل النبوية، تبين لنا كيف كان النّبي يتصرف؟ كيف كان يفعل؟ كيف كان يتعامل؟ كيف كانت علاقته بالله؟ علاقته بأهل بيته؟ علاقته بأولاده؟ بأحفاده؟ بأبيه؟ وأمه؟ علاقاته أو تعاملاته وتصرفاته في الحياة العامة بشكلٍ عام، حينما نقرأ الشمائل النبوية والآداب المتعلقة بالنّبي محمد صلى الله عليه وسلم هذا يبعثنا على أن نتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل أفعاله، وكل أقواله وتصرفاته، وإلاّ فإننا إذا لم نقرأ ذلك ونتمثله نكون بعيدين عن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم، واتباعُه فرضٌ فرضه الله على هذه الأمّة.

• الفائدة الرّابعة: أنّ دراسة الشّمائل تزيدنا إيماناً بالنّبي عليه الصّلاة والسّلام، والمؤمن مأمورٌ بأن يؤمن بالغيب، والنّبي عليه الصّلاة والسّلام بالنّسبة لنا نحن الذين لم نره ولم نصْحَبه؛ الإيمان به

غيب كالإيمان بالله سبحانه وتعالى، والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالحياة البرزخية، والإيمان بالجنّة والنّار، لكنّنا حينما نقرأ الشّمائل النّبوية التي تتحدث عن خصائص النّبي وأخلاقه وآدابه نقترب من النّبي عليه الصّلاة والسّلام، نقترب منه حقيقةً لا مجازاً؛ كأنّه يعيشُ معنا، وكأنّنا نعيش معه، كأنّنا نحدثه ويحدثنا، وحينما نقرأ أقواله في كتب السّنة النّبوية كأنّ شخصَ النّبي عليه الصّلاة والسّلام ماثلٌ أمامنا، موجودٌ بين أيدينا؛ لأنّ هذه الشّمائل وَصفت النّبي صلى الله عليه وسلم وصفاً دقيقاً، وصفاً مُفَصّلاً، وصفه به الصّحابة الكرام، وأهل بيته [رضوان الله عليهم]، فحينما نقترب من النّبي هذا يزيدنا إيماناً بالنّبي عليه الصّلاة والسّلام، ويوثق العلاقة بيننا وبينه صلى الله عليه وسلم، يوثق روابط الإيمان، روابط المحبة، وروابط التقدير لهذا النّبي الكريم.

• الفائدة الخامسة: أن نعرف الفضل لله سبحانه وتعالى الذي أنعم علينا ببعثة هذا النّبي، وبإرسال هذا الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، فالرّسول هو نعمة من الله تعالى علينا وعلى النّاس أجمعين، لما نقرأ هذه الشمائل وتلك الأخلاق، ونعلم أنّ الله تعالى أرسل رسولاً على هذا المستوى من الأخلاق، من الفضائل، من المحامد، من الشّمائل، من الرّشد، من الحلم، من كل الأخلاق، لا شك أنّ هذا يزيدنا محبةً في الله سبحانه وتعالى، ويجعلنا كذلك نحمد الله عز وجل أن صيَّر لنا هذا النّبي الأمين رسولاً.

ومما زادني شرفا وتيها وكدت بأخمصي أطأ الثريا
دخولي تحت قولك يا عبادي وأن صيرت أحمد لي نبيا

اللّهم صلّ وسلّم على سيّدنا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين.

• الفائدة السّادسة والأخيرة: هي أن دراسة الشّمائل تجعلنا نقف على الجهد الكبير الذي بذله علماء هذه الأمة وبذله أهل الحديث الذين هيّأهم الله تعالى؛ لأن يدوّنُوا كلّ شيءٍ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم،لم يتركوا صغيرةً ولا كبيرة،لم يتركوا قولاً ولا فعلاً،لم يتركوا تقريراً أونهياً أو أمراً أو أي شيءٍ؛ حتى وصف الشّخص الشّريف نُقِل إلينا من خلال هؤلاء العلماء عن الصّحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين، فهذا يجعلنا نزداد تقديراً لهؤلاء العلماء، ونحترمهم، ونجلهم، ونضعهم

في المكانة اللائقة بهم، وقد نقلوا لنا هذا الشرف، وهذه السّيرة العطرة رضي الله تعالى عن علمائنا أجمعين.

هذا العلم له فضلُ الفضل، طبعاً واضح أن فضل أي علم يتوقف على موضوع هذا العلم ما يدرس في هذا العلم، وما يدرس في هذا العلم هو: شخصُ النّبي صلى الله عليه وسلم، وأخلاقه وفضائله، ولا شك أنّ هذا فيه من الفوائد، ومن المكانة، ومن الشّرف، ومن السّؤدد ما فيه.

نسبة علم الشّمائل النّبوية:

نسبة هذا العلم؛ هل هذا العلم هو علم نقلي أم عقلي؟ علم غايات أم وسائل؟

لا شك أنه علمٌ نقلي؛ لأنّه موقوفٌ على النّقل، على ما نقله الصّحابة بروايتهم الصّحيحة الممحّصة عن النّبي عليه الصّلاة والسّلام، وتناقلته الأمة بعدهم جيلاً بعد جيل، وكذلك هو علم وسائل؛ لماذا علم وسائل؟ لأننا ندرسُ هذا العلم لكي تتحقق لنا بدراسته أهداف وغايات، وهي التي ذكرناها قبل قليل، الاقتداء بالنّبي عليه الصّلاة والسّلام، محبة النّبي، زيادة الإيمان به، الاعتراف بالفضل لله سبحانه وتعالى... إلى آخر كل هذه الفوائد، فهذه هي نسبة علم الشّمائل.

فضل علم الشمائل:

ليس هناك من فضل للشمائل النبوية ومدارستها ومطالعتها وقراءتها أفضل من أنه يتعلق بأعظم إنسان عرفته البشرية، إمام الأنبياء وسيد المرسلين، الذي صلى إماما بالأنبياء، فهو إمامهم، وهو سيد أولي العزم من الرسل الذين هم صفوة الأنبياء، وهؤلاء الأنبياء هم صفوة الله من البشرية، فالنبي صفوة من صفوة من صفوة.

ومطالعة هذه الشمائل إذا امتثلها المسلم فإنها تحقق له الاتباع والاقتداء، وهذا هو طريق محبة النبي صلى الله عليه وسلم، وبوابة الأجر العظيم والثواب الجزيل.

الواضع لعلم الشّمائل النّبوية:

من الذي وضع هذا العلم؟ في الحقيقة حينما نتحدث عن من وضع هذا العلم لا يمكن أن نَنسب وضع هذا العلم لواحدٍ بعينه، لأنّ هناك من العلماء الكثيرين جداً الذين أسهموا في هذا العلم، وهناك كتُبٌ لم تصلنا، لكن أبرزها ومن أوائلها "الشمائل المحمدية" لأبي عيسى الترمذي، رحمه الله تعالى، وسيأتي الحديث عنه.

الاسم:

عرفنا أنه علم الشمائل النبوية، وقد كان يسمى الشمائل النبوية، بابا من أبواب التصنيف في السنة النبوية، وفي السيرة النبوية، واليوم نطلق عليه "علمًا" بكل اطمئنان؛ لأنه أصبح مستقلا، له مصنفاته وتاريخه وتطوره، وإن كان ضمن علوم السنة النبوية، وعلوم السيرة النبوية.

الاستمداد:

أما الاستمداد؛ فاستُمد من سيرة صلى الله عليه وسلم وسنته الشريفة.

حكم الشّارع في تعلّم الشّمائل النبوية:

ما حكم الشارع في تعلم الشمائل النبوية ما هو الحكم التكليف علينا نحن الأمة المسلمة؟

لا أريد أن أفتئت القول وأقول إنّ معرفة هذا العلم واجبٌ على كلّ مسلم، ولكن لا ينزل حكم تعلم الشّمائل النبوية والآداب النّبوية عن المندوب أو المستحب استحباباً مؤكداً، سُنّة مؤكدة في أن يتعرف كلُّ مسلمٍ على رسوله صلى الله عليه وسلم، والذي بمعرفة شمائله وأخلاقه وسلوكه يتعرف المسلمون على دينهم.

مسائل علم الشمائل:

نتعرف إلى أخلاقه إلى آدابه إلى شمائله حتى يتمثل هذه بقدر ما يستطيع في واقعه، نحن نقول إن الموضوع هو: يعني شمائل النّبي عليه الصّلاة والسّلام، خصائص النّبي، أخلاق النّبي، آداب النّبي، لكن المسائل تبقى متعددة ومتنوعة، ومنها مئة وألف عنوان وردت في الموضوع، التي وصلنا إليها الآن؛ هي عبارة عن مسائل هذا العلم.

الشمائل النبوية في القرآن الكريم والسنة النبوية:

الشمائل في القرآن الكريم:

الحديث عن النّبي عليه الصّلاة والسّلام وعن أخلاقه، وعن قيمته، وعن طبيعته مبثوثٌ في آيات القرآن الكريم قبل وروده عن الصحابة وروايتهم لذلك كله؛ مثلاً مما ورد في القرآن الكريم عن النّبي محمّد صلى الله عليه وسلم قوله تعالى في سورة القلم ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم ٤] وأيضاً قول الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا (٢١)﴾ [الأحزاب ٢١] وقال تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِم ءَايَتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَلٍ مُّبِينٍ (٢)﴾ [الجمعة ١-٢]

وقال تعالى في سورة آل عمران: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران ١٥٩] الرّحمة من الله للنّبي صلى الله عليه وسلم هي التي جعلت النبي يلين لأصحابه والمسلمين، وفي آخر آيات سورة التوبة يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة ١٢٨]، وذكر القرآن الكريم حياء النّبي صلى الله عليه وسلم في سورة الأحزاب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ ٱلنَّبِىِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ فَيَسْتَحْىِۦ مِنكُمْ وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْىِۦ مِنَ

ٱلْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب ٥٣] قال الله تعالى أيضاً في سورة آل عمران ﴿وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِىٓ أُخْرَىٰكُمْ﴾ [آل عمران ١٥٣]، والله تعالى يصف نفسية النّبي هنا بأنه يحزن على ألا يدخل الناسُ في الإسلام، وألاّ ينتقلوا من دائرة النّار إلى دائرة الجنة، قال تعالى: ﴿طسٓمٓ (١) تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ (٢) لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ(٣)﴾ [الشعراء ١-٣] باخعٌ نفسك يعني: قاتلٌ نفسَك غمّا، أو مهلكها، أو معذبها، وفي سورة الكهف نفس المعنى ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا (٦)﴾ [الكهف ٦]، وقال تعالى ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [فاطر ٨]، وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُن فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ (٧٠)﴾ [النمل ٧٠] والآية الجامعة لكلّ هذا قول الله تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ (١٠٧)﴾ [الأنبياء ١٠٦] فلهذا مَنْ أراد أن يؤلف في هذا العلم علم الشّمائل النّبوية لا يسعه أن يتجاوز القرآن الكريم، ولا ما ورد في هذه الآيات أو في هذا القرآن العظيم من آيات تبين أخلاق النّبي، وشخص النّبي، ومشاعر النّبي صلّى الله عليه وسلّم.

الشمائل في مدونات السنة:

ثمّ بعد ذلك قامت ثلةٌ مباركة من علماء الأمّة تدوّن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ففي كلّ كتُب السّنّة، كتب الأصول لاسيما الصّحيحين والسّنن الأربعة وموطأ مالك ومسند أحمد، وسنن الدّارمي، والطّبراني بمعاجمه، إلى السّيوطي نجد أبواباً مُستقلّة عن فضائل النّبي، عن خصائص النّبي، عن أخلاق النّبي، عن آداب النّبي صلّى الله عليه وسلّم، ثمّ وجدنا من العلماء من تحدث في سيرة النّبي صلى الله عليه وسلّم من قديم من أيّام الإمام ابن إسحاق، أئمة المدونات التاريخية الكبرى؛ من أمثال الإمام ابن الأثير في كتاب "الكامل"، وابن كثير في "البداية والنهاية"، والعلماء الذين تحدثوا عن النّبي صلى الله عليه وسلم في "التراجم" مثل الإمام الذهبي، وعدد كبير من الأئمة كانوا يُلحقون الحديث عن "شمائل النّبي وأخلاقه" بعدما يفرغ من الحديث عن سيرة

النّبي محمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم، وهذا ما فعله "الإمام ابن كثير"، بعدما فرغ من السّيرة النبوية جاء بملحق يتحدث فيه عن "الشمائل" وعن "الدلائل" وعن "الخصائص"، وعن "المعجزات" للنبي محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ثمّ العلماء أنفسهم قد أفردوا الشّمائل بالتّصنيف، وبالكتابة، وبالرّواية، فصارت لها مؤلفاتٌ مستقلة بعيداً عن "السّيرة النّبوية"، وبعيداً عن مُدوّنات الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم.

تأريخ علم الشّمائل النّبوية ومصنفاته:

المصنفون من القدماء:

أوّلُ من كتب في هذا العلم هو الإمام أبو البُختري وهب بن وهب الأسدي، توفي سنة ٢٠٠ هجرية، وكتب كتاباً بعنوان: "صفة النّبي صلى الله عليه وسلّم"؛ هذا الكتاب لم يصلنا في الحقيقة، ولكن ذكره الذين يذكرون الكتب من أمثال "ابن النّديم"، و"حاجي خليفة"، وغيرهما.

تلى أبا البختري، أبو علي بن محمد المدائني، توفي ٢٢٤ هجرية، في كتابه أيضاً "صفة النّبي صلى الله عليه وسلّم"، نفس عنوان أبي البختري.

ثم محمد بن عبد الله الورّاق توفي سنة ٢٤٩ هجرية في كتابه "أخلاق النّبي".

ثم داوود بن علي الأصبهاني؛ وهو رأس المذهب الظاهري، وشيخ الإمام ابن حزم.

ثم الحافظ أبو عيسى محمد بن سوْرة التّرمذي المتوفى سنة ٢٧٩ هجرية، في كتابه المشهور "الشمائل"، وسيكون له بإذن الله حديثٌ مستقل باعتباره أول ما وصل إلينا.

ثم جاء أبو علي محمد بن هارون بن شعيب الأنصاري توفي ٣٥٣ هجرية، وهو في القرن الرابع الهجري في كتابه "صفة النّبي صلى الله عليه وسلم"، و"صفة أخلاقه وسيرته، وأدبه، وخفض جناحه".

ثم أبو بكر محمد بن علي القفّال الشّاشي المتوفى سنة ٣٦٥ هجرية في كتاب "شمائل النّبوة".

ثم عبد الله بن محمد بن حيان الأصبهاني المتوفى سنة ٣٦٩ هجرية في كتابه "أخلاق النّبي وآدابه"، وهذا مطبوعٌ ومُتَداولٌ أيضاً.

ثم أبو سعيد عبد الملك بن محمد النّيسابوري المتوفي سنة ٤٠٦هجرية في كتابه "شرف المصطفى" اسمه الحقيقي هذا "شرف المصطفى"، وطبع أكثر من طبعة، وبأكثر من تحقيق.

ثم انتقلنا إلى بداية القرن الخامس الهجري، وجاء أبو العباس جعفر بن محمد بن المعتز المستوى، وهذا الكتاب غير موجود، توفي صاحبه سنة ٤٣٢ هجرية، في كتابه "شمائل النّبي".

ثم في القرن السّادس الهجري تتتابع التآليف في هذا، ومنهم أبو بكر محمد بن فرحان التركي البغدادي توفي سنة ٥١٣ هجرية له كتاب بعنوان: "الشمائل".

ثم كتاب "الأنوار في شمائل النّبي المختار"، وهو من أعظم الكتب ومن أشملها، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي الشافعي صاحب التّفسير المشهور متوفى سنة ٥١٦ هجرية.

ثم جاء "كتاب الشّفا" وهو من الكتب المشهورة أيضاً، وعليه جهود كبيرة، كما سنتعرض له لاحقاً إن شاء الله، "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" للقاضي عياض المتوفى سنة ٥٤٤ هجرية.

ثم كتاب "الشّمائل بالنور الساطع الكامل في شمال النّبي وسيرته" لأبي الحسن علي بن محمد بن إبراهيم الفزاري المعروف بابن المقري الغرناطي متوفى سنة ٥٥٢ هجرية.

وكتاب "زواهر الأنوار وبواهر ذوي البصائر والاستبصار في شمائل النّبي المختار صلى الله عليه وسلّم" لعلي بن إبراهيم بن عبد الرّحمن بن الضّحاك الفزاري، ويعرف بابن النفري توفي سنة ٥٧٥ هجرية؛ وهذا الرّجل له شرح للحكم العطائية.

وكتاب "الوفاء بأحوال المصطفى صلى الله عليه وسلم" للإمام ابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هجرية.

ثم "شمائل الرسول ودلائل نبوته وخصائصه" للإمام ابن كثير المتوفى سنة ٥٧٧ هجرية.

ثم "من هدي الرّسول" المسمى "سفر السّعادة" لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي المتوفى سنة ٨١٦ هجرية.

ثم الإمام السيوطي وكتاباه "الخصائص الكبرى" و"الخصائص الصغرى"؛ ولعله اختصار للخصائص الكبرى مع بعض الزيادة، للسّيوطي المتوفى سنة ٩١١ هجرية.

ثم "المواهب اللدنية بالمنح المحمدية" للإمام القسطلاني، وله "شرح على البخاري" توفي سنة ٩٢٣ هجرية.

وهذا السرد التاريخي يتضح فيه الاهتمام الدائم بهذا الباب بما يعني أنه قد ظلّ عبر هذه القرون: القرن الثاني الهجري، الثالث، الرابع، الخامس، السادس، السّابع، الثامن، التّاسع، العاشر، كما نرى.

المصنفون من المعاصرين:

ظل الاهتمام مستمرا حتى وصل الأمر إلى المعاصرين، والمشتغلين والمهتمين بالسنة النبوية، نذكر مثالين فقط من الأمثلة المعاصرة:

الأول: كتاب "مِن مَعين الشّمائل"( ) لفضيلة الشّيخ صالح أحمد الشّامي الذي هو صاحب كتاب "معالم السنّة النبوية" في ثلاث مجلدات، مطبوع في دار القلم، وهذا كتاب رائع جداً أعني: "مِن مَعين الشّمائل" كتاب معاصر بلغة سهلة، بتبويب رائع، فيه عشرة مقاصد، وتحت كل مقصد فصول، وتحت كل فصلٍ أحاديث تبين "شمائل النّبي صلى الله عليه وسلم"، وهذه الفصول تجاوزت سبعين فصلاً، كلّ فصلٍ من هذه الفصول تحته أحاديث كما ذكرنا.

الثاني: ويعتبر أجمع ما كتب في هذا الباب وأوفاه موسوعة معاصرة بعنوان: "موسوعة أحاديث الشمائل النبوية الشريفة"، لفضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور همام عبد الرّحيم سعيد، وابنه الدكتور محمد همام سعيد؛ جاءت في مجلدين كبيرين، المجلد الأول تجاوز ألفا ومائتي صفحة، والمجلد الثاني حوالي تسعمائة صفحة، بما جاء مجمله في (٢٢٥٣) صفحة، وهذه الموسوعة جمعت من خمسين كتابا من كتب السنة، وانتقيت نصوصها من مئة ألف حديث، وهي في الحقيقة موسوعة لا غنى لأي مسلمٍ عنها، ولا عن أن يقتنيها( ).

بلغت الأحاديث العامة، والكتب التي تضمنتها هذه الموسوعة من الشمائل الخاصة قرابة خمسين كتاباً من كتب الحديث الأصلي "خمسون كتاباً"، كانت هي مراجع هذه الموسوعة، جمعت هذه الموسوعة قرابة تسعين ألف حديث تضمّنتها، كلها في أخلاق النّبي صلى الله عليه وسلّم وآدابه

وشمائله، يقول المؤلف: "ومع هذا فإننا لا ندعي الاستيعاب"؛ سبحان الله، ويقول أيضاً: "قد توصلنا إلى قائمةٍ تصنيفية اشتملت على أكثر من ألف ومئة عنوان"، ألف ومئة عنوان، يعني ألف ومئة فصل، منها ما ورد في حلم النّبي، في لباس النّبي، في زي النّبي، في طعام النّبي، ألف ومئة عنوان في هذه الموسوعة؛ كلّ عنوانٍ منها يتضمن أحاديثَ تحته، فهذه الموسوعة آخر ما صدر عن الشّمائل فيما أعلم، وهي أوفى عملٍ وأشمله مما صدر في الشّمائل النّبوية .. وهذا ما يتعلق بتاريخ علم الشمائل النبوية.

*****

كانت هذه مقدمة لازمة آثرتُ أن أتحدث فيها معكم، لكيْ نقفَ على أهمية الشّمائل، وعلى عظمة الشّمائل، وعلى أنّ هذا هو من علوم الشّريعة، ومن علوم السّنة النّبوية، ومن علوم السيرة المطهرة.

كتاب "الشّمائل المحمدية والخصائص المصطفوية" ومؤلفه:

الآن حان الوقت أن ندلف إلى أول كتابٍ، وهو يعتبر أول كتاب وصلنا في الحقيقة من الكتب، وهو كتاب "الشّمائل المحمدية والخصائل المصطفوية" للإمام أبي عيسى محمد بن سَوْرَة الترمذي المولود سنة ٢٠٩ هجرية، والمتوفى سنة ٢٧٩ هجرية، يعني في القرن الثالث الهجري، رحمه الله تعالى، ورضي عنه أرضاه.

عن الإمام الترمذي:

في الحقيقة نحن مع "أبي عيسى"، أنا شخصياً على المستوى الشخصي أحب أبا عيسى، وأشعر أنّه قريبٌ من نفسي لما لمست فيه من رقّة، ومن زهدٍ، ومن ورعٍ، وكلُّ أئمتنا كانوا كذلك، لكن هذا الرّجل بالذّات، في الحقيقة فيه شيءٌ لله، هو الإمام الترمذي، ولابد أن نتحدث أيضاً عن "الإمام الترمذي" وعن هذا الكتاب بشكلٍ عام، وأول ما نبدأ به هو ترجمة لهذا الإمام من عدّة كتب؛ أول ما نذكره لكم هو ما قاله الإمام ابن الأثير في كتابه "الكامل" لما جاء يؤرخ في المجلد

الثالث من كتاب "الكامل"، وهو يتحدث قال: "ثمّ دخلت سنة تسعٍ وسبعين ومائتين" ذكر بعض الأحداث التّاريخية، ثم بعد ذلك قال: "وَفِيهَا تُوُفِّيَ أَبُو عِيسَى مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ سَوْرَةَ التِّرْمِذِيُّ السُّلَمِيُّ بِتِرْمِذَ [ترمذ هذه الآن في شمال إيران] فِي رَجَبٍ، وَكَانَ إِمَامًا حَافِظًا لَهُ تَصَانِيفُ حَسَنَةٌ، مِنْهَا: " الْجَامِعُ الْكَبِيرُ" فِي الْحَدِيثِ، وَهُوَ أَحْسَنُ الْكُتُبِ، وَكَانَ ضَرِيرًا( )، هذا كلام ابن الأثير قال: "الْجَامِعُ الْكَبِيرُ" فِي الْحَدِيثِ، وَهُوَ أَحْسَنُ الْكُتُبِ المعروف بـ "سنن الترمذي"، وكان ضريراً، وقد اختلف النّاس هل وُلد وهو ضرير أم طرأ له بعد ذلك؟ والرّاجح أنه وُلد بصيراً، وصار ضريراً بعد ذلك، بعدما عاش سنين عديدة [انتهى كلامه ابن الأثير].

الإمام ابن كثير في البداية والنهاية له كلام مهم عن الإمام الترمذي يقول ابن كثير: "وَاسْمُهُ مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ سَوْرَةَ بْنِ مُوسَى بْنِ الضَّحَّاكِ، وَقِيلَ مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ يَزِيدَ بْنِ سَوْرَةَ بْنِ السَّكَنِ، وَيُقَالُ مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ سَوْرَةَ بْنِ شداد بن عيسى السُّلمي الترمذي الضرير، يقال إِنَّهُ وُلِدَ أَكْمَهَ، وَهُوَ أَحَدُ أَئِمَّةِ هَذَا الشَّأْنِ فِي زَمَانِهِ [طبعاً الإمام الترمذي تلميذ الإمام البخاري، وتلميذ الإمام مسلم، والإمام البخاري له حديثٌ رواه عن الترمذي؛ وهذا ما يعرف في الصّنعة الحديثية برواية الأكابر عن الأصاغر]، وَهُوَ أَحَدُ أَئِمَّةِ هَذَا الشَّأْنِ فِي زَمَانِهِ [يعني: من أئمة السنّة النبوية]، وَلَهُ الْمُصَنَّفَاتُ الْمَشْهُورَةُ، مِنْهَا الجامع، والشمائل، وأسماء الصَّحَابَةِ وَغَيْرُ ذَلِكَ. وَكِتَابُ الْجَامِعِ أَحَدُ الْكُتُبِ السِّتَّةِ الَّتِي يَرْجِعُ إِلَيْهَا الْعُلَمَاءُ فِي سَائِرِ الْآفَاقِ"( ).

الكتب الستّ هي: صحيح البخاري وصحيح مسلم، وسنن الترمذي، وسنن أبي داود، وسنن ابن ماجه، وسنن النّسائي .. هذه هي "الأصول الستّة"؛ الجوامع في السنة النبوية.

الحافظ ابن كثير يقول( ): "رَوَى عَنْهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ منهم محمد بن إسماعيل البخاري في الصَّحِيحِ، وَالْهَيْثَمُ بْنُ كُلَيْبٍ الشَّاشِيُّ صَاحِبُ الْمُسْنَدِ، ومحمد بْنِ مَحْبُوبٍ الْمَحْبُوبِيُّ، رَاوِي الْجَامِعِ عَنْهُ، وَمُحَمَّدُ بن المنذر بن شكر، قَالَ أَبُو يَعْلَى الْخَلِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْخَلِيلِيُّ الْقَزْوِينِيُّ فِي كِتَابِهِ عُلُومِ الْحَدِيثِ: مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ سَوْرَةَ بْنِ شَدَّادٍ الْحَافِظُ متفق عليه، له كتاب في: السنن وكتاب في الجرح والتعديل، روى عنه أبو محبوب والأجلاء، وهو مشهور بالأمانة والإمامة وَالْعِلْمِ، ذكره الحافظ أبو حاتم بن حيان فِي الثِّقَاتِ، فَقَالَ: "كَانَ مِمَّنْ جَمَعَ وَصَنَّفَ وَحَفِظَ وَذَاكَرَ"، قَالَ

التِّرْمِذِيُّ: "كَتَبَ عَنِّي الْبُخَارِيُّ حَدِيثَ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِعَلِيٍّ: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ يُجْنِبُ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ غيري وغيرك»، وروى ابن يقظة فِي تَقْيِيدِهِ [يعني التّرمذي، وهنا سيتحدث عن الجامع جامع الترمذي الذي هو سنن الترمذي يقول]: عَنِ التِّرْمِذِيِّ أَنَّهُ قَالَ: "صَنَّفْتُ هذا المسند الصّحيح وعرضته عَلَى عُلَمَاءِ الْحِجَازِ فَرَضَوا بِهِ، وَعَرَضْتُهُ عَلَى عُلَمَاءِ الْعِرَاقِ فَرَضوا بِهِ، وَعَرَضْتُهُ عَلَى عُلَمَاءِ خُرَاسَانَ فَرَضُوا بِهِ، وَمَنْ كَانَ فِي بَيْتِهِ هذا الكتاب فكأنما في بيته نبي ينطق، وفي رواية يَتَكَلَّمُ، [من يحُز سنن الترمذي، وجامع الترمذي صاحب الكتاب هو الذي يقول هذا، من كان في بيته هذا الكتاب فكأنما في بيته نبيٌّ يتكلم].

أيضاً الحافظ ابن كثير يقول: "والّذي يظهر من حال الترمذي أَنَّهُ إِنَّمَا طَرَأَ عَلَيْهِ الْعَمَى بَعْدَ أَنْ رَحَلَ وَسَمِعَ وَكَتَبَ، وَذَاكَرَ وَنَاظَرَ وَصَنَّفَ، ثُمَّ اتفق موته في بلده في رجب منها على الصحيح المشهور، والله أعلم". هذا ما قاله الإمامان ابن الأثير وابن كثير.

أيضاً للإمام الذهبي قول فيه، واخترت لكم هذا الكتاب "نزهة الفضلاء في تهذيب سير أعلام النّبلاء"( )، هذّبه فضيلة الشيخ الدّكتور محمد بن موسى الشريف [فكّ الله تعالى أسره]، تحدث عن الإمام الترمذي في صفحة تقريباً، حيثُ ذكر اسمه وما له من مؤلفات، وأورد أقوالاً كثيرةً جداً عنه، قال الحاكم: سمعت عمر بن علك يقول: "مات البخاري فلم يخلف بخراسان مثل "أبي عيسى" في العلم والحفظ والورع والزّهد، بكى حتى عميَ وبقي ضريراً"، [وهذا فيما أحسب سر محبة الإمام التّرمذي، وشيوع كتبه، وتداولها بين الناس، كان يبكي كثيراً من خشية الله حتى عميَ من البكاء من خشية الله، رضي الله تعالى عنه].

أبو عيسى قال: "كنتُ في طريقٍ فكتبتُ جزأين من حديث شيخ، فوجدته فسألته وأنا أظن أن الجزأين معي، فسألته فأجابني فإذا معي جزأ بياض، فبقي يقرأ عليّ من لفظه، فنظر فرأى في يدي ورقاً بياضاً، فقال: أما تستحي مني؟ فأعلمته بأمري وقلتُ أحفظه كله، قال: اقرأ فقرأته عليه فلم يصدّقني، وقال: استظهرت قبل أن تجيء، [يعني: قبل أن تجيء إليَّ حفِظتَ الحديث]، فقلتُ: حدّثني بغيره، فحدثني بغيره، فحدّثني بأربعين حديثاً، وقال: هات، فأعدتها عليه ما أخطأت في حرف، [عدم الخطأ هذا من أول اللّقاء أو من أول كلمة، يدلُّ على مدى صفاء القلب، ومدى

صفاء العقل، والذهن، ومدى حضور وحِدّة ودقّة الحافظة، وهذا لا يتأتّى إلا بطاعة الله تعالى، والبعد عن المعاصي].

وقال الإمام الذهبي "في الجامع [يعني في جامع سنن الترمذي] علمٌ نافع، وفوائد غزيرة، ورؤوس المسائل، وهو أحد أصول الإسلام، لولا ما كدّره بأحاديث واهية بعضها كثيرٌ منها في الفضائل"، كثير من الأحاديث الواهية جاءت في الفضائل يعني لا يضره شيء، قلتُ [يعني الإمام الذهبي] جامعه قاضٍ له بإمامته، وحفظه وفقهه، ولكن يترخص في قول الأحاديث، ولا يشدّد، ونفسه في التّضعيف رخوٌ. ويقول المنصور لابن طاهر: سمعتُ أبا إسماعيل شيخ الإسلام [الهروي] يقول: "جامع الترمذي أنفعُ من كتاب البخاري ومسلم؛ لأنهما لا يقف منهما إلا المتبحر العالم، والجامع يصل إلى فائدته كل أحد"( )، هذا ما يتعلق بالإمام الترمذي.

عن كتاب الشمائل المحمدية للترمذي:

يعتبر كتاب "الشمائل النبوية والخصائص المصطفوية" من أجمل ما أُلّف في الشّمائل النبوية، ومن أعظم ما وصلنا في بابه، ويكفي فقط أن نعرف اهتمام الأمّة بهذا الكتاب، وهذه الطبعة التي بين أيدينا بتحقيق الأستاذ "عبده علي كوشك"، وفي نطق آخر "كوجك" بالجيم، وقدّم له الشيخ "عبد القادر الأرناؤوط" [رحمه الله تعالى].

اهتمام الأمة بكتاب الشمائل للترمذي شرحًا واختصارًا:

وقد أحصى الأستاذ "عبده علي كوشك" اثنين وسبعين شرحاً لهذا الكتاب، وهو لم يأت على كل الشّروح، وإنما هذا ما وقف عليه اثنين وسبعين شرحاً لشمائل الترمذي؛ كما أحصى خمسة عشر مختصراً [هناك ١٥ مختصر] اختصر بها هذا الكتاب؛ الشّمائل المحمدية للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي رحمه الله تعالى، حسبنا فقط أن نقرأ بعض الشروح لهذا الكتاب في مقدمة المحقق ودراسته عن الكتاب( ).

وهذا الكتاب ضمّ بين دفتيه [٤٠٢ حديث]، وزعت على ستةٍ وخمسين باباً، طبعاً في موسوعة الشمائل ألف ومائة، هنا في شمائل الترمذي ستةٌ وخمسون باباً لكل بابٍ عنوان تم اختياره بدقة، وأخرج تحته أحاديث أو أكثر يخدم الغرض من الترجمة.

شهادات العلماء بحق شمائل الترمذي:

نمرّ الآن على بعض الشّهادات المتعلقة به، يقول المحقق: "للترمذي شرف السّبق في جمع شمائله في مصنفٍ مفرد، وكانت قبله مبثوثة في تضاعيف الصّحاح"، وهذا الكلام غير مُسلَّم لأنّنا ذكرنا كتباً قبل الإمام الترمذي كتبًا.

أحد شرّاح الشّمائل المحمدية للتّنبيه؛ الإمام الملا القاري يقول في كتابه: "جمع الوسائل في شرح الشمائل"، قال: "ومن أحسن ما صنّف في شمائله وأخلاقه صلى الله عليه وسلم كتاب التّرمذي، المختصر الجامع في سيرته على الوجه الأتم، بحيث إنّ مطالع هذا الكتاب كان يطالع طلعة ذلك الجناب، يعني: مَن يطالع هذا الكتاب كأنّه يطالع طلعة هذا الجناب، كأنما يطالع وجه النّبي صلى الله عليه وسلم وجسده الشريف، ويرى محاسنه الشّريفة في كل باب( ).

العلامة الشيخ محمد عبد الرؤوف المناوي له أيضاً شرح للشّمائل يقول فيه: "وعالم الدّراية الإمام الترمذي جعل الله قبره روضةً عَرفها أطيب من المسك الشذّي، [عَرفها يعني رائحتها] كتابٌ وحيدٌ في بابه، فريدٌ في تركيبه واستيعابه، سلك فيه عد ذلك الكتاب من المواهب وطار في المشارق والمغارب"( ).

الإمام الشيخ العالم الفقير محمد ابن قاسم ابن محمد جسوس المتوفى سنة١٠٨٢ له شرح للشمائل يقول فيه: "وبعدُ، فلمّا كان كتاب الشّمائل من أحسن ما ألف في محاسن الوسائل، ومنبع الفضائل، وكان الاشتغال به خدمةً لشفيع الخلائق الأواخر منهم والأوائل، ووسيلةً إلى امتلاء القلوب بتعظيمه ومحبته، وطريقا إلى اتّباع طريقته وسنته، ومعيناً على الفوز بمشاهدة كريم طلعته .. قَيَّدتُ عليه عند إقرائه وقراءاته فوائد وتحقيقات وتنبيهات بينات تغني الناظر فيه عن كثير من المجلدات"( ).

شيخ الأزهر العالم الفقيه إبراهيم الباجوري توفى سنة ألف ومائتين وسبع وسبعين هجرية، له تعليقات وشرح على الشمائل أيضاً اسمها: "المواهب اللدنية على الشّمائل المحمدية"، يقول رحمه الله تعالى: "إن كتاب الشمائل لعالم الرّواية وعالم الدّراية الإمام التّرمذي، كتابٌ وحيدٌ في بابه، فريدٌ في ترتيبه واستيعابه، لم يأت له أحدٌ بمماثلٍ ولا بمشابه، سلك فيه منهجاً بديعًا، ورصّعه بعيون الأخبار وفنون الآثار ترصيعًا، حتّى عُدّ ذلك الكتاب من المواهب، وطار في المشارق والمغارب". العلامة أحمد شاكر في مقدمة الجامع الصحيح وهو يعدّد مؤلفات الترمذي قال: "وكتاب الشّمائل، وهو كتابٌ نفيسٌ معروف مشهورٌ"( ).

يتبين من هذا أن العلماء اهتموا بهذا الكتاب، اهتماما كبيرا، والكلام موجود في "مقدمة الكتاب" من الصفحة التاسعة حتى الصّفحة التاسعة عشرة؛ [يعني: عشر صفحات]، ذكر فيها شروح الترمذي، كما قلنا أحصى اثنين وسبعين شرحاً، أمّا المختصرات فقد عدَّ منها خمسة عشر مختصراً آخرها "منية السائل خلاصة الشمائل" للعلامة محمد بن عبد الحي الكتاني، وللشّيخ الألباني مختصر مفيد، ومحمود سامي بيك مختصر، والفاسي المالكي مختصر، ومحمد بن جعفر الكتاني مختصر، والفقيه محمد بن مصطفى البكري الفلسطيني مختصر، ومحمد بن خليل الحكيم بروكلمان ذكره بروكلمان، وأيضاً "العطر الشّذي في شرح مختصر شمائل الترمذي" للشّيخ الشّرنوبي.

وهكذا، فإن كثيرا من النّاس اهتموا به، وهذا يدلك على عظمة هذا الكتاب، وعلى قيمته وسبقه، وعلى فرادته أهميته، وهذا كلّه جعله محلّ اهتمام، ومحل اعتناء، ومحلّ رعاية، وأصبح من الشّهرة بمكان، يتحدث المؤلف أو المحقّق بعد ذلك عن [رجال الشّمائل] "الرّجال" يعني بذلك رجال الشّمائل، يعني بذلك الأسانيد التي وردت في أحاديث هذا الكتاب، والتي اعتمد الإمام التّرمذي الرّواية عنها، وطبعاً هذا الكتاب ترجم إلى غير العربية، ترجمة تركية وأوردية، وعدد آخر من اللغات، اعتمد المحقق أربع نسخ خطّية، حقّق بها هذا الكتاب، ثم أورد ترجمةً موجزةً للمؤلّف.

سند الإمام الترمذي [رحمه الله تعالى] في رواية الشّمائل:

يقول الإمام الترمذي [رحمه الله تعالى] : "بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمدٍ وآله وصحبه وسلّم:

(أخبرنا الشيخ الإمام الحافظ الضابط الزاهد الورع عز الدين أبو محمد عبد المؤمن بن عبد الرحمن بن محمد بن عمر بن العجمي قراءة عليه ونحن نسمع بحلب "حرسها الله" في ثاني عشر شهر ربيع الآخر من سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة قال:

أخبرنا الشيخ الإمام كمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد القاهر بن النصيبي قراءة عليه في سنة ثمان وثمانين وستمائة قال:

أخبرنا الشيخ الإمام العالم الحافظ الزاهد الورع الشريف افتخار الدين أبو هاشم عبد المطلب بن الفضل بن عبد المطلب الهاشمي قراءة عليه بحلب في عشرين شهر رجب من سنة ثلاث عشرة وستمائة قال:

أخبرنا الأديب أبو حفص عمر بن علي بن أبي الحسين الكرابيسي –يعرف بشيخ– والشيخ الصاين أبو علي الحسن بن بشير بن عبد الله النقاش قراءة عليهما في يوم الثلاثاء سادس جمادى الأولى سنة ست وأربعين وخمس مئة بمدينة بلخ ، والشيخ الإمام أبو شجاع عمر بن محمد بن عبد الله البسطامي قراءة عليه ببلخ أيضا، والشيخ الزاهد أبو الفتح عبد الرشيد بن النعمان بن عبد الرزّاق الولوالجي لاثنتي عشرة ليلة خلت من ذي القعدة سنة خمس وخمس مئة بسمرقند قالوا جميعا:

أخبرنا الدهقان أبو القاسم أحمد بن محمد بن محمد البلخي قراءة عليه قال:

أخبرنا الشيخ الشريف أبو القاسم علي [بن محمد] بن أحمد الخزاعي قال:

أخبرنا الأديب أبو سعد الهيثم بن كليب بن سريج بن معقل الشاشي قال:

أخبرنا أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الحافظ الترمذي). انتهى السند( ).

***

رحم الله الإمام الترمذي، وجزاه عن وعن ديننا ورسولنا أحسن الجزاء، ونفعنا بما ترك من علم نافع وعمل صالح، وجمعنا به على حوض المصطفى صلى الله عليه وسلم.

والحمد لله رب العالمين.

خاتمة البحث ونتائجه:

انتهى هذا البحث إلى أن الشمائل النبوية ليست مجرد مبحث من مباحث السيرة أو السنة، وإنما يمكن أن يكون علما مستقلا، وفنا قائما بذاته من فنون السيرة أو السنة، وليس هذا بمستغرب؛ فقد كانت السيرة نفسها جزءا من كتب السنة، وكان التفسير جزءا من كتب السنة، ثم استقل هذا وذاك حتى صار علما مستقلا، وآن الأوان للشمائل النبوية أن تكون علما مستقلا.

والذي يعزز هذا هو أن المبادئ العشرة للشمائل النبوية قائمة ومستوفاة كما سبق بيانه، وله كذلك تاريخه، مما يعزز تأكيد هذه الفرضية التي استهدفناها، وهي أن المشاءل النبوية علما مستقلا.

التوصيات:

أهمية التصنيف في الشمائل النبوية بوصفها علما له مبادئه وقضاياه وتاريخه وأعلامه، وجعل الشمائل مادة مستقلة في المعاهد الشرعية والكليات التي تدرس السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي والأخلاق الإسلامية.

المراجع:

القرآن الكريم.

ابن الأثير؛ أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ) ،الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

ابن كثير؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، دار الفكر عام النشر: ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٦م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، السلمي الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، الشمائل النبوية، تحقيق: محمد علي كوشك، وقف مكتبة نظام يعقوبي الخاصة، مملكة البحرين، الطبعة الخامسة، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، السلمي الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر القاضي الشرعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الغورية، القاهرة، الطبعة الأول، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

جسوس، محمد بن قاسم جسوس (ت: ١١٨٢هـ)، الفوائد الجليلة البهية على الشمائل المحمدية، مطبعة الجمالية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٣٠هـ.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

الشامي، صالح أحمد الشامي، من معين الشمائل، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

الشريف، محمد بن موسى الشريف، نزهة الفضلاء تهذيب سير أعلام النبلاء، دار الأندلس الخضراء، جدة، السعودية، ودار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

القاري، نور الدين ملا علي بن سلطان محمد الهروي القاري (ت: ١٠١٤هـ)، جمع الوسائل في شرح الشمائل، المطبعة الشرفية، مصر، طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي وإخوته، د.ت. د.ت.

المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، (ت: ١٠٣١هـ)، شرح الشمائل على هامش جمع الوسائل للقاري، المطبعة الشرفية، مصر، طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي وإخوته، د.ت. د.ت.

همام عبد الرحيم سعيد - محمد همام عبد الرحيم، موسوعة أحاديث الشمائل النبوية الشريفة، مجلة البيان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 01.01.2023 | Accepted: 23.03.2023 | DOI 10.5281/zenodo.7796389 0000-0002-3597-6308

أحكام عمليات التجميل في التشريع الإسلامي

The Rulings of Plastic Surgeries From Islamic Law Perspective

مصطفى محمد منيب الديرشوي* & نعيم حنك**

Naim HANK & Mustafa Al DIRSHAWI

ملخص البحث

يتناول هذا البحث موضوع العمليات الجراحية والتجميلية، فهي من القضايا الجديدة، والمستحدثة في عصرنا الحاضر، حيث أصبحت الجراحات التجميلية أكثر شيوعاً في السنوات الأخيرة، فكثُر إقبال الناس عليها رجالاً ونساءً، وأنشأت لأجلها في كليات الطب والمستشفيات أقسامٌ خاصةٌ بالجراحة التجميلية، وتعددت أنواع الجراحات التجميلية حتى أصبح بإمكان الإنسان أن يغير شكله الخارجي، على وجهٍ يستعصي على الأخرين معرفته، ووصلنا إلى درجةٍ يستطيع معها المرء أن يغير جنسه من الذكورة إلى الأنوثة، أو بالعكس من ذلك أيضاً، وما إلى ذلك من الكثير من الأفعال، والعمليات التي تُغير الفطرة البشرية، التي فطر الله سبحانه وتعالى الناس عليها.

وحيث أن الشرع الإسلامي الحنيف هو المرجع في معرفة الحلال والحرام؛ فقد أخذ الكثير من الناس يتساءلون عن أحكام مثل هذه العمليات الجراحية والتجميلية، فيتناول هذا البحث بيان مفهوم العمليات الجراحية والتجميلية، وتاريخهما، والتفريق بينهما في مجالاتهما واستعمالاتهما، ومن ثم يتطرق إلى موقف الشريعة

* أستاذ مساعد بقسم الفقه كلية العلوم الإسلامية جامعة كارابوك – تركيا. Orcid: 0000-0002-3597-6308
naimhank@karabuk.edu.tr
** باحث الدكتوراه – كلية العلوم الإسلامية / جامعة كارابوك. dershawi9096@gmail.com

الإسلامية من هذه العمليات الجراحية التجميلية، حيث تُقسم إلى قسمين رئيسين، وهما العمليات التجميلية الضرورية والحاجية، وكذلك العمليات التحسينية، وبعد عرض هذا الموضوع، ومقابلتها بموقف الشريعة الإسلامية منها، يمكن الوصول إلى أهم النتائج فيها، وهي أن العمليات الجراحية التجميلية الضرورية، والحاجية، كالعمليات الجراحية للعيوب الخلقية التي يولد بها الإنسان، أو للعيوب المكتسبة، كالتصاق الأصابع بسبب الحروق؛ فلا حرج على الطبيب، ولا المريض في فعلها، أو الإذن بها؛ لأنها عملياتٌ جراحيةٌ أكثر من كونها تجميلية، وأما العمليات التجميلية التحسينية؛ فتكون محرمةً متى كان القصد منها تغييراً موصلاً إلى الفجور والحرام، أو كان أحيولةً للغش والخداع، أو إذا اشتملت على أذىً يلحق فاعلها، ومتى خلت عن أحد هذه المقاصد، فلا تُحرم عملاً بالقاعدة الشرعية التي تقول: "إن الحكم يدور مع العلة وجوداً، وعدماً، فإذا انتفت العلة انتفى المعلول".

الكلمات المفتاحية: عمليات التجميل- الجراحية الضرورية- الحاجية- التجميلية والتحسينية- التشريع الإسلامي.

Abstract: This study aims to discuss the topic of surgical and cosmetic operations, as it is one of the contemporary and emerging issues in our present time. Plastic surgeries have become more common in recent years, the demand from both gender, male and female, are increased dramatically towards such plastic surgeries; hence, special departments for plastic surgery have been established in medical colleges and hospitals. There are many types of plastic surgeries, for instance, it is possible for a person to change his external appearance to the extent that people around him would not be able to recognise him. Moreover, a person can even change his gender from masculinity to femininity, or vice versa as well, and so on, from many actions and processes that change human instinct. However, since Islamic law is the reference in knowing what is permissible and what is forbidden, many people began to ask about the rulings of such surgical and cosmetic operations. Therefore, this study deals with the concept of surgical and cosmetic operations, their history, and the differentiation between them in their fields and uses. Then, the study will elaborate on the position of Islamic law on these plastic surgeries, as it is divided into two main parts. They are the necessary plastic surgeries, as well as ameliorative surgeries. After delving into this topic and analyzing its details from an Islamic law perspective, it can be said that it is permissible for both doctors and patients to go through necessary cosmetic surgeries only, such as surgeries for congenital defects that a person is born with, or for acquired defects, like sticking fingers due to burns; because they are more surgical than cosmetic. However, as for ameliorative plastic surgery; it is forbidden when the intent is to reach a change that leads to forbidden results, or if it is a way to deceive, or if it includes harm to its perpetrator. However, if the surgery is devoid of these purposes, then it is not forbidden in accordance with the Shari'a maxim that says: “The ruling revolves with its causes".

Keywords: Plastic surgeries - necessary surgeries - Ameliorative surgeries - Islamic law.

المقدمة:

الحمد لله بديع السموات والأرض، خالق الإنسان في أحسن تقويم، وأفضل الصلاة، وأتم التسليم على سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد.

فإن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان في أحسنٍ تقويمٍ، فجعله في أكمل صورةٍ، وأفضل هيئةٍ، معتدل القامة، وكامل الخِلقة، وأودع فيه غريزة حب التزين والتجمل، ودعا إليها عن طريق رسله وأنبيائه، ودينه الحنيف، فقال سبحانه وتعالى: {يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ(٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} [الأعراف: ٣١-٣٢]

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله جميلٌ يحب الجمال)[١].

ولكن الإسلام لم يطلق العنان لتلك الغرائز والرغبات، بل دعا الإنسان إلى ضبطها بمقتضى الهدي الرباني، فحدد له حدوداً ينبغي عليه عدم تعديها، وحرم عليه أشياءً يجب عليه عدم انتهاكها، وذلك حرصاً على إنسانيته، وتكريماً له.

فقد حرم الإسلام بعض أشكال الزينة: كالوشم، والوشر، والوصل، والنمص، وغير ذلك، وذلك لما فيها من الخروج على الفطرة، والتغير لخلق الله تعالى، والتدليس والإيهام.

وإن الله عز وجل أنزل القرآن العظيم تبياناً لكل شيءٍ، وتفصيلاً لكل أمرٍ، سواءً بلفظه، أو بقواعده الصالحة لمواجهة المستجدات عبر العصور، مما جعل الشريعة الإسلامية صالحةً لكل زمانٍ ومكانٍ، ولتحقق مصالح العباد، وتواجه احتياجاتهم.

---

[١] أخرجه مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، **صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب: الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، رقم الحديث: ٩١، ١/٩٣.

وخير دليلٍ على ذلك: هو الكثير من مستجدات العصر التي احتوتها الشريعة الإسلامية، ببيان دقائق تفصيلاتها، وإعطائها الأحكام التي تتفق مع روح العصر الذي انبثقت منه، وتفتقت عنه.

واستعمال الجراحة في التجميل لم يكن منتشراً في العصور الأولى، فكان المعروف من ذلك، لا يكاد يتجاوز الوشم، والوشر، والتقشير، ونحوها.

وفي العصر الحديث أصبحت الجراحات التجميلية أكثر شيوعاً، فأنشأت في كليات الطب، وفي المستشفيات أقسام خاصة بالجراحة التجميلية، وكثر الإقبال عليها من الرجال والنساء، وتعددت أنواع الجراحات التجميلية حتى أصبح بإمكان الإنسان أن يغير شكله الخارجي، على وجهٍ يستعصي على الأخرين معرفته.

وحيث إن الشرع الإسلامي الحنيف هو المرجع في معرفة الحلال والحرام؛ فقد أخذ الكثير من الناس يتساءلون عن أحكام مثل هذه العمليات الجراحية والتجميلية.

فلذلك أردت أن أكتب هذا البحث الصغير في عدة صفحاتٍ، وفي هذا المجال والموضوع، حتى نعرف الحكم الشرعي لها، وننبه أنفسنا، وإخواننا إلى هذه المسألة المستشرية، والمنتشرة في المجتمع بكثرةٍ، فنتجنب الشبهات والمهالك، ونبتعد عن المعاصي والمحرمات.

وتأتي أهميته من أهمية موضوعه، حيث يُعتبر موضوع العمليات الجراحية التجميلية من القضايا الجديدة، والمستحدثة في عصرنا الحاضر، ولكثرة شيوعه في السنوات الأخيرة، حيث كثر إقبال الناس عليها رجالاً ونساءً، وأنشأت لأجلها في كليات الطب والمستشفيات أقسام خاصة بالجراحة التجميلية.

المبحث الأول: جراحة التجميل، ومجالاتها في الجراحة

المطلب الأول: مفهوم عمليات التجميل:

العمليات لغةً: جمع عمليّة، والعمليّة: لفظٌ مشتقٌ من العمل، وهو عامٌ في كل فعلٍ يُفعلُ[٢].

[٢] ينظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م)، ٤/١٤٥.

ومحمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ)، ١١/٤٧٥.

والعمليّةُ: كلمةٌ محدثةٌ تطلق على جملة أعمالٍ تحدث أثراً خاصًّاً، فيقال: عمليةٌ جراحيةٌ، أو حربيةٌ، أو ماليةٌ[٣].

والجمال هو: الحُسن، والتجميلُ هو: التحسينُ[٤].

والعمليات التجميلية اصطلاحاً: هي كل جراحةٍ طبيةٍ تهدف إلى تحسين مظهر عضوٍ من أعضاء الإنسان، أو تعديله، أو تحسين أدائه لوظيفته.

أو هي:" جراحةٌ تجري لتحسين منظر جزءٍ من أجزاء الجسم الظاهرة، أو وظيفته؛ إذا ما طرأ عليه نقصٌ، أو تلفٌ، أو تشوهٌ"[٥].

وبالنظر إلى التعاريف في اللغة، والاصطلاح؛ يظهر لدينا أن العمليات التجميليّة: هي مجموعة أعمالٍ يقوم بها طبيبٌ مختصٌ تتعلق بتحسين الشكل، سواءً كان يرافقه إصلاح خللٍ في وظيفة العضو، أو لا، وسواءٌ كان التحسين لتشوّهٍ خلقيٍ، أو ناتجٍ عن حادثٍ، أو لتغيير المنظر، أو لاستعادة مظهر الشباب.

حتى قيل: إن الغرض من جراحة التجميل: هي إضافة لمسة جمالٍ على الوجه، أو إخفاء بعض العيوب، أو آثار تقدم السن التي تعتريه، وبالتالي تحقق ما يصبو إليه الباحثون عن الأناقة، والجاذبية، والشكل المقبول.

وتأتي كلمة التجميل، كترجمةٍ لكلمةٍ يونانيةٍ، والتي ظهرت في المؤلفات الألمانية أولاً، ثم الإنجليزية، والفرنسية؛ والتي تعني: شكلاً، أو قالباً.

وقد أُضيف إلى الاسم كلمةٌ بمعنى: (إعادة البناء) في اللغات الأجنبية مؤخراً، وفي العربية ظهرت كلمات: (الإصلاح)، (والتقويم)، (والترميم)، غير أن التباين بين الاسم والحقيقة يبقى كبيراً[٦]

---

[٣] ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، **المعجم الوسيط**، (دار الدعوة)، ٦٢٨/٢.

[٤] ينظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي الحنفي(ت: ٦٦٦هـ)، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت– صيدا: المكتبة العصرية– الدار النموذجية، ط٥، ١٤٢٠هـ– ١٩٩٩م)، ٦١/١.

[٥] مجموعة من الأطباء، **الموسوعة الطبية الحديثة**، (مصر: بإشراف الإدارة العامة للثقافة (وزارة التعليم العالي)، ط٢، ١٩٧٠م)، ٤٥٤/٣.

[٦] ينظر: محمد النتشة، **المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية** ، (بريطانيا: مجلة الحكمة، ط١، ١٤٢٢هـ– ٢٠٠١م)، ٢٣٨–٢٣٩.

المطلب الثاني: تاريخ عمليات التجميل.

عُرفت منذ آلاف السنين بعض صور العمليات الجراحية التجميلية؛ حيث أن الفراعنة بمصر عرفوا ترقيع الجلد، وزراعة الأسنان، وذلك سنة: ٤٠٠٠ قبل الميلاد.

وعُرف عند الهنود نقل قطع الجلد من موضعٍ إلى آخر في الجسم، وذلك للتخلص من آثار الوشم، والتشويه التي كانت تُفعل في وجوه الجناة، وذلك سنة: ٦٠٠ قبل الميلاد، وعُرفت عندهم أيضاً: عمليات إصلاح الأنف المقطوع.

وعندما جاء ديننا الإسلامي الحنيف؛ عرف المسلمون بعضاً من صور العمليات الجراحية التجميلية.

وقد جاء في السنة: (أن عرفجة بن أسعد رضي الله عنه قُطع أنفه يوم الكلاب؛ فأتخذ أنفاً من وَرِق، فأنتن عليه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم؛ فأتخذ أنفاً من ذهب)[٧].

وهذا يدل دلالةً قاطعةً على أن العرب كانوا يقومون بمثل هذا النوع من الجراحة التي تعوض الأنف التالف، وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان على علمٍ بها، وأنه أذن لعرفجة أن يعوَّض أنفه التالف بأنفٍ من ذهب.

وفي العصر الحديث: تطورت جراحة التجميل في مطلع القرن العشرين، وخاصةً بعد الحرب العالمية الأولى سنة: ١٩١٤م، والحرب العالمية الثانية سنة: ١٩٣٧م، والتي أتاحت الكثير من التجارب في علاج الحروق، والإصابات[٨].

وفي سنة: ١٩٧٠م أُنشئت جمعية جراحة التجميل العالمية، وأصبحت جراحة التجميل علماً قائماً مستقلاً بذاته[٩].

---

[٧] أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت: ٢٧٥هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط- محَمَّد كامِل قره بللي، (دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م)، أول كتاب: الخاتم، باب: في ربط الأسنان بالذهب، رقم الحديث: ٤٢٣٢، ٢٨٧/٦. وقال المحقق فيه:" إسناده حسنٌ". وأخرجه النسائي، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني(ت: ٣٠٣هـ)، **السنن الكبرى**، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م)، كتاب: الزينة، باب: من أصيب أنفه هل يتخذ أنفا من ذهب، رقم الحديث: ٩٤٠٠، ٣٦٣/٨.

[٨] ينظر: محمد مختار السلامي، **الجراحة التجميلية وأحكامها**، (بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثامنة عشر والمنعقد في كوالالمبور- ماليزيا، ٢٤-٢٩/٦/١٤٢٨هـ)، ٣.

[٩] ينظر: محمد النتشة، **المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية** ، ٢٣٧-٢٣٨.

المطلب الثالث: مجال العمليات الجراحية التجميلية.

وتنقسم إلى نوعين:

١- عمليات التجميل الضرورية والحاجية: وهذا النوع المحتاج إلى فعله؛ يشتمل على عددٍ من الجراحات التي يقصد منها: إزالة العيب سواءً كان في صورة نقصٍ، أو تلفٍ، أو تشوهٍ، فهو ضروريٌ، أو حاجيٌ، بالنسبة لدواعيه الموجبة لفعله.

وهي أيضاً تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: وهي العيوب الخلقية التي ولد بها الإنسان، مثل:

١- الشق في الشفة العليا (الشفة المفلوجة).

٢- التصاق أصابع اليدين والرجلين.

٣- انحسار اللثة بسبب الالتهابات المختلفة.

٤- أورام الحويضة، والحالب السليمة.

٥- شفط الدهون، إذا رافقها إصابةٌ، أو مرضٌ يستدعيه.

٦- إعادة تشكيل الأذن.

٧- عيوب صيوان الأذن الناشئة عن الزهري، والجزام، والسل[١٠].

وأما القسم الثاني:

فهي العيوب المكتسبة الطارئة: أي: العيوب الناشئة بسببٍ من خارج الجسم، كما في العيوب، والتشوهات الناشئة من الحوادث، والحروق، ومن أمثلتها ما يأتي:

١- كسور الوجه الشديدة التي تقع بسبب حوادث السير.

٢- تشوه الجلد بسبب الحروق.

٣- تشوه الجلد بسبب الآلات القاطعة.

---

[١٠] ينظر: مجموعة من الأطباء، **الموسوعة الطبية الحديثة**، ٣/٤٥٥.

٤- زراعة الثدي لمن استؤصل منها[١١].

٢- عمليات التجميل التحسينية الاختيارية: وهي جراحة تحسين المظهر، وتحقيق الشكل الأفضل، والصورة الأجمل، وتجديد الشباب، والمراد به: إزالة الشيخوخة، فيبدو المسن بعدها؛ وكأنه في عهد الصبا، وعنفوان الشباب في شكله، وصورته[١٢].

ومن أمثلة هذه العمليات التجميلية التحسينية، والاختيارية ما يأتي:

١- تجميل الأنف بتصغيره، وتغير شكله.

٢- تجميل الذقن، وذلك بتكبيره، أو تصغيره.

٣- تجميل الثديين.

٤- تجميل الأذن.

٥- تجميل البطن بشد جلدتها، وإزالة القسم الزائد منها.

٦- تجميل الوجه بشد تجاعيده.

٧- تجميل الأرداف، وذلك بإزالة المواد الشحمية منها.

٨- تجميل اليدين.

٩- تقشير البشرة.

١٠- تجميل الحواجب.

١١- إزالة الشعر، وزرعه[١٣].

---

[١١] ينظر: محمد رفعت، **العمليات الجراحية وجراحة التجميل**، (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٩٧٩م)، ١٤٥.

[١٢] ينظر: مجموعة من الأطباء، **الموسوعة الطبية الحديثة**، ٤٥٥/٣.

[١٣] ينظر: محمد رفعت، **العمليات الجراحية وجراحة التجميل**، ١٣٦-١٤٠-١٤٥-١٥٥.
ومجموعة من الأطباء، **الموسوعة الطبية الحديثة**، ٤٥٤/٣-٤٥٥.

المبحث الثاني: موقف الشريعة الإسلامية من العمليات الجراحية التجميلية.

المطلب الأول: موقف الشريعة الإسلامية من العمليات التجميلية الضرورية.

وهي تنقسم إلى قسمين:

الأول: فهي عملياتٌ جراحيةٌ لعيوبٍ خلقيةٍ وُلد بها الإنسان، مثل: انسداد إحدى فتحتي الأنف، وكذلك فتح

القناة الخارجية للأذن، وإغلاق شق الحلق، وبناء المثانة بالشرائح العضلية، وفتح انسداد فتحة البول السفلية في الذكر، وانسداد فتحة الشرج، وشذوذ حويضة الكلى، والحالب، وأورامهما، وما إلى ذلك[١٤].

والثاني: فهي عملياتٌ جراحيةٌ لعيوبٍ مكتسبةٍ، مثل: عيبٍ ناشئٍ من مرضٍ يُصاب به الإنسان، مثل: تغير شكل الأذن، نتيجة تآكل غضروف صيوانها بسبب مرض الجذام، أو الزهري، أو السرطان[١٥].

ومثل حالات الالتصاق، بسبب الحروق[١٦].

فهذه كلها: هي عملياتٌ جراحيةٌ في واقع الأمر أكثر من كونها تجميليةً، فهذه سواءً أكانت لسببٍ خلقيٍ، أو مكتسبٍ؛ فسببها ضروريٌ، وهي جملة من الأسباب، والموجبات التي يُقصد بها إزالة عيبٍ في الخلقة، أو تشوهٍ، أو تلفٍ، أو نقصٍ، لتوفر الضرورة التي تحفظ بها النفس من الهلاك.

المطلب الثاني: موقف الشريعة الإسلامية من العمليات التجميلية الحاجية.

فهي التي يكون سببها حاجيٌ: وهي جملةٌ من الأسباب، والموجبات التي يُقصد بها إزالة العيوب، والتشوهات، وذلك لتوفر الحاجة التي تلحق بالمكلف ضرراً حسياً، أو معنوياً، ولا تصل إلى حدّ الضرورة[١٧].

---

[١٤] محمد النتشة، **المسائل الطبية المستجدة**، ٢٥٨.

[١٥] ازدهار محمود صابر المدني، **أحكام تجميل النساء في الشريعة الإسلامية**، (الرياض: دار الفضيلة، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م)، ٣٧٠.

[١٦] عبد العزيز بن عبد المحسن، **جامع الفتاوى الطبية والأحكام المتعلقة بها**، (الرياض: دار القاسم، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م)، ٢٣٦.

[١٧] محمد خالد منصور، **الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي**، (الأردن: دار النفائس، ط٢، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م)، ١٨٤.

مثل: حالات إزالة تشوه الجلد بسبب الآلات القاطعة[١٨]، وجراحة الشفة الأرنبية، وعيوب الفكين التي تكون نتيجة مرضٍ، أو حوادث مختلفةٍ، وإعادة الأصابع المبتورة، وجراحة الثدي الكبير، لآلامٍ في الثدي، والرقبة، والأكتاف، وصعوبة التنفس، وعلاج الحروق[١٩]، وكالتشوهات الحادثة بعد الحروب[٢٠].

ومما تجدر الإشارة إليه: أن الأطباء يصنفون عمليات هذين القسمين بكونها ضرورية[٢١]، ولا يفرقون بين الضرورة والحاجة التي لا تبلغ مبلغ الضرورة؛ ذلك أنهم ينظرون إليها بدافع الحاجة إلى فعلها، كما أن وصف هذه الجراحة بكونها ضروريةً، أو حاجيةً: هي بالنسبة لدواعيها الموجبة لفعلها، ووصفها بالتجميلي هي بالنسبة لآثارها، ونتائجها[٢٢].

وقد توصل الباحثون المعاصرون في الفقه الإسلامي في هذه المسألة: إلى الاتفاق على جواز فعل هذا النوع من العمليات الجراحية، ومشروعيتها، للأسباب الآتية:

أولاً: إن العيوب التي تعالجها هذه الجراحات: تشتمل على ضررٍ حسيٍ ومعنويٍ، وهو موجبٌ للترخيص بفعل الجراحة، لأنه يعتبر حاجةً، فتنزل منزلة الضرورة.

ويرخص بفعلها، إعمالاً للقاعدة الشرعية التي تقول: ((الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامةً كانت، أو خاصةً))[٢٣].

ثانياً: إن فعل هذا النوع من الجراحة يجوز، كما يجوز فعل غيرها من الجراحات المشروعة بجامع الحاجة في كلٍ منها.

---

[١٨] عبد العزيز بن عبد المحسن، **جامع الفتاوى الطبية والأحكام المتعلقة بها**، ٢٦٣.

[١٩] محمد النتشة، **المسائل الطبية المستجدة**، ٢٥٩.

[٢٠] ازدهار المدني، **أحكام تجميل النساء**، ٣٧٠.

[٢١] محمد رفعت، **العمليات التجميلية**، ٧.

[٢٢] ينظر: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**، (جدة: مكتبة الصحابة، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م)، ١٨٢- ١٨٣.

[٢٣] ينظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ)، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م)، ٧٨.

وعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، **الأشباه والنظائر**، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م)، ٨٨.

فالجراحة العلاجية وُجدت فيها الحاجة المشتملة على ضرر الألم، وهو ضررٌ حسيٌ، وهذا النوع من الجراحة؛ في كثيرٍ من صوره يشتمل على الضرر الحسي، والمعنوي[٢٤].

ولا يُشكل على القول بجواز فعل هذا النوع من الجراحة، ما ثبت في النصوص الشرعية من التغيير لخلق الله تعالى.

للأسباب الآتية:

١- وجود الحاجة الموجبة للتغيير، فيُستثنى من نصوص التحريم.

٢- والألم في كسور الوجه، فيه تفويت مصلحة العضو، كما في الأصابع الملتصقة.

٣- ووجود أضرارٍ توجب الرخصة، واستثناء الجراحة من عموم النهي عن تغيير الخلقة.

٤- وهذا النوع من الجراحة لا يشتمل على تغيير الخلقة قصداً؛ إذ أن مقصوده هو إزالة الضرر، وجاء التجميل، والتحسين تبعاً.

٥- وهذا النوع من الجراحة ليس فيه تغييراً لخلقة الله تعالى، بل العملية تُجرى للعودة بالعضو إلى خلقة الله سبحانه وتعالى.

٦- وإن إزالة التشوهات الناتجة عن الحروق والحوادث؛ تندرج تحت الأصل المجيز لمعالجتها، والمعالجة تكون بمعالجة العضو، ومعالجة الأثر الناتج عن الحرق، أو الحادث؛ إذ لا يوجد ما يدل على استثناء الأثر من جواز المعالجة.

وعليه؛ فلا حرج على الطبيب، ولا على المريض في فعل هذا النوع من الجراحة، أو الإذن به[٢٥].

المطلب الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من العمليات التجميلية التحسينية.

وهي العمليات التي يُقصد منها تحسين المظهر، وتجديد الشباب، ولكن بدون وجود دوافع ضرورية، أو حاجية؛ تستلزم فعلها.

---

[٢٤] ينظر: الشنقيطي، **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**، ١٨٥-١٨٦.

[٢٥] ينظر: الشنقيطي، **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**، ١٨٦. وازدهار المدني، **أحكام تجميل النساء**، ٣٧١. وعبد العزيز عبد المحسن، **جامع الفتاوى الطبية**، ٢٦٣.

وبالنظر في الكثير من الكتب الفقهية التي تناولت هذه القضية؛ نجدها قد سارت على القول بتحريم هذا النوع من العمليات؛ لأنها لا تشتمل على دوافع ضرورية، ولا حاجية، ولأن فيها تغييراً لخلقة الله تعالى، والعبث بها حسب الأهواء.

ويستدلون عليها بقوله تعالى: {وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا} [النساء: ١١٩]

وبالأحاديث المشتملة على علة التغيير في معرض النهي عن النمص، والتفليج، والوشر، كحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه المتفق عليه، أنه قال: (لعن الله الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله تعالى، مالي لا ألعن من لعن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو في كتاب الله: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} [الحشر: ٧])[٢٦].

مشيرين إلى أن الآية الكريمة، وتلك الأحاديث النبوية: تجمع في علة النهي بين تغيير الخلقة، وطلب الحُسن، وهما معنيان موجودان في الجراحة التجميلية التحسينية، وعليه تُعتبر داخلةً في هذا الوعيد الشديد، ولا يجوز فعلها[٢٧].

وقبل الإنتهاء إلى الحكم الأخير في المسألة، لابد من الوقوف على أقوال العلماء رحمهم الله تعالى في هذه الآية، والأحاديث النبوية.

أ- أما الآية الكريمة:

وهي قوله تعالى: {وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا} [النساء: ١١٩]

---

[٢٦] أخرجه محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، **صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١، ١٤٢٢هـ)، كتاب: اللباس، باب: المتفلجات للحسن، رقم الحديث: ٥٩٣١، ١٦٤/٧. وأخرجه مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، رقم الحديث: ٢١٢٥، ١٦٧٨/٣.

[٢٧] ينظر: الشنقيطي، **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**، ١٩٣-١٩٤.
ومحمد عثمان شبير، **أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي**، (الكويت: مكتبة الفلاح، ط١، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م)، ٦٤-٦٦.
ومحمد خالد المنصور، **الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء**، ١٩٧.
ومحمد النتشة، **المسائل الطبية المستجدة**، ٢٧٤.

قال العلماء، المراد بتغيير خلق الله تعالى:

١- هو ما كان يفعله أهل الجاهلية من شق آذان الأنعام، وإطلاق اسم البحيرة عليها، وتحريمها على أنفسهم، وعلى أهلهم، فالتغيير: هو بتغيير دين الله بالتحليل، والتحريم من خلال تغييرٍ في خلق هذه الأنعام من شق آذانها، فهذا فيه تعذيبٌ للحيوان، وتحريمٌ، وتحليلٌ بالطغيان، والآذان في الأنعام جمالٌ، ومنفعةٌ؛ لذلك رأى الشيطان أن يغير بها خلق الله تعالى.

ولذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر في الأضحية أن تستشرف عينها، وآذانها؛ لئلا تكون مقطوعةً، أو مشقوقةً، فتجتنب من جهةٍ أن فيها أثرٌ للشيطان[٢٨].

٢- وقيل: إن المراد به خصاء البهائم؛ لأنهم كانوا يكرهون خصاء كل شيءٍ له نسلٌ، إلا أنه رخص فيه جماعةٌ من أهل العلم، إذا قُصدت فيه المنفعة، بتطييب لحم الذكر، وتقويته إذا انقطع أمله من الأنثى، ولم يُقصد به تعليق ذلك الأمر بالدين، كتقديمه لصنمٍ يُعبد، ولا لربٍ يُوحد[٢٩].

٣- وقالت طائفةٌ منهم: إن المراد بالتغيير لخلق الله تعالى: هو أن الله- سبحانه وتعالى خلق الشمس، والقمر، والأحجار، والنار، وغيرها من المخلوقات ليُعتبر بها، ويُنتفع بها، فغيّرها الكفار بأن جعلوها آلهةً معبودةً.

٤- وقال الزجاج:" إن الله تعالى خلق الأنعام لتركب وتُؤكل؛ فحرموها على أنفسهم، وجعل الشمس، والقمر، والحجارة مسخرةً للناس؛ فجعلوها آلهةً يعبدونها، فقد غيروا ما خلق الله"[٣٠].

فيكون معنى التغيير الوارد في الآية الكريمة مختصاً بما كان يفعله أهل الجاهلية من تغييرٍ في دين الله عز وجل بالتحليل، والتحريم.

---

[٢٨] ينظر: القاضي محمد بن عبد الله، أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: ٥٤٣هـ)، **أحكام القرآن**، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م)، ٦٢٩/١. وأحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: ٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد صادق القمحاوي- عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ)، ٢٨٦/٣.

[٢٩] محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠٥هـ)، ٣٩٠/٥.

[٣٠] **المصدر نفسه**، ٣٩٤/٥.

وعليه لا يمكن استخلاص حكم العمليات الجراحية التجميلية من هذه الآية؛ لأن المراد بالتغيير الوارد فيها، غير التغيير الذي يحدث بمثل تلك العمليات، فلا تكون أحد شواهد المسألة

ب– وأما السنة:

فقوله صلى الله عليه وسلم: (لعن الله الواشمات، والمستوشمات[٣١]، والمتنمصات[٣٢]، والمتفلجات[٣٣] للحسن،

المغيرات خلق الله)[٣٤].

ونحو هذا الحديث، مما هو في معناه، والحديث: يزجر عن الوشم، والنمص، والتفليج.

فأما الوشم: فهو محرمٌ بالاتفاق[٣٥]؛ لما فيها من الإيذاء، وانحباس الدم، حتى أن من العلماء من ناقش مسألة الدم المنجس بسببه، وذهب إلى وجوب إزالته إذا أمكن، وما لم يؤد إلى ضررٍ أكبر؛ لما فيه من النجاسة المانعة من صحة الطهارة، والعبادة[٣٦]، كما أنه لا يكاد يُستحسن، وبه يتأذى الجلد[٣٧].

---

[٣١] "الواشمة: فاعلة الوشم، وهي التي تغرز إبرة، أو نحوها في ظهر الكف، أو المعصم، أو الشفة، أو غير ذلك من بدن المرأة حتى يسيل الدم، ثم تحشو ذلك الموضع بالكحل، أو النورة، فيخضر، والمفعول بها موشومة، فإن طلبت فعل ذلك بها، فهي مستوشمة" ينظر: أبو زكريا، محيي الدين، يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ)، ١٠٦/١٤.

[٣٢] "النامصة: من النمص، وهو نتف الشعر من الوجه، ومنه قيل للمنقاش: منماص، فالنماصة التي تفعل ذلك، والمتنمصة التي يُفعل بها ذلك" ينظر: محيي السنة، أبو محمد، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٥١٦هـ)، **شرح السنة**، تحقيق: شعيب أرناؤوط– محمد زهير الشاوش، (دمشق– بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ– ١٩٨٣م)، ١٠٥/١٢.

[٣٣] "المتفلجة: التي تبرد ما بين أسنانها الثنايا، والرباعيات" النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** ، ١٠٦/١٤.

[٣٤] أخرجه البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: اللباس، باب: المتفلجات للحسن، رقم الحديث: ٥٩٣١، ١٦٤/٧.

وأخرجه مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، رقم الحديث: ٢١٢٥، ١٦٧٨/٣.

[٣٥] ينظر: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ابن عابدين الدمشقي الحنفي (ت: ١٢٥٢هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤١٢هـ– ١٩٩٢م)، ٣٣٠/١.

وأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ٣٧٢/١٠.

[٣٦] ينظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ٣٧٢/١٠.

[٣٧] عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، **أحكام النساء**، تحقيق: علي بن محمد المحمدي، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ– ٢٠٠٢م)، ٢٣٠.

وبالنظر في سياق الحديث: نجد أن علة النهي عن الوشم، والنمص، والتفليج هو الحسن، وتغيير خلق الله. والتعليل بالحسن؛ أمرٌ يحتاج إلى تأملٍ، ودقيق نظرٍ؛ إذ أن تحسين المسلم لمظهره، وطلبه للحسن: ليس مما ينافي الشريعة الإسلامية، بل في نصوصها ما يدل على استحبابه، وهو في حق المرأة آكدٌ.

فالنبي صلى الله عليه وسلم فيما ترويه عنه السيدة عائشة رضي الله عنها أنه: (يأتيه النفر من أصحابه ينتظرونه على الباب، فلا يخرج إليهم حتى ينظر في ركوةٍ[٣٨] فيها ماءٌ في الدار، ويسوي من لحيته، وشعره، مما يثير عجب السيدة عائشة رضي الله عنها، فيدفعها ذلك العجب لسؤاله: وأنت تفعل هذا؟ فيجيب: نعم، إذا خرج الرجل إلى إخوانه؛ فليهيئ من نفسه، فإن الله جميلٌ يحب الجمال)[٣٩].

وكان صلى الله عليه وسلم لا تفارقه المرآة، والسواك في السفر، والحضر[٤٠].

وكان عليه الصلاة والسلام يلبس اللباس الحسن، ويتجمل لأهله وأصحابه، ويرى في ذلك إظهاراً لنعمة الله تعالى عليه، فيقول: (إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده)[٤١]. وتقول السيدة عائشة رضي الله عنها: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره أن يرى المرأة ليس في يدها أثر حناء، أو أثر خضاب)[٤٢].

وفي الحديث عن ابن ضمرة بن سعيد، عن جدته، عن امرأة من نسائهم، قال: وقد كانت صلت القبلتين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالت: (دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي:

---

[٣٨] "ركا- الركوة: إناءٌ صغيرٌ من جلدٍ يُشرب فيه الماء" ابن منظور، **لسان العرب**، ٣٣٣/١٤.

[٣٩] أخرجه عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي السمعاني، أبو سعد (ت: ٥٦٢هـ)، **أدب الاملاء والاستملاء**، تحقيق: ماكس فايسفايلر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م)، فصل: في أدب المملي ينبغي للمحدث أن يصلح هيئته ويأخذ لرواية الحديث أهبته، ٣٢/١. وأخرجه محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي (ت: نحو ٣٢٠هـ)، **نوادر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل)، باب: في أخلاق المعرفة، ١٣/٤.

[٤٠] أخرجه الترمذي، **نوادر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم**، باب: في أخلاق المعرفة، ١٣/٤.

[٤١] أخرجه محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ١،٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ٤،٥)، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م)، أبواب: الأدب، باب: ما جاء إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده، رقم الحديث: ٢٨١٩، ١٢٣/٥. وقال المحقق فيه:" هذا حديثٌ حسنٌ".

[٤٢] أخرجه أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م)، كتاب: القسم والنشوز، باب: ما جاء في خضاب النساء، رقم الحديث: ١٤٨٣٠، ٥٠٩/٧.

اختضبي، تترك إحداكن الخضاب حتى تكون يدها كيد الرجل، قالت: فما تركت الخضاب حتى لقيت الله عز وجل، وإن كانت لتختضب، وإنها لابنة ثمانين)[٤٣].

وغير ذلك مما يدل على أن طلب الحُسن في ذاته لم يكن من الأمور التي تستهجنها الشريعة، أو تنكرها، بل تطلبه، وتحث عليه.

وكل ما يُفعل من الزينة، والحسن يؤدي إلى التغيير، فالخضاب مثلاً يغير من منظر اليد، والكحل، وغيره من المساحيق التي تتزين بها المرأة يغير من شكلها، حتى أن كثيراً من أنواع المساحيق اليوم تعمل على توسيع العين الضيقة، وعلى استقامة الأنف المدبب، لدرجةٍ لا تُعرف المرأة بعدها إلا بالشبه، وما تلون به المرأة شعرها كذلك، وليس كل تغييرٍ منهيٌ عنه.

يقول الإمام النفراوي رحمه الله تعالى: "ولا مانع من تأويل المحتمل عند وجوب العارض، ولا يقال: فيه تغييرٌ لخلق الله؛ لأنّا نقول: ليس كل تغييرٍ منهياً عنه، ألا ترى أن خصال الفطرة، كالختان، وقص الأظفار، والشعر، وغيرها من خصاء مباح الأكل من الحيوان، وغير ذلك جائزةٌ"[٤٤].

ويقول الإمام ابن الجوزي رحمه الله تعالى مبيناً علة النهي في هذه الأحاديث، ونحوها مما هو في معناها: "إما أن يكون ذلك قد كان شعار الفاجرات، فيكنَّ المقصودات به، أو أن يكون مفعولاً للتدليس على الرجل، فهذا لا يجوز، أو أن يكون يتضمن تغيير خلق الله، كالوشم الذي يؤذي اليد، ويؤلمها، ولا يكاد يُستحسن، وربما أثر القشر في الجلد تحسناً في العاجل، ثم يتأذى به الجلد فيما بعد"[٤٥].

فالعلة إذاً من تحريم الأمور المنهي عنها في الحديث، إما لكونها مما تطلبه الفاجرات ترويجاً لفجورهن، فهو خير معينٍ لهن على ذلك.

أو من أجل التدليس المنهي عنه بالاتفاق؛ لما يفضي إليه من النزاع، وعدم الوفاق عندما تبدو المرأة بخلاف ما عليه في الأصل، مما قد لا يرضى عنه الخاطب، وبالذات إذا فعلته الكبيرة لتظهر أصغر سناً[٤٦]،

---

[٤٣] أخرجه أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أبو عبد الله (ت: ٢٤١هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط– عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ– ٢٠٠١م)، مسند: المكيين، حديث: امرأة، رقم الحديث: ١٦٦٥٠، ٢٧/٢١٠. وقال فيه المحقق:" إسناده ضعيفٌ للعنعنة".

[٤٤] أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي(ت: ١١٢٦هـ)، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، (دار الفكر، د.ط، ١٤١٥هـ– ١٩٩٥م)، ٢/٣١٤.

[٤٥] ابن الجوزي، **أحكام النساء**، ٢٣٠.

[٤٦] ينظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ٦/٣٧٣.

فنهين عن التحسين المؤدي إلى تغرير الخاطب، بخلاف ما لو فعلته الزوجة بعلم الزوج، وهو يعرف ما كان قبل التغيير.

ويقول الإمام ابن الجوزي في أحكام النساء:

"قال شيخنا عبد الوهاب بن المبارك الأنماطي: إذا أخذت المرأة الشعر من وجهها لأجل زوجها بعد رؤيته إياها، فلا بأس به، وإنما يذم إذا فعلته قبل أن يراها، لأن فيه تدليساً"[٤٧].

وقال ابن قدامة في المغني:

"إن المحرم إنما هو وصل الشعر بالشعر لما فيه من التدليس...، وغير ذلك لا يُحرم؛ لعدم هذه المعاني فيها، وحصول المصلحة من تحسين المرأة لزوجها من غير مضرةٍ"[٤٨].

وقال ابن عابدين في حاشيته:

"ولعله محمولٌ على إذا ما فعلته للتزين للأجانب، وإلا فلو كان في وجهها شعرٌ ينفر زوجها عنها بسببه؛ ففي تحريم إزالته بُعْدٌ؛ لأن الزينة للنساء مطلوبةٌ للتحسين، إلاَّ أن يُحمل على ما لا ضرورة إليه، لما في نتفه بالمنماص من الإيذاء"[٤٩].

وقال ابن حجر العسقلاني:

"وقال الخطابي: إنما ورد الوعيد الشديد في هذه الأشياء؛ لما فيها من الغش والخداع، ولو رخص في شيءٍ منها، لكان وسيلةً إلى استجازة غيرها من أنواع الغش؛ ولما فيها من تغيير الخلقة"[٥٠].

وانطلاقاً مما سبق، يمكن القول: بأن التحسين المغِّير للخلقة؛ والمحرم، يتلخص في الآتي:

١- ما كان مسهلاً، وموصلاً إلى الفجور والحرام، كما هو ملاحظٌ في انكباب الكثير من فنانات الطرب، والتمثيل على عمليات التجميل، لعرض أجسادهن في قالبٍ يخلب الأنظار، أو في لجوء غيرهن

---

[٤٧] ابن الجوزي، **أحكام النساء**، ٢٣١.

[٤٨] ينظر: موفق الدين، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، **المغني**، (مكتبة القاهرة، د.ط)، ٧٠/١.

[٤٩] ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ٣٧٣/٦؛ وقال بمثل ذلك الإمام النووي في **شرح صحيح مسلم**، ١٠٤/١٤.

[٥٠] ينظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ٣٨٠/١٠.

إليها، ليكن أكثر فتنةً وإغواءً، أو في تشبه النساء بالرجال، أو العكس، أو التشبه بأهل الكفر، والفجور، والمعاصي[٥١].

٢- وما كان أحيولةً للغش، والخداع، كالذي تفعله، أو يفعله من يقصد التدليس في حق من لو عرف به؛ لما ارتضاه[٥٢].

٣- وما كان يترتب عليه ضررٌ يربو على المصلحة المرتجاة منه، مما يجعل ذلك التغيير ما هو إلا تحسينٌ في الحال، وأذىً في المآل، وهذا يقرره أهل الاختصاص الثقات.

ويندرج تحت هذا الضابط: الإسراف في اللجوء إلى العمليات التجميلية، مما يخرج بها إلى دائرة العبث، والتلاعب حسب الأهواء.

وهذا يُوجب على الأطباء الالتزام بتقوى الله تعالى، فلا ينساقوا وراء إجرائها، لمجرد الكسب المادي، ولا يلجؤوا إلى الدعايات التسويقية المخالفة للحقائق[٥٣].

كما يتطلب تبصير من تكون حاجتهم إلى تلك العمليات، لدوافع نفسيةٍ يمكن معالجتها باللجوء إلى طبيبٍ نفسيٍ دون الحاجة إلى إجراء العملية الجراحية.

وعليه، فإن هذه العمليات: متى خلت من أحد هذه الأمور؛ لا تُحرم، عملاً بالقاعدة الشرعية التي تقول: ((الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، فإذا انتفت العلة؛ انتفى المعلول)).

وهذه الضوابط: هي ضوابطٌ خاصةٌ بهذا النوع من العمليات الجراحية، ولا بد من توافر الضوابط العامة للعمليات الجراحية بجانبها؛ حتى يمكن القول بجواز إجرائها، وتلك الضوابط هي:

١- أن يقوم بإجرائها طبيبٌ- (أو طبيبةٌ)- مختصٌ، ومؤهلٌ، يقول الإمام ابن قدامة- رحمه الله تعالى- عند وقوفه على مسألة تضمين الأطباء:" إن هؤلاء إذا فعلوا ما أُمروا به لم يضمنوا بشرطين:

---

[٥١] ينظر: د. ناصر العمر، **البيان الختامي لمؤتمر العمليات التجميلية بين الشرع والطب**، (المنعقد في الرياض، بتاريخ: ١٤٢٧/١١/١١هـ)، موقع المسلم، ٢.

[٥٢] ينظر: محمود الزيني، **مسؤولية الأطباء عن العمليات التعويضية والتجميلية والرتق العذري في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، ١٣٨-١٤٠.

[٥٣] ينظر: محمد حسين منصور، **المسؤولية الطبية**، ٢٣٦-٢٣٧.

أحدهما: أن يكونوا ذوي حذقٍ في صناعتهم، ولهم بها بصارةٌ، ومعرفةٌ، لأنه إذا لم يكن كذلك لم يحل له مباشرة القطع، وإذا قطع مع هذا؛ كان فعله محرماً، فيضمن سرايته، كالقطع ابتداءً"[٥٤].

والمتطبب الجاهل: يشمل من لم يحسن الطب، ولم يمارس العلاج أصلاً، ومن عنده إلمامٌ بسيطٌ بعلم الطب لا يؤهله لممارسته، ومن لديه معرفةٌ بفنٍ من فنون الطب، ثم يُقدم على الممارسة في تخصص غيره.

ففي كل هذه الحالات: يكون المعالج متطبباً جاهلاً، وهؤلاء لا يحل لهم أن يباشروا أي إجراءٍ علاجي على أبدان المرضى، لفقدهم شرط الجواز، وهي المعرفة بالطب[٥٥].

٢- وأن يلتزم الطبيب المختص بالتبصير الواعي لمن سيجري له العملية بالأخطار، والمضاعفات المتوقعة، والمحتملة من جراء القيام بها[٥٦].

٣- وأن تراعى فيها قواعد التداوي من حيث الالتزام بعدم الخلوة الشرعية، وأحكام كشف العورات، إلا لضرورةٍ، أو حاجةٍ داعيةٍ[٥٧]، والله أعلم.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمه تتم الصالحات، وأفضل الصلاة، وأتم السلام على رسولنا وحبيبنا محمد صلى الله تعالى عليه، وعلى آله وصحبه وسلم.

فبعد البحث في موضوع أحكام عمليات التجميل في التشريع الإسلامي، والتعريف بالموضوع، وعرض آراء علماء، وفقهاء المذاهب الإسلامية فيها، يمكن الوصول إلى النتائج الآتية:

١- إن العمليات الجراحية التجميلية الضرورية، والحاجية، كالعمليات الجراحية للعيوب الخلقية التي يولد بها الإنسان، أو للعيوب المكتسبة، كالتصاق الأصابع بسبب الحروق؛ لا حرج على الطبيب، ولا المريض في فعلها، أو الإذن بها؛ لأنها عملياتٌ جراحيةٌ أكثر من كونها تجميليةً.

---

٥٤ ابن قدامة، **المغني**، ٣٩٨/٥.

٥٥ ينظر: عصام محمد سليمان موسى، **الضوابط الشرعية لعمليات التجميل والإصلاح وعمليات نقل الوجه**، ٣٩.

٥٦ ينظر: عبد الله سالم الغامدي، **مسؤولية الطبيب المهنية**، ٣٢٦.

ومحمد حسين منصور، **المسؤولية الطبية**، ٢٣٧.

٥٧ الشنقيطي، **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**، ١٤٩-١٥٠.

٢- والعمليات التجميلية التحسينية؛ تكون محرمةً متى كان القصد منها: تغييراً موصلاً إلى الفجور والحرام، أو كان أحيولةً للغش والخداع، أو إذا اشتملت على أذىً يلحق فاعلها، فمتى خلت عن أحد هذه المقاصد، فلا تُحرم عملاً بالقاعدة الشرعية التي تقول:" الحكم يدور مع العلة وجوداً، وعدماً، فإذا انتفت العلة؛ انتفى المعلول".

والله أعلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. أبو عبد الله(ت: ٢٤١هـ). **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد. وآخرون. إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. (مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م).

البخاري. محمد بن إسماعيل. أبو عبدالله الجعفي. **صحيح البخاري. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. (دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ط١. ١٤٢٢هـ).

البغوي. محيي السنة. أبو محمد. الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي(ت: ٥١٦هـ). **شرح السنة**. تحقيق: شعيب أرناؤوط- محمد زهير الشاوش. (دمشق- بيروت: المكتب الإسلامي. ط٢. ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م).

البيهقي. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني. أبو بكر(ت: ٤٥٨هـ). **السنن الكبرى**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية. ط٣. ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

الترمذي. محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك. أبو عيسى(ت: ٢٧٩هـ). **سنن الترمذي**. تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ١،٢). ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ٣). وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ٤،٥). (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط٢. ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م).

الجصاص. أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي(ت: ٣٧٠هـ). **أحكام القرآن**. تحقيق: محمد صادق القمحاوي- عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف. (بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٤٠٥هـ).

ابن الجوزي. عبد الرحمن بن علي. **أحكام النساء**. تحقيق: علي بن محمد المحمدي. (بيروت: المكتبة العصرية. ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م).

الحكيم الترمذي. محمد بن علي بن الحسن بن بشر. أبو عبد الله(ت: نحو ٣٢٠هـ). **نوادر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم**. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. (بيروت: دار الجيل).

أبو داود. سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني(ت: ٢٧٥هـ). **سنن أبي داود**. تحقيق: شعَيب الأرنؤوط- محَمَّد كامِل قره بللي. (دار الرسالة العالمية. ط١. ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م).

الرازي. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي الحنفي(ت: ٦٦٦هـ). **مختار الصحاح**. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. (بيروت- صيدا: المكتبة العصرية- الدار النموذجية. ط٥. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م).

رفعت. محمد. **العمليات الجراحية وجراحة التجميل**. (بيروت: دار المعرفة. ط٣. ١٩٧٩م).

الزيني. محمود محمد عبد العزيز. **مسؤولية الأطباء عن العمليات التعويضية والتجميلية والرتق العذري في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**. (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية).

السلامي. محمد مختار. **الجراحة التجميلية وأحكامها**. (بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثامنة عشر والمنعقد في كوالالمبور- ماليزيا. ٢٤-٢٩/٦/١٤٢٨هـ).

السمعاني. عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي. أبو سعد(ت: ٥٦٢هـ). **أدب الاملاء والاستملاء**. تحقيق: ماكس فايسفايلر. (بيروت: دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠١هـ- ١٩٨١م).

السيوطي. عبد الرحمن بن أبي بكر. جلال الدين(ت: ٩١١هـ). **الأشباه والنظائر**. (دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١١هـ- ١٩٩٠م).

شبير. محمد عثمان. **أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي**. (الكويت: مكتبة الفلاح. ط١. ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م).

الشنقيطي. محمد بن محمد المختار. **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**. (جدة: مكتبة الصحابة. ط٢. ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م).

ابن عابدين. محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي(ت: ١٢٥٢هـ). **رد المحتار على الدر المختار**. (بيروت: دار الفكر. ط٢. ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م).

عبد العزيز بن عبد المحسن. **جامع الفتاوى الطبية والأحكام المتعلقة بها**. (الرياض: دار القاسم. ط١. ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م).

ابن العربي. القاضي محمد بن عبد الله. أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي(ت: ٥٤٣هـ). **أحكام القرآن**. راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا. (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية. ط٣. ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

العسقلاني. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي. قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. (بيروت: دار المعرفة. ١٣٧٩هـ).

عصام محمد سليمان موسى. **الضوابط الشرعية لعمليات التجميل والإصلاح وعمليات نقل الوجه**. (بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثامنة عشرة المنعقدة في كوالالمبور/ ماليزيا. ٢٤-٢٦/٦/١٤٢٨هـ).

الغامدي. عبد الله سالم. **مسؤولية الطبيب المهنية**. (جدة: دار الأندلس الخضراء. ط١. ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م).

ابن قدامة المقدسي. أبو محمد. موفق الدين. عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي الدمشقي الحنبلي(ت: ٦٢٠هـ). **المغني**. (مكتبة القاهرة).

القرطبي. محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. (بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط٢. ١٤٠٥هـ).

القزويني. أحمد بن فارس بن زكريا الرازي. أبو الحسين(ت: ٣٩٥هـ). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (دار الفكر. ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م).

ابن كثير. الحافظ أبو الفداء الدمشقي. **البداية والنهاية**. (بيروت: مكتبة المعارف. ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م).

مجمع اللغة العربية بالقاهرة. (إبراهيم مصطفى. أحمد الزيات. حامد عبد القادر. محمد النجار). **المعجم الوسيط**. (دار الدعوة).

مجموعة من الأطباء. **الموسوعة الطبية الحديثة**. (مصر: بإشراف الإدارة العامة للثقافة (وزارة التعليم العالي). ط٢. ١٩٧٠م).

المدني. ازدهار محمود صابر. أحكام تجميل النساء في الشريعة الإسلامية. (الرياض: دار الفضيلة. ط١. ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م).

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري(ت: ٢٦١هـ). **صحيح مسلم. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

منصور. محمد خالد. **الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي**. (الأردن: دار النفائس. ط٢. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م).

ابن منظور. محمد بن مكرم بن علي. أبو الفضل. جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي(ت: ٧١١هـ). **لسان العرب**. (بيروت: دار صادر. ط٣. ١٤١٤هـ).

د. ناصر العمر. **البيان الختامي لمؤتمر العمليات التجميلية بين الشرع والطب**. (المنعقد في الرياض. بتاريخ: ١٤٢٧/١١/١١هـ).

النتشة. محمد. **المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية**. (بريطانيا: مجلة الحكمة. ط١. ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م).

ابن نجيم المصري. زين الدين بن إبراهيم بن محمد.(ت: ٩٧٠هـ). **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**. وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات. (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م).

النسائي. أبو عبد الرحمن. أحمد بن شعيب بن علي الخراساني(ت: ٣٠٣هـ). **السنن الكبرى**. حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي. أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط. قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي. (بيروت: مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م).

النفراوي. أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا. شهاب الدين الأزهري المالكي(ت: ١١٢٦هـ). **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**. (دار الفكر. ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م).

النووي. أبو زكريا. محيي الدين. يحيى بن شرف(ت: ٦٧٦هـ). **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. (بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط٢. ١٣٩٢هـ).

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 04.04.2023 | Accepted: 09.05.2023 DOI: 10.5281/zenodo.7938444 0000-0002-3718-2093

تدريس قواعد اللغة العربية للطلبة الأتراك في ضوء الإستراتيجيات القديمة والحديثة

Teaching Arabic Grammar to Turkish Students in Light of Old and Modern Strategies

رمضان سعد عبد المجيد السيد*

Ramadan Saad Abdelmeguid ELSAYED

الملخص

شهدت جمهورية تركيا في الأعوام الأخيرة تطوّرا علميّا هائلا، واهتماما بالغا بتعلُّم اللّغة العربيّة وتعليمها ونشرها، ومع كل هذا التّطوّر والازدهار لم نجد تطورا مماثلا في إستراتيجيات التدريس، خاصة في تدريس القواعد

ودراسة القواعد في أية لغة هي أساس لتلك اللغة، ولا يستطيع أي شخص أن يتقن تلك اللغة دون فهم قواعدها، وتُمثِّل قواعد اللغة العربية صعوبة بالغة للطلاب الناطقين بلغات أخرى؛ نظرًا لاختلافها عن قواعد لغتهم الأم.

وإذا نظرنا إلى تدريس القواعد في تركيا بشكل خاص نجد أنه حتى الآن مازال يقوم – غالبا– على المنهج القديم للتدريس معتمدا على طريقة القواعد والترجمة؛ ولذلك تناول البحث إستراتيجيات وطرقا وأساليب متعددة يمكن استخدامها في تدريس القواعد العربية (النحو والصرف) للطلبة الأتراك، بعضها قديم وأكثرها حديث، مع نماذج تطبيقية لها. وقد استخدم البحث المنهج الوصفي الذي يهتم بوصف الظاهرة (موضوع البحث)، من خلال مسح الدراسات والبحوث والأدبيات التربوية، كذلك استخدم المنهج التقابلي؛ من خلال التقابل اللغوي بين بعض قواعد اللغتين العربية والتركية.

* أستاذ في معهد اللغات بجامعة ١٩ مايو.
Orcid: 0000-0002-3718-2093 ramadan.elsayed@omu.edu.tr

ثم عرض البحث بعض الفروق في القواعد بين اللغتين العربية والتركية، وقد خُتِمَ البحث ببعض التوصيات والنصائح لمعلمي اللغة العربية والقواعد في تركيا.

الكلمات المفتاحية: قواعد اللغة العربية – الطلبة الأتراك – الإستراتيجية

ABSTRACT

In recent years, the Republic of Türkiye has witnessed a huge scientific development and a great interest in learning, teaching, and spreading the Arabic language. Despite all this progress, a similar development has not been observed in teaching strategies, especially in teaching grammar. Learning grammar is the foundation of any language, and no one can master that language without understanding its rules. Arabic grammar represents a significant challenge for students who speak other languages, due to its differences from the grammar of their native language. If we look at the teaching of grammar in Türkiye in particular, we find that it still largely relies on the old method of teaching, based on rules and translation. Therefore, the research addresses various strategies, methods, and techniques - some of which are old and some are modern - that can be used in teaching Arabic grammar (syntax and morphology) to Turkish students, with practical examples. The research used qualitative and comparative methods. The qualitative method examined the phenomenon in terms of study, research, and educational literature. The comparative method was also used through a linguistic comparison of some rules in Arabic and Turkish languages. Furthermore, a language comparison was made between Arabic and Turkish grammar rules. The research concluded with some recommendations and advice for Arabic language and grammar teachers in Türkiye.

Keywords: Arabic Language Grammar - Turkish Students - Strategy

المقدمة

تمهيد:

إن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها يحتل اليوم أهمية كبيرة؛ نظرًا لتزايد عدد المسلمين في العالم، وتوافد الناطقين بغير العربية لتعلمها لدوافع كثيرة: دينية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية؛ لذا نجد أن الإقبال على تعلمها يزداد يوما بعد يوم؛ لإقامة علاقات طيبة مع البلاد العربية على مستوى الحكومات والشعوب؛ نظرا لأهمية تلك البلاد سياسيًّا، واقتصاديًّا، وتاريخيًّا، وثقافيًّا، وجغرافيا، كما أنها اللغة الرسمية في البلاد العربية، وهي إحدى اللغات الرسمية في الأمم المتحدة هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نجد أنها اللغة التي اختصّ الله تعالى بها كتابه الكريم، قال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّ مُّبِينٍ﴾ الشعراء(١٩٥)؛ ولذا قامت الجامعات والمعاهد

والمؤسسات العالمية والعربية والمحلية بإنشاء أماكن مخصصة لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وتسابقت في تقديم برامج متخصصة لتعليمهم اللغة العربية.

وجمهورية تركيا ليست عن هذا المشهد ببعيد، فنجد أنها قد شهدت في الأعوام الأخيرة تطوّرا علميّا هائلا، واهتماما بالغا بتعلّم اللّغة العربيّة وتعليمها ونشرها، سواء أكان ذلك في أقسام اللغة العربية في كليات الآداب والتربية، أم في كليّات الترجمة، أم في كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية، أم في ثانويات الأئمة والخطباء، أم في المراكز والمعاهد والأكاديميّات الخاصة المنتشرة في أنحاء الجمهوريّة؛ فنجد أن (كليات الإلهيات) قد خصصت سنة تمهيدية أو تحضيرية لدراسة مهارات العربية :الاستماع والمحادثة والقراءة والكتابة، إضافة إلى القواعد، كما أعلنت وزارة التعليم التركية أن اللغةالعربية ستدرس بوصفها إحدى اللغات الأجنبية الاختيارية لكل من الصفوف الابتدائي(الثاني، الثالث، الرابع)، فضلا عن تدريسها مسبقًا في صفوف المرحلة المتوسطة (الخامس، السادس، السابع، الثامن)، ومدارس الأئمة والخطباء.[١]

ومن الجهود الملموسة في الاهتمام باللغة العربية تعدد المؤسسات المهتمة بتعليم اللغة العربية مثل مدارس الأئمة والخطباء، وكليات العلوم الإسلامية (الإلهيات)، وأقسام اللغة العربية في كليات الآداب والتربية والترجمة، فضلا عن تدريسها في المراكز المحلية والمراكز الخاصة التي تعلمها لأغراض خاصة.

ويضاف إلى تلك الجهود إصدار عدد من القوانين المتعلقة بتعليم اللغة العربية، فاللغة العربية فضلا عن كونها مادة إجبارية في مدارس الأئمة والخطباء فقد صدر قرار من وزارة التربية الوطنية التركية (٢٠١٦م) يقضي بتدريس اللغة العربية في المدارس العامة كلغة أجنبية إجبارية أو اختيارية على غرار اللغات الأجنبية الأخرى[٢]، كما أنها ستكون مادة اختيارية من مواد المدارس الابتدائية في العام الدراسي(٢٠١٦-٢٠١٧)، ويبدأ تدريسها من في السنة الثانية من المرحلة الابتدائية بغرض تنمية المهارات الأربع، وأن عدد الدروس لن يتجاوز ساعتين أسبوعيا.[٣]

ومع كل هذا التطور والازدهار لم نجد تطورا مماثلا في وسائل التدريس، وبقي تعليم اللغة كما كان في السابق في كثير من الأقسام والمراكز والجامعات، قائما على طريقة القواعد والترجمة، وفي النهاية نجد المحصلةأن

---

[١] قدوم، محمود، وجيولك، يعقوب: **دليل أقسام اللغة العربية في الجامعات التركية**، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي، الرياض، ٢٠٢٠، ١٤

[٢] ALROFAIDY, SAAD: Hazırlık Sınıfında Arapça Eğitim Programı: Sorunlar ve Çözümler, Yüksek Lisans, Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsütemel İslam Bilimleri Anabilim Dali, 2021,S 22.

[٣] يونس إينانج، "**نظرة إجمالية عن تعليم اللغة العربية في مدارس تركيا**"، اللغة العربية في تركيا، تحقيق محمود قدوم (الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٦م)، ص١٥٦

كثيرا من الدارسين يتخرجون بعد سنة تحضيرية كاملة ولا يزال إنتاجهم اللغويّ ضعيفا، وإن تحسنت مهاراتهم في القراءة والترجمة.

ومن المعلوم أن تعلم اللغات – ولا سيما اللغة العربية – يتطلب جهدا مكثفا للتمكن من استعمال اللغة العربية وللتنمية المتواصلة بمهاراتها المختلفة؛ من استماع، وتحدث، وقراءة، وكتابة، وهذا الجهد متطلب في كل لحظة من لحظات تعلم اللغة.

"واللغة – أي لغة – نظام عام تشكله أنظمة فرعية، هي: النظام الصوتي، والنظام الصرفي، والنظام التركيبي (النحوي)، والنظام الدلالي وهى أنظمة متداخلة ومتكاملة تشكل البنيان العام للغة" [٤]، وأي خلل في أحد هذه الأنظمة يؤدى بالضرورة إلى خلل في اكتساب اللغة.

والحقيقة التي لا تنكر أن دراسة القواعد في أية لغة أساس تلك اللغة دراسة وفهما ولا يستطيع أي شخص – حتى من أهل اللغة – أن يتقن تلك اللغة إتقانًا كاملا دون فهم قواعدها " وإتقان اللغة يعني إتقان مكونات اللغة أي نطقها،ومفرداتها، ونحوها ؛ والقواعد النحوية أداة تساعد دارس اللغة على إتقانها في أقرب وقت ممكن ، ولايمكن تنمو قدرة الدارس اللغوية نموا سليما إذا كانت تنقصه المعلومات النحوية [٥]

مشكلة البحث:

تتحدد مشكلة البحث في مواجهة الطلبة الأتراك لصعوبات عدة أثناء تعلمهم اللغة العربية خاصة في تعلم القواعد؛ نظرا لاختلافها بين اللغتين العربية والتركية، وكذلك الاعتماد على طريقة القواعد والترجمة أثناء تعليم القواعد العربية، والافتقار إلى مداخل وإستراتيجيات ومناهج حديثة يمكن من خلالها تقديم القواعد للطلبة الأتراك بصورة غير نمطية، والتعامل بأسلوب جديد مغاير مع عملية التدريس أثناء تعليم القواعد العربية للطلبة الأتراك في التعليم المباشر والإلكتروني.

حدود البحث:

يقتصر هذا البحث على:

---

[٤] –أبو العزم، إسماعيل، **نظرات في علم اللغة وفقهها**، القاهرة، ٢٠٠٥: ٥٢.

[٥] – جيانغ تشوان ينغ، سعاد، **تدريس القواعد النحوية للغة العربية لغير الناطقين بها في كلية اللغة العربية لجامعة الدراسات الأجنبية ببكين**، المؤتمر الدولي لتعليم العربية تحديات وأفاق ماليزيا والصين، كلية اللغة العربية، جامعة الدراسات الأجنبية، بكين ،الصين. ٢٠١١: ٣٧١

١- الطلبة الأتراك الناطقين بغير العربية.

٢- تعريف بالمنهج القديم في تعليم القواعد بتركيا.

٣- أشهر الإستراتيجيّات الحديثة في تعليم القواعد العربيّة: (النحو والصرف).

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١- عرض للمنهج القديم في تدريس القواعد العربية (النحو والصرف) للطلبة الأتراك.

٢- تقديم مجموعة من الإستراتيجيات الحديثة في تدريس القواعد العربية (النحو والصرف) للطلبة الأتراك.

٣- وضع يد المعلمين على بعض الفروق في القواعد بين اللغتين العربية والتركية من خلال التقابل اللغوي.

أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث فيما يقدمه لكل من :

١. مخططي المناهج ومؤلفيها: يساعد هذا البحث المخططين والمؤلفين في بناء منهج لتدريس القواعد العربية للناطقين بغيرها وخاصة للطلبة الأتراك وتطويره بما يساعد على تطور أساليب تقديم القواعد للطلبة.

٢. الجامعات والمراكز والمعاهد المتخصصة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: حيث يقدم لهم البحث كيفية الاستفادة من الإستراتيجيات المختلفة في تعليم القواعد العربية للطلبة الأتراك.

٣. المعلمين: يعطي فرصة للمعلمين للوقوف على أهم الإستراتيجيات الحديثة التي يمكن من خلالها تقديم القواعد العربية للطلبة الأتراك.

٤. المتعلمين: يساعد المتعلمين الأتراك على الإقبال على تعلم القواعد العربية (النحو والصرف) بصورة أكثرة تشويقا وفاعلية.

٥. الباحثين: يفتح المجال لأبحاث ودراسات أخرى تتناول الإستراتيجيات الحديثة لتعليم بقية المهارات للطبة الأتراك.

مصطلحات البحث:

القواعد: "يستعمل مصطلح قواعد، ويراد به أحد أمرين: نظام كامن في عقل كل متكلم أصيل للغة ما، يتيح له فهم كل جمل لغته غير المحدودة عددا وطولا، وكذلك إنتاج جمل غير محدودة، وتمييزها من الجمل غير الصحيحة في لغته".[٦]

ويقصد بها في هذا البحث: قواعد اللغة العربية (النحو والصرف) التي تدرس للطلبة الأتراك.

الطلبة الأتراك: هم الطلبة الذين يدرسون اللغة العربية في مدارس الأئمة والخطباء، والمراكز التعليميّة، أو في كليات الإلهيات أو العلوم الإسلامية، أو في أقسام اللغة العربية والترجمة في كليات (الآداب)، أو (الآداب والعلوم)، أو كليات (اللغة والتاريخ والجغرافيا)، أو كليات (التربية) في الجامعات التركية.

الإستراتيجيّة: تعرف الإستراتيجية عمومًا "بأنها فن استخدام الإمكانات والوسائل المتاحة بطريقة مثلى لتحقيق الأهداف المرجوة على أفضل وجه ممكن، أو هي طرق معينة لمعالجة مشكلة أو مباشرة مهمة ما، أو أساليب عملية لتحقيق هدف معين"[٧]

وهي "أداءات خاصة يقوم بها المتعلم ليجعل عملية التعلم أسهل وأسرع وأكثر إمتاعًا وأكثر ذاتية التوجه وأكثر فاعلية وأكثر قابلية على أن تطبق في المواقف الجديدة"[٨]

منهج البحث:

سوف يستخدم البحث الحالي المنهج الوصفي الذي يهتم بوصف الظاهرة موضوع البحث، من خلال مسح الدراسات والبحوث والأدبيات التربوية موضوع البحث، كذلك المنهج التقابلي، من خلال التقابل بين بعض قواعد اللغتين العربية والتركية.

الدراسات السابقة:

تناولت بعض البحوث والدراسات السابقة تدريس القواعد النحوية للناطقين بغيرها باستخدام المداخل والإستراتيجيات الحديثة ومنها:

---

[٦] – شحاتة، ص٢٤٠ مرجع سابق.

[٧] – شحاتة، حسن، والنجار، زينب: **معجم المصطلحات التربوية والنفسية**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٥.

[٨] – إكسفورد، ربيكا: إستراتيجيات تعلم اللغة، ترجمة دعدور، السيد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٢١.

١- دراسة زكي أبو النصر (٢٠١٤) التي هدفت إلى استخدام مدخل تحليل الأخطاء للتغلب على الصعوبات النحوية لدى الطلاب الأتراك من خلال كتابات الطلاب،

٢- دراسة حسني عبد الله (٢٠١١) التي هدفت إلى استخدام المدخل الوظيفي في تدريس القواعد النحوية للتغلب على الصعوبات النحوية لدى الطلاب الناطقين بغير العربية.

٣- دراسة عبد الرزاق عبد الرحمن وعبد الوهاب زكريا (٢٠١١) التي هدفت إلى استخدام مدخل النظم لتدريس القواعد النحوية لغير الناطقين بها من خلال نقد كتاب العربية للناشئين

٤- دراسة محمد صاري (٢٠٠٩) التي هدفت إلى استخدام الطريقة التوليفية في تدريس القواعد النحوية،.

٥- دراسة حسن بن مهدي (٢٠٠٩)التي هدفت إلى تعرف مستوى الطلاب الناطقين بغير العربية في استخدام النسب استخداما صحيحا من خلال تحليل الأخطاء الكتابية واقتراح بعض طرق العلاج.

٦- ودراسة جمعان بن ناجي (٢٠٠٦) التي هدفت إلى التعرف على المشكلات النحوية للناطقين بغير العربية وطرق علاجها.

٧- دراسة رامي عمر(٢٠١٤) والتي هدفت إلى معرفة أثر استخدام إستراتيجية مقترحة قائمة على النظرية البنيوية لتنمية المفاهيم النحوية وأثرها على الأداء اللغوي لدى الطلاب.

٨- دراسة محمد عيسى (٢٠١١) التي هدفت إلى تعرف فاعلية تدريس القواعد النحوية في تنمية تحصيل القواعد النحوية، والقدرة على تطبيقها في الأداء اللغوي الشفهي والكتابي.

٩- دراسة محمد الناصر ونرجس حمدي(٢٠١١) التي هدفت إلى استقصاء أثر التدريس باستخدام مسرحة المناهج لمادة قواعد اللغة العربية في التحصيل الدراسي، وتنمية مهارتي الاستماع والتحدث.

الإطار النظري:

تمهيد:

تمثل القواعد النحوية صعوبة بالغة للطلاب الناطقين بلغات أخرى نظرًا لاختلافها عن قواعد لغتهم الأم التي ألفوها وتدربوا عليها منذ نعومة أظافرهم، "فصعوبة النحو العربي وكثرة تعقيداته أمر يكاد يُتفق عليه بين كل المنشغلين بتعليم اللغات، إلا أننا لا ينبغي أن نقرر أن هذه الصعوبة لا تنفي عنه أنه جزء أساس ومهم من

منهج تعليم اللغة وتعلمها، وأنه لا مناص من تعليم القواعد باعتباره ركنا ضروريا لتعلم اللغة وضبط استخدامها، كما أنه لاينبغي النظر إلى مشكلة تعليم القواعد باعتبارها راجعة في كلها إلى التعقيد النحوي [٩]

أسباب صعوبات تعلم القواعد النحوية للناطقين بلغات أخرى:

تتلخص أسباب صعوبات تعلم القواعد النحوية للناطقين بلغات أخرى فيما يلي : [١٠]

أسباب تتعلق بطبيعة اللغة العربية واختلافها التركيبي عن باقي اللغات الأخرى :

١- اختلاف بنية الجملة العربية عن بنية الجملة في كثير من لغات العالم ومن صور الإختلاف خلو الجمل العربية من الأفعال المساعدة أو أفعال الكينونة.

٢- الإعراب أو العلامة الإعرابية، فالإعراب سمة من سمات اللغة العربية لا تعرف في أي لغة من لغات العالم .

٣- حرية الرتبة في عناصر الجملة العربية أي حرية التقديم والتأخير من مثل تقديم الخبر على المبتدأ و المفعول على الفاعل و أحيانا على الفعل.

٤- كثرة المباحث المتعلقة بقواعد النحو وتشعبها وتفرعها إلى تفريعات دقيقة.

---

[٩] – طعيمة، رشدي، **طرائق تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها**، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الأيسسكو، الرباط، المغرب، ٢٠٠٣: ٢٣٠.

[١٠] – عبد الصادق، اعتماد، **الصعوبات اللغوية وطرق علاجها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها**، الملتقى العلمي الدولي الأول لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مركز زايد لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، بجامعة الأزهر،٢٠١٣.

عبد الله، حسني، **الجانب التوظيفي في تدريس قواعد اللغة العربية للناطقين بغيرها : أفكار وتطبيق**، المؤتمر الدولي لتعليم العربية تحديات وأفاق ماليزيا والصين ،كلية اللغة العربية ، جامعة الدراسات الأجنبية ، بكين ، الصين، ٢٠١١ : ١٩٨ ، ١٩٩.

دفع الله، سمية، **المشكلات اللغوية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها جامعة المدينة العالمية أنموذجا**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية اللغات، قسم اللغة العربية، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، ٢٠١١: ١٤.

.

أسباب تتعلق بالموضوعات المطروحة في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها:

١- كثرة القواعد النحوية المعروضة على المتعلمين مع تشعبها وتفرعها لمباحث كثيرة لا فائدة من دراستها للطالب الناطق بغير العربية.

٢- عدم مراعاة التتابع الوظيفي للقواعد المقدمة للطالب الناطق بغير العربية، وهي بلا شك تختلف عن التتابع المقدمة للطالب العربي.

أسباب تتعلق بالمتعلم الناطق بغير العربية :

١- كبر سن الدارس مما يؤثر على فهمه واستيعابه للقواعد النحوية في اللغة العربية.

٢- عدم أداء التدريبات التي يكلف بها الدارس.

أسباب تتعلق بالطرق المستخدمة عند تدريس القواعد النحوية للناطقين بلغات أخرى:

١- تدريس القواعد النحوية بصورة منفصلة وعدم توظيفها في المهارات اللغوية من تحدث واستماع وقراءة وكتابة.

٢- قلة استخدام المداخل والطرق الجديدة في تدريس القواعد النحوية.

٣- قلة التدريبات الوظيفية للقواعد والاعتماد على التدريبات الألية .

أسباب تتعلق بالمعلمين:

١- ندرة المتخصصين في تعليم العربية للناطقين بغيرها.

٢- عدم كفاءة بعض المعلمين واستخدامهم طرقا تقليدية في تعليم العربية للناطقين بلغات أخرى.

٣- استخدام بعض المعلمين للغة العامية أثناء تدريسهم القواعد.

وبالنظر للدراسات السابقة نجد أن الإستراتجيات التي استخدمت في تدريس القواعد النحوية كانت معظمها تقوم على مدخل تحليل الأخطاء أو المدخل الوظيفي.

المنهج القديم لتعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك في مدارس بتركيا[١١]

في تركيا منهج قديم لتعليم اللغة العربية، موروث منذ العهد العثماني ولكن نوعا ما مختصر عنه، هذا المنهج يعتمد على حفظ قواعد اللغة العربية، وتتبع المتون الدينية والأخلاقية، عقيدة، فقها، أصولا، فروعا، حديثا وتفسيرا، هذا المنهج لا يهتم بتطوير مهارة المحادثة والاستماع، ولكن يركز على فهم النصوص العربية لاسيما النصوص الدينية والقديمة.

في هذا المنهج يبدأ الطالب بحفظ المتون المختصرة المسماة بالأمثلة المختلفة، وبناء الأفعال، والمقصود، والعزي في الصرف، والعوامل والإظهار الأسرار للبركوي في النحو.

كتاب (الأمثلة المختلفة) يحتوي على أربع وعشرين صيغة بترتيب الماضي والمضارع والمصدر واسم الفاعل والمفعول والمضارع المنفي بلم ولما وما ولا ولن وصيغ الأمر والنهي واسمي الزمان والمكان واسم الآلة ومصدري المرة والهيئة والتصغير والمنسوب والمبالغة والتفضيل وأخيرا فعلي التعجب.

(يستخدم مثالا: نصر ينصر نصرا فهو ناصر وذاك منصور لم ينصر لما ينصر ما ينصر لا ينصر لن ينصر لينصر لاينصر انصر لا تنصر منصر مِنصر نصرة نِصرة نصير نصري نصّار أنصر ما أنصره وأنصر به)، يحفظ الطالب أولا هذه الأمثلة بأسمائها ومعانيها، ثانيا: يصرف الطالب كل الأوزان: الأفعال معلوما ومجهولا، والأسماء تذكيرا وتأنيثا ومفردا ومثنى وجمعا، ويسمون هذا التصريف حسب الأشخاص (الأمثلة المطردة) ويستعين الطالب في تصريف الأفعال والأسماء بأصابع يده اليمنى، الخنصر منها للمذكر الغائب، والبنصر للمؤنثة الغائبة، والوسطى للمخاطب والسبابة للمخاطبة، والإبهامة المتكلم، الأنامل للجمع والطرف الأسفل للأصابع للمفرد، تستمر دراسة الأمثلة المختلفة والمطردة حسب قدرات الطلاب مدة أسبوعين أو شهر.

ينتقل الطالب بعد الأمثلة إلى (بناء الأفعال): ويحفظ فيه الأفعال الثلاثية والرباعية والخماسية والسداسية في خمسة وثلاثين بابا: ستة منها للثلاثي المجرد، واثنا عشر منها لمزيد الثلاثي، وواحد للرباعي المجرد، وستة لملحق دحرج، وثلاثة لمزيد الرباعي، وخمسة لملحق تدحرج، واثنان لملحق احرنجم، يحفظ الطالب الباب مع وزنه وموزونه (الماضي والمضارع والمصدر فقط) وعلامته وبناءه المشهور بمثال واحد، مثلا: باب الإفعال وزنه أفعل يفعل إفعال موزونه أكرم يكرم إكرام، وعلاماته أن يكون ماضيه على أربعة أحرف بزيادة همزة في أوله، وبناؤه للتعدية غالبا، وقد يكون لازما نحو أكرم زيد عمرا، ومثال اللازم نحو: أصبح الرجل، وهكذا في كل الأبواب، بعد الأبواب تعرض الرسالة الأقسام الثمانية (الثلاثي المجرد والرباعي المجرد والثلاثين

[١١]. م. يوجل، يوسف ابراهيم ،كلية الترجمة، جامعة التاسع عشر من مايو، سامسون–تركيا

المزيد فيه والرباعي المزيد فيه بنوعيها السالم وغير السالم) والأقسام السبعة (صحيح مهموز مضعف مثال أجوف ناقص لفيف) ويعرفها بالأمثلة موجزا. وتستغرق هذه الدراسة (شهرا)

بعد بناء الأفعال يأتي الأمر إلى (المقصود) كرسالة تكمل وتتمم ما نقص في السابق، وكتاب المقصود يعتبر مرحلة مهمة في دراسة علم الصرف؛ لأنه به تتم أكثر مسائل الصرف بمستوى مقبول، كل الدروس تحفظ من قبل الطالب، بدونه لا يمكن الانتقال إلى درس جديد، كل يوم يستمع المعلم الدرس الماضي من أفواه الطلاب، بعده يعرض درس اليوم، كتاب المقصود ثلاثة فصول وباب واحد، الفصل الأول في المصدر الميمي وغير الميمي والماضى والمضارع والأمر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة (أربعة أوزان فقط: مريض زمن أحمر عطشان) وأوزان المبالغة، الفصل الثاني في تصريف الأفعال المزيدة ونوني التوكيد الملحقين بالفعل المضارع، الفصل الثالث في الفوائد: معاني باب إفعال وباب استفعال والإدغام والقلب في باب افتعال (اتقي ادمع اذكر اصطبر اضطرب اطرد) وإدغام التاء في تفعّل وتفاعل (اثّاقل ادّثّر) وحذف أحد التائين في أبواب تتفعّل وتتفاعل وتتفعلل)، الباب الأخير في المعتقلات وقواعد الإعلال. (شهر ونصف)

الرسالة الرابعة في فن الصرف (رسالة العِزّي في التصريف) لعز الدين عبد الوهاب الزنجاني (ت ٦٦٠هـ). هذه الرسالة تركز على تصريف المعتلات وقواعد الإعلال.

المدارس التابعة للمنهج القديم في تركيا أغلبيتها تكتفي بدراسة هذه الرسائل الأربع في الصرف ولكن مع شروحها وحواشيها هي مجموعة في كتاب اسمه (مجموعة الصرف)، في عهد الدولة العثمانية رسالة (مراح الأرواح) لأحمد بن علي، و(الشافية) لابن حاجب كانتا تدرّسان أيضا بعد هذه الأربع ولكن تركت في يومنا هذا، بعض المدارس تهتم بحفظ هذه الرسائل لفظيا كاملة اهتماما كثيرا، وبعضها الآخر تكتفي بمفهوم الرسائل فهما دقيقا، في نهاية كل رسالة يعرض الطالب الرسالة كلها لفظيا أو مفهوما على أستاذه. (شهر ونصف)

في علم النحو الأمر ليس سهلا كالصرف؛ أعني به المناهج والكتب المدرسة فنوعها وعددها تختلف كثيرا من مدرسة إلى مدرسة أخرى، ولكن يكمكن أن نلخص ونجمع القدر المشترك بينها، يبدأ درس النحو بحفظ (العوامل المائة) للبركوي (ت ٩٨١هـ) وهو مدرس وعالم عثماني، صاحب كتاب (الطريقة المحمّدية)، هذه الرسالة رسالة قصيرة تسرد العامل والمعمول والإعراب في ثلاثة أبواب، حيث على ترتيبها عدد العوامل ستون، المعمولات ثلاثون، وعشرة للإعراب مجموع الكل يكون مائة، الباب الأول في العامل، والباب الثاني في المعمول، والباب الثالث للإعراب، العوامل قسمان: لفظية ومعنوية، واللفظية قسمان: سماعية وقياسية، السماعية: هي العامل في اسم واحد (حروف الجر ٢٠)، العامل في اسمين (حروف مشبهة بالفعل" لا لنفي الجنس، إلا في استثناء المنقطع وما ولا المشبهتان بليس)، نواصب المضارع (٤) وجوازمه (١٥). والقياسية

(٩) والمعنوية (٢). والمعمولات قسمان معمول بالأصالة (٢٥: مرفوعات ٩ منصوبات ١٣ مجرورات ٢ مجزوم ١) ومعمول بالتبعية (٥). والإعراب (١٠: ضمة، فتحة، كسرة، واو، ياء، ألف، نون، حذف الحركة، حذف الأخر، حذف النون)، أخيرا بعد سرد العوامل والمعمولات، وعلامات الإعراب تنتهي الرسالة بالمعربات حسب قبولها علامات الإعراب مع أمثلتها (الاسم المفرد، جموع التكسير، الأسماء الممنوعة من الصرف، جمع المؤنث السالم، الأسماء الستة، المثنى، جمع المذكر السالم، الفعل المضارع الذي لم يتصل آخره بضمير مرفوع وهو صحيح، المضارع الذي لم يتصل آخره بضمير مرفوع وهو حرف علة، الأفعال الخمسة)، الطالب يحفظ هذه الرسالة كلها دون تعمق وتفصيل ولا إيضاح ولكن مع الأمثلة، مثلا حروف الجر عشرون الأول الباء للإلصاق نحو آمنت بالله وبه لأبعثنّ، والثاني (من) للابتداء نحو تبت من كل ذنب، والثالث إلى... (حوالي ثلاثة أسابيع أو شهر)

بعد العوامل المائة للبركوي بعض المدارس ينتقل إلى العوامل للجرجاني أو الآجرومية. ولكن كثيرا ما ينتقل إلى رسالة (إظهار الأسرار) للبركوي، هذه الرسالة مثل شرح للعوامل المائة مرتبة بترتيبها وليست طويلة مملة ولا قصيرة مخلة، ولكن متوسطة موفية القدر الأصلي من المعلومات الأساسية النحوية، لا تتداخل في الاختلافات بين المذاهب. لسهولتها ومنهجها المنطقي تعتبر الإظهار رسالة أساسية في النحو لدى كثير من الأساتذ،. هذه الرسالة أيضا تحفظ من قبل الطالب وفي النهاية تعرض كاملة على الأستاذ.

مع بداية تدريس النحو يبدأ آنذاك قراءة كتاب سهل الأسلوب غالبا في فقه العبادات مثل (نور الإيضاح) للشرنبلالي أو (منية المصلي- الحلبي الصغير) لإبراهيم الحلبي، هذا الدرس ليس درسا فقهيا فقط ولكن درسا نحويا تطبيقيا في الوقت نفسه، يطلب المدرس من الطالب إعراب الجمل، وتطبيق القواعد التي تعلمها في درس النحو ويسأله أسئلة نحوية ليكون ذهن الطالب متنبها ونشيطا في النحو[١٢]، هذا المنهج يدوم حتى يفهم الطالب مفهوم الإعراب بشكل كامل. (ثلاثة أو أربعة أشهر)

بعد إظهار البركوي يأتى كتاب (الكافية) لابن حاجب وبعده شرحه (الفوائد الضيائية) لملى عبد الرحمن الجامع، هذان الكتابان لا يحفظان، ويترك منهج عرض الدرس السابق من قبل الطالب على الأستاذ، في (الفوائد الضيائية) الأستاذ يطلب من الطلاب أن يجتهدوا ويذاكروا الدرس المقبل، ويقرأ طالب في بداية الدرس قسما من الدرس، وبعده يوضّح الأستاذ ويشرح الدرس، كل يوم يراقب الأستاذ تطوّر مهارتي القراءة وفهم النصوص فيهم.

[١٢] و يحكى على سبيل الطرفة أن طالبا من طلاب النحو مات وجاءه الملكان وسألاه: من ربّك؟ فأجاب: من خبر مقدم وربّك مبتدأ مؤخر.

بعض المدارس لا تكتفي بهذه الكتب وتضيف إليها كتبا أخرى مثل (قطر الندى) لابن هشام و(ألفية النحو) لابن مالك مع شرحه ابن عقيل، العوامل والإظهار للبركوي والكافية لابن الحاجب مجموعة في كتاب واحد اسمه (مجموعة النحو) مثل (مجموعة الصرف) في الصرف.

كتاب منلى جامع يمثل الذروة والنهاية في تعليم النحو. (٦-٨ أشهر)

هذا التدريس من الأمثلة إلى منلى جامع يستوعب حوالي سنتين كاملين. بعد النحو يدرس الطالب علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع من تلخيص المفتاح للسكّاكي وشرحه مختصر المعاني والمطول للتفتازاني في مرافقة تفسير مثل «أنوار التنزيل» للقاضي البيضاوي أو «مدارك التنزيل» للنسفي. (٦-٨ أشهر)

الطرق والإستراتيجيات الحديثة في تدريس القواعد:

هناك إستراتيجيات وطرق وأساليب متعددة يمكن استخدامها في تدريس القواعد العربية للناطقين بغيرها، بعضها قديم وبعضها حديث، ونحن هنا سنتناولها بأسلوب ميسر مع نماذج تطبيقية لها.

الطريقة القياسية :

تعد هذه الطريقة قديمة في تدر يس النحو، وتقوم فلسفتها على انتقال الفكر من الحكم على الكلي إلى الحكم على الجزئي ومن المبادئ إلى النتائج، وهي بذلك من طرق العقل في الوصول إلى المجهول من المعلوم، وهذه الطريقة تتطلب عمليات معقدة؛ لأنها تبدأ بالمجرد أي بذكر القاعدة كاملة، فالمعلم بعد أن يكتب القاعدة يبدأ باستخراج النتائج الفعلية والمنطقية من خلال تدقيق ما تحويه تلك المفاهيم.

وتمتاز هذه الطريقة بسهولة السير فيها، وعلى وفق خطواتها المقررة يفهم الدارس القاعدة فهما جيدا، ويستقيم لسانه أكثر بكثير من الذي يستنبط القاعدة من أمثلة توضح له قبل ذكرها، وهي أيضا طريقة سريعة لأنها لا تستغرق وقتا طويلا، كذلك تساعد الدارسين على تنمية عادات التفكير الجيد، إضافة إلى أنها تساعد على الحفظ.

خطوات الطريقة القياسية:

التمهيد : وفي الخطوة التي يتهيأ فيها الدارس للدرس الجديد، وذلك بالتطرق إلى الدرس السابق، وهكذا تتكون لدى الدارسين الدافع للدرس الجديد والانتباه إليه.

عرض القاعدة: تكتب القاعدة كاملة ومحددة وبخط واضح ويوجه المعلم انتباه الدارسين، بحيث يشعر الدارس أن هناك مشكلة تتحدى تفكيره، وأنّه يجب أن يبحث عن الحل، ويؤدي المعلم هنا دورا بارزا ومهما في التوصل إلى الحل مع الدارسين.

تفصيل القاعدة : بعد أن يشعر الدارسون بالمشكلة يطلب المعلم من الدراسين الإتيان بأمثلة تنطبق عليها القاعدة انطباقا تاما، فإذا عجز الدراسون عن إعطاء أمثلة فعلى المعلم أن يساعدهم على ذلك بأن يعطي الجملة الأولى، هكذا يستطيع الدراسون

إعطاء أمثلة أخرى قياسا على مثال أو أمثلة المعلم، وهكذا يعمل هذا التفصيل على تثبيت القاعدة ورسوخها في ذهن الدارس وعقله.

التطبيق : بعد شعور الدارس بصحة القاعدة وجدواها نتيجة للأمثلة التفصيلية الكثيرة حولها، فإنه يمكن أن يطبق على هذه القاعدة، ويكون ذلك بإثارة المعلم للأسئلة أو إعطاء أمثلة إعرابية أو التمثيل في جملة مفيدة، ورغم فعالية هذا الأسلوب في تدريس قواعد اللغة العربية إلا أنّه لا ينفع في كلّ مكان وزمان؛ و ذلك راجع للعيوب الموجودة فيه كبطء إيصال المعلومات، وغالبًا الأمثلة تكون منفصلة غير مترابطة، وهذا يجعلها لا تقدم جمال اللغة للمتعلمين.

إستراتيجية الاستقراء (الطريقة الاستقرائية):

معنى الاستقراء: التتبّع، والتحرّي، والتفحّص، وسمّيت هذه الطريقة كذلك؛ لأنّها تتّبع أجزاء الدّرس وأمثلته وتفاصيل المعلومات الّتي يحتويها، وتستقصيها؛ لتستخرج منها خلاصة الدرس، وتستنبط قاعدته الّتي تنظّم جميع تلك الأجزاء والتفاصيل.

الطريقة الاستقرائية: تبدأ من الأمثلة لتصل إلى القاعدة، وتبدأ بتعليم الجزئيات وتنتهي بالكليات، وتسمى الطريقة التركيبية

خطوات استخدام الاستقراء عند التدريس:

التمهيد: ففي هذه الخطوة يهيئ المعلم الدارسين لتقبل المادة الجديدة، وذلك عن طريق القصة والحوار أو بسط الفكرة.

العرض: وبه يتحدد الموضوع، بحيث يعرض المعلم عرضا سريعا للهدف الذي يريد وصول الدارسين إليه، إذ يعرض المعلم الحقائق الجزئية أو الأسئلة أو المقدمات، وهي الجمل أو الأمثلة النّحوية التي تخص الدرس الجديد وتستقرئ الأمثلة عادة من الدارسين أنفسهم بمساعدة المعلم الذي يختار أفضل الأمثلة ويدونها على السبورة.
الربط أو الموازنة: في هذه الخطوة يربط المعلم الأمثلة معا، وتعني أيضا الموازنة والربط بين ما تعلمه الدارس اليوم، وبين ما تعلمه بالأمس.

التعميم (استنتاج القاعدة): في هذه الخطوة يستنتج الدراسون بالتعاون مع المعلم القاعدة التي تعد وليدة القسم الأكبر من الدارسين للدرس، وهي ليست ملقنة لهم تلقينا، فالقاعدة هي خلاصة ما توصل إليه الدراسون، وقد تكون القاعدة التي توصل إليها الدارسون غير مترابطة من الناحية اللغوية، ودور المعلم هنا هو كتابتها بطريقة صحيحة وبلغة سليمة في مكان بارز من السبورة.

التطبيق: فهي تعد خطوة مهمة لأن دراسة القواعد لا تؤتي ثمارها إلا بالتطبيق عليها، وتدريب الطلاب تدريبًا كافيًا على النقاط التي يدرسونها.

نموذج تطبيقي للطريقة الاستقرائية:

أولا: التمهيد: ويمكن أن يكون عن طرح بعض الأسئلة مثل : كيف جئت إلى الجامعة اليوم؟ كيف يكون شعورك وأنت تمارس هوايتك؟ كيف يجلس الناس في الخطبة؟ ...إلخ
ثانيا: العرض للهدف الذي يريد المعلم الوصول إليه، ويتم استقراء الأمثلة من الدارسين، وتدوينها كما يلي:

حضر الطالب مسرعا.	جاءت الطالبتان سعيدتين.	جلس الطلاب مستمعين.
حضرت الطالبات سعيدات.	وقف الخطيب داعيا إلى الخير.	درس الطلاب الكتابَ سهلا.

ثالثا: يربط المعلم بين هذه الأمثلة معا، وبينها وبين ما درسه سابقا.
رابعا: **المناقشة استنتاج القاعدة**: هل هذه الكلمات اسم أو فعل أو حرف؟ هل هي جامدة أو مشتقة؟ ما حركة إعرابها؟ هل هي نكرة أو معرفة؟ ما وظيفتها في الكلام؟ هل هي بيان للفاعل أو للمفعول؟ هل الفاعل والمفعول نكرة أو معرفة؟ هل الكلمات موافقة له في العدد والتذكير والتأنيث أو مخالفة له؟ بأي أداة استفهام يمكن أن نسأل عن هذه الكلمات؟ ماذا يمكن أن نسمي هذه الكلمات؟

نستنتج مما سبق أن:

الحال: اسمٌ مُشتقٌّ مَنصوبٌ نكرة، يأتي لبَيان هَيئةِ (حَالةِ) صاحبه.

- صاحب الحالِ: يمكن أن يكون الفاعلَ أو المفعولَ بهِ.
- يَجِبُ أَنْ توافِقَ الحالُ صاحبَها في: التَّذكيرِ والتَّأنيثِ والإفرادِ والتَّثنيةِ والجمع.
- تكون الحالُ نكرةً و صاحبُها معرفة.

خامسا: أجب عن التدريبات الآتية:

التدريب الأول: اختر الجواب الصحيح مما بين القوسين:

١. قابل محمد صديقه ..... (مسروران –مسرورون –مسرورين)

٢. أنزل الله القرآن الكريم ..... (مجملٌ – مجملٍ- مجملًا)

٣. ذهب الطلاب إلى المدرسة ..... (مستعدين – مستعدون- مستعدان)

٤. سافرت الطالبات إلى العمرة ..... (فرحات- فرحة – فرحين)

٥. تكلم المفسر في علم التفسير .....بقواعده.(ملما – ملم – ملم)

الطريقة المعدّلة: أو تدريس القواعد بأسلوب النص :

تسمى هذه الطريقة بأسلوب السياق المتصل، أو الطريقة المعدلة عن الاستقرائية، وتعتمد هذه الطريقة على تدريس القواعد في ظلال نصوص اللغة، وتعني هذه الطريقة بالنّص المتكامل في أفكاره وأحداثه وسياقه وشكله الكلي، بحيث يدرس هذا النّص درسًا لغويًّا من جوانبه المختلفة، وبما يساير طبيعة اللغة صوتا ومبنى ومعنى وذوقا وبلاغة ونحوا.

إن الدارس الذي يدرس بهذه الطريقة يشعرباتصال لغته بالحيا؛ مما يجعله يحب النحو ولا ينفر منه . وهكذا يبدو أن هذه الطريقة لا فرق بينها وبين الاستقرائية من حيث الأهداف العامة، ولكن الفرق في النّص الذي تعتمد عليه، فهو نص متكامل يعبر عن فكرة متكاملة، في حين تعتمد الطريقة الاستقرائية على مجموعة من الأمثلة أو الجمل التي لا رابط بينها .

وتمتاز هذه الطريقة بأنّها تمزج القواعد باللغة نفسها وتعالجها في سياق لغوي علمي وأدبي متكامل، وأنها تقلل من الإحساس بصعوبة النّحو وتظهر قيمته في فهم التراكيب وتجعله وسيلة لأهداف أكبر هي الفهم والموازنة والتفكير المنطقي المرتب، وتعتمد على القراءة وتجعلها مدخلا للنّحو، وتجعل من تذوق الفصول مجالا لفهم القواعد، وهي تساعد على تدريس القراءة السليمة وفهم المعنى وتوسيع المجال المعرفي لدى الدارسين وتدريبهم على الاستنباط .

خطوات الطريقة المعدلة:

١ – **التمهيد** : وفيه يمهد المعلم بالتطرق إلى الدرس السابق؛ ليهيء دراسيه للدرس الجديد.

٢ – **قراءة النّص** : قراءة نموذجية، يركز المعلم من خلالها على المفردات أو الجمل التي يدور حولها الدرس، ويفضل استخدام وسائل الإيضاح خاصة الأقلام الملونة لكتابة المفردات والجمل موضوع الدرس.

٣ – **تحليل النص** :فيها يتطرق المعلم إلى القواعد النحوية المتضمنة في النص، لتهيئة الدارسين لاستنتاج القاعدة.

٤ – **القاعدة والتعميم** :بعد أن يتوصل معظم الدارسين إلى القاعدة الصحيحة يدون المعلم هذه القاعدة بخط واضح وفي مكان بارز من السبورة بعد تهذيبها وصياغتها صياغة صحيحة.

٥ – **التطبيق** : فيها يطبق الدراسون على القاعدة أمثلة إضافية، ويكون ذلك بالإجابة عن الأسئلة التي يوجهها المعّلم، أو تكليف الدارسين بتأليف جمل معينة حول القاعدة.

نموذج تطبيقي على الطريقة المعدلة:

أولا: التمهيد.

ثانيا: اقرأ النص التالي: [١٣]

المرء بأصغريه

لما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة، قدم عليه وفود كثيرة؛ فتقدم إليه وفد أهل الحجاز، فقام منهم غلام يريد الكلام، فقال عمر: يا غلام ليتكلم من هو أسن منك.

فقال الغلام: يا أمير المؤمنين، إنما المرء بأصغريه: قلبه ولسانه، فإذا منح الله الإنسان لسانا ناطقا، وقلبا حافظا، فقد استحق

الكلام، ولو أن الأمر بالسن لكان ها هنا من هو أحق بمجلسك منك، فعجب عمر من كلامه وأنشد:

تعلم فليس المرء يولد عالما وليس أخو علم كمن هو جاهل

وإن كبير القوم لا علم عنده صغير إذا التفت عليه المحافل

---

[١٣] – الحامد، عبد الله وآخرون، **سلسلة تعليم اللغة العربية**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، معهد تعليم اللغة العربية، الطبعة الأولى ، المستوى الثالث، النحو، ١٩٩٢: ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨ .

فقال الغلام: نحن وفد التهنئة، ولم تقدمنا رغبة ولا رهبة، لأنا قد أمنا في أيامك ما خفرنا، وأدركنا ما طلبنا.

ثالثا: تحليل النص.

أسئلة:

١- لماذا وفدت الوفود على عمر بن عبد العزيز؟

٢- لماذا لم يقبل عمر أولا أن يتكلم؟

٣- بماذا أجاب العلام عمر بن عبد العزيز؟

٤- بماذا تصف الغلام؟

٥- ما معنى إذا التفت عليه المحافل؟

علامات الاسم

الجملة	الاسم	علامته
١-قدم عليه وفود من بلاد كثيرة.	بلادٍ	الجر
٢-فقام منهم غلامٌ.	غلامٌ	التنوين
٣-فقال الغلام: يا أمير المؤمنين.	أمير	النداء
٤-إنما المرء بأصغريه.	المرء	دخول(ال) عليه
٥-تقدم إليه وفد أهل الحجاز.	وفد	الإسناد إليه (لأنه فاعل)
٦-نحن وفد التهنئة.	نحن	الإسناد إليه (لأنه مبتدأ)

البحث:

إذا نظرنا إلى الجمل السابقة نلاحظ:

١- أن الكلمة (بلاد) في (قدم عليه وفود من بلاد كثيرة) اسم مجرور، ولا يجر من الكلمات إلا الأسماء.

٢- وأن الكلمة (غلام) في (فقام منهم غلامٌ) اسم منون، ولا ينون من الكلمات إلا الأسماء.

٣- وأن الكلمة(أمير) في (يا أمير المؤمنين) منادى، ولا ينادى من الكلمات إلا الأسماء.

٤- وأن الكلمة (المرء) في (إنما المرء بأصغريه) قد دخلت عليها (ال) و (ال) لا تدخل إلى على الأسماء.

٥- وأن الكلمة (وفد) في (تقدم إليه وفد أهل الحجاز) قد أسندنا إليها الفعل (تقدم) لأن (وفد) فاعل، والفاعل يسمى

مسندا إليه ولا يكون إلا اسما.

٦- وأن الكلمة (نحن) في (نحن وفد التهنئة) قد أسند إليها (وفد التهنئة) لأن (نحن) مبتدأ وما بعدها خبر، والمبتدأ يسمى مسندا إليه أيضا، ولا يكون إلا اسما.

ولذلك فإن علامات الاسم هي: الجر، والتنوين، والنداء،و(ال) والإسناد إليه.

رابعا: القاعدة:

للاسم علامات يعرف بها وهي:

١- الجر، مثل: من بلاد.

٢- التنوين: مثل غلامٌ.

٣- النداء، مثل: يا أمير المؤمنين.

٤- دخول (ال) مثل: المرء.

٥- الإسناد إليه، بأن يكون فاعلا مثل: تقدم إليه وفد أهل الحجاز، أو أن يكون مبتدأ، مثل: نحن وفد التهنئة.

خامسا: التطبيق:

التدريبات:

الأول: ضع خطا تحت كل اسم في الجمل الآتية:

١- محمد قائد مسلم.

٢- يصلي عمر العصر في القرية.

٣- يا أحمد هل تذهب إلى السكن الآن؟

٤- تلتف المحافل على جماعة من الناس فيظهر العالم منهم.

٥- أقدمتنا الرغبة في أن نلقاك.

٦- في المزرعة كثير من الحيوانات.

٧- ليس الأمر بالسن.

تدريس القواعد بالأسلوب التكاملي(الطريقة التكاملية)

هذا الأسلوب يعتمد على الدراسة المتكاملة للغة بحيث يرى هذا الأسلوب أن فروع اللغة العربية مجتمعة ومتحدة

تؤلف وحدة اللغة نفسها، ولا يمكن أن نهمل فرعًا من فروعها، ونهتم بأحدها دون الآخر أو نفضل فرعا عن آخر، فجميع الفروع انبثقت من اللغة نفسها ، وتتجّلى وحدة اللغة في التعبير .وهنا نرى أهمية هذا الأسلوب فيتدريس اللغة العربية يجعل الدارس يفهم اللغة في حياته العملية والوظيفية؛ فلا أهمية لحفظ القواعد وسردها وحشو الذهن بها، بل المهم تدريب الدارس وتمرينه على القراءة الصحيحة والكتابة الصحيحة، وما القواعد إلا وسيلة من الوسائل للتوصل إلى النتيجة المبتغاة .

و للتفوق في تطبيق هذه الطريقة والتوصل إلى النتائج المرجوة يجب إتباع ما يلي:

١- يقرأ الدارس القطعة المختارة بالطريقة المتبعة في دروس القراءة.

٢- يختار المعّلم بعض الجمل الواردة في القطعة، ويتّخذ منها أمثلة لتوضيح قاعدة نحوية.

٣- يطالب الدارسين بأن يعبروا تعبيرا شفويًّا جزئيًّا أو كلياً عن المعاني الواردة في القطعة مستعملين عبارات من إنشائهم، وكذلك التعبير التحريري.

٤- إذا كانت القطعة شعرا لفت المعلم أنظار الدراسين إلى الصور البيانية فيها.

٥- إذا كانت القطعة جميلة الأسلوب جعلها المعلم قطعة للحفظ.

٦- يملي المعلم جزءًا مناسبًا من تلك القطعة على الدراسين ليدربهم على صحة رسم الحروف والكلمات.

وما يجعل الأسلوب التكاملي ذا فعالية في تدريس اللغة العربية، أنه أسلوب طبيعي في حياة اللغة؛ لأن استعمال اللغة يكون بشكل تكاملي من حيث صحة العبارات، وانسجامها مع المعاني ودقّة التعبير، فقواعد اللغة تعين على التعبير السليم، والقراءة الصحيحة تعين على فهم المقروء والمسموع .

خرائط المفاهيم أو الخرائط الذهنية:

وهي وسيلة حديثة من وسائل التعبير عن الأفكار، وذلك عن طريق رسم مخطط باستخدام الكتابة، والرموز، والصور والألوان، لترتبط معاني الكلمات بالصور المرسومة، ثمّ ترتبط هذه المعاني مع بعضها البعض، أمّا تركيب الخريطة الذهنيّة فيشتمل على الخريطة؛ بسبب الرسم والتوضيح العام فيها، وهي ذهنيّة لتشبيه طريقة عملها بطريقة عمل ذهن الإنسان.

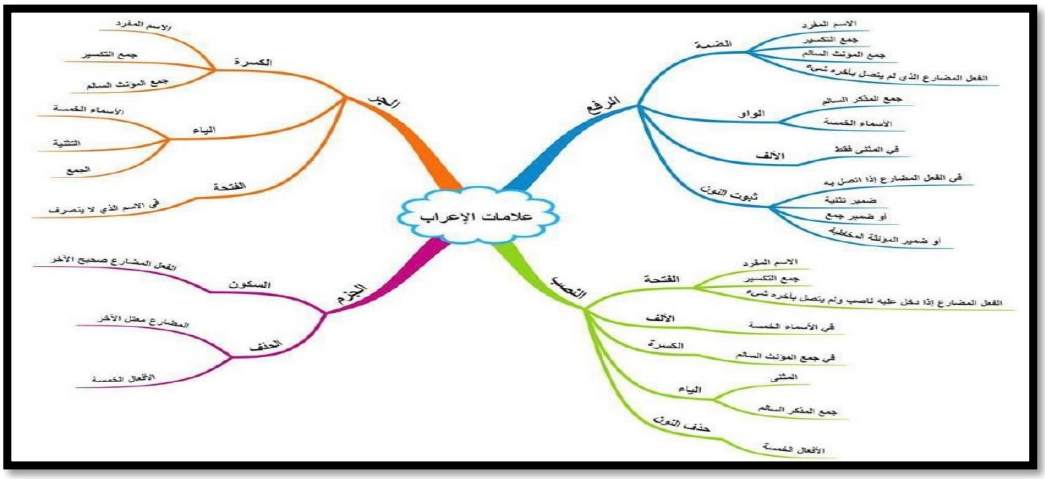
وأهم ما يُميّز الخريطة الذهنيّة هو وجود الرسومات والألوان والرموز فيها، بالإضافة إلى أنّها عبارة عن صفحة واحدة، الأمر الذي يجعل الدماغ يتعامل معها بسهولة أكثر في عمليات المعالجة والتخزين ثمّ

الاستدعاء، ممّا يعني الاحتفاظ بالمعلومة لفترة أطول، وهذا هو الهدف من الخريطة الذهنيّة، كما تزيد فرصة الاستيعاب والفهم لدى المتعلم، فعندما يبدأ الدارس أو المعلم بعمل الخريطة الذهنيّة فإنّ كميّةً من الأفكار تتولّد لديهما، وهذا ما يساعدهما على الإبداع الفكري، كما أنّها أسلوب جيد لتطبيق طريقة العصف الذهني، وخاصّةً في ربط الرموز والصور بالكلمات التي تُعدّ مفتاحا لهذه الخريطة.

وتعد خرائط المفاهيم وسيلةً مهمة لتمثيل العلاقات بين الأفكار، والصور، والكلمات المختلفة، وتستخدم في مجالات التخطيط، والتدريس، والتلخيص، والتقييم لمواد دراسيّة، ومعرفة قدرة الدارسين على فهم تلك المفاهيم الموجودة فيها واستيعابها ، بالإضافة إلى اختبار الطالب بقدرته على تذكر المفاهيم السابقة.

ولخرائط المفاهيم أهمية كبرى للمعلم منها: صناعة ملخّصات لأجزاء مختلفة من المادّة الدراسية التي تسهّل عملية التدريس، و تزيد من قدرة المعلّم على الانتباه أثناء إعداد فكر الدرس، وتسهل تقييم الطلبة من خلال هذه الخرائط، وهذا يساعد على توجيه الطلبة إلى أخطائهم لتفاديها في المستقبل إضافة إلى تطوير العلاقة الثنائية بين المعلم والدارسين، وهذا يساهم في تطوير أدائهم، ولخرائط المفاهيم أو الخرائط الذهنية أشكال عدة :

نموذج تطبيقي على الخرائط الذهنية:



الروابط الذهنية:

وهي أن تسمع شيئا، أو ترى شيئا، أو تشم أو تحس بشيء فيذكرك بشيء آخر، فأي تجربة في حياتنا يكون فيها أحاسيس ومشاعر عالية، وفي وقت حدوثها يحدث منبه معين، فيتم الربط بين الحادثتين في الجهاز العصبي واللاوعي؛ ولذلك عند حدوث المنبه في أي وقت تعود الحالة النفسية نفسها للذاكرة، فقد يكون الرابط عبارة عن صورة أو كلمة أو رائحة أو طعم أو إحساس، فالروابط تتعلق بالحواس الخمسة.

ولا يخفى علينا في هذا الصدد تجربة (بافلوف) عندما ربط موعد الطعام لدى الكلب بصوت الجرس لعدة مرات متتالية ،ومن ثم عندما يضرب الجرس في أي وقت يسيل لعاب الكلب.

وفي القواعد يمكن أن نستخدم الروابط الذهنية لتقريب المفهوم وتثبيته لدى الدراسين.

نموذج تطبيقي للروابط الذهنية:

مثلا قاعدة (أدوات الاستفهام والجواب) في اللغة العربية يمكن ربطها بالسمكة كما يأتي:

١- يرسم المعلم على السبورة سمكة، ويستثير فضول الدارسين لإيجاد رابط ذهني بين السمكة والقاعدة التي سيشرحها.

٢- يبدأ في التمهيد والمناقشة مع الدارسين عن مدى حبهم للسمك وأكلهم له، وشهرته في بلادهم، بأسئلة مثل: ما هذه؟ هل تأكلون السمك؟ من منكم يحب السمك؟ أي نوع من السمك تفضلون؟ وبعد عدة أسئلة من هذا القبيل ينتقل إلى المرحلة التالية.

٣- يخبرهم بأن السؤال والجواب في اللغة العربية مثل السمكة، وهنا يسكت قليلا، ليرى ردود الأفعال، ثم يسألهم كيف هذا؟

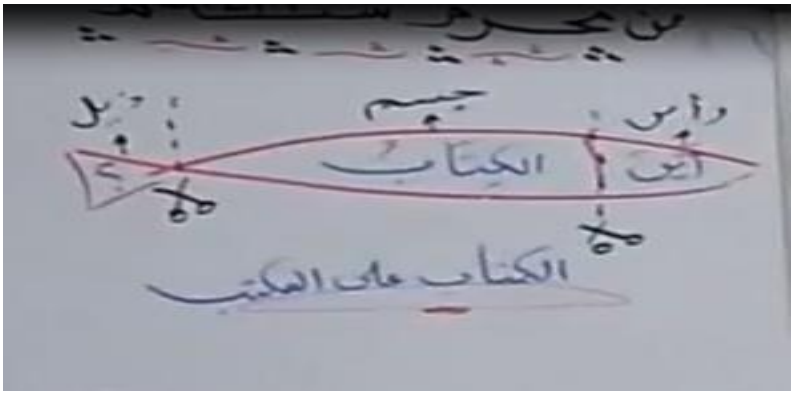
٤- ينتقل إلى السبورة ويقف على رأس السمكة ويسألهم ما هذا؟ فيكتب بعد إجابتهم هذا رأس، ثم ينتقل للجسم ويسألهم ما هذا؟ وبعد إجابتهم يكتب هذا جسم، ثم ينتقل للذيل ويسألهم ما هذا؟ وبعد إجابتهم يسجل أنه ذيل؟ فيقول: السؤال في اللغة العربية مثل السمكة فكيف هذا؟

٥- يكتب داخل السمكة سؤالا مثل : أين الكتاب؟ ويضع كلمة أين في رأس السمكة، وكلمة الكتاب في جسم السمكة، وأداة الاستفهام في ذيل السمكة.

٦- بعد ذلك يسألهم هل تأكلون رأس السمكة؟ وبعد جوابهم يرسم مقصا يقطع به رأس السمكة، ثم يسألهم هل تأكلون ذيل السمكة؟ وبعد جوابهم يرسم مقصا يقطع به ذيل السمكة، ويسألهم الآن ماذا بقي، وبعد جوابهم أن الذي بقي هو جسم السمكة ينتقل إلى المرحلة التالية.

٧- وهي رسم طبق تحت السمكة ويقول لهم: سنأخذ جسم السمكة على الطبق، ثم يسألهم هل تأكلون السمك بدون ملح وليمون، وبعد الجواب، يخبرهم بأن الملح والليمون هذا هو الجواب.

٨- وبهذا يكون قد قعد لمسألة السؤال بأنه يجب أن يكون هناك كلمة سؤال، وجسم للسؤال وهو المستفهم عنه، ثم توضع أداة الاستفهام في النهاية، وفي الجواب نأخذ المستفهم عنه وهو جسم السمكة ثم نكمل الجواب، وهكذا يكون قد فعل رابطا ذهنيا بين السمكة والسؤال والجواب، كما تبين الصورة الآتية:



نموذج آخر:

كذلك يمكن ربط قاعدة (الفعل المتعدي واللازم) برابط ذهني في رأس الطلاب، وهو ربط الفعل اللازم بكلمة (لا)، فعندما يرى الدارس (لازم) يتذكر (لا يحتاج إلى مفعول به)، وهكذا في قواعد متعددة.

مسرحة المناهج ولعب الأدوار:

ويقصد بمسرحة المناهج: تنظيم المناهج الدراسية وتنفيذها في قالب مسرحي أو درامي؛ بهدف اكتساب الدارسين المعارف، والمهارات، والمفاهيم، والقيم، والاتجاهات؛ مما يؤدي إلى تحقيق الأهداف المنشودة، بصورة محببة ومشوقة

أما لعب الأدوار: فهو عبارة عن خطة من خطط المحاكاة في موقف يشابه الموقف الواقعي، ويتقمص كل فرد من المشاركين في النشاط التعليمي أحد الأدوار التي توجد في الموقف الواقعي، ويتفاعل مع الآخرين في حدود علاقة دوره بأدوارهم، ويقوم بهذا النشاط أكثر من فرد حسب أدوار الموقف التعليمي.

مميزاتها:

١- توفر فرص التعبير عن الذات، وعن الانفعالات لدى الطلاب.

٢- تُثير الدافعية لدى الطلاب، وتزيد اهتمامهم بموضوع الدرس؛ لأنه يتقمص الشخصية التي يمثلها.

٣- تكسب الطلاب قيمًا واتجاهات وتعديلاً لسلوكهم، وتساعدهم على حسن التصرف في المواقف الطارئة التي يمكن أن يتعرضوا لها.

٤- تساعد في تنمية التفكير والتحليل لدى الطلاب.

٥- تُضفي روح المرح والحيوية على الموقف التعليمي.

٦- تساعد على اكتشاف الموهوبين وذوي القدرات.

٧- تقوي إحساس الطلاب بالآخرين وتراعي مشاعرهم وتحترم أفكارهم.

٨- تساهم في حل مشاكل الطلاب النفسية وتعبر عن ذواتهم دون رهبة من الجمهور.

فوائدها:

١- علاج المظاهر الانطوائية عند الطلاب.

٢- إطلاق ألسنة الطلاب، وإكسابهم مبادئ الطلاقة في الكلام.

٣- تجسيد القصة في التمثيل يسهم في التمييز بين الخيال والواقع.

٤- حل المشكلات النفسية، والتعبير عن ذواتهم دون رهبة من الجمهور.

٥- تُسهم في تطوير المقررات الدراسية.

٦- تُساعد على تحديد ميول الطلاب واهتماماتهم.

أنواع لعب الادوار:

١- **لعب الأدوار المقيد** :وهو الذي يقوم على أساس الحوار والمحادثة الموجودة في الدرس.

٢- **لعب الأدوار المبني على نص غير حواري** :كتمثيل قصة أو موضوع ما.

٣- **لعب الأدوار الحر (غير المقيد بنص أو حوار)** :وفيه يمثل الطلاب موقفا يقومون فيه بالتعبير بأسلوبهم الخاص عن دور كل منهم في حدود الموقف المرسوم لهم[14].

نموذج تطبيقي لمسرحة المناهج ولعب الأدوار:

يمكن تقديم قاعدة مثل (أقسام الفعل إلى صحيح ومعتل) عن طريق مسرحة المناهج ولعب الأدوار كما يأتي:

١- بعد كتابة المعلم للسيناريو المعد للقصة، يقدم لكل طالب دوره في المسرحية.

٢- عدد المشاركين عشرة طلاب إضافة إلى المقدم ، يكون تقسيمهم كالتالي: ١- الصحيح، ٢- السالم، ٣- المهموز، ٤- المضعف، ٥- المعتل ، ٦- المثال، ٧- الأجوف، ٨- الناقص، ٩- اللفيف المقرون، ١٠- اللفيف المفروق.

٣- يقدم السيناريو في صورة زوجين أنجبا ولدين أحدهما صحيح (الصحيح) والآخر مريض (المعتل)، وبعد وقت تزوج الأخوان وأنجب كل منهما أولاد، فالصحيح أنجب ثلاثة أولا: السالم والمهموز والمضعف، والمريض أنجب خمسة أولاد: المثال والمهموز والمضعف واللفيف المقرون واللفيف المفروق.

[14]- https://hhs16.wordpress.com ٢٨ إبريل ٢٠١٤

٤- في يوم من الأيام دعا الصحيح أولاده الثلاثة وتحدث معهم، فكان الأول و هو السالم ينطق بيسر وسهولة وبكلام صحيح، أما المضعف فكان يكرر كل كلمة يقولها مرتين، وأما المهموز فكان ينطق همزة في كل كلامه، وأخبرهم أنه سيذهب لزيارة عمهم المعتل لأنه مريض.

٥- يذهبون جميعا إلى عمهم المريض فإذا هو طريح الفراش، فسلموا عليه ثم نادى على أولاده ليسلموا على عمهم وأولاده، فيأتي الأول (المثال) وقد أمسك رأسه بسبب المرض فهو مريض في رأسه، ثم يأتي الثاني (الأجوف) وهو ممسك ببطنه، فالألم في الوسط، ثم يأتي (الناقص) وهو يربط قدمه ليكون المرض في الآخر، وبعده يأتي (اللفيف القرون) وقد وضع شعر بالمرض في بطنه ورأسه، ثم يأتي (اللفيف المفروق) وقد شعر بالألم في رأسه وقدمه.

وقد برع في هذا المجال الأستاذ بلال سليمان الدبشة فقدم عدة مسرحيات من هذا النوع مثل (الصحيح والمعتل، الفعل المجهول، الخاتم السحري(للتعجب) وغيرها)

القصة:

طريقة السرد القصصي هي إستراتيجية تربوية تسمى (التعليم الفعّال)، تستخدم أساسا في المدارس الابتدائية، ولكن يمكن تعديلها للاستخدام في تعليم الكبار كذلك، ولأن الأسلوب القصصي من أمتع الأساليب وأكثرها تشويقا، فإنه يمكن أن نستخدمه في تقديم القواعد في جو مليء بالبهجة والسرور والتشويق، بعيدا عن تعقيدات الأساليب التقليدية الرتيبة، ولكن هذا الأسلوب يحتاج إلى جهد كبير من المعلم ليفعل قصة مترابطة الفكر، وأيضا تكون مناسبة للقاعدة التي يحتاج إلى شرحها، ويستطيع بسهولة إسقاط هذه القصة على القاعدة المستهدفة، وأيضا تكون ملائمة لسن الدارس، ويفضل أن يكون الدارس جزءا من هذه القصة،حتى تثبت في ذهنه ولا ينساها طوال حياته.

نموذج تطبيقي على القصة أو إستراتيجية السرد القصصي:

في يوم من الأيام خرج أحمد – يفضل استخدام اسم أحد الطلاب المتواجدين داخل القاعة– من بيته صباحا وذهب إلى شركة، وقبل أن يدخل الشركة وجد سيارة غالية وقفت أمام الشركة ونزل السائق مسرعا ليفتح باب السيارة، فنزل منها شخص يرتدي ملابس رسمية وبيده حقيبة جلدية، وكان الجميع ينظر إليه باحترام حتى دخل من باب الشركة، وهنا فكر أحمد في نفسه وقال: أظن أن هذا الرجل هو مدير الشركة، وبعد ذلك دخل أحمد الشركة فوجد بعض الأشخاص يجلسون خلف مكاتبهم وأمامهم حواسيب وأوراق ويعملون بجد، فقال في نفسه: أظن أن هؤلاء هم الموظفون، ثم أراد أن يدخل إلى مدير الشركة فقابله شخص أمام المكتب وسأله عما يريد، وبعد الدخول جاء شخص سأله ماذا يريد أن يشرب؟ وبعد قليل أحضر له مشروبه الذي طلبه فقال في نفسه: أظن أن هذا هو الخادم، فكر أحمد قليلا وقال: سبحان الله! لقد خلق الله الناس درجات، فهناك من هو غني ومن هو متوسط ومن هو فقير، ومن هو مدير ومن هو موظف ومن هو خادم، فالمدير درجته مرتفعة، والموظف درجته متوسطة، والخادم درجته أقل.

ولكن السؤال كيف عرف أحمد أن الرجل الأول هو المدير وأن درجته عالية، وأن الذين يجلسون خلف المكاتب هم موظفون وأن درجتهم متوسطة، وأن من أحضر له المشروب هو الخادم وأن درجته منخفضة؟ هل أخبره أحد بهذا؟ بالطبع لا،ولكنه نظر إلى بعض العلامات التي تبين وظيفة كل شخص ودرجته.

إذن نظر أحمد إلى ثلاثة أمور: الأول: الوظيفة، الثاني: الدرجة، الثالث: العلامة أو الدليل.

وفي الحقيقة الإعراب في اللغة العربية مثل الشركة، فكما كنا ننظر في الشركة إلى:

١– الوظيفة: مدير، موظف، خادم.

٢– الدرجة: عالية، متوسطة، منخفة.

٣- العلامة: الملابس، اهتمام الناس به، مكان مكتبه،عمله....

كذلك في الجملة الاسمية ننظر إلى:

١- الوظيفة: مبتدأ، خبر، فاعل، مفعول به، مضاف إليه...

٢- الدرجة: مرفوع، منصوب، مجرور.

٣- العلامة: الضمة، الفتحة، الكسرة...

بعد ذلك يمكن للمعلم بناء على هذه القصة أن ينطلق إلى وظائف الكلمات في اللغة العربية ودرجاتها وعلامتها بكل سهولة.

وهناك قصص أخرى كثيرة يمكن توظيفها في شرح القواعد كقصة العدد، وقصة كان وأخواتها وإن وأخواتها، وقصة اللام المزحلقة وغيرها الكثير من القصص التي يمكن أن يبدعها المعلم.

النظم:

حدث نوع من التقارب بين الشعر والعلم في حياة العرب المسلمين، ولوحظ هذا التقارب يبرز بقوة كلما آلت تلك الحياة إلى التطور باتجاه العلم، ولا عجب بعدئذ أن يكون العصر العباسي في حياة العرب المسلمين من أهم العصور التي تمثل فيه اللقاء المستمر بين العلم والشعر. ونشأت بضوء ذلك ظواهر مهمة تؤكد هذا اللقاء، أبرزها على الإطلاق المنظومات،

وربما كان الهدف الأساس الذي كمن وراء ظهور المنظومات في الشعر الإسلامي هو الحاجة الملحة لحفظ العلوم، أو قواعدها الأساسية، فالذهنية العربية تنزع إلى ثقافة شعرية في الأصل، وفي عهد تفوقها العلمي وجدت في الشعر وسيلة يسيرة على المتعلمين كي يحفظوا في البدء القواعد والمتون اللغوية، لذا سارع العلماء منذ وقت مبكر من عهد الأمويين إلى نظم جملة من القواعد الأساسية في النحو خاصة، ثم اشترك الشعراء بنظم أبنية اللغة، وحولوا قسما من أراجيزهم إلى متون لغوية، وجد فيها اللغويون بعد ذلك مادة لبحوثهم كما هو الشأن عند العجاج على سبيل المثال. حتى إذا ما نشطت حركة العلم والتأليف والتعليم في العصر العباسي وجدنا كثيرا من الأدباء يتهافتون على النظم، وكان من نتيجة ذلك أن انحرف قسم من الشعر عن طبيعته، وباتت الصلة بينه وبين العلم أوثق. أو قل إن شئت إن طائفة من الأدباء المسلمين آثروا الإسهام فعليا في حركة العلم الواسعة، التي بدت سماتها تظهر بوضوح في العصر العباسي. وهذا التوجه الجديد إنما هو حالة تعكسها تلك الحاجة في نفوس العرب المسلمين إلى كل ما هو علمي، بعد أن كان شغلهم الشاغل الأدب

والتغني بالوجدان، وقد يكون دعوة القرآن الكريم إلى العلم من الأسباب المهمة التي أججت في نفوسهم الرغبة إلى العلم والتعليم[١٥].

ومن ذلك ابن مالك الذي جمع في ألفيته المشهورة علمي النحو والصرف بأسلوب النظم ، وقد كان مما قال:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم	واسم وفعل ثم حرف الكلم

وقال في موضع آخر:

بالجر والتنوين والندا وأل	ومسند للاسم تمييز حصل

والآن نستطيع أن نحاكي مثل هذا الأسلوب في تقديم القواعد العربية للدارس الناطقين بغير العربية بأسلوب ميسر عليه، ولكن عندما نحاكي هذا الأسلوب لابد أن نراعي بعض الأمور منها: أن نستخدم اللغة المناسبة التي نقدمها للدارس، كذلك نبني على الثروة اللغوية التي اكتسبها خلال دراسته؛ ليكون الأمر سائرا في سياقه الصحيح.

نموذج تطبيقي لأسلوب النظم:

درس الصحيح والمعتل: نظم الأستاذ: بلال سليمان الدبشة

فِعْلٌ مُعْتَلٌّ وصَحِيح	دَرْسٌ مَفْهُومٌ وَمَلِيح
مُعْتَلٌّ لَوْ كَانَ مِثَالًا	إِنَّ عَلِيًّا (وَجَدَ) بِلَالا
وَالْعِلَّةُ فِي الْوَسْطِ تَكُون	أَجْوَفَ سَمِّ الْفِعْلَ (يَهُون)
والنَّاقِصُ إِنْ كَانَ أَخِيرا	عَبْدٌ (يَدْعُو) اللهَ كَثِيرا
وَلَفِيفٌ مِنْهُ المَقْرُون	(يَشْوِي) اللَّحْمَ المُقْتَدِرُون
والنَّوْعُ الثَّانِي المَقْرُوق	إِنْ خِلٌّ (وَفَّى) لَصَدُوق
وَصَحِيحُ الأَفْعَالِ يُعَرَّف	سَالِمُ مَهْمُوزٌ وَمُضَعَّف
مَهْمُوزٌ إِنْ كُنْتَ تَقُول	(أَكَلَ) (سَأَلَ) (قَرَأَ) عَجُول
يَتَكَرَّرُ حَرْفٌ بِمُضَعَّف	(عَدَّ) و(شَدَّ) و(هَدَّ) فَصَرِّف
والسَّالِمُ مَا سَلِمَ أُصُولا	كالْفَاعِلِ (ضَرَبَ) المَفْعُولا
فِعْلٌ مُعْتَلٌّ وَصَحِيح	دَرْسٌ مَفْهُومٌ وَمَلِيح

[١٥]- تمثل الروح العلمية في المنظومات الشعرية http://www.bab.com/node/4672

الألعاب اللغوية:

تعد الألعاب اللغوية وسيلة من وسائل الاتصالات الحديثة التي تربط الطلاب بعضهم ببعض وتساعد على النمو والتقدم، ويتوقف تقدم الطالب في اللغة على عدد ساعات الاتصال التي يشارك فيها؛ لأن الاتصال يتيح الفرصة لتعلم الطلاب نظام الجمل النحوية وتركيب الكلمات وترتيبها والمزاوجة بينها وضبطها بالشكل. كما تساعد الألعاب اللغوية الطلاب على استخدام تقنيات الحياة ووسائل التعلم، وتنمي مهارة الابتكار، وذلك بتطوير خبراتهم الفنية والمهنية.[١٦]

ولا نستطيع أن نغفل ما للإلعاب اللغوية من دور عظيم في تيسير تدريس القواعد النحوية للناطقين بلغات أخرى ولا سيما في المستوى المبتدئ لكسر الحاجز النفسي لدى الدارس عند تعلم هذه اللغة الجديدة في أول مراحلها، فتزيد من دافعية الدارس وتحصيله. "والاستفادة من الألعاب اللغوية في هذا المجال – تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى – ، بديل عن التكرار الممل ، وتخفيف من رتابة الدروس ، وتوفير لفرص عديدة للاستماع والكلام في مواقف حية ممتعة ، تجعل الدارسين أكثر تفاعلا مع من يدرسونه، وأشد تجاوبا لهذا النوع من النشاط.[١٧](ناصف مصطفى ،١٩٨٣: ٢٠).

نماذج تطبيقية للألعاب اللغوية:

[١٦] – Shaffer, D.& Gee, J **Befor Every child is Left Behind**: **How Epistemic Games can solve the Coming Crisis in Education**. P(11)Retrieved, ٢٠٠٥:٣٤ http www.eric.ed.gov.

[١٧] – عبد العزيز ناصف، مصطفى، **الألعاب اللغوية في تعليم اللغات الأجنبية، مع أمثلة لتعليم العربية لغير الناطقين بها**، تقديم ومراجعة محمود إسماعيل صيني، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٣: ٢٠.

وقد أبدع في مجال الألعاب اللغوية للناطقين بغير العربية الأستاذ بلال سليمان الدبشة، فقد صمم وأنتج أكثر من عشرين لعبة لغوية متنوعة، لمعظم المستويات التعليمية بعضها مطبوع ويوزع وبعضها غير مطبوع.

صور من التقابل اللغوي بين العربية والتركية في بعض القواعد العربية:

التقابل اللغوي بين العربية والتركية في (الصفة)	
اللغة العربية	اللغة التركية
١-الصفة تأتي بعد الموصوف.	١-الصفة تأتي قبل الموصوف.
• جاء طالبٌ مجتهدٌ.	Çalışkan bir öğrenci geldi (e)
٢-الصفة تتبع الموصوف في التذكير والتأنيث.	٢-الصفة ثابتة مع المذكر والمؤنث.
• جاء الطالبُ المجتهدُ.	(e) Çalışkan öğrenci geldi
• جاءت الطالبةُ المجتهدةُ.	(b) Çalışkan öğrenci geldi
٣-الصفة تتبع الموصوف في التعريف والتنكير.	٣-الصفة ثابتة مع النكرة والمعرفة.
• جاء طالبٌ مجتهدٌ.	Çalışkan bir öğrenci geldi
• جاء الطالبُ المجتهدُ.	Çalışkan öğrenci geldi
٤-الصفة تتبع الموصوف في الإفراد والتثنية والجمع.	٤-الصفة ثابتة مع المفرد والجمع. وليس هناك مثنى
• جاء الطالبُ المجتهدُ.	Çalışkan öğrenci geldi
• جاء الطالبانِ المجتهدانِ.	Çalışkan iki öğrenci geldi
• جاء الطلابُ المجتهدون.	Çalışkan öğrenciler geldi
٥-الصفة تتبع الموصوف في الرفع والنصب والجر.	٥-الصفة ثابتة في جميع الأحوال. فليس هناك إعراب
• جاء الطالبُ المجتهدُ.	Çalışkan öğrenci geldi
• رأيت الطالبَ المجتهدَ.	Çalışkan öğrenciyi gördüm
• سلمت على الطالبِ المجتهدِ.	Çalışkan öğrenciye selam verdim
٦- الصفة تكون مفردة أو جملة أو شبه جملة	٦-الصفة ثابتة في جميع الأحوال.

Çalışkan bir öğrenci geldi	● جاء طالب مجتهد.
Bilimi seven bir öğrenci geldi	● جاء طالب يحب العلم.
Evi uzak olan bir öğrenci geldi	● جاء طالب بيته بعيد.
Fransa'dan bir öğrenci geldi	● جاء طالب من فرنسا.
Öğretmenden sonra bir öğrenci geldi	● جاء طالب بعد المعلم.

التقابل اللغوي بين العربية والتركية في (العدد)	
اللغة العربية	اللغة التركية
١–العددان (١، ٢) يأتيان بعد المعدود، وقد لا يأتيان.	**١–العددان (١، ٢)** يأتيان قبل المعدود دائما.
• هذا طالبٌ.	(e) Bir öğrenci geldi
• هذا طالب واحد.	Bir öğrenci (tek) (e) geldi
• هذه طالبة.	(b) Bir öğrenci geldi
• هذه طالبة واحدة.	Bir öğrenci (tek) (b) geldi
٢–الأعداد من (٣ إلى ١٠) تأتي قبل المعدود، والمعدود يكون جمعا مجرورا، وتخالف المعدود في التذكير والتأنيث.	**٢–الأعداد من (٣ إلى ١٠)** تأتي قبل المعدود، والمعدود مفرد دائما، وتكون ثابتة مع المذكر والمؤنث.
• جاء ثلاثة طلابٍ.	(e) Üç öğrenci geldi
• جاءت أربع طالباتٍ.	Dört öğrenci geldi (b)
٣– العددان (١١، ١٢) يأتيان قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا منصوبا، ويوافقان المعدود في التذكير والتأنيث.	**٣– العددان (١١، ١٢)** يأتيان قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا، ولا تتغير مع المذكر والمؤنث.
• جاء أحد عشر طالبا.	On bir öğrenci geldi (e)

• جاءت إحدى عشرة طالبة.	On bir öğrenci geldi (b)
• جاء اثنا عشر طالبا.	On iki öğrenci geldi (e)
• جاءت اثنتا عشرة طالبة.	On iki öğrenci geldi (b)
٤- الأعداد المركبة من (١٣ إلى ١٩) تأتي قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا منصوبا، الجزء الأول يخالف المعدود، والجزء الثاني يوافقه في التذكير والتأنيث.	**٤- الأعداد المركبة من (١٣ إلى ١٩)** تأتي قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا، ولا تتغير مع المذكر والمؤنث.
• جاء ثلاثة عشر طالبا.	On üç öğrenci geldi (e)
• جاءت أربع عشرة طالبة.	On dört öğrenci (b) geldi
٥- ألفاظ العقود (٢٠، ٣٠، ٤٠.....٩٠) تأتي قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا منصوبا، ثابتة مع المعدود في التذكير والتأنيث.	**٥- ألفاظ العقود (٢٠، ٣٠، ٤٠.....٩٠)** تأتي قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا، ولا تتغير مع المذكر والمؤنث.
• جاء عشرون طالبا.	Yirmi öğrenci geldi (e)
• جاءت عشرون طالبة.	Yirmi öğrenci geldi (b)
٦- العدد المعطوف يأتي قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا منصوبا،	**٦- العدد المعطوف** يأتي قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا،

ويعطف على ما قبله بالواو، ويتبع المعطوف عليه في الإعراب.	ولا يوجد حرف للعطف،
● جاء سبعةٌ وعشرون طالبا.	Yirmi yedi öğrenci (e) geldi
● رأيت سبعةً وعشرين طالبا.	Yirmi yedi öğrenciyi gördüm
● سلمت على سبعةٍ وعشرين طالبا.	Yirmi yedi öğrenciye selam verdim
٧- (١٠٠، ١٠٠٠، ومضاعفاتهما. تأتي قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا مجرورا، وثابتة مع المعدود في التذكير والتأنيث.	**٧- (١٠٠، ١٠٠٠، ومضاعفاتهما.** تأتي قبل المعدود، والمعدود يكون مفردا، وثابتة مع المعدود في التذكير والتأنيث.
● جاء مئةُ طالبٍ.	(e) Yüz öğrenci geldi
● جاءت مئةُ طالبةٍ.	(b) Yüz öğrenci geldi
٨- يمكن أن نقرأ العدد من اليمين إلى اليسار أو العكس.	**٨- نقرأ العدد من اليسار إلى اليمين.**
● جاء خمسةٌ وستون ومئةُ طالبٍ.	Yüz altmış beş öğrenci geldi
● جاء مئةٌ وخمسةٌ وستون طالبًا.	Yüz altmış beş öğrenci geldi

التقابل اللغوي بين العربية والتركية في (الاسم الموصول)	
اللغة العربية	اللغة التركية
الاسم الموصول: اسم يدل على شيء محدد مع جملة تذكر بعده تسمى (صلة الموصول) ولا يتم المعنى إلا بوجودها. وتنقسم إلى : خاصة ومشتركة. ١- الأسماء الموصولة الخاصة هي:	١-ليس هناك أسماء موصولة،وإنما تستخدم روابط أخرى للربط بين جملتين.
الذي: للمفرد المذكر(عاقل وغيرعاقل).	
● جاء الطالب الذي يحب العلم.	Bilimi seven öğrenci geldi (e)
● اشتريت الكتاب الذي أفضله.	Beğendiğim kitabı satın aldım
التي: للمفرد المؤنث (عاقل وغيرعاقل) ولجمع غير العاقل.	
● جاءت الطالبة التي تحب العلم.	Bilimi seven öğrenci geldi (b)
● اشتريت الحقيبة التي أفضلها.	Beğendiğim çantayı satın aldım
● اشتريت الحقائب التي أفضلها.	Beğendiğim çantaları satın aldım
اللذان (اللذين): للمثنى المذكر (عاقل وغيرعاقل)	
● جاء الطالبان اللذان يحبان العلم.	Bilimi seven iki öğrenci geldi
● اشتريت الكتابين اللذين أفضلهما.	Beğendiğim iki kitabı satın aldım
اللتان (اللتين): للمثنى المؤنث(عاقل وغيرعاقل)	

Bilimi seven iki öğrenci (b) geldi	• جاءت الطالبتان اللتان تحبان العلم.
Beğendiğim iki çantayı satın aldım	• اشتريت الحقيبتين اللتين أفضلهما.
	الذين: لجمع المذكر العاقل.
Bilimi seven öğrenciler geldi (e)	• جاء الطلاب الذين يحبون العلم.
	اللاتي، اللائي: لجمع المؤنث العاقل.
Bilimi seven öğrenciler geldi (b)	• جاءت الطالبات اللاتي يحببن العلم.
	الأسماء الموصولة المشتركة هي:
	مَنْ: للعاقل.
(e) Bilimi seven geldi	• جاء من يحب العلم.
(b) Bilimi seven geldi	• جاءت من تحب العلم.
(e) Bilimi seven iki kişi geldi	• جاء من يحبان العلم.
(b) Bilimi seven iki kişi geldi	• جاءت من تحبان العلم.
(e) Bilimi seven kişiler geldi	• جاء من يحبون العلم.
(b) Bilimi seven kişiler geldi	• جاءت من يحببن العلم.
	مَا: لغير العاقل.
Beğendiğimi satın aldım	• اشتريت ما أفضله.
Beğendiğimi satın aldım	• اشتريت ما أفضلها.
Beğendiğim iki şeyi satın aldım	• اشتريت ما أفضلهما.
	يأتي بعد الاسم الموصول جملة أو شبه جملة اسمها (جملة الصلة، أو صلة الموصول) تبين معنى الاسم الموصول، وتشتمل على ضمير يعود على الاسم الموصول ويطابقه.

Bilimi seven öğrenci geldi	• جاء الطالب الذي يحب العلم.
Saçı uzun öğrenci geldi	• جاء الطالب الذي شعره طويل.
Asansördeki öğrenci geldi	• جاء الطالب الذي في المصعد.
Sınıfın önündeki öğrenci geldi	• جاء الطالب الذي أمام الصف.

نتائج البحث:

توصل البحث إلى مجموعة من النتائج يمكن عرضها فيما يأتي:

- هناك إستراتيجيات حديثة يمكن استخدامها أثناء تعليم القواعد العربية (النحو والصرف) للطلبة الأتراك.
- إستخدام الإستراتيجيات الحديثة في تعليم القواعد العربية يجعلها أكثر فاعلية وتقبلا لدى الطلبة الأتراك.
- التنوع في استخدام الإستراتيجات الحديثة في تعليم القواعد العربية للطلبة الأتراك يعطي للمعلم الفرصة لاختيار الإستراتيجية المناسبة لكل قاعدة على حدة، ولا يتقيد بإستراتيجية واحدة ربما لا تصلح لجميع القواعد .

الخاتمة والتوصيات:

الخاتمة

كان الهدف الرئيس من البحث هو عرض المنهج القديم الإستراتيجيات الحديثة لتعليم القواعد العربية (النحو والصرف) للطلبة الأتراك، وتقديم بعض النماذج التطبيقية عليها، ووضع يد المعلمين على بعض المفاتيح التي يمكن من خلالا الإبداع وتغيير إستراتيجيات التدريس التقليدية، ولتحقيق هذا الهدف جمع الباحث الطريقة القديمة في عرض القواعد العربية للطلبة الأتراك، ثم عرض الإستراتيجيات الحديثة، وبهذا يكون قد وصل إلى هدف البحث، وإظهار أهمية تلك الإستراتيجيات الحديثة في تعليم القواعد كما أثبتت النتائج، واعتبار التوصيات والمقترحات التي خرج بها البحث؛ ليفيد بها الجميع.

التوصيات:

يقدم البحث بعض التوصيات والنصائح لمعلمي القواعد العربية في تركيا:

١- على المعلم أن يعلم أن تدريس القواعد ليس غاية في حد ذاته ، وإنما هو وسيلة لضبط الكلام العربي.

٢- يجب ألا تقتصر القواعد على الحفظ والترديد دون الاستخدام في بقية مهارات اللغة العربية.

٣- التقابل اللغوي بين العربية والتركية له دور كبير في تيسير القواعد العربية للناطقين بغير ها من الدارسين الأتراك، وتوقع الصعوبات التي يمكن أن تحدث، ووضع طرق لعلاجها.

٤- الدارس التركي –غالبا- يدرس العربية لفهم القرآن والحديث وعلوم الدين؛ لذلك على المعلم أن يكثر من التدريبات من القرآن الكريم،والأحاديث النبوية، والعلوم الشرعية التي هي الهدف الأول لهذا الدارس من دراسة العربية.

٥- لا تقتصر على الكتب القديمة، وإنما حاول أن تطلع على الكتب الحديثة ومنهجيتها في الشرح.

٦- لا تستمر على طريقة واحدة في شرح القواعد، وإنما طور من نفسك ومن أسلوبك في، وتابع الجديد وخاصة أن التعليم الآن تحول إلى التعليم الإلكتروني.

٧- طور أدائك باستمرار في الجانب التقني، فمن لا يتقدم يتقادم.

٨- تبادل الخبرات وطرق تدريس القواعد مع زملائك المعلمين من خلال جلسات نقاشية وورش عمل.

٩- الطرق التي ذكرت في هذا البحث ما هي إلى مفتاح، ولكن تأكد أنه بداخلك كنز وإبداع يحتاج فقط من بحث واستخراج.

١٠- ليس هناك طريقة اسمها الطريقة المثلى، وإنما الطريقة المناسبة لطلابك والمجدية لهم، هي أنسب طريقة بالنسبة لك.

المراجع:

المراجع العربية:

١- أبو العزم، إسماعيل، ***نظرات في علم اللغة وفقهها***، القاهرة، ٢٠٠٥

٢- إكسفورد، ربيكا: ***إستراتيجيات تعلم اللغة***، ترجمة دعدور، السيد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٢١.

٣- جيانغ تشوان ينغ، سعاد، ***تدريس القواعد النحوية للغة العربية لغير الناطقين بها في كلية اللغة العربية لجامعة الدراسات الأجنبية ببكين***، المؤتمر الدولي لتعليم العربية تحديات وأفاق ماليزيا والصين، كلية اللغة العربية، جامعة الدراسات الأجنبية، بكين ،الصين. ٢٠١١.

٤- الحامد عبد الله، وآخرون، ***سلسلة تعليم اللغة العربية***، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، معهد تعليم اللغة العربية، الطبعة الأولى ، المستوى الثالث، النحو، ١٩٩٢.

٥- دفع الله، سمية، ***المشكلات اللغوية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها جامعة المدينة العالمية أنموذجا***، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية اللغات، قسم اللغة العربية، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، ٢٠١١.

٦- شحاتة، حسن، والنجار، زينب: ***معجم المصطلحات التربوية والنفسية***، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٥، ص ٢٤٠.

٧- طعيمة، رشدي، ***طرائق تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها***، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الأيسسكو، الرباط، المغرب، ٢٠٠٣.

٨- عبد الصادق، اعتماد، ***الصعوبات اللغوية وطرق علاجها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها***، الملتقى العلمي الدولي الأول لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مركز زايد لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، بجامعة الأزهر،٢٠١٣.

٩- عبد العزيز ناصف، مصطفى، ***الألعاب اللغوية في تعليم اللغات الأجنبية، مع أمثلة لتعليم العربية لغير الناطقين بها***، تقديم ومراجعة محمود إسماعيل صيني، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٣.

١٠- عبد الله، حسني، ***الجانب التوظيفي في تدريس قواعد اللغة العربية للناطقين بغيرها : أفكار وتطبيق***، المؤتمر الدولي لتعليم العربية تحديات وأفاق ماليزيا والصين ، كلية اللغة العربية ، جامعة الدراسات الأجنبية ، بكين ، الصين، ٢٠١١.

المراجع الأجنبية:

١- Shaffer, D.& Gee, J, ***Befor Every child is Left Behind: How Epistemic Games can solve the Coming Crisis in Education***. P(11)Retrieved, ٢٠٠٥: http www.eric.ed.gov.

المواقع الإلكترونية:

١- https://hhs16.wordpress.com ٢٨ إبريل ٢٠١٤
٢- http://www.bab.com/node/4672 *تمثل الروح العلمية في المنظومات الشعرية*

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 12.05.2023 | Accepted: 19.05.2023 | DOI: 10.5281/zenodo.7951501 0009-0002-5594-9611

مسألة أخذ الأجرة مقابل خطاب الضمان بين معيار هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي) وفتاوى بيت التمويل الكويتي

The Issue of charging a fee against Letter of Guarantee between AAOIFI Standard and Pronouncements of Kuwait Finance House

قتيبة الديرشوي* & أختري زيتي بنت حاج عبد العزيز**

Akhtarzaite Binti Hj. Abdul Aziz & Kuteybe ELDERSEVİ

الملخص:

يتناول هذ البحث مسألة جواز أخذ الأجرة مقابل خطاب الضمان، من خلال ذكر أقوال فقهاء المذاهب، بالإضافة إلى أقوال الفقهاء المعاصرين، مقارنةً بفتاوى بيت التمويل الكويتي، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي)، بالإضافة إلى مدى جواز أخذ الأجرة مقابل خطاب ضمان ربوي، واتبع الباحث المنهج الوصفي من خلال دراسة مسألة أخذ الأجرة على الضمان وخطابه، والمنهج التحليلي من خلال تحليل أقول الفقهاء، وكان مما توصل إليه الباحث، من خلال دراسته، لا مانع من أخذ الأجرة مقابل خطاب الضمان، شريطة وجود مصارف حقيقة تقدمها الجهة المصدرة لخطاب الضمان.

* طالب الدكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، Orcid: 0009-0002-5594-9611
qutaiba-2020@hotmail.com

* أستاذة مساعدة في قسم الفقه وأصوله بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، akhtarzaite@iium.edu.my

الكلمات المفتاحية: الضمان بأجر، خطاب الضمان بأجر، أيوفي، بيت التمويل الكويتي.

Abstract
This study discusses the permissibility of charging fees against a letter of guarantee. The study presents the opinions of jurists of madhaheb (schools of fiqh), in addition to the opinions of contemporary jurists. The study conducts a comparison between the opinions of jurists and the fatwas of the Kuwait Finance House and the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI). The study also discusses the permissibility of charging fees against the riba-based letter of guarantee. The study follows the descriptive approach by studying the issue of charging fees against a letter of guarantee, and the analytical approach by analyzing the opinions of the jurists. The study concluded by saying that there is no objection to charging fees against the letter of guarantee, provided that there are real banks doing actual works in order to provide the letter of guarantee services.
Keywords: Fee-based guarantee, Fee-based letter of guarantee, AAOIFI, Kuwait Finance House.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

يعد الضمان من أهم الوسائل في توثيق الديون والحقوق، واعتمد الناس عليها منذ القدم، لحفظ حقوقهم من الضياع، فكانت كوسيلة لتفريج الكرب، ولكن مع تغيرات الزمان ازدادت الحاجة إليه، ففاق الأمر طاقة الأفراد، فأصبحت المؤسسات المالية، والمصارف تقوم بتقديم الضمان مقابل عوض، ومن التطبيقات المعاصرة للضمان هو خطاب الضمان، فاختلف الفقهاء في مدى جواز أخذ العوض مقابل خطاب الضمان، فيأتي دور هذا البحث بذكر أراء الفقهاء وأدلتهم، ومقارنتها مع فتاوى أيوفي وبيت التمويل الكويت، ومدى تقيد بيت التمويل وأيوفي بفتاوى الفقهاء، ومناقشة أدلة الأطراف والترجيح بينها.

مشكلة البحث:

تعددت الفتاوى في جواز أو منع أخذ الأجرة على الضمان وخطاب الضمان، وخاصة في التطبيقات المعاصرة للضمان، واستند كلٌ منهم إلى العديد من الآراء، فيكون دور هذا البحث ذكر أقوال المجيزين والمانعين، مع أدلتهم، وذكر الحالات التي يجوز فيها أخذ الأجرة مقابل خطاب الضمان، مقارنة بين أيوفي، وبيت التمويل الكويتي.

أهداف البحث:

١- التعريف بالضمان وخطاب الضمان.
٢- بيان أركان خطاب الضمان وأنواعه.
٣- التكييف الشرعي لخطاب الضمان.
٤- التكييف الشرعي لأخذ الأجرة على خطاب الضمان.

أسئلة البحث:

تتمحور أسئلة البحث حول عدة محاور وهي:

١- ما هو الضمان وما هو خطابه؟
٢- ما هي أركان خطاب الضمان وما هي أنواعه؟
٣- ما التكييف الشرعي لخطاب الضمان؟
٤- ما التكييف الشرعي لأخذ الأجرة على خطاب الضمان؟

منهج البحث:

١- **المنهج الوصفي:** من خلال دراسة مسألة أخذ الأجرة مقابل إصدار خطاب الضمان، وموقف الفقهاء منه، مع ذكر فتاوى بيت التمويل الكويتي، وأيوفي.

٢- **المنهج التحليلي**: من خلال تحليل أقول الفقهاء حول أخذ العوض مقابل خطاب الضمان، ومدى أثر أدلة الفقهاء القدامى والمعاصرين في جواز أو منع العوض مقابل خطاب الضمان.

الدراسات السابقة:

١- حكم ضمان الطرف الثالث، وضمان القيمة الاسمية والعائد، والضمان بعوض: لمؤلفه الدكتور: عبد الباري مشعل، وصدر هذا البحث ١٣ – ١٨ سبتمبر لعام ٢٠١٢، ضمن أعمال الدورة العشرين للمجمع الفقهي الإسلامي الذي أقيم في الجزائر، وذكر الباحث ما المقصود بالضمان، وأحكامه، وأسبابه، كضمان الطرف الثالث وحالات جواز الضمان بعوض من غيره، ويأتي دور هذا البحث بذكر رأي أيوفي وبيت التمويل الكويتي في مسألة أخذ الأجرة مقابل الضمان وخطاب الضمان.

٢- مدى جواز أخذ العوض مقابل الضمان دراسة أصولية تحليلية لقرارات المجلس الشرعي في البنك المركزي الماليزي، للدكتور: موفق نور الدين، تناول هذا البحث أراء الفقهاء في مدى جواز أخذ العوض مقابل الضمان، ورجح بينهم، وذكر أدلة كل طرف منهم، وحلل أدلة المجلس الشرعي للبنك المركزي الماليزي من الناحية الأصولية.

٣- مدى جواز أخذ الأجرة على الضمان، للدكتور: نزيد حماد، أقتصر بحثه على مراجعة أقوال الفقهاء القائلة بمنع أخذ الأجرة على الكفالة، وذكر أدلتهم، وناقشها، ثم ذكر ترجيحه، ويضيف هذا البحث فتاوى بيت التمويل الكويتي وأيوفي.

٤- أخذ الأجرة على الضمان وتطبيقاتها في المعاملات المصرفية المعاصرة: للدكتور عبد المجيد عبد الله اليحيى، عرف الباحث الأجرة والضمان، وأركانه ومشروعية الضمان، ثم ذكر حكم أخذ الأجرة على الضمان وتطبيقاته على بعض المعاملات المصرفية المعاصرة.

اقتصرت الأبحاث السابقة على الناحية الفقهية في مناقشة مسألة أخذ الأجر مقابل خطاب الضمان، والمضاف في بحثي هذا هو: دراسة المسألة من خلال ذكر أراء الفقهاء القدامى والمعاصرين وأدلتهم، ومدى تطبيق أيوفي أقوال الفقهاء على خطاب الضمان لديها، بالإضافة إلى ذكر فتاوى بيت التمويل الكويتي في هذا الشأن.

تقسيم البحث:

المبحث الأول: تعريف خطاب الضمان، وأركانه، وأنواعه:

المطلب الأول: تعريف خطاب الضمان لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أركان خطاب الضمان وأنواعه.

المبحث الثاني: التكييف الشرعي للضمان، ولخطاب الضمان

المطلب الأول: التكييف الشرعي لأخذ الأجرة على الضمان.

المطلب الثاني: التكييف الشرعي لخطاب الضمان.

المطلب الثالث: التكييف الشرعي لإصدار خطاب ضمان مقابل قرض ربوي.

المبحث الأول: تعريف خطاب الضمان، وأركانه، وأنواعه:

المطلب الأول: تعريف خطاب الضمان لغة واصطلاحاً:

الخطاب لغة: " خاطبه مخاطبة وخطابا وهو الكلام بين متكلم وسامع، وقيل الكلام، والرسالة"[1].

تعريف خطاب الضمان اصطلاحاً:

بنك البلاد: " هو تعهد من بنك البلاد بأن يسدد للمنتفع بالضمان البنكي مبلغاً متفقاً عليه، ليتم تقديمه لجهة الطلب أو جهة المشروع (المنتفع) في حالة فشل العميل أو تأخره في الوفاء،

[1] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية – بيروت، ١٧٣/١. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ٢٤٣/١.

بالتزاماته بموجب أحكام وشروط العقد، أو الاتفاقية المبرمة مع المنتفع، وذلك بناء على المفهوم الإسلامي للكفالة والذي من خلاله يعطي أحد الأطراف عقد ضمان أو تكفل بإبراء ذمة الطرف الثالث في حالة التأخير أو التعثر. وتكون الضمانات مستحقة السداد مقابل تقديم طلب كتابي بالسداد بالإضافة إلى المستندات الأخرى المحددة في الضمان"[٢].

عرف الدكتور سامي حمود خطاب الضمان بأنه: " تعهد نهائي يصدر من البنك بناء على طلب عميله بدفع مبلغ نقدي معين، أو قابل للتعيين بمجرد أن يطلب المستفيد ذلك من البنك خلال مدة محدد"[٣].

عرفه محمد هاشم عوض: " تعهد كتابي من قبل البنك بأن يدفع لطرف ثالث مبلغاً معيناً يمثل التزاماً على عاتق أحد عملائه تجاه هذا الطرف، عند حلول أجل معين في حالة عجز العميل عن الوفاء بهذا الالتزام"[٤].

عرفه أبو زيد: " هو تعهد قطعي مقيد بزمن محدد غير قابل للرجوع، يصدر من البنك بناء على طلب طرف آخر (عميل له)، بدفع مبلغ معين لأمر جهة أخرى مستفيدة من هذا العميل لقاء قيام العميل بالدخول في مناقصة أو تنفيذ مشروع بأداء حسن، ليكون استيفاء المستفيد من هذا التعهد (خطاب الضمان) متى تأخر أو قصر العميل في تنفيذ ما التزم به للمستفيد في مناقصة، أو تنفيذ مشروع ونحوهما، ويرجع البنك بعد على العميل بما دفعه عنه للمستفيد"[٥].

---

[٢] بنك البلاد، https://www.bankalbilad.com/ar/sme/trade-finance/Pages/LETTEROFGUARANTEE.aspx .

[٣] حمود، سامي حسن أحمد، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، ط٢، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م، مطبعة الشرق ومكتبتها – عمان، ص ٢٩٤.

[٤] محمد هاشم عوض، دليل العمل في البنوك الإسلامية، مركز التنوير المعرفي، ط٢، ص ٦٣.

[٥] أبو زيد، بكر بن عبدالله، فقه النوازل، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦ هـ ، ١٩٩٦ م، ٢٠١/١.

عرفه محمود الكيلاني: " علاقة قانونية بين البنك والمستفيد يترتب عليها التزامات على عاتق البنك بدفع بملغ من النقود عند أول طلب من المستفيد من الخطاب خلال مدة محدودة"[٦].

عرفه علي البارودي: " تعهد مكتوب يصدر من البنك بناء على طلب شخص يسمى العميل الآمر، بدفع مبلغ معين أو قابل للتعيين لشخص آخر، يسمى المستفيد، إذا طلب منه ذلك خلال الفترة الزمنية المحددة في الخطاب"[٧].

توضيح صورة التعريفات السابقة لخطاب الضمان:

الضمان أو الكفالة كما يطلق عليها بعض الفقهاء، هي عقد تبرعي، الغرض منه رفع المشقة عن الناس، ولكن بعد توسع صور التجارة واختلاف أشكالها، ظهر عقد جديد يسمى خطاب الضمان، وهذا الخطاب الهدف منه تقديم ما يثبت للطرف المستفيد أن البنك هو المكلف بدفع ما يترتب على عاتق طالب إصدار خطاب الضمان في حال عجزه عن الوفاء بالنقود في المدة المتفق عليها.

المطلب الثاني: أركان خطاب الضمان وأنواعه.

أولاً: أركان خطاب الضمان[٨]:

١- الكفيل:" وهو المصرف الذي يصدر التعهد الخطي بدفع مبلغ معين نيابة عن العميل خلال مدة معينة".

٢ - المكفول عنه: "وهو العميل، طالب خطاب الضمان".

---

[٦] محمود الكيلاني، الموسوعة التجارية والمصرفية المجلد الرابع عمليات البنوك، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م، ص٣١١.

[٧] علي البارودي، العقود وعمليات البنوك التجارية، دار المطبوعات الجامعية – اسكندرية، ٢٠٠١م، ص ٤١٦.

[٨] الدبيان، دبيان بن محمد، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ط٢، ١٤٣٢هـ، ١٢/ ٤٧١-٤٧٢.

٣ – المكفول له (المستفيد): "وهو الشخص أو الجهة التي صدر خطاب الضمان لصالحها".

٤ – المكفول به: "وهو مبلغ الضمان الذي التزم المصرف بدفعه، وصدر الخطاب به".

٥– مدة الضمان: "وهي الفترة الزمنية التي يكون فيها المصرف ملتزمًا بتنفيذ ما ورد في الخطاب".

٦ – الغرض من الضمان: "بحيث يجب النص صراحة في خطاب الضمان على الغرض الذي صدر من أجله الضمان، والعملية المتعلقة به".

ثانياً: أنواع خطاب الضمان:

ينقسم خطاب الضمان إلى خطاب ضمان ابتدائي وخطاب ضمان نهائي، وخطاب ضمان مغطى تغطية جزئية، وخطاب ضمان مغطى تغطية كلية.

- خطاب الضمان الابتدائي: هو تعهد من البنك نيابة عن أحد عملائه، المتقدم للدخول في مشروع معين، يدل على جدية المتقدم للعطاء في الاستمرار وعدم الانسحاب، ويتراوح قيمة العطاء من الخطاب من بين ١٪ إلى ٢٪ حسب نوعية المشروع، وسمي ابتدائي لتمثيله نسبة ضئيلة من المشروع، ولأن المتقدم يسترد ما دفعه، إذا لم يحصل على العطاء[٩].
- خطاب الضمان النهائي: هو تعهد يصدر من جهة البنك نيابة عن أحد عملائه، بعد رسو العطاء عليه، لتنفيذه حسب المواصفات المنصوص عليها في العقد. وخطاب الضمان النهائي يكون بعد خطاب الضمان الابتدائي، بنسبة تتراوح ما بين ٥٪ إلى ١٠٪، وهذا الخطاب النهائي يكون بمثابة تأمين يقدمه العميل للمستفيد يحتفظ البنك به، ويدفعه

[٩] انظر، الدبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ٤٧٢/١٢ – ٤٧٣. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ٢/ ٨٥٦ – ٨٥٧. شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس – الأردن، ط٦، ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٧م، ص ٢٩٥ – ٢٩٦.

البنك للمستفيد في حالة تخلف العميل عن دفع المستحقات المالية المترتبة على عاتقه، ولا يلغى دون خطاب رسمي من جهة المستفيد[١٠].

- خطاب الضمان المغطى تغطية كاملة: قيمة هذا الخطاب تكون مغطاه بشكل كامل من العميل، أي يقوم العميل بإيداع المبلغ كاملاً في البنك، فتكون العلاقة بين العميل والبنك الصادر لخطاب الضمان علاقة وكالة، وذلك لأن العميل وكل البنك بأن يؤدي ما عليه من أموال للمستفيد.
- خطاب الضمان المغطى تغطية جزئية: هذا الخطاب لا يغطي قيمة الخطاب كاملاً، وإنما يغطي جزء منه، وهو ما يعمل به عادة بين البنك والعميل، وعلاقة البنك بالعميل تكون علاقة وكالة من حيث إن البنك وكيل من طرف العميل بتغطية جزء من خطاب الضمان، وضامن للجزء غير المغطى[١١].

المبحث الثاني: التكييف الشرعي للضمان ولخطاب الضمان:

المطلب الأول: التكييف الشرعي لأخذ الأجرة على الضمان:

اختلف الفقهاء في مسألة أخذ العوض مقابل الضمان على قولان:

القول الأول: قالوا بالمنع:

اتفق جمهور أهل العلم على حرمة أخذ الأجرة مقابل الضمان، وهذا ظاهر في كتبهم ومنها:

١- عند السادة الحنفية: " لو كفل على جعل جاز الضمان لا الجعل لو لم يشرط في أصل الضمان، ولو شرط الجعل في أصل الضمان بطل الجعل والضمان"[١٢].

---

[١٠] انظر، المصادر السابقة.

[١١] انظر، شاهين، عادل بن شاهين بن محمد، أخذ المال على أعمال القرب، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م، ٦٢٥/٢. شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص ٢٩٦.

[١٢] البغدادي، مجمع الضمانات، ص ٢٧٨.

٢- عند السادة المالكية: " قال مالك: لا تجوز الحمالة بالجعل. قال ابن القاسم: فإن كان صاحب الحق عالماً بذلك سقطت الحمالة ورد الجعل، وإن لم يعلم فالحمالة لازمة، والجعل مردود"[١٣].

٣- عند السادة الشافعية: " ضمن عن رجل الفا وشرط للمضمون له أن يدفع إليه كل شهر درهما ولا يحسبه من مال الضمان فالشرط باطل"[١٤].

٤- عند السادة الحنابلة: " ولو قال اكفل عني ولك ألف لم يجز"[١٥].

وأخذ برأي الجمهور العديد من الفقهاء المعاصرين وجمعيات ومؤسسات إسلامية:

١- عبد الستار أبو غدة، عبد الرحمن بن صالح الأطرم[١٦].

٢- مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي[١٧].

٣- اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء[١٨].

---

[١٣] النفزي، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ١٢٦/١٠.

[١٤] القزويني، عبد الكريم بن محمد الرافعي، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر، ٣٨٣/١٠.

[١٥] شمس الدين، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ٣٦٥/٤.

[١٦] انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثانية (٢/ ١١٠٥ – ١١٠٩). الدبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ٤٩٠/١٢.

[١٧] جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم (٥) بشأن خطاب الضمان ما نصه: «إن الكفالة هي عقد تبرع يقصد للإرفاق والإحسان، وقد قرر الفقهاء عدم جواز أخذ العوض على الكفالة؛ لأنه في حالة أداء الكفيل مبلغ الضمان يشبه القرض الذي جر نفعًا على المقرض، وذلك ممنوع شرعًا».

[١٨] انظر فتاوى اللجنة الدائمة (١٣/ ٣٠٣)، (١٥/ ٢٤٥)، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الرابع والثمانون (ص: ١١٤).

٤- ذكرت أيوفي في معيار الضمانات:" **لا يجوز أخذ الأجرة على خطاب الضمان لقاء مجرد الضمان، والتي يراعي فيها عادة مبلغ الضمان ومدته، سواء أكان بغطاء أم بدونه**" [١٩].

٥- لبيت التمويل الكويتي فتوى بهذا الشأن: " المسألة: شركة تأمين تتعهد بتحصيل ما على المؤمنين من ديون فإن حل موعد السداد ولم يدفع المدين تكفلت هي بالدين، وهي تتعهد بمتابعة المدين بدينه منجماً (مقسطاً)، على أن تأخذ عمولة على ما تحصله من ديون.

فما الرأي في جواز التعامل مع هذه الشركة؟

الرأي الشرعي:

فبالاعتبار الأول (كونها وكيلة) يجوز أن يكون لها أجر؛ أما بالاعتبار الثاني (كونها كفيلة) لا يجوز – عند جمهرة العلماء – لها أن تتقاضى أجراً؛ لأن الكفالة عقد تبرع وأخذ الأجر عليه على خلاف ما شرع له. وإذا كان التعامل مع هذه الشركة على هذه الصورة فلا أرى بذلك بأساً. والله أعلم"[٢٠].

فصل المستشار الشرعي لبيت التمويل الكويتي في هذه المسألة حيث قال: إذا كان الطرف المقدم للضمان وكيل عن غيره يجوز له أخذ الأجرة، أما إذا كان كفيل فلا يجوز له ذلك، لأنه عقد تبرعي.

[١٩] معيار الضمانات، بند رقم: ١/١/٦، ص ١٣٤.

[٢٠] علي جمعة محمد، محمد احمد السراج، أحمد جابر بدران، موسوعة فتاوى المعاملات المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، الصرف وبطاقة الائتمان والكفالة، دار السلام، ط١، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م، ٣٧٥/١١. بدر المتولي عبد الباسط، الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية، فتوى رقم ٢٥٩ ج١، ص ١٧٢.

أدلتهم:

١- الضمان يتحول إلى قرض، فإن الضامن أو الكفيل إذا تحمل الدين عن المكفول عنه، وشرط عليه في حال جاء وقت الدين ولم يستطع المكفول عنه دفع الدين الذي عليه فسيتحمله عنه مقابل عوض؛ فبالتالي يصبح قرضاً جر نفعاً، وهو ربا[٢١]. قال ابن نجيم: " ولو كفل رجل عن رجل على أن يجعل له جعلاً فهذا على وجهين إما أن يكون الجعل مشروطاً في الكفالة أو لا فإن لم يكن مشروطاً في الكفالة فالجعل باطل والكفالة جائزة أما الجعل باطل لأن الكفيل مقرض في حق المطلوب، وإذا شرط له الجعل مع ضمان المثل فقد شرط له الزيادة على ما أقرضه فهو باطل؛ لأنه ربا"[٢٢].

٢- عقد الكفالة الأصل فيه الإرفاق والسعة على الناس، وهو من عقود التوثيق، ويفقد عقد الكفالة الهدف من وجوده إذا كان بعوض، وهو مناف لمقصد الشارع[٢٣].

٣- حرم الشارع على الدائن أخذ عوض مقابل الدين، فمن باب أولى تحريم أخذ العوض مقابل الكفالة، قال الشيخ مصطفى الزرقا: " إذا جاز أخذ الأجر على الكفالة فان تحريم الربا يفقد حجيته. فلا يبقى هناك مجال أبدا لتعليل حكمة الربا، لماذا؟ لأننا نحرم على المقرض أن يأخذ فائدة، أو أي زيادة على مبلغ القرض، لماذا؟ لأنها ربا وهو محرم. فكيف إذن نبرر ذلك إذا قبلنا أن الكفيل لمجرد تعرضه لأن يؤدي عن المكفول مالا في المستقبل وقد لا يؤدي"[٢٤].

يتضح مما سبق: أن جميع الفقهاء القدامى ذهبوا إلى عدم جواز أخذ الأجرة على الضمان، وقالوا بأن كل قرض جر نفعاً هو ربا؛ لأن أصل عقد الضمان هو عقد تبرعي، لذا لا يجوز أخذ الأجرة عليه، ولم تخرج أيوفي وبيت التمويل الكويتي عن رأي الفقهاء.

---

[٢١] انظر، السرطاوي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية، ص ١٦٨.

[٢٢] ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٦/٢٤٢.

[٢٣] انظر، السرطاوي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية، ص ١٦٩.

[٢٤] مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ص ١١١٦-١١١٧.

القول الثاني: قالوا بالجواز:

ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء المعاصرين منهم، زكريا البري[٢٥]، والمجلس الشرعي لهيئة الأوراق الماليزية، والمجلس الشرعي للبنك المركزي الماليزي.

قرر المجلس الشرعي: "في اجتماعه الرابع والخمسين، الواقع في ٢٧ أكتوبر ٢٠٠٥، أن خدمة الضمان التي تقدمها مؤسسة (CGC)، للشركات الحاصلة على التمويل من المؤسسات المالية الإسلامية، إضافة إلى ما تأخذه(CGC)، من أجرة أمرٌ جائز"[٢٦].

أدلتهم:

١- قياس أخذ الأجرة على الضمان على، جواز أخذ الأجرة، على تعليم القرآن، وكذلك على الجاه؛ لأنه قد يحتاج إلى مشقة سفر ومصاريف السفر، فكذلك الضمان فيه مخاطر عدم تمكن العميل من دفع ما عليه في وقته، فيقوم المصرف بالدفع عنه، لذا جاز أخذ الأجرة على الضمان.

٢- ردوا على القول الأول للمانعيين بأن عقد الكفالة ما هو الا من عقود التوثيق، في حين عقد القرض هو تمليك، وما قام به الكفيل هو تمليك للمال للمكفول له، لا للمكفول عنه، فلا يكون مقترضاً من الكفيل.

٣- فيه مصلحة للناس وتسهيل عليهم، لأن المعاملات المالية المعاصرة أصبحة أكثر تعقيداً في الوقت الحالي عنما كانت عليه في الماضي، في الماضي كانت على مستوى الأفراد، أما في يومنا هذا أصبحت بيت الشركات الكبرى، وتعدت حدود الدولة لتكون بين المعاملات المالية بين دول وشركات ضخمة، لذا أصبحت الحاجة ماسة لأخذ الأجرة على خطاب الضمان، يقول الدكتور زكريا البري في جواز أخذ الأجرة:

---

[٢٥] المصدر السابق، ٢/١٠٠٠.

[٢٦] Shariah Resolutions in Islamic Finance, 2010.

" لا يوجد عرف صحيح يحرمه ويمنعه، ولا توجد فيه مفسدة، كما لا توجد مصلحة في تحريمه، بل أن المصلحة في إباحته وحله وصحيته"[٢٧].

رأي الباحث:

ذهب جمهور العلماء، بما في ذلك الكثير من العلماء هذا العصر، والهيئات الشرعية للبنوك إلى عدم جواز أخذ الأجرة مقابل الضمان، في حين أن بعض علماء هذا العصر ومجلس الهيئة الشرعية للبنك المركزي الماليزي قالوا بالجواز، واستدلوا على ذلك بأنها فيها مصلحة عامة، وفي منعها تفقد المصلحة. أما الباحث فيرى بعدم جواز أخذ الأجرة مقابل الضمان، فهو قرض جر نفعاً، ولا يمكن اعتباره جائزاً لمجرد أن فيه مصلحة للناس، وهو يخالف قواعد الشرع.

المطلب الثاني: التكييف الشرعي لخطاب الضمان:

اختلف الباحثون في التكييف الشرعي لخطاب الضمان على أقول عدة:

- **القول الأول**[٢٨]: ذهب أصحاب هذا القول إلى أن خطاب الضمان هو كفالة، سواء كان خطاب الضمان مغطى أو كان خطاب الضمان غير مغطى.

وتكييف ذلك أن العميل يقوم بتوكيل المصرف بدفع التأمين النقدي من ماله المودع سابقاً لدى المصرف للجهة المستفيدة في حالة إذا كان الخطاب مغطى بالكامل، أما إذا كان غير مغطى بالكامل، فالمصرف يدفع من حسابه، ويرجع فيما بعد على العميل ليأخذ منه ما دُفع للمستفيد، والمصرف يقدم خطاب الضمان للمستفيد لأنه

[٢٧] مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ٢/١٠٠٠.

[٢٨] انظر، السرطاوي، محمود علي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية، دار الفكر، ط١، ١٤٣٦ هـ – ٢٠١٥م، ص ١٦٣. سامي حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، ٢٩٩–٣٠٠.

ملزم في خدمة عميله، وهذه العلاقة وكالة بأجر، وخطاب الضمان من حيث الظاهر كفالة بالأمر والكفالة بالأمر في حقيقة الأمر وكالة.

يقول الدكتور سامي حمود: " وإن تكييف خطاب الضمان على أنه وكالة لا يبدو متبايناً مع نظرة الفقه الإسلامي، للموضوع في نطاق الكفالة بالأمر التي يرجع فيها الكفيل بما يدفع على من أمره بذلك تماماً كما يرجع الوكيل لأن الكفالة بالأمر ماهي إلا وكالة بالأداء"[٢٩].

بناء على القول السابق، يجوز للمصرف أخذ عمولة على خطاب الضمان، لأن الوكالة بأجر جائزة شرعاً، فنقيس العمولة على أنها أجرة على عملية الوكالة.

يرد على هذا القول: أن قياسكم باطل، إذ لا يمكن تفسير علاقة المصرف بالمستفيد علاقة وكالة، وذلك لأن المصرف يقوم بدفع ما في عاتقه من التزامات اتجاه المستفيد، ولأن المصرف أصيل عن العميل وليس وكيلاً عنه، وكما هو معلوم في أحكام الوكالة أن الأصيل قادر على إزالة الوكيل، أو منعه من التصرف، ولا تبرأ ذمة الأصيل بمجرد تعيين الوكيل، أما في خطاب الضمان فليس للعميل الصلاحيات في عزل المصرف ما دام خطاب الضمان قد صدر[٣٠].

والقول بأن الكفالة بالأمر هي وكالة فهذا غير صحيح، لأن الوكالة شيء والكفالة شيء؛ " الكفالة بالأمر لم تتغير فيها الحقيقة الشرعية وهي شغل ذمتين بحق واحد، ومعظم الكفالة التي تتم إنما بالأمر من المكفول عنه، وهذا الأمر لا يغير من الطبيعة الشرعية التي تقوم عليها الكفالة وإلا فنكون قد فرغنا الكفالة من محتواها ومن مضمونها لمجرد وجود هذا الأمر. الوكالة شيء والكفالة شيء آخر، الوكالة فيها التزام، أما الكفالة ففيها شغل ذمتين بحق واحد، كان الحق في ذمة الأصيل، فبوجود الكفالة انضمت ذمة أخرى إلى الذمة الأصلية لتوثيق هذا الحق"[٣١].

---

[٢٩] سامي حمود، مصدر سابق، ص ٣٠٠.

[٣٠] انظر، السرطاوي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية، ص ١٦٣ – ١٦٤.

[٣١] مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ٢/٩٨٥.

القول الثاني[٣٢]: ذهب أصحاب هذا القول إلى أن خطاب الضمان هو كفالة بالدين في معظم الحالات، قال الدكتور سامي حمود: " ويبدو للنظرة الأولى أن معظم الحالات التي يستعمل فيها خطاب الضمان المصرفي تعتبر في الغالب من نوع كفالة الدين، وذلك باستثناء الخطاب الذي يقدم للشاحنين أو وكلائهم...فهو نوع من ضمان الدرك"[٣٣].

واستدل أصحاب هذا القول بأن الكفالة وخطاب الضمان هما بمعنى واحد، أي في كليهما "يلتزم الشخص مالاً واجباً على غيره لشخص ثالث"[٣٤]. وذهب أصحاب هذا القول إلى عدم جواز أخذ الأجرة على الكفالة، لأن جمهور الفقهاء منعوا أخذ الأجرة على الكفالة التي هي أصلها التبرع.

قال البغدادي: " ولو كفل بمال على أن يجعل الطالب له جعلا فإن لم يكن مشروطا في الكفالة فالشرط باطل، وإن كان مشروطا في الكفالة فالكفالة باطلة"[٣٥].

وذكر ابن نجيم: " ولو كفل رجل عن رجل على أن يجعل له جعلا فهذا على وجهين إما أن يكون الجعل مشروطا في الكفالة أو لا فإن لم يكن مشروطا في الكفالة فالجعل باطل والكفالة جائزة أما الجعل باطل لأن الكفيل مقرض في حق المطلوب، وإذا شرط له الجعل مع ضمان المثل فقد شرط له الزيادة على ما أقرضه فهو باطل؛ لأنه ربا"[٣٦].

---

[٣٢] انظر، شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص ٢٩٩-٣٠٠. السرطاوي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية، ص ١٦٥.

[٣٣] سامي حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، ص ٢٩٨.

[٣٤] شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص ٢٩٩.

[٣٥] البغدادي، أبو محمد غانم بن محمد، مجمع الضمانات، دار الكتب الإسلامية، ص ٢٨٢.

[٣٦] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ٢٤٢/٦.

القول الثالث[٣٧]: ذهب بعض أهل العلم إلى أن خطاب الضمان إن كان مغطى تغطية كاملة من قبل العميل فالعلاقة وكالة بين العميل والمصرف، وتكون العلاقة كفالة إذا كانت غير مغطى. وإذا كان خطاب الضمان مغطى تغطية جزئية فهو يأخذ معنى الوكالة، والغير مغطى يأخذ معنى الكفالة، وهذا ما ذهب إليه الدكتور علي السالوس. لذا لا يجوز للبنك أخذ الأجرة على خطاب الضمان، لأنه يكون قد أخذ أجرة مقابل الكفالة، وهو غير جائز شرعاً، لأن الكفالة عقد تبرعي. وبهذا أخذت الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية، وكذلك مجمع الفقه الإسلامي حيث جاء في الدورة الثانية المنعقدة في جدة من ١٠ – ١٦ ربيع الثاني عام ١٤٠٦، بحث مسألة خطاب الضمان، وبعد النظر فيما أعده في ذلك من بحوث ودراسات، وبعد المداولات والمناقشات المستفيضة تبين ما يلي[٣٨]:

١– أن خطاب الضمان بأنواعه الابتدائي والانتهائي لا يخلو إما أن يكون بغطاء، أو بدونه، فإن كان بدون غطاء فهو ضم ذمة الضامن إلى ذمة غيره فيما يلزم حالًا أو مآلًا، وهذه هي حقيقة ما يعنى في الفقه الإسلامي باسم (الضمان) أو (الكفالة). وإن كان خطاب الضمان بغطاء فالعلاقة بين طالب خطاب الضمان وبين مصدره هي الوكالة، والوكالة تصح بأجر أو بدونه مع بقاء علاقة الكفالة لصالح المستفيد (المكفول له).

٢ – أن الكفالة هي عقد تبرع بقصد الإرفاق والإحسان، وقد قرر الفقهاء عدم جواز أخذ العوض على الكفالة؛ لأنه في حالة أداء الكفيل مبلغ الضمان يشبه القرض الذي جر نفعًا على المقرض، وذلك ممنوع شرعًا، ولذلك فإن المجمع قرر شرعًا:

---

[٣٧] انظر، السالوس، علي أحمد، الكفالة في ضوء الكتاب والسنة والتطبيق المعاصر، ص ٦٠٢. السرطاوي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية ص ١٦٦. شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ٣٠٢-٣٠٣.

[٣٨] راجع قرار الهيئة رقم (٢٩) وتاريخ ٤/ ٨/١٤١٠ هـ، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي قرارات وتوصيات، ١٤٠٦ – ١٤٠٩ / ١٩٨٥ – ١٩٨٨، (جدة: شركة دار العلم للطباعة والنشر) ، ص ٢٢.

أولًا: أن خطاب الضمان لا يجوز أخذ الأجر عليه لقاء عملية الضمان (والتي يراعى فيها عادة مبلغ الضمان ومدته) سواء أكان بغطاء أم بدونه.

ثانيًا: أما المصاريف الإدارية لإصدار خطاب الضمان بنوعيه فجائز شرعًا مع مراعاة عدم الزيادة على أجر المثل، وفي حالة تقديم غطاء كلي أو جزئي يجوز أن يراعى في تقدير المصاريف لإصدار خطاب الضمان ما قد تتطلبه المهمة الفعلية لأداء ذلك الغطاء. والله أعلم.

القول الرابع[٣٩]: ذهب أصحاب هذا القول أن خطاب الضمان هو جعالة، وإلى هذا ذهب محمد الشنقيطي، ومحمد باقر الصدر، وغيرهم، قال محمد باقر الصدر: " يعتبر خطاب الضمان من البنك تعهداً بوفاء المقاول بالشرط، وينتج عن هذا التعهد نفس ما ينتج عن تعهد طرف ثالث بوفاء المدين للدين، فكما يرجع الدائن على هذا الثالث إذا امتنع المدين عن يرجع صاحب الحق بموجب الشرط إلى البنك المتعهد إذا امتنع المشروط عليه من الوفاء بالشرط، ولما كان تعهد البنك وضمانه للشرط بطلب من الشخص المقاول، فيكون الشخص المقاول ضامناً لما يخسره البنك نتيجة لتعهده، فيحق للبنك أن يطالبه بقيمة ما دفعه إلى الجهة التي وجه خطاب الضمان لفائدتها، ويصح للبنك أن يأخذ عمولة على خطاب الضمان هذا، لأن التعهد الذي يشتمل عليه هذا الخطاب يعزز قيمة التزامات الشخص المقاول، وبذلك يكون عملاً محترماً يمكن فرض جعالة عليه أو عمولة من قبل ذلك الشخص"[٤٠].

[٣٩] انظر، شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص ٣٠٢. السرطاوي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية ص ١٦٧.

[٤٠] الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام، ص ١٣٠ – ١٣١.

القول الخامس[٤١]: إن خطاب الضمان من العقود الجديدة، التي تجمع بين العديد من العقود المسماة، كالرهن والوكالة والكفالة، وله خصائص ينفرد بها، وإن كان يشترك معها في البعض من الأحكام التي تجعله مستقلاً عن غيره وجديداً، والشريعة لا تمنع أي عقد جديد حتى يثبت مخالفته للشرع، قال الدكتور علي الصوا: " فإن علاقة جديدة أخرى تنشأ بين المصرف والمستفيد، يشغل المصرف فيها ذمته بحق المستفيد بالتزامه وحده، ويصبح المستفيد مستحقاً عليه، وقد فسرت هذه العلاقة بأنها نوع جديد من الضمان ليس كالكفالة ولا كالرهن وإنما هو من ابتكارات العرف المصرفي، نشأ بنتيجة تطور الأعمال التجارية والحياة الاقتصادية بصفة عامة"[٤٢].

ذكرت أيوفي في معيار الضمانات في البند رقم ٢/١/٦ : " إن تحميل المصروفات الإدارية ومقابل الخدمات على طالب خطاب الضمان لإصدار خطاب الضمان بنوعيه (الابتدائي والانتهائي) جائز شرعاً، مع مراعاة عدم الزيادة على أجرة المثل. وفي حالة تقديم غطاء كلي أو جزئي يجوز أن يراعى في تقدير المصروفات لإصدار خطاب الضمان ما قد تتطلبه المهمة الفعلية لأداء ذلك الغطاء"[٤٣].

بيت التمويل الكويتي: في الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي والمنعقدة عام ١٩٨٧م جاء ضمن قرارتها، "وفيما يتعلق بخطابات الضمان المصرفي فإن الأجر الذي يأخذه المصرف الإسلامي عن إصدار خطابات الضمان يكون مقابل الأعمال التي يقوم بها المصرف لإصدار الخطاب، وليس مقابل الضمان الذي يوفره هذا الخطاب لعميل المصرف".

---

[٤١] انظر، السرطاوي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية ص ١٦٧.

[٤٢] علي الصوا، خطابات الضمان كما تجريها البنوك الإسلامية واحكامها الشرعية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٢٣، عدد ١، ١٩٩٦م.

[٤٣] معيار الضمانات، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي)، ص ١٣٤.

فتوى بيت التمويل الكويتي في مدى جواز إصدار خطابات الضمان:

المسألة:

نرجو إبداء الرأي الشرعي في مدى جواز إصدار خطابات ضمان مصرفية للعملاء، وأخذ أجرة عن ذلك. وفي حالة عدم جواز ذلك، هل يجوز أن نضمن الخطاب عملاً يوكلنا العميل القيام به، ويكون أجرنا على الوكالة لا على الضمانة، وفي هذه الحالة هل يكون الأجر مقطوعاً، أم منسوباً؟

الرأي الشرعي:

لا نعلم من فقهاء الإسلام من أجاز أخذ أجر على الضمان، ولكن إذا وكل العميل البنك في قضاء مصالحة لدى الجهة المضمون لها، فيجوز أخذ الأجر على ذلك، سواء كان أجراً مقطوعاً أو نسبةً مما يقوم بتحصيله من الجهات المضمونة لها، على أن يكون ذلك في حدود أجر المثل ابتعاداً عن شبهة الربا. والله اعلم[٤٤].

تعليق الباحث: يظهر مما سبق من الأقوال، وكذلك من فتاوى البنوك، عدم جواز أخذ الأجرة على الكفالة؛ لأن الكفالة بالقرض دين على المدين إن رده بزيادة كان ربا. ويجوز أخذ الأجرة مقابل إصدار خطاب الضمان وعلى المصاريف الفعلية له، وعلة الجواز أن الأجرة تؤخذ مقابل المصاريف المتعلقة بخطاب الضمان، والتي يطلبها العميل، كدراسة جدوى، ودراسة نسبة المخاطر، وغيرها من الأعمال الفعلية التي يقوم بها البنك مقابل إصدار خطاب الضمان، وليس مقابل الضمان، سواء كان مغطى تغطية كلية أو جزئية، ويمكن الخروج من الخلاف وذلك عن طريق إيداع مبلغ من المال في البنك من قبل العميل، يغطي هذا المبلغ خطاب الضمان سواء كان جزئي أو كلي، فتكون العلاقة وكالة بين البنك والعميل، وبالتالي يجوز أخذ الأجرة على خطاب الضمان.

[٤٤] بيت التمويل الكويتي – الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية، ٣/١، بيت التمويل الكويتي – الكويت، فتوى رقم ٢٨٦.

المطلب الثالث: حكم اصدار خطاب الضمان مقابل قرض ربوي: اتفق جمهور الفقهاء[٤٥] على حرمة الربا، وحرمة الحصول على قرض يجر نفعاً، ذكر صاحب رد المحتار على الدر المختار: "كل قرض جر نفعاً حرام"[٤٦].

دليل التحريم:

١- **قال تعالى في حرمة الربا:** ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ (٢٧٥) يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (٢٧٦)﴾.

٢- **من السنة:**

حدثنا حجاج أنبأنا شريك عن سماك عن عبد الرحمن ابن عبد الله بن مسعود عن أبيه عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: "لعن الله اكل الربا، وموكله، وشاهديه، وكاتبه"، قال: وقال: "ما ظهر في قوم الربا والزنا إلا احلوا بأنفسهم عقاب الله عز وجل"[٤٧].

---

[٤٥] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر – بيروت، ط٢، ١٣٨٦ هـ – ١٩٦٦م، ١٦٦/٥. التميمي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس، الجامع لمسائل المدونة، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٤ هـ – ٢٠١٣ م، ١٩٤/١١. الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م، ٣٤/٣. ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد، الشرح الكبير، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة – جمهورية مصر العربية، ط١، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م، ٤٩٤/١٢.

[٤٦] ابن عابدين، مصدر سابق.

[٤٧] أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الحديث – القاهرة، ط١، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م، ٤٣/٤. حديث رقم: ٣٨٠٨.

٣- **ذكرت أيوفي في معيار الضمانات، بند رقم: ٦/١/٣:** " لا يجوز للمؤسسات إصدار خطاب الضمان لمن يطلبه للحصول على قرض ربوي أو عملية محرمة".

٤- فتاوى بيت التمويل الكويتي:

– السؤال: هل يجوز إصدار خطاب ضمان لمديونية أحد العملاء في بنك ربوي؟

الجواب: إذا كان أصل هذه المديونية ربويًا، فلا يجوز إصدار خطاب ضمان لها فكما لايجوز ضمان الرباء ابتداء، لا يجوز استمراره.

– السؤال: تقدم إلينا أحد العملاء راغبا تحويل كافة أعماله من أحد البنوك التجارية إلى بيت التمويل، ويحول دون تنفيذ تلك الرغبة طلب البنك الذي يتعامل معه حالياً إصدار خطاب ضمان من قبلنا نضمن فيه سداد العميل لحسابه الجاري المكشوف لدى ذلك البنك. فهل يجوز تقديم هذا الضمان؟

الجواب:

إن الشريعة الإسلامية لا تجيز ضمان الأصول الربوية وما عليها من فوائد، لأن ذلك ضمان للربا وضمان الربا لا يجوز. فضمان الربا لا يجوز بدءاً ولا استمراراً، وكما لا تجوز الشهادة على الصكوك الربوية، لا يجوز ضمانها من باب أولى.

تعليق للباحث:

أجمعت الأمة على تحريم الربا بكل أنواعه، فبعد نزول الآية القاطعة التي تحرم الربا، والأحاديث، فمن البديهي، أن يتفق جمهور أهل العلم على تحريمها، ولا توجد هيئة أو مؤسسة مالية أو مصرف إسلامي أحلها.

الخاتمة والنتائج:

وفي نهاية هذا البحث توصلت إلى النتائج التالية:

١- لا مانع من أخذ الأجرة مقابل إصدار خطاب الضمان ومصاريفه، شريطة أن تكون هناك مصاريف حقيقة، وأن تكون الأجرة محددة، لا تزداد ولا تنقص حسب المبلغ المغطى.

٢- منع الفقهاء أخذ الأجرة مقابل الضمان، في حين انفراد بعض فقهاء هذا العصر والهيئة الشرعية للبنك المركزي الماليزي إلى جواز أخذ الأجرة مقابل الضمان.

٣- لا يجوز القول بأخذ الأجرة على الضمان، لأن فيه مصلحة، فهو يخالف نص الشرع، "كل قرض جر نفعاً فهو ربا"، وفيه أخذ مال بغير حق.

٤- قياس من قال أخذ الأجرة على الضمان على أخذ الأجرة على تعليم القرآن، قياس مع الفارق، فمعلم القرآن يقدم جهد حقيقي ويبذل وقت حقيقي، في حين مقدم الضمان لا يقدم ذلك.

المصادر والمراجع:

.Shariah Resolutions in Islamic Finance, 2010.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر – بيروت، ط٢، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م.

ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد، الشرح الكبير، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط٢.

أبو زيد، بكر بن عبدالله، فقه النوازل، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦ هـ ، ١٩٩٦ م.

أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الحديث – القاهرة، ط١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.

بدر المتولي عبد الباسط، الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية، فتوى رقم ٢٥٩ ج١.

البغدادي، أبو محمد غانم بن محمد، مجمع الضمانات، دار الكتب الإسلامية.

البغدادي، مجمع الضمانات.

بنك البلاد https://www.bankalbilad.com/ar/sme/trade-finance/Pages/LETTEROFGUARANTEE.aspx .

التميمي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس، الجامع لمسائل المدونة، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٤ هـ – ٢٠١٣ م.

حمود، سامي حسن أحمد، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، ط٢، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢م، مطبعة الشرق ومكتبتها – عمان.

الدبيان، دبيان بن محمد، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ط٢، ١٤٣٢هـ.

السالوس، علي أحمد، الكفالة في ضوء الكتاب والسنة والتطبيق المعاصر.
سامي حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية.

السرطاوي، محمود علي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية، دار الفكر، ط١، ١٤٣٦ هـ – ٢٠١٥م.

شاهين، عادل بن شاهين بن محمد، أخذ المال على أعمال القرب، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤م.

شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس – الأردن، ط٦، ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٧م.

الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

شمس الدين، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

علي البارودي، العقود وعمليات البنوك التجارية، دار المطبوعات الجامعية – اسكندرية، ٢٠٠١م.

علي الصوا، خطابات الضمان كما تجريها البنوك الإسلامية واحكامها الشرعية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٢٣، عدد ١، ١٩٩٦م.

علي جمعة محمد، محمد أحمد السراج، أحمد جابر بدران، موسوعة فتاوى المعاملات المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، الصرف وبطاقة الائتمان والكفالة، دار السلام، ط١، ١٤٣١هـ .

فتاوى اللجنة الدائمة (١٣/ ٣٠٣)، (١٥/ ٢٤٥)، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الرابع والثمانون.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية – بيروت.

القزويني، عبد الكريم بن محمد الرافعي، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة.

محمد هاشم عوض، دليل العمل في البنوك الإسلامية، مركز التنوير المعرفي، ط٢.

محمود الكيلاني، الموسوعة التجارية والمصرفية المجلد الرابع عمليات البنوك، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م.

النفزي، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

Gültekin, D. D. & Mohamed, H. E. İ. (2021). التمويل الإسلامي في التجربة الماليزية: المرابحة أنموذجا . İlahiyat , (6) , 47-63 . Retrieved from https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyat/issue/67831/982404

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 27.04.2023 | Accepted: 24.05.2023 | DOI: 10.5281/zenodo.7967458 0000-0001-6205-511X

الجوانب الإيجابية للهجرة في الأحاديث النبوية والآثار

Positive Aspects of Migration in Prophetic Hadiths and Traces

ياسر محمد نوري الديرشوي *

Yasser Mohammad Nouri ELDEİRSHAWİ

الملخص:

قسّم العلماء الهجرة إلى قسمين: هرباً وطلباً، ويندرج تحت كل قسمٍ منها أقسام، وللهجرة كما هو معلوم فوائد ومضار. ومن هنا انقسمت إلى هجرة محمودة وهجرة مذمومة. ولم يقتصر علماء الإسلام على النظر إلى الهجرة بمنظار الدنيا فقط كما هي الحال عند معظم الباحثين المعاصرين، بل نظروا إليها بمنظار الدين والنفع الأخروي أيضاً. وقد تبين للباحث من خلال مطالعة الأحاديث النبوية والآثار الواردة في الباب أنها أشارت إلى كثير من فوائد الهجرة، سواء منها الدنيوية أو الأخروية. وسواء كانت الهجرة ابتغاء لِخير وأمر مطلوب أو فراراً من شر. فمن القسم الأول الهجرة لطلب الرزق الحلال، أو لتعلم علم من العلوم النافعة، أو للمجاورة بالحرمين وغيرهما من الأماكن المقدسة، أو للجهاد في سبيل الله، ونصرة المظلومين، أو طلباً للعلاج والشفاء من الأمراض. وقد اشتدت عناية المحدثين بالرحلة في طلب الحديث منذ عهد الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا... ومن القسم الثاني الهجرة من البلاد التي يتعرض فيها المسلم للفتنة في دينه، والبلاد التي تشيع فيها المنكرات، وكذلك الهجرة من بلاد الكفار إلى بلاد المسلمين، ومن البلاد التي يكون فيها المسلم

* Community College of Qatar، Orcid:0000-0001-6205-511X
yassermnd@hotmail.com

ذليلاً أو التي تظهر فيها البدع، أو التي يتعرض فيها المسلم لأذى ويخاف على نفسه وأهله... والباحث يعتزم استقراء الفوائد المترتبة على الهجرة مما ذكرته الأحاديث الشريفة وبيان الأجر المترتب عليها، وكذلك الفوائد الدنيوية. مع بيان المعيار المتبع في التمييز بين الهجرة المطلوبة وجوباً أو ندباً والهجرة المذمومة تحريماً أو كراهةً. وكل ذلك بالاسترشاد بالأحاديث والآثار الواردة في الباب.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي. الهجرة. الرحلة. السفر. طلب العلم

Abstract

Muslim jurists divided migration into two categories: migration by choice and migration by necessity, and each category is divided into several subcategories as well. Migration has been divided into commendable and deplorable, as it has benefits and harms as well. Muslim jurists did not look at migration from the perspective of this world only, as is the case with most contemporary researchers; rather, they consider the afterlife too. By reading the prophetic hadiths and traces related to the issue of migration, the researcher found that several benefits of migration were mentioned, both for this world and the afterworld, whether the migration is for the sake of good or fleeing from evil. The example of the first category is to migrate to seek halal livelihood, to learn helpful science, to adjacent the sacred sites, to perform Jihad for Allah's sake, or to seek recovery from diseases. The narrators of Hadith had an intensified interest in traveling to hear and learn the Hadiths from the time of the companions and their followers till the time being. The example of the second category is migration from a country where a Muslim is subjected to sedition in his religion and where evils are common, as well as migration from countries where Muslims are humiliated or where the Muslim is exposed to harm and fear for themselves and their family. The researcher intends to extrapolate the benefits of migration from what has been stated in the Hadiths, the rewards that Allah promised for it, as well as the worldly benefits, indicating the criterion used to distinguish between migration by choice and migration by necessity. The discussion will rely mainly on the Hadiths related to this issue.

Keywords: Prophetic Hadiths - Migration - Journey - Travel - Seeking knowledge.

تمهيد:

منذ أن وُجِد الإنسان على وجه الأرض لازمته الهجرة والسفر والانتقال من مكانٍ لآخر بحثاً عن العيش والأمان، وبما أن السفر والإقامة ملازمان للإنسان كان من الطبيعي أن يتناول الشرع

الإسلامي ما يتعلق بها من الأحكام؛ لأنه دينٌ شامل لجميع جوانب الحياة. وفي زمننا هذا نتيجة للتغير السريع والمخيف المتعلق بالأوضاع الأمنية والاقتصادية في كثيرٍ من البلدان الإسلامية وغيرها بدأت ظاهرة الهجرة في الكثرة والاتساع، وخاصة من البلاد الإسلامية التي انتشرت فيها الحروب والفساد إلى البلدان الأخرى، سواء مسلمةً كانت أو غير مسلمة، بحثاً عن العيش والأمان، ولا شك أن هذا الأمر تترتب عليه آثارٌ إيجابية وسلبية، سواء في الجانب الديني أو التعليمي أو الاقتصادي أو الصحي. وفي هذا البحث سأذكر بعض الجوانب الإيجابية للهجرة من خلال الأحاديث النبوية والآثار، وأبين الضابط الشرعي المتعلق بكل جانب منها؛ حتى نكون على عِلم بها، ونحصِّلَ تلك المكاسب، وننال الأجر الدنيوي والأخروي، ونبتعد عن المفاسد.

مشكلة الدراسة: تجيب هذه الدراسة على الأسئلة المتعلقة بأحكام الهجرة بمختلف أنواعها من خلال الأحاديث والآثار الواردة في ذلك.

أهمية الدراسة: تعالج هذه الدراسة مسألة معاصرة مهمة، وهي الهجرة والانتقال نتيجة الحروب وسوء الأوضاع الاقتصادية، وتُسلِّطُ الضوء الى فوائد الهجرة، وهو ما يمكن أن يُعَدَّ جانباً منسيّاً في الموضوع، لأن أكثر الدراسات تركز على أضرار الهجرة ومحاذيرها

هدف الدراسة: استقراء الأحاديث والآثار الواردة في الهجرة والسفر بغيةَ الاطلاع على فوائد الهجرة وآثارها الإيجابية، وتنزيل هذه النصوص على الواقع.

منهج البحث: المنهج المتبع في هذا البحث هو: المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال استقراء الأحاديث الواردة في موضوع الهجرة وفوائدها، ثمّ تحليل هذه النصوص وإسقاطها على الواقع.

مفهوم الهجرة في اللغة والش

الهجرة في اللغة الترك والقطع، وهو ضد الوصل، ومنها خروج البدوي من البادية إلى المدن، ويُقال: هاجر الرجل إذا ترك مسكنه خالياً وانتقل إلى دار قوم آخرين، وسُمِّي المهاجرون مهاجرين؛ لأنهم تركوا ديارهم ومساكنهم التي نشؤوا بها، ولحقوا بدارٍ ليس لهم بها أهل ولا مال حين هاجروا إلى المدينة[١].

أما في الشرع فقد ورد لفظ الهجرة في الأحاديث النبوية بمعانٍ عديدة منها الترك كما في قوله ﷺ: "لا هجرة بعد الفتح "[٢]، أي: لا هجرة من مكة بعد الفتح[٣]، فمعنى الهجرة هنا ترك الديار، ومنها المقاطعة والصّدُّ والإعراض، وهجر المسلم لأخيه المسلم[٤]، كما في قوله ﷺ : "لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليالٍ"[٥]. ومنها ترك الحرام، كما في قوله عليه الصلاة والسلام عندما سُئِل أي الهجرة أفضل: "مَن هجر ما حرم الله عليه"[٦]، وفي رواية " أن تهجر ما كره ربك "[٧].

ومن خلال النظر في العلاقة بين التعريف اللغوي وما جاء في السنة النبوية من معانٍ للهجرة نجد أن معنى الانتقال من مكان إلى آخر هو الموافق للتعريف الشرعي، وإن كان كثير من

---

١ محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م)، ٢٩/٦؛ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ)، ٢٥٠/٥.

٢ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء (القاهرة: الطبعة السلطانية، مطبعة بولاق ١٣١١هـ) كتاب الجهاد والسير، باب وجوب النفير، وما يجب من الجهاد والنية، ٢٣/٤ (رقم: ٢٨٢٥).

٣ يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٢)، ١٢٣/٩.

٤ انظر النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ١١٧/١٦.

٥ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الهجرة، ٢١/٨، (رقم: ٦٠٧٦).

٦ سليمان بن الأشعث أبو داوود السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط – محمد كامل قره بللي (دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م)، ٥٨١/٢، (رقم: ١٤٤٩)، قال المحقق: الحديث إسناده قوي وجاء بألفاظ أخرى.

٧ أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م)، ٤٢/٦، (رقم: ٦٤٨٧) قال المحقق: إسناده صحيح.

العلماء يستخدمون كلمة الهجرة عند الإطلاق للتعبير عن مفارقة دار الكفر إلى دار الإسلام كما قال ابن الملقن رحمه الله تعالى: الهجرة شرعاً مفارقة دار الكفر إلى دار الإسلام خوف الفتنة، وطلب إقامة الدين[٨].

وفيما يأتي سأفصل القول في المنافع المترتبة على الهجرة من الناحيتين الأخروية والدنيوية، وبالله التوفيق.

الجوانب الإيجابية للهجرة من الناحية الأخروية

للهجرة جوانب إيجابية كثيرة ومنافع أخروية ذكرتها الأحاديث النبوية والآثار، ونذكر أهمها فيما يأتي:

الهجرة بقصد حفظ الدين

قد يكون الدافع للهجرة هو خوف الإنسان على دينه من الضياع والفتنة، وقد يهاجر الإنسان لطلب الدين والحصول على الأجر، وهذه الهجرة قد تكون من دار الإسلام إلى دار الكفر، وقد تكون من دار الكفر إلى دار الإسلام، وقد تكون ضمن دار الإسلام.

والهجرة بسبب الخوف على الدين والحفاظ عليه كانت أول هجرةٍ في الإسلام وكانت إلى الحبشة مرتين[٩]، عن عروة رضي الله عنه قال: "لما كثر المسلمون، وظهر الإيمان فتحدث به المشركون من كفار قريش بمن آمن من قبائلهم يعذبونهم ويسجنونهم، وأرادوا فتنتهم عن دينهم قال: فبلغنا أن رسول الله ﷺ قال للذين آمنوا به: تفرقوا في الأرض، قالوا: فأين نذهب يا رسول

٨ عمر بن علي ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث بإشراف خالد الرباط، جمعة فتحي (دمشق: دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م)، ١٨٩/٢.

٩ ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ١٨٩/٢؛ عبد الرحيم بن الحسين العراقي، طرح التثريب في شرح التقريب (مصر: الطبعة المصرية القديمة، وصورتها دور عدة)، ٢٧١/٧.

الله؟ قال: هاهنا، وأشار بيده إلى أرض الحبشة"[١٠]. وسبب هذه الهجرة أن كفار قريش عذبوا المسلمين وآذوهم، فلما رأى رسول الله ﷺ ما حلّ بأصحابه رضي الله عنهم من البلاء وأنه لا يقدر على حمايتهم، قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، فهاجر المسلمون فراراً بدينهم خوفاً من الفتنة، وملك الحبشة يومئذٍ النجاشي، وكان نصرانياً[١١]. ولا شكّ أن هذه الهجرة كانت لها جوانب إيجابية عظيمة، وإن كان فيها ألم وعذاب وفراق، فهي لم تكن في الحقيقة هرباً من الأذى، بل كانت خطوة لتبديل المحنة حتى يأتي الفرج والنصر، فالواجب هو تسخير الأرض والوطن والمال والحياة في سبيل المحافظة على العقيدة والدين؛ لأن الدين هو الحامي لذلك كله، فإذا ضاع الدين ضاع كل شي، ولم تكن مكة والحبشة في ذلك الوقت دار إسلام، ولكن المكان الذي يستطيع المسلم فيه أن يقيم شعائر دينه ويدعوا الناس إلى الإسلام هو الجدير بالإقامة والسكن.

الهجرة من دار الإسلام بقصد الحفاظ على الدين

حكم هذه الهجرة إما الوجوب، أو الجواز، أو الحرمة، فالوجوب يكون عند عدم تمكن المسلم من القيام بالشعائر الإسلامية فيها كالصلاة والصيام والأذان وغيرها، وأما الجواز فيكون عندما يصيبه

---

١٠ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: المجلس العلمي- بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣)، كتاب المغازي، من هاجر إلى الحبشة، ٣٨٤/٥، (الرقم: ٩٧٤٣)؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله - عبد المحسن بن إبراهيم، (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م)، ٢٥٨/٧، من حديث أم سلمة رضي الله عنها. قال الهيثمي: في سنده يعقوب بن محمد الزهري، وثقه غير واحد وضعفه بسبب التدليس، وقد صرح بالتحديث عن شيخ ثقة، وبقية رجاله ثقات. علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م)، ٣٩/٨.

١١ عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م)، ٣٢٢/١ وما بعدها؛ أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ١٨٨/٧؛ محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة (دمشق: دار الفكر، الطبعة الخامسة والعشرون - ١٤٢٦ هـ)، ٩١.

فيها بلاء وضيق، فيجوز له أن يخرج منها إلى دار إسلامية أخرى، وأما الحرمة فتكون عندما يترتب على هجرته إهمال واجب من الواجبات الإسلامية لا يقوم به غيره[١٢].

فإذا لم يتمكن المسلم من أداء شعائر دينه في بلده له أن يهاجر إلى بلد آخر، والدخول في جوارهم وحمايتهم، ولا فرق في ذلك بين أن يكون أهل ذلك البلد من أهل الكتاب مثل: النجاشي فقد كان نصرانياً لم يدخل الإسلام بعد، أو يكون أهل البلد من المشركين مثل: المطعم بن عدي الذي دخل الرسول ﷺ مكةَ في حمايته عندما رجع من الطائف، ولكن بشرط أن لا يضر ذلك بالدعوة إلى الإسلام، وإقامة شعائر الدين والنهي عن المحرمات، ولا يترتب على ذلك تغيير بعض أحكام الدين، ودليل ذلك ما كان من موقفه صلى الله عليه وسلم حينما طلب منه أبو طالب أن لا يتحدث عن آلهة المشركين بسوء، فقد وطَّنَ نفسه إذ ذاك للخروج من حماية عمه ورفض عليه الصلاة والسلام أن يسكت عن شيء مما يجب عليه بيانه وإيضاحه[١٣]، وأرى أن جواز دخول المسلم بجوار غير المسلم مشروطٌ بتعذر الدخول في جوار المسلم؛ لأن في الجوار والحماية نوعاً من الولاية، ولا ولاية لكافر على مسلم، قال تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ النساء: ١٤١. وقد نهينا عن موالاة الكفار والسكن والعيش معهم في ديارهم قال تعالى: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾ آل عمران: ٢٨. فالمؤمن أولى بالمؤمن، وإذا والى المؤمنُ الكافرَ جرّه ذلك إلى ضعف إيمانه، فزجرنا الشارع عن مخالطتهم حسماً للفساد الحاصل بسبب ذلك[١٤].

وما نراه ونسمع به في هذا الزمان من هجرة المسلمين من بلادهم خاصة البلاد التي انتشرت فيها الحروب والقتل والخراب إلى بلاد غير مسلمة، ودخولهم في حمايتهم، فحكم هؤلاء أن من وجد منهم بلداً مسلماً يهاجر إليه ويحتمي به وجب عليهم ذلك ويحرم عليهم الهجرة إلى

١٢ محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م)، ٣٤٩/٥؛ البوطي، فقه السيرة: ٩٣ وما بعدها.

١٣ ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ٩٩/٧؛ ابن حجر: فتح الباري: ٣٢٤/٧؛ وانظر: البوطي، فقه السيرة: ٩٤.

١٤ انظر: عبد الرؤوف بن علي المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ هـ)، ١١١/٦.

بلاد غير مسلمة، لقوله عليه الصلاة والسلام: " أنا بريء من كل مُسلم يقيم بين أظْهُرِ المشركين" قالوا: يا رسول الله، لِمَ؟ قال: " لا تَرَاءَى نارَاهما"[١٥]، قال ابن عبد البر رحمه الله تعالى: " وكيف يجوزُ لمسلم المقَامُ في دارٍ تَجرِي عليه فيها أحكامُ الكفر، وتكونُ كلمتُه فيها سُفْلى ويَدُه وهو مسلمٌ؟ هذا لا يجوزُ لأحَدٍ"[١٦]، ومن المعلوم أن من يهاجر إلى البلاد غير المسلمة فإنه يتعهد لهم بتطبيق أحكامهم وقوانينهم على نفسه وأسرته، وهي أحكام مخالفة للشرع الإسلامي بشكل قطعي، وهذا حرام، وكم من مصائب حصلت بسبب ذلك وندم من هاجر إلى تلك البلاد، ولكن ولات ساعة مندم، وأرى أنه يجب على المسلم المهاجر إلى تلك البلد أن ينوي عدم الإقامة فيها والعودة منها إلى دار الإسلام إذا زال الخوف والخطر، وبذلك يكون حاصلاً على أجر النية الصالحة لدخوله تحت عموم قوله عليه الصلاة والسلام "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية"[١٧]، قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: " معناه أن تحصيل الخير بسبب الهجرة قد انقطع بفتح مكة ولكنْ حَصِّلُوهُ بالجهادِ والنيةِ الصالحة، وفي هذا الحث على نية الخير مطلقاً وأنه يثاب على النية"[١٨].

الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام بقصد حفظ الدين

هجرة المسلم من بلدٍ غير مسلم قد تكون واجبة وذلك عند القدرة على الهجرة مع عدم التمكن من إظهار دينه وأداء واجباته كالصلاة ونحوها، فكل بلد يعمل فيها بالمعاصي ولا يمكن تغيير ذلك يجب على المسلم أن يهاجر منها إلى حيث يتهيأ له العبادة لقوله تعالى: ﴿يا عبادي الذين

---

١٥ أبو داوود، سنن أبي داوود، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصمَ بالسجود، ٢٨٠/٤، (الرقم: ٢٦٤٥). والحديث إسناده صحيح؛ علي بن محمد بن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد (الرياض: دار طيبة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، ٤٢١/٥.

١٦ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: بشار عواد معروف، وآخرون (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧ م)، ٦٥/٦.

١٧ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، ١٥/٤، (رقم: ٢٧٨٣)

١٨ النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ٨/١٣.

آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون﴾ العنكبوت: ٥٦. قال ابن كثير رحمه الله تعالى: هذا أمر من الله تعالى لعباده المؤمنين بالهجرة من البلد الذي لا يقدرون فيه على إقامة الدين إلى أرضٍ أخرى حيث يمكن إقامة الدين وتوحيد الله تعالى وعبادته[١٩]. وأما إذا كان قادراً على إظهار دينه وأداء واجباته وعنده القدرة على الهجرة من ذلك المكان فالهجرة مستحبة؛ لتكثير المسلمين ومعونتهم، وجهاد الكفار والأمن من غدرهم والراحة من رؤية المنكر. وإن كان عاجزاً عن الهجرة بسبب مرضٍ أو أَسْرٍ أو غير ذلك من الأسباب المانعة فإقامته في ذلك البلد جائزة، وإذا تحمل العناء والشدة وهاجر من ذلك البلد كان له أجر[٢٠].

وفي أيامنا هذه تعقدت الأمور واختلطت ببعضها، فقد كثرت الحروب والقتل والدمار والغلاء، وأعداد المهاجرين تبلغ الملايين، والهجرة من بلدٍ إلى آخر بغض النظر عن أهلها من المؤمنين أو غيرهم ليست بالأمر السهل، بل فيها عناء وشدةٌ وابتلاء ومخاطرة بالأرواح لذلك أرى أن حكم الهجرة أمرٌ يحتاج إلى فتوى من العلماء الذين تتوفر فيهم أهلية الفتوى من حيث الإحاطة بأحكام الشرع ونصوصه وتقوى الله تعالى والاطلاع على الواقع، مما يتطلب بذل جهود حثيثة للوصول إلى الفتوى المناسبة، ولا سيما أن الفتاوى المعاصرة المتعلقة بالموضوع متضاربة[٢١].

الهجرة من البلاد التي تظهر فيها المحرَّمات والبدع ولا يُعمل فيها بالحق

لا فرق في هذا النوع بين دار الإسلام ودار الكفر، قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: لا يحلُّ لأحدٍ أن يقيم بأرض يُسبُّ فيها السلف. قال الله تعالى:﴿ وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا

---

١٩ إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة (دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م)، ٦/٢٩٠.

٢٠ ابن حجر، فتح الباري: ٦/١٩٠.

٢١ محمد رشيد محمد نوري الديرشوي، "مناقشة وتقويم لأهم الفتاوى المعاصرة المتعلقة بحكم الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية"، Mohammad Rachid Aldershawi"مناقشة وتقويم لأهم الفتاوى المعاصرة المتعلقة بحكم الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية"، Ekonomik, Sosyal Siyasal ve Kültürel Boyutlarıyla Göçlerin Geleceği Uluslararası Sempozyumu, ed. Muzaffar Bimay ve Şahin Şimşek (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022) , 688.

سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً﴾ النساء: ١٤٠. فالمنكر إذا لم تقدر على تغييره لم يحلْ لك أن تجالس صاحبه[٢٢]، وقال ابن عبد البر رحمه الله تعالى: معنى قول الإمام مالك لا تنبغي الإقامة في بلد يُعمل فيه بغير الحق، معناه: إذا وجد بلد يُعملُ فيه بالحق في الأغلب – وكأن ابن عبد البر تحسّر على ما يجده في زمانه – فقال بعد ذلك: فأين المهرب إلا في السكوت واللزوم في البيوت بالرضا بأقل قوت[٢٣]، فإذا عمّ الحرام والبدع والظلم جميع البلدان فإن على المرء أن يختار أقلها إثماً، فإن كان الإنسان مقيماً في بلد فيه كفر، فبلد الجور والظلم خيرٌ منه وعليه الهجرة إليها، وإن كان مقيماً في بلد فيه عدلٌ وحرام، وهناك بلد فيه جورٌ وحلال وجب عليه الهجرة إليها؛ لأنها خير من بلده، وإن كان مقيماً في بلدٍ فيه معاصٍ في حقوق الله تعالى فهو أولى بالإقامة من بلد فيه معاصٍ في مظالم العباد[٢٤]. وقال سعيد بن جبير رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى: ﴿إن أرضي واسعة﴾ العنكبوت: ٥٦. قال: إذا عُمِلَ فيها بالمعاصي فاخرج منها[٢٥]. ولا شك أن هذه الهجرة فيها فائدة عظيمة وهي المحافظة على الدين والبعد عن المنكرات.

الهجرة من أجل العلم – تعلماً وتعليماً

الإسلام هو دين العلم والعقل والفكر، والأمر بالقراءة التي هي غذاء العقل كان أول ما نزل من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ العلق: ١. وأعطى الإسلام للعلم والعلماء

٢٢ محمد بن عبدالله الإشبيلي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م)، ١١٥٤.

٢٣ ابن عبد البر، الاستذكار: ١٧/٥.

٢٤ أحمد بن يحيى الونشريسي، أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر، تحقيق: د. حسين مؤنس (مصر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م)، ٢٥.

٢٥ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م)، ٤٣٢/١٨؛ عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت (لبنان: دار التاج، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م)، ٢٠٣/٧.

مكانة مرموقة عالية، ووعدهم بالدرجات العليا في الآخرة، وقد ترتب على هذا أن هاجر المسلمون في أرجاء الأرض طلباً للعلم ومجالسة العلماء، وصنفت الكتب لتوثق تلك الرحلات العلمية مثل كتاب: الرحلة في طلب الحديث للخطيب البغدادي، وكتاب جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، وفي هذه الكتب أمثلة كثيرة على رحلة الصحابة والتابعين في طلب الحديث منها: رحلة جابر بن عبد الله رضي الله عنه مسيرة شهر في طلب حديث واحد، وقال سعيد بن المسيب: كنت أسير الليالي والأيام في طلب حديث واحد[٢٦].

ولا يخفى على ذي بصيرة ما في الهجرة لطلب العلم من فوائد دنيوية وأخروية، يقول ابن خلدون: إن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم؛ والسّبب في ذلك أنّ البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارةً علماً وتعليماً وإلقاء، وتارةً محاكاة وتلقيناً بالمباشرة، إلّا أنّ حصول الملكات عن المباشرة والتّلقين أشدّ استحكاماً وأقوى رسوخاً[٢٧]. وكم من إنسانٍ لم يطلب العلم من أهله وتعلم بنفسه وكان سبباً في وقوع المصائب والطامات وسفك الدماء، وقد ورد عن محمد بن سيرين رحمه الله تعالى أنه قال: إن قوماً تركوا طلب العلم ومجالسة العلماء، وأخذوا بالصلاة والصيام حتى يبس جلدهم، وخالفوا السنة فهلكوا وسفكوا دماء المسلمين، ثم قال: "فوالذي لا إله غيره ما عمل أحد عملًا على جهل إلا كان يفسد أكثر مما يصلح"[٢٨]. وحسْبُ المهاجر في طلب العلم فخراً وعزاً ما قاله أبو الدرداء رضي الله عنه في دمشق لرجل هاجر إليه من المدينة المنورة في طلب حديثٍ واحدٍ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله عز وجل به طريقاً من

---

٢٦ أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الرحلة في طلب الحديث، تحقيق: الدكتور نور الدين عتر رحمه الله تعالى (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ)، ١٠٩و ١٢٧؛ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري (السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م)، ٣٨٩/١.

٢٧ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العِبَر و ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبطه: أ. خليل شحادة، وراجعه: د. سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م)، ٧٤٤/١.

٢٨ يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١ – ٢٠٠٠)، ٦١٦/٨.

طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم"[٢٩]، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع"[٣٠]، فمن خرج من بيته يطلب العلم له أجر من خرج للجهاد مع الكفار حتى يرجع إلى بيته[٣١]، وقد أرسل رسول الله ﷺ مصعب بن عمير رضي الله عنه إلى المدينة المنورة قبل الهجرة يقرئهم القرآن ويفقههم فِي الدين[٣٢]، وكذلك أرسل سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه إلى الكوفة ليعلمهم أمور دينهم[٣٣]، وبعث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه بعثة علمية إلى سدِّ يأجوج ومأجوج ينظرون كيف هو[٣٤]، وكذلك أستقدم سيدنا معاوية رجلاً كبيراً في السن اسمه أمدُ بن أبد الحضرمي من حضرموت، وكان قد بلغ من العمر ثلاث مائة سنة، حتى يخبره عمّا مضى من الزمن[٣٥]، فالهجرة من بلدٍ لآخر بقصد التعليم والتعلم كانت وما زالت مستمرة لما لها من فوائد إيجابية، ومن العلماء من أوجب الهروب من بلد لا علم فيه إلى بلد فيه علم[٣٦].

---

٢٩ ابن حنبل، المسند، مسند الأنصار، حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، ٣٦/٤٥، (رقم: ٢١٧١٥)؛ أبو داوود، سنن أبي داوود، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ٥/٤٨٥، (رقم: ٣٦٤١) قال محقق الكتاب الشيخ شعيب الأرناؤوط: الحديث حسن بشواهده.

٣٠ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م)، باب فضل العلم، ٥/٢٩، (الرقم:٢٦٤٧). وقال: حسن غريب.

٣١ الحسين بن محمود المظْهِري، المفاتيح في شرح المصابيح، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، (بيروت: دار النوادر، إدارة الثقافة الإسلامية - وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م)، ١/٣٢٠.

٣٢ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م)٤/١٤٧٣.

٣٣ أحمد بن علي بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ)، ٤/١٩٨.

٣٤ عبد الله بن عبد العزيز البكري، المسالك والممالك، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢ م، د.ط)، ١/٤٥٥.

٣٥ أبن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة١/٢٦١.

٣٦ محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، ٢/١٣٩.

الهجرة بقصد الزيارة أو الإقامة في الأماكن المقدسة

السفر والهجرة إلى الأماكن المقدسة لها مكانة عظيمة في دين الإسلام، وهو أمرٌ مرغوب فيه، وقد ورد في ذلك أحاديث وآثار عن النبي ﷺ وعن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجدِ الحرام، ومسجدِ الرسول ﷺ، والمسجدِ الأقصى "[٣٧]، وفي هذا الحديث بيان فضيلة هذه المساجد والهجرة إليها[٣٨]. وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من مات في أحد الحرمين بعث من الآمنين يوم القيامة، ومن زارني محتسباً إلى المدينة كان في جواري يوم القيامة "[٣٩]، وعن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : "من زار قبري بعد موتي كان كمن زارني في حياتي"[٤٠]، في هذه الأحاديث ترغيب بالهجرة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم للحصول على جواره وشفاعته، وقال عليه الصلاة والسلام: "من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها، فإني أشفع لمن يموت بها"[٤١]. وفي هذا أمرٌ وترغيب بالهجرة إلى المدينة المنورة ولزوم الإقامة بها وعدم مفارقتها حتى يأتي الأجل ويموت فيها للحصول على شفاعته عليه الصلاة

---

٣٧ البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، ٦٠/٢، (الرقم: ١١٨٩)

٣٨ النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: ١٦٨/٩.

٣٩ أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د عبد العلي عبد الحميد حامد (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م)، ٥٠/٦. (الرقم: ٣٨٦١). قال الزيلعي: حديث ضعيف. عبد الله بن يوسف الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد (الرياض: دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ)، ١٩٧/١.

٤٠ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، ١٩٩٤م) : ٤٠٦/١٢. قال الهيثمي: في سنده حفص بن أبي داود القارئ؛ وثقه أحمد، وضعفه جماعة من الأئمة. الهيثمي، مجمع الزوائد: ٢/٤.

٤١ الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في فضل المدينة، ٧١٩/٥، (الرقم: ٣٩١٧) وقال: حديث حسن صحيح غريب.

والسلام[٤٢]، ولا يزال الناس منذ القديم إلى هذا الوقت يهاجرون من أوطانهم ويقصدون مجاورة الحرمين الشريفين والبقاء فيهما حتى يأتيهم الأجل، قال الإمام النووي رحمه الله تعالى:" والمختار أن المجاورة بهما جميعاً مستحبة إلا أن يغلب على ظنه الوقوع في المحذورات المذكورة وغيرها وقد جاورتهما خلائق لا يحصون من سلف الأمة وخلفها ممن يقتدى به"[٤٣]. كما وردت أحاديث نبوية ترغب في زيارة بيت المقدس والهجرة إليه منها: حديث ميمونة رضي الله عنها قالت: " قلت: يا رسول الله أَفْتِنَا في بيت المقدس قال: أرض المحشر والمنشر ائْتُوهُ فصَلّوا فيه، فإن صلاة فيه كألف صلاة في غيره، قلت: أرأيت إن لم أستطع أَنْ أَتَحَمَّلَ إليه؟ قال: فَتُهْدِي له زيتاً يُسْرَجُ فيه، فمن فعل ذلك فهو كمن أتاه "[٤٤]. وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "لما فرغ سليمان ابن داود عليهما السلام من بناء بيت المقدس سأل الله ثلاثاً: حُكْماً يُصَادِفُ حُكْمَهُ، وَمُلكاً لا ينبغي لأحد من بعده، وألّا يأتي هذا المسجد أحد لا يريد إلا الصلاة فيه إلا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه، فقال النبي ﷺ : أما اثنتان فقد أُعْطِيَهُمَا وأرجو أن يكون قد أُعْطِيَ الثالثة "[٤٥]. وهذه الأحاديث تدل على استحباب الهجرة وشدّ الرحال إلى المسجد الأقصى والصلاة فيه لما فيها من مضاعفة الأجر والثواب. كما وردت أحاديث ترغب في الهجرة إلى الشام والسكنى فيها منها: حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: " قلت: يا رسول الله أين تأمرني؟ قال: هاهنا ونحا بيده نحو الشام. قال: إنكم مَحْشُورُونَ رجالاً وركباناً

---

٤٢ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، عُقودُ الزَّبَرْجَدِ على مسند الإمام أحمد، حَقّقه وَقَدم لَه: د. سَلمان القضَاة (بيروت: دَار الجيل، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م)، ٦٠/٢.

٤٣ النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: ١٥٢/٩

٤٤ ابن حنبل، المسند، ٥٩٧/٤٥، (الرقم: ٢٧٦٢٦)؛ محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي. د.ط، د.ت)، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في ما جاء في الصلاة في مسجد بيت المقدس، ٤٥١/١، (الرقم: ١٤٠٧). قال الهيثمي: رجاله ثقات. مجمع الزوائد: ٦/٤.

٤٥ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما جاء في الصلاة في مسجد بيت المقدس، ٤١٤/٢، (الرقم: ١٤٠٨). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح.

وَتُجَرُّونَ على وجوهكم "[٤٦]. قال ابن رجب رحمه الله تعالى: "وحاصل ما نُقِل عن الإمام أحمد أنَّه يُسْتحبُّ سُكْنَى الشام والانتقال بالذرية والعيال إِلَى معاقلها كدمشق"[٤٧].

الهجرة بقصد الجهاد ومساعدة المسلمين

قد تكون الهجرة من أجل الجهاد في سبيل الله تعالى، ونصرة المظلومين والمؤمنين وتقوية لشوكتهم وتكثيراً لعددهم في مواجهة عدوهم، قال الله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض﴾ الأنفال: ٧٢. ومعنى هاجروا في هذه الآية يعني: هجروا قومهم وعشيرتهم ودورهم، وتركوهم، وبالغوا في إتعاب أنفسهم في حرب أعداء الله تعالى من الكفار[٤٨]، وقال عليه الصلاة والسلام : " إن الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد "[٤٩]، و قال ﷺ: "لا تنقطع الهجرة ما قوتل العدو "[٥٠]، وقال ﷺ : "تكفل الله لمن جاهد في سبيله، لا يخرجه إلا الجهاد في سبيله، وتصديق كلماته بأن يدخله الجنة، أو يرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه، مع ما نال من أجر أو غنيمة"[٥١]، فالهجرة والجهاد أمران مرتبطان ببعضهما، فالذي يخرج للجهاد يهجر أهله وماله وديارة في الغالب من أجل نصرة الدين ورفع الظلم، فإذا نزل العدو ببلد مسلمٍ كان الجهاد فرض عينٍ عليهم، فإن لم يكن في أهل ذلك البلد

---

٤٦ ابن حنبل، المسند، مسند البصريين، حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، ٢٣٣/٣٣، (الرقم: ٢٠٠٣١)؛ الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الفتن، باب ما جاء في الشام، ٤٨٥/٤، (الرقم: ٢١٩٢) وقال: حديث حسن صحيح.

٤٧ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، فضائل الشام – مطبوع ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي –، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني (الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م)، ١٨٦/٣.

٤٨ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (السعودية: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م)، ٢٨٩/١١.

٤٩ ابن حنبل، المسند، حديث جنادة بن أبي أمية ورجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ١٤٢/٢٧. (الرقم: ١٦٥٩٧). قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. الهيثمي، مجمع الزوائد، ٢٥١/٥.

٥٠ ابن حنبل، المسند، حديث عبد الله بن السعدي، ١٠/٣٧. (الرقم: ٢٢٣٢٤). قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. الهيثمي، مجمع الزوائد، ٢٥١/٥.

٥١ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: أحلت لكم الغنائم، ٨٥/٤، (الرقم:٣١٢٣)

كفاية وجب على من يليهم من المسلمين أن يجاهدوا معهم، وهذا الجهاد يترتب عليه الهجرة والانتقال إليهم[٥٢]، ولا يخفى ما في هذه الهجرة من الحصول على الأجر العظيم.

الهجرة بقصد الحصول على الأجر

السفر يعني فراق الأهل والديار، وإذا فارق الإنسان أهله وديارِه شعر بالغربة والحنين والشوق لهم، ولا شك أنه مأجور على ذلك إذا كان سفره مشروعاً وليس سفر معصية، وقد وردت أحاديثٌ وآثار في فضل المسافر وما يناله من أجر منها: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسولُ اللَّه ﷺ : "لو يعلَمُ الناسُ ما للمسافر، لأصبَحوا على ظهرِ سفر، إن اللَّهَ لينظُرُ إلى الغريب في كلِّ يوم مرتين"[٥٣]. وعنه: قال عليه الصلاة والسلام: "لو علم الناس رحمة الله بالمسافر لأصبح الناس وهم على سفر، إن المسافر وَرَحْلَهُ عَلَى قَلَتٍ إِلَّا مَا وَقَى الله تعالى"[٥٤]. فالمسافر معرض للخطر وفقدان الأمن والحرمان من بعض الأمور، ولذلك كان قطعة من العذاب، وهو مأجور على ذلك، كما وردت أحاديث في فضل من مات بالغربة منها: قوله عليه الصلاة والسلام: " موت الغريب شهادة "[٥٥]، وفي رواية أخرى " مَوتُ غُربةٍ شهادَةٌ"[٥٦]. ولا شك أن المهاجر يغترب عن أهله ووطنه فإذا مات في غربته نال أجر الشهيد، وهذا أجر وثواب عظيم سببه السفر والهجرة، وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: توفي رجل بالمدينة فصلى عليه رسول الله ﷺ، فقال: يا ليته

---

٥٢ انظر: النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: ٩/١٣.

٥٣ ابن عبد البر، التمهيد: ٥٧١/١٣. وقال: وهذا حديثٌ غريبٌ لا أصلَ له في حديث مالكٍ ولا في غيره.

٥٤ شيرويه بن شهردار الديلمي، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م)، ٣٥٣/٣؛ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م)، ٥٤٩. وقال: حديث ضعيف.

٥٥ الطبراني، المعجم الكبير، ٢٤٦/١١؛ علي بن عمر الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله وآخرين (الرياض: دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م)، ٣٦٧/١٢.

٥٦ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء فيمن مات غريباً، ٥٣٩/٢، (الرقم: ١٦١٣) قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف.

مات في غير مولده، فقال رجل من الناس: لِمَ يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ : " إن الرجل إذا توفي في غير مولده قِيسَ له مِن مَوْلدِهِ إِلَى مُنْقَطَعِ أثرِهِ في الجنة "[٥٧]، فالحديث يبين ثواب من مات غريباً بعيداً عن بلده وأهله فإنه بقدر تلك المسافة التي ابتعد فيها عن أهله وموطنه يوسع له في قبره ويفتح له باب إلى الجنة[٥٨].

الجوانب الإيجابية للهجرة من الناحية الدنيوية

فيما يأتي أذكر أبرز المنافع الدنيوية للهجرة مما ذُكِرَ في الأحاديث والآثار:

الهجرة بقصد المحافظة على النفس والفرار من الأذى

إذا خاف الإنسان على نفسه فقد أذن الله تعالى له بالهجرة والانتقال إلى مكانٍ آخر يأمن فيه على نفسه من ذلك الأذى، وقد فعل هذا نبي الله تعالى إبراهيم عليه السلام عندما خاف على نفسه من قومه فقال: ﴿إني مهاجر إلى ربي﴾ العنكبوت: ٩. وللإنسان أن يهاجر إذا خاف على ماله وأهله؛ لأنّ حرمة مال المسلم كحرمة دمه، وقد حصل هذا لسيدنا إبراهيم عليه السلام عندما تعرض في أهله ولكن الله تعالى عصمه وحماه[٥٩]، ويلحق بهذا النوع من الهجرة في الوقت المعاصر من يهاجرون من بلدانهم؛ لأنهم يتعرضون إلى ضيق وأذى في النفس أو في المال والأهل من قبل بعض ولاة الأمر أو أتباعهم الظالمين، وهي هجرة مشروعة سنها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أجل السلامة من الأذى في الجسم والمال والأهل، وقد ورد أن محمد بن شهاب الزُهري[٦٠]

---

٥٧ ابن حنبل، المسند، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، ٢٣٦/١١. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف.

٥٨ الحسين بن عبد الله الطيبي، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بالكاشف عن حقائق السنن، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م)، ١٣٦٠/٤.

٥٩ الإشبيلي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: ١١٥٥.

٦٠ محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري، الإمام العلم، حافظ زمانه، التابعي الجليل، المتوفى سنة ١٢٤ هجرية. الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م)، ٣٢٦/٥.

كان عازماً على اللحاق بأرض الروم إذا مات هشام بن عبد الملك[٦١]؛ لأن الوليد بن يزيد[٦٢] كان نذر دمه إن قدر عليه، فمن كان هكذا فهو معذور بشرط عدم محاربة المسلمين[٦٣]، وبشرط الهجرة إلى بلدٍ مسلمٍ أولاً فإن تعذر كان له الهجرة إلى بلدٍ غير مسلم، وهذا كله مشروطٌ بضمان سلامة الدين وحفظه كما بيّناه سابقاً. ويدخل تحت هذا النوع من الهجرة السفر إلى بلاد الكفر للعلاج والاستطباب عند الضرورة، وسيأتي بيانه.

الهجرة بقصد طلب الرزق

منذ القديم والإنسان يهاجر من مكانٍ لآخر بحثاً عن موطنٍ يحصل فيه على رزقه وقوته، والهجرة والسفر في أرجاء المعمورة بقصد التجارة والحصول على الرزق والمكاسب أمرٌ مباحٌ شرعاً[٦٤] قال الله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور ﴾ الملك: ١٥. وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقدم درجة الكسب على درجة الجهاد فيقول: لأن أموت بين شُعْبَتَيْ رَحْلِي أطلب كفاف وجهي أَحَبُّ إليَّ من أن أموت غازياً في سبيل الله؛ لأن الله تعالى قدم الذين يضربون في الأرض يبتغون من فضله على المجاهدين قال الله تعالى: ﴿وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله﴾ المزمل: ٢٠[٦٥]، وجاء في الحديث عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: "لقد خرج أبو بكر على عهد رسول الله

---

٦١ هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم، الخليفة الأموي، المتوفى سنة ١٢٥ هجرية. الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٥/٣٥١.

٦٢ الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان، الخليفة الأموي الفاسق، المتوفى سنة ١٢٦ هجرية. الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٥/٣٧٠.

٦٣ ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ٣١/٥٢٥.

٦٤ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٨/١٧٩.

٦٥ محمد بن الحسن الشيباني، الكسب، تحقيق: د. سهيل زكار (دمشق: الناشر عبد الهادي حرصوني، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ)، ٣٣؛ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البواب (الرياض، دار الوطن. د.ت)، ٣/١٤٠؛ وانظر: البيهقي، شعب الإيمان، ٢/٤٥٠، (رقم: ١١٩٨)

ﷺ تاجراً إلى بصرى"[٦٦]، لم يمنع حبُ أبي بكر رضي الله عنه لرسول الله ﷺ من الهجرة للتجارة، وكذلك لم يمنع حبُ سيدنا رسول الله ﷺ لصحبة أبي بكر رضي الله عنه ومجالسته من منعه للسفر في طلب الرزق، وهذا يدل على أهمية الخروج والهجرة في طلب الرزق[٦٧]، وعن كعب بن عُجْرَة رضي الله عنه قال: "مرّ على النبي ﷺ رجل، فرأى أصحاب رسول الله ﷺ من جِلْدِهِ وَنَشَاطِهِ، فقالوا: يا رسول الله: لو كان هذا في سبيل الله؟، فقال رسول الله ﷺ : إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله..."[٦٨]، وفي هذا الحديث دلالة على فضل السعي والخروج والانتقال من مكان لآخر طلباً للرزق، فإذا تعذر على المرء الحصول على رزقه في مكان إقامته وجب عليه الخروج بحثاً عنه في مكانٍ آخر، وقد تكون الهجرة بقصد الربح والتجارة والحصول على مكسبٍ زائدٍ عن الحاجة، وهذا لا مانع منه وهو جائز قال الله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ البقرة: ١٩٨[٦٩]. ولابد أن يكون السعي حلالاً، فقد جاء في الحديث أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه كان يقول: "يا أيها الناس،لا يَحْمِلَنَّكُمُ الْعُسْرُ على أن تطلبوا الرزق من غير حِلِّهِ...فإن أشقى الأشقياء من اجتمع عليه فقر الدنيا وعذاب الآخرة "[٧٠]، وقال عليه الصلاة والسلام: "لا تستبطئوا الرزق، فإنه لم يكن عبد ليموت حتى يبلغ آخر رزق هو له، فَأَجْمِلُوا في الطَّلَبِ أَخْذُ الحلالِ وتركُ الحرامِ"[٧١]، وقد روي عن أبي نعيم أنه قال: رأيت سفيان الثوري وقد جعل جرابه على كتفه وأخذ نعليه بيده، فقلت: إلى أين يا أبا عبد الله؟ فقال: بلغني عن قرية فيها رخص أقيم فيها، قال: فقلت: وتفعل هذا يا أبا عبد الله! فقال: نعم إذا سمعت برخص في بلد فاقصده؛

---

٦٦ الطبراني، المعجم الكبير، ٣٠٠/٢٣. قال الهيثمي: رجاله ثقات. مجمع الزوائد: ٦٢/٤.

٦٧ ابن حجر، فتح الباري: ١١٧/٩.

٦٨ الطبراني، المعجم الكبير: ١٢٩/١٩. قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. الهيثمي، مجمع الزوائد: ٣٢٥/٤

٦٩ الإشبيلي: القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: ١١٥٦. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٣٥١/٥.

٧٠ البيهقي، شعب الإيمان، ١٠٥/١٣، (رقم: ١٠٠٢٤)

٧١ محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١ – ١٩٩٠)، ٤/٢. وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.

فإنه أسلم لدينك وأقلُّ لهمِّك[٧٢]، فإذا اضطر الإنسان للهجرة في طلب الرزق وجب عليه طلبه في أرض الإسلام، فإن تعذر عليه ذلك طلبه في بلد آخر ولو خارج ديار الإسلام، عن عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما، قال: كنا مع النبي ﷺ ثم جاء رجل مشرك مُشْعَانٌّ طَوِيلٌ بغنم يسوقها، فقال النبي ﷺ : بيعاً أم عطية؟ – أو قال: – أم هبة "، قال: لا، بل بيع، فاشترى منه شاة"[٧٣]، وقد ذكر الإمام البخاري هذا الحديث تحت باب الشراء والبيع من المشركين وأهل الحرب. فمعاملة الكفار جائزة إلا بيع ما يستعين به أهل الحرب على المسلمين[٧٤]، وعن عبد الله بن معقل عن زياد بن حُدَير[٧٥] قال: كنا نَعْشِرُ في إمارة عمر بن الخطاب، ولا نَعْشِرُ معاهداً ولا مسلماً قال: فقلت له: فمن كنتم تَعْشِرُونَ؟ قال: تجار أهل الحرب كما يَعْشِرُونَنَا إذا أتيناهم قال: وكان زياد بن حُدير عاملاً لعمر بن الخطاب رضي الله عنه[٧٦]، ولما سُئِلَ سيدنا عمر ابن الخطاب رضي الله عنه كيف نأخذ من تجار الحرب إذا قدموا علينا؟ فقال عمر رضي الله عنه:" كيف يأخذون منكم إذا أتيتم بلادهم؟ قالوا: العشر. قال: فكذلك خذوا منهم"[٧٧]. فالهجرة إلى بلادٍ غير مسلمة بقصدِ التجارةِ جائزةٌ، بشرط الحفاظ على الدين وإقامة الشعائر وعدم التعامل معهم بما يقويهم على المسلمين.

---

٧٢ محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ٢٤٤/١.

٧٣ البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب الشراء والبيع مع المشركين وأهل الحرب، ٨٠/٣، (الرقم: ٢٢١٦).

٧٤ محمد بن أحمد بن رشد، المقدمات الممهدات، تحقيق: الدكتور محمد حجي (بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م)،١٥٤/٢؛ ابن حجر، فتح الباري: ٤١٠/٤.

٧٥ زياد بن حُدَيْر الأسدي الكوفي الثقة، وكان كاتباً لعمر رضي الله عنه على العشور. ابن حجر، الإصابة: ٥٢٨/٢؛ أحمد بن علي بن حجر، تهذيب التهذيب (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ)، ٣٦١/٣.

٧٦ الصنعاني، المصنف، كتاب أهل الكتاب، صدقة أهل الكتاب، ٩٨/٦، (الرقم: ١٠١٢٤)؛ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ – ٢٠١١ م)، كتاب الجزية، باب ما يؤخذ من الذمي إذا تجر في غير بلده، والحربي إذ دخل بلاد الإسلام بأمان، ٩٧/١٩، (الرقم: ١٨٨٠٦)

٧٧ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب ما يؤخذ من الذمي إذا تجر في غير بلده، والحربي إذ دخل بلاد الإسلام بأمان، ٩٧/١٩، (الرقم: ١٨٤٢٦)

الهجرة بقصد العلاج والتداوي و الشفاء من الأمراض

قد يصيب الإنسانَ مرضٌ فيضطر للسفر والانتقال من مكانٍ لآخر بحثاً عن دواءٍ أو طبيبٍ يداويه، أو عن مكانٍ هواؤه نقيٌ مفيد، وقد وردت أحاديث نبوية ترغب في السفر لما فيه من أثر إيجابي على الصحة منها: حديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: "سَافِرُوا تَصِحُّوا، واغْزُوا تَستَغْنُوا"[٧٨]، وروى ابن عمر ومالك بن أنس رضي الله عنهم جميعاً أن رسول الله ﷺ قال: " سافِروا تَصِحُّوا وتَسلَمُوا "[٧٩]، وعن ابنِ عباس رضي الله عنهما قال: قال رسولُ اللَّه ﷺ : "سافِروا تَصِحُّوا وتَغنَموا"[٨٠]. قال الإمام الشافعي بعد ذكر هذا الحديث: "وإنما هذا دلالة لا حتماً أن يسافر لطلب صحة ورزق"[٨١]، فالحديث شاملٌ للصحة الجسمية والروحانية، أما الجسمية فإن في السفر حركة، والحركة رياضة تعود على البدن بالنفع، وأما الصحة الروحانية فإن الإنسان إذا سافر خرج عن المألوف وما كان معهوداً عنده، ويشعر بمرارة فراق الأهل والديار والأحباب، فإذا صبر على ذلك محتسباً نال الأجر والثواب، كما أن في السفر تكتشف حقائق النفوس وما خفي من الأخلاق والطبائع، وبذلك يقف الإنسان على الداء الخفي الذي يعاني منه فيُشَمر عن ساعده لدوائه وعلاج تلك الآفات[٨٢]، قال ابن عبد البر رحمه الله تعالى معقباً على حديث سافروا تصحوا: "وقد ظنه قوم معارضاً لحديث: "السفر قطعةٌ من العذاب"[٨٣] وليس كذلك؛ لاحتماله أن يكون

---

٧٨ ابن حنبل، المسند، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ١٤/٥٠٧، (الرقم: ٨٩٤٥). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف.

٧٩ ابن عبد البر، التمهيد، ١٣/٥٧١.

٨٠ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب قول الله تعالى: وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم، ١٤/٧٦، (الرقم: ١٣٧٢٠). ذكر الشيخ شعيب الأرناؤوط رحمه الله تعالى جميع طرق هذا الحديث وبيّنَ علة كل طريق وضعفه. انظر تعليقه على الحديث رقم ٨٩٤٥ في: مسند الإمام أحمد: ١٤/٥٠٧.

٨١ محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م)، ٥/١٥٣.

٨٢ انظر ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ١٢/٢٧١؛ عبد الرؤوف بن علي المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، ٢/٥٠.

٨٣ مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)، كتاب الإمارة، باب السفر قطعة من العذاب، واستحباب تعجيل المسافر إلى أهله بعد قضاء شغله، ٣/١٥٢٦، (رقم: ١٩٢٧).

العذاب –وهو التعب والنصب هاهنا– مستديماً للصحة"[٨٤]، فقد يصاب الإنسان بمرض فيأمره الطبيب بضرورة الانتقال من مكانه إلى مكان آخر من أجل الحصول على مكان هادئ هواؤه نقي ويقل التلوث فيه فيكون سبباً في الشفاء، وقد أمر الرسول عليه الصلاة والسلام العُرنين بالخروج إلى أطراف المدينة المنورة؛ لأن هواء المدينة لم يناسبهم فأصابهم المرض، عن أنس بن مالك رضي الله: " أن ناساً أو رجالاً من عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قدموا على رسول الله ﷺ وتكلموا بالإسلام وقالوا: يا نبي الله إنا كنا أهل ضَرْعٍ ولم نكن أهل ريف، وَاسْتَوْخَمُوا المدِينَةَ، فأمر لهم رسول الله ﷺ بِذَوْدٍ وَبِرَاعٍ، وأمرهم أن يخرجوا فيه، فيشربوا من ألبانها وأبوالها... "[٨٥]. والحديث أخرجه الإمام البخاري في كتاب الطب، باب من خرج من أرض لَا تُلَائمه، وعنوان الباب يدلُّ على أن السفر والانتقال من مكانٍ إلى مكان قد يكون طلباً الصحة والاستطباب، وهو أمرٌ مباح، ولايزال الناس إلى أيامنا هذه يسافرون من مكانٍ لأخر بهدف الاستطباب والتداوي والعلاج، ولا مانع من الاستعانة بطبيب غير مسلم للتداوي في حالة الضرورة، فقد ورد أن رسول الله ﷺ أمر سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن يأتي الحارث بن كَلَده ويستوصفه في مرض نزل به، وفي ذلك دليل على جواز مشاورة أهل الكفر في الطب إذا كانوا من أهله[٨٦]. وهذا مشروط في حال عدم وجود طبيبٍ مسلمٍ، فإذا كان هناك طبيب مسلم وجب مراجعته؛ لأن التعامل مع غير المسلم جائز عند الضرورة، قال الإمام البخاري: باب استئجار المشركين عند الضرورة أو لم يوجد أهل الإسلام. ثم قال: عامل النبي ﷺ يهود خيبر، وذكر حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها " واستأجر النبي ﷺ ، وأبو بكر رجلاً من بني الدِّيلِ ... وهو على دين كفار قريش..."[٨٧]. فقد قيد الإمام البخاري التعامل مع المشركين في ترجمة الباب وقال: إذا لم يوجد أهل الإسلام. وعامة الفقهاء يجيزون التعامل مع المشركين عند الضرورة إذا عهدنا منهم المروءة والأمان والوفاء بالعهود، فإذا

---

٨٤ ابن عبد البر، التمهيد، ٥٧١/١٣.

٨٥ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب من خرج من أرض لَا تُلَائِمُهُ، ١٢٩/٧، (الرقم: ٥٧٢٧).

٨٦ انظر: عبد الرحمن بن محمد الرازي، الجرح والتعديل (الهند، بحيدر آباد الدكن: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٢٧١ هـ ١٩٥٢ م)، ٨٧/٣؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ٢٨٣/١.

٨٧ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإجارة، باب استئجار المشركين عند الضرورة، أو: إذا لم يوجد أهل الإسلام، ٨٨/٣، (الرقم: ٢٢٦٣)

وُجِدَ أهل الإسلام يكون التعامل مع غير المسلمين غير جائز، والنبي ﷺ عامل أهل خيبر على العمل في أرضها إذ لم يوجد من المسلمين من ينوب عنهم ويعمل في الأرض، حتى قوي الإسلام واستغنى عنهم وأجلاهم عمر بن الخطاب رضي الله عنهم[٨٨].

أما الهجرة فراراً من الوباء والأمراض كالطاعون مثلاً فلا تجوز، لحديث رسول الله ﷺ: "الطاعون رجز أو عذاب أُرسِلَ على بني إسرائيل أو على من كان قبلكم، فإذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فراراً منه"[٨٩]، وجاء في الحديث أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج إلى الشام، فلما جاء بِسَرْغَ[٩٠]، بلغه أن الوباء وقع بالشام، فأخبره عبد الرحمن بن عوف — رضي الله عنه – أن رسول الله ﷺ قال: إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه، فرجع عمر – رضي الله عنه – من سرغ "[٩١]، والوباء هو: مرض الكثيرين من الناس في جهة من الأرض دون سائر الجهات، ويكون مخالفاً للمعتاد من أمراضٍ في الكثرة وغيرها، ويكون مرضهم نوعاً واحداً بخلاف سائر الأوقات فإن أمراضهم فيها مختلفة، فإذا وقع الوباء ببلد منع القدوم إليه، ومن كان فيها منع من الخروج منه فراراً من الوباء، إلا إذا كان الخروج لسببٍ فلا مانع — مثل الخروج للتداوي –، ولا يتحيل في الخروج في تجارة أو زيارة أو شبههما ناويًا بذلك الفرار من الوباء؛ لقوله ﷺ "إنما الأعمال بالنيات"[٩٢] والمعنى في النهي عن الفِرَار منه كأنه يفِرُّ من قدر الله وقضائه، وهذا لا سبيل إليه لأحد؛ لأن قدره لا يُغلب[٩٣]، إضافةً إلى احتمال أن يُعديَ أناساً أصحاء وينقل المرض إلى بلاد أخرى سليمة. ويستفاد من هذه الأحاديث أنه إذا انتشر مرضٌ ما في بلد أو عمّ المرض أرجاء المعمورة مثل: مرض كورونا (كوفيد ١٩- covid-19) الذي شهدناه في هذه السنوات وقد

---

٨٨ ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ٣٧/١٥.

٨٩ البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، ١٧٥/٤، (الرقم: ٣٤٧٣)؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ١٧٣٧/٤، (الرقم: ٢٢١٨).

٩٠ سَرْغ قريةٌ في طرف الشَّام ممَّا يلي الحجاز. النووي، شرح صحيح مسلم، ٢٠٨/١٤.

٩١ البخاري، صحيح البخاري، "الحيل"، باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون، ٢٦/٩.

٩٢ البخاري، صحيح البخاري، "بدء الوحي"، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ٦/١.

٩٣ النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ٢٠٤/١٤؛ ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ٩٠/٣٢.

عمّ جميع الدول إلا ما ندر، وقامت الدول باتخاذ التدابير الوقائية للحدّ من انتشاره فأغلقت بعض المدن والأسوق، وتمّ الحدُّ من حركة السفر والانتقال من مكانٍ لآخر وغير ذلك من الإجراءات من أجل الحدّ من انتشار المرض ومنعاً للعدوى، هذه الإجراءات لا مانع منها شرعاً بضوابط، بل يُستدل لها بالأحاديث السابقة، ويجب على المسلم الالتزام بهذه الإجراءات والمنع من الهجرة والتنقل عند ورود أمر بذلك من الجهات المسؤولة. والله أعلم.

الخاتمة:

يمكن تلخيص النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط الآتية:

– السفر والهجرة والانتقال من مكانٍ لآخر أمرً يتعرض له كل مسلم، لذلك يجب عليه معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بها، وعلى المسلم أن يكون حريصاً على السكن والإقامة في البلد الذي يستطيع فيه إقامة شعائر دينه ودعوة الناس للإسلام.

– الهجرة من دار الإسلام بقصد حفظ الدين حكمها إما الوجوب أو الجواز أو الحرمة، فالوجوب يكون عند عدم تمكن المسلم من القيام بالشعائر الإسلامية، وأما الجواز فيكون عندما يصيبه فيها بلاء وضيق، وأما الحرمة فتكون عندما يترتب على هجرته إهمال واجب من الواجبات الإسلامية

– الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام بقصد حفظ الدين قد تكون واجبة وذلك عند القدرة على الهجرة مع عدم التمكن من إظهار دينه، وقد تكون مستحبة إذا كان قادراً على إظهار دينه، وقد تكون جائزة وإن كان عاجزاً عن الهجرة بسبب مرضٍ أو غير ذلك.

– لا تحل الإقامة في البلاد التي يظهر فيها الحرام والبدع ولا يُعمل فيها بالحق ولا يكون المسلم فيها قادراً على تغيير المنكر، وإذا عمّ الحرام والبدع والظلم جميع البلدان فإن على المرء أن يختار أقل الأماكن إثماً لإقامته وسكنه.

– السفر في أرجاء المعمورة بقصد التجارة والحصول على الرزق والمكاسب أمرٌ مباحٌ شرعاً، دلّت على ذلك الآيات القرآنية والأحاديث والآثار، ومعاملة الكفار والهجرة إلى بلادهم بقصد التجارة أمر جائز بشرط عدم التعامل معهم بما يقويهم على المسلمين، وبشرط الحفاظ على الدين وإقامة الشعائر.

– الهجرة من بلدٍ لآخر بقصد التعليم والتعلم أمر مرغوب فيه شرعاً، ومن العلماء من أوجب الهروب من بلد لا علم فيه إلى بلد فيه علم.

– السفر والهجرة إلى الأماكن المقدسة لها مكانة عظيمة في دين الإسلام وأمرٌ مرغوب فيه، وقد ورد في ذلك أحاديث وآثار عن النبي ﷺ وعن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين

– قد يهاجر الإنسان بقصد الصحة وطلب الشفاء من الأمراض، ولا تجوز الهجرة من بلدٍ انتشر فيه الوباء فراراً منه إلّا لسبب.

التوصيات:

– عقد مؤتمرات دورية يشارك فيها العلماء الذين تتوفر فيهم أهلية الفتوى من حيث الإحاطة بأحكام الشرع ونصوصه وتقوى الله تعالى، مع ضرورة اطلاعهم على الواقع والمستجدات للبحث في قضايا الهجرة والمهاجرين، في ظل انتشار الحروب، وانعدام الأمن، والغلاء، وكثرة أعداد المهاجرين.

هذا ما توصلت إليه في نهاية هذا البحث، فما كان فيه من الصواب فهو بفضل الله تعالى وإحسانه، وما كان فيه من الخطأ فمن نفسي، وأسأل الله تعالى أن يغفر لي زلتي.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد. المصنف في الأحاديث والآثار. تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت، لبنان، دار التاج، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. كشف المشكل من حديث الصحيحين. تحقيق: علي حسين البواب، الرياض، دار الوطن، د.ت.
- ابن القطان، علي بن محمد. بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام. تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، الرياض، دار طيبة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ابن الملقن، عمر بن علي. التوضيح لشرح الجامع الصحيح. تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث بإشراف خالد الرباط، جمعة فتحي، دمشق، دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- ابن حجر، أحمد بن علي. تهذيب التهذيب. الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- ابن حنبل، أحمد بن حنبل. المسند. تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون. العِبَر و ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. ضبطه: أ. خليل شحادة، وراجعه: د. سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. فضائل الشام. مطبوع ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، دراسة وتحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ابن رشد، محمد بن أحمد. المقدمات الممهدات. تحقيق: الدكتور محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

– ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف، وآخرون، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٣٩ هـ – ٢٠١٧ م.

– ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. جامع بيان العلم وفضله. تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م.

– ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م.

– ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي. د.ط، د.ت.

– ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

– ابن هشام، عبد الملك بن هشام. السيرة النبوية. تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ – ١٩٥٥ م.

– أبو داوود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق: شعيب الأرناؤوط – محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م.

– الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

– الإشبيلي، محمد بن عبدالله. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. تحقيق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.

– البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق: جماعة من العلماء، القاهرة، الطبعة السلطانية، مطبعة بولاق ١٣١١هـ .

– البوطي، محمد سعيد رمضان. فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة. دمشق، دار الفكر، الطبعة الخامسة والعشرون – ١٤٢٦ هـ.

- البيهقي، أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د عبد العلي عبد الحميد حامد، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

- البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى،١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

- الحاكم، محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين. دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١ – ١٩٩٠.

- الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. الرحلة في طلب الحديث. تحقيق: الدكتور نور الدين عتر رحمه الله تعالى، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ.

- الدارقطني، علي بن عمر. العلل الواردة في الأحاديث النبوية. تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي وآخرين، الرياض، دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

- الديرشوي، محمد رشيد محمد نوري. "مناقشة وتقويم لأهم الفتاوى المعاصرة المتعلقة بحكم الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية"،

Mohammad Rachid Aldershawi."مناقشة وتقويم لأهم الفتاوى المعاصرة المتعلقة بحكم الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية"، Ekonomik, Sosyal Siyasal ve Kültürel . Boyutlarıyla Göçlerin Geleceği Uluslararası Sempozyumu. ed. Muzaffar Bimay ve Şahin Şimşek. 686-704. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.

- الديلمي، شيرويه بن شهردار. الفردوس بمأثور الخطاب. تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

– الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.

– الرازي، عبد الرحمن بن محمد. الجرح والتعديل. الهند، بحيدر آباد الدكن، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٢٧١ هـ ١٩٥٢ م.

– الزيلعي، عبد الله بن يوسف. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري. تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، الرياض، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

– السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م.

– السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. عُقودُ الزَّبَرْجَدِ على مُسْند الإِمَام أَحْمد. حَقّقه وَقَدم لَه: د. سَلمان القضَاة، بيروت، دَار الجيل، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م.

– الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م.

– الشيباني، محمد بن الحسن. الكسب. تحقيق: د. سهيل زكار، دمشق، الناشر: عبد الهادي حرصوني، الطبعة الأولى، ١٤٠٠.

– الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، المجلس العلمي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣.

– الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض الله – عبد المحسن بن إبراهيم، القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥.

– الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

– الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، السعودية، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م.

- الطيبي، الحسين بن عبد الله. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بالكاشف عن حقائق السنن. تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي (مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين. طرح التثريب في شرح التقريب. الطبعة المصرية القديمة - وصورتها دور عدة، د.ت.
- الغزالي، محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
- المناوي، عبد الرؤوف بن علي. فيض القدير شرح الجامع الصغير. مصر، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ هـ.
- المناوي، عبدا لرؤوف بن علي. التيسير بشرح الجامع الصغير. الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- النووي، يحيى بن شرف. شرح النووي على صحيح مسلم. بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٢.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى. أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر. تحقيق: د. حسين مؤنس، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.
- مالك بن أنس. المدونة. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م. د.ت.
- مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 08.04.2023 | Accepted: 31.05.2023 | DOI: 10.5281/zenodo.7996138 0009-0006-1757-9612

آراء الحداثيين في القصة القرآنية معول هدم أم بناء؟

The Views Of The Modernist in The Qur'anic Story A Shovel For Demolition Or Construction?

إلهام عيسى ناصر العبري* & محمد خازر صالح المجالي **

Mohammad Khazer Saleh Al-Majali & Ilham Issa Nassor Alabry

الملخص

يناقش البحث آراء لمحمد أركون متعلقة بالقصة القرآنية، مستنبطة من كتابة (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب) قراءته لسورة الكهف أنموذجا، على أن يكون التقسيم على ثلاث مباحث كل مبحث يتناول رأي لأركون في القصص القرآني وكل مبحث فيه مطلبين الأول يكون فيه عرض الرأي من خلال قراءته لسورة الكهف، والمطلب الثاني المناقشة، والمباحث الأخرى على نفس المنوال، وأعزم أن أناقش في البحث الرأي الأساسي العام بغض النظر عن القصة، بمعنى أن الجزء الذي أذكر فيه ما قاله أركون من القصة يكون من باب الاستشهاد فقط./ ومن أبرز ما توصل إليه البحث: أن الاسرائيليات أضرت بالقصة القرآنية، وكانت سببا لفتح المجال للمغرضين من أجل التشكيك بمصداقة القصة القرآنية. ومن التوصيات النابعة عن البحث: تدريس الطلبة الجامعيين مادة تتعلق بالإنسانية واللسانيات وغيرها حتى يمتلك الطالب الأدوات التي يستطيع نقد القراءات الحداثية بطريقة علمية واحترافية، وكذلك الإفادة من هذه العلوم بما يتوافق مع روح الشريعة والقرآن الكريم. ومن التوصيات أيضا، ما أوصى به صاحب كتاب (القصص القرآني عرض وقائع

* طالبة ماجستير بقسم التفسير وعلوم القرآن، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة قطر.
elham_1119@hotmaih.com Orcid: 0009-0006-1757-9612
** أستاذ بقسم التفسير وعلوم القرآن، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة قطر. mkmajali@qu.edu.qa

وتحليل أحداث)، للباحثين بالكتابة في مجال القصص القرآني لأنه مجال خصب، على أن يكون الاعتماد على ما جاء في القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

الكلمات المفتاحية: الحداثيون، القصة القرآنية، هدم، بناء.

Abstract
The research discusses the opinions of Muhammad Arkoun related to the Qur'anic story, derived from writing (The Qur'an from inherited interpretation to discourse analysis) his reading of Surat al-Kahf as a model, provided that the division is made into three sections, each section deals with Arkoun's opinion on the Qur'anic stories, and each section contains two requirements, the first in which the opinion is presented Through his reading of Surat Al-Kahf, the second requirement is the discussion, and other topics in the same vein, and I intend to discuss in the research the basic public opinion regardless of the story, in the sense that the part in which I mention what Arkoun said of the story is for martyrdom only./ Among the most prominent findings of the research : The Israeli women harmed the Quranic story, and was a reason to open the way for malicious people to question the credibility of the Quranic story. Among the recommendations stemming from the research: Teaching university students a subject related to humanism, linguistics, and others so that the student has the tools that he can criticize modernist readings in a scientific and professional way, as well as benefiting from these sciences in accordance with the spirit of Sharia and the Holy Quran. Also, among the recommendations is what the author of the book (Quranic Stories Presentation of Facts and Analysis of Events) recommended to researchers to write in the field of Qur'anic stories because it is a fertile field, if reliance is on what came in the Holy Qur'an and the authentic Sunnah.
Keywords: Modernists, Quranic story, pick, demolition, building.

المـقـــدمـــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا وجيبنا محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. إن للقرآن الكريم في نفوس المسلمين مكانة عظيمة، فمعرفة تفسيره والوقوف على هداياته من أعظم الغايات وأجلها، ولقد ذكر الله لنا في القرآن الكريم قصص للأنبياء والسابقين، ووصفها بأنها أحسن القصص، وأنها القصص الحق، وللقصة القرآنية غايات وأهداف فهي لم تذكر عبثا، ولقد ألفت فيها المؤلفات، منذ قديم الزمان إلى يومنا هذه، ولكن في الآونة الأخيرة ظهرت مؤلفات غريبة على ساحة التفسير، ليست لها سابق عهد عليها، وهي القراءات(التفسيرات) الحداثية للنص القرآني، ألقت بظلالها على القصة القرآنية كجزء من القرآن الكريم، وهي تفسيرات متأثرة

"بالمناهج الحديثة في نقد النصوص؛ كالمنهجية البنيوية، والتفكيكية، والتاريخية"[١] ولقد ذاع صيت محمد أركون من ضمن من تبنوا هذه القراءة، حتى أن هنالك من قال فيه أنه المجدد الأكبر للإسلام في عصرنا الراهن[٢].

أسباب اختيار الموضوع

- مكانة القصة القرآنية كونها جزء من المنظومة القرآنية، وكذلك لأن القصة القرآنية فيها من الأحداث التي لم يعاصرها الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، فقد يجعله ذلك مدخلا للمغرضين.
- واخترت شخصية محمد أركون، لشهرته ولارتباط اسمه ارتباطا وثيقا بالقراءة الحداثية للقرآن الكريم، كما أنه يولي القرآن الكريم اهتماما كبيرا في دراساته كونه أساس الدين والمرتكز. واخترته أيضا لكونه أصبح يمثل المنهجية الحداثية الجديدة في أبرز تجلياتها، بل واعتبره البعض أكبر الرواد لما يمكن أن تسميته بالاستشراق العربي[٣].

إشكالية البحث

وقد عزمت بحول الله أن يدور بحثي حول ثلاث آراء آركونية في القصص القرآني، مستنبطة من خلال قراءة محمد أركون لسورة الكهف في كتابة "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الكتاب الديني" بهدف الإجابة عن الأسئلة التالية:

١- ما مدى صحة آراء أركون؟

٢- هل هنالك ارتباط بين آراء أركون في القصة القرآنية والمستشرقين؟

٣- هل عدم معاصرة الرسول صلى الله عليه وسلم لقصص الأنبياء أثر على مصداقية القصة القرآنية؟

---

[١] المحمود: محمد محمود عبدالله، **دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون**، رسالة ماجستير، ١٤٣٨هـ – ٢٠١٧م، ص١

٢ حميدة: طارق مصطفى، الحدثيون والقرآن الكريم: محمد أركون وقراءته لسورة الكهف..أنموذجا، مؤتمر، ملتقى أهل التفسير، د.ت، https://vb.tafsir.net/forum/ استعرض بتاريخ ٢٧/١١/٢٠١٦

٣ المحمود: محمد محمود عبدالله، **دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون**، ص١

الدراسات السابقة:

إن البحوث التي عنيت بدراسة ونقد أفكار محمد أركون كثيرة، ما بين مؤيد لأفكاره ومعارض، ولكن لم أجد الكثير فيما يتعلق بنقد آرائه الخاصة بالقصص القرآني، ولكن تدخل أحيانا ضمنا عند الحديث عن الحداثيين وقراءتهم للقرآن الكريم، ومما اطلعت عليه وله صلة ببحثي:

١- ما كتبه محمد عبد اللطيف عبد العاطي بعنوان (دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون)، وهي رسالة ماجستير قدمت لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر، وعنيت الدراسة وأفردت بنقد دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف، فبين فيها الباحث مدلول الدعوى وأهدافها وعلاقتها بمنهجية محمد أركون، وعقد مقارنات لدحض الدعوى، ودراسته من الدارسات النافعة الماتعة ولقد استفدت منها في بحثي.

٢- ما كتبه طارق مصطفى حميدة بعنوان (الحداثيون والقرآن: محمد أركون وقراءته لسورة الكهف..أنموذجا) وهي ورقة بحثية قدمها الباحث لمؤتمر في جامعة القدس، ولقد نشرها ضمن مشاركاته لموقع ملتقى أهل التفسير، ويرى الباحث أن أركون أحد رموز الانحراف في تأويل القرآن الكريم؛ لذلك اختاره ليكون بطل ورقته البحثية، لم يحدد الباحث دعوى بعينها للتحدث عنها ونقدها، إنما تعرض لكلام أركون ورد ونقد فأصبح العرض ليس فقط فيما يتعلق بالقصة ولكن فيما قاله بشكل عام في قراءته لسورة الكهف في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) لقد أجمل بشكل واضح ومفيد، وبين أنه لم يعرض لكل ما أورده أركون في قراءته لسورة الكهف؛ لأن أركون يذكر معلومات ونقولات كثيرة، ويرتكز على مناهج عديدة، ولو تطرق لكل ذلك لاستغرق أضعاف ما كتبه في ورقته وما هو مسموح له. فهذه الدراسة إذا فيها إجمال وردود متفرقة لما طرحه أركون، وفي كلا الدراستين؛ المختصة بدعوى التداخل، والمجملة، فوائد جمة.

منهج البحث:

دراسة نقدية تحليلية، فأقوم في البحث باستخلاص رأي عام لأركون في القصص القرآني من خلال ما نص عليه في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) في الجزء المتعلق بقراءته لسورة الكهف، ومن ثم أقوم بعرض الرأي في مطلب ومناقشته والرد عليه في المطلب الذي يليه، والرأي الذي أعرضه رأي عام مستخلص من القراءة، بغض النظر عن القصة فالجزء الذي أذكر فيه ما قاله أركون من القصة يكون من باب الاستشهاد على الرأي فقط.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، تمهيد، وثلاث مباحث يحوي كل واحد منهما على مطلبين، وخاتمة، قسمت على النحو الآتي:

التمهيد:

وفيه سيرة محمد أركون ومنهجه+ نبذة عامة لكتابه الذي وردت فيه القراءة+ تعريف القصة القرآنية، وذكر للقصص التي ذكرت في سورة الكهف دون تفصيل.

المبحث الأول: القصة القرآنية مستمدة من التوراة والإنجيل

المطلب الأول: عرض الرأي

المطلب الثاني: النقد والمناقشة

المبحث الثاني: أسطورية القصة القرآنية وعدم صدقها التاريخي

المطلب الأول: عرض الرأي

المطلب الثاني: النقد والمناقشة

المبحث الثالث: القصة القرآنية تساهم في إضفاء التعالي على القرآن الكريم

المطلب الأول: عرض الرأي

المطلب الثاني: النقد والمناقشة

الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج والتوصيات

التـــمهيد

وفي هذا المبحث سأقدم لمحة عامة عن سيرة محمد أركون ونشأته حتى نتمكن من معرفة الشخصية التي سنعرض آرائها، فتكوين المرء الفكري يتكون ويتبلور معه في مراحل حياته المختلفة، وليست وليدة اللحظة، وسأعرض صورة عامة لكتابه الذي وردت فيه القراءة، ومن ثم سأتطرق لتعريف القصة القرآنية، وذكر للقصص التي ذكرت في سورة الكهف دون تفصيل.

اسمه ونسبه:

هو محمد عرقون واسم أركون هو عرقون ولكن لدى نقل اسمه من العربية إلى الفرنسية صار اسمه يلفظ على النحو الذي يكتب فيه بالفرنسية[٤]، وهو جزائري الأصل أمازيغي[٥].

مولده ونشأته:

ولد سنة ١٩٢٨م، بقرية توريرت ميمون، المعلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر، من أسرة بسيطة، وفي هذه القرية قضى طفولته ومراهقته[٦].

تعليمه:

منذ المرحلة الابتدائية واجه أركون ثقافة مختلفة عن ثقافته الأصلية، فبدأ أركون يتعلم اللغة الفرنسية وعمره سبع سنوات في المدرسة، وظل لا يعرف إلا اللغة الفرنسية والأمازغية، حتى خرج من مدينة وهران للعمل مع والده في التجارة وإكمال المرحلة الثانوية[٧]، وعندئذ بدأ بتعلم اللغة العربية، وكان زملائه في المرحلة الثانوية مزيج من اليهود، الإسبانيين، والفرنسيين، بالإضافة لزملائه الناطقين بالعربية، وكان للمرحلة الثانوية وخروجه من المنطقة القبائلية، وكذلك اكتشافه للمجتمع الفرنسي المستعمر أثره الكبير على شخصيته، فقد عاش صراع الثقافات واللغات منذ سن مبكرة[٨]، بالذات أن الثانوية التي التحق بها كانت ثانوية فرنسية علمانية[٩]، حصل على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي من جامعة الجزائر، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول (الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين)، وقبل سفره لفرنسا تعلم على يد هنري بيرس الذي وصفه أركون بأنه كان مربيا ممتازا، والذي فرض رؤيته الخاصة بالدراسات الإسلامية والعربية، ونمط السلطة الأكاديمية

---

[٤] المحمود: محمد محمود عبدالله، **دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون**، رسالة ماجستير، ١٤٣٨هـ – ٢٠١٧م، ص٧٠

[٥] مصطفى: كيحل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**،(الرباط: دار الأمان، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م) ص٢٣

[٦] السابق، ص٢٣

[٧] السابق، ص٢٤

[٨] أركون: محمد، **الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، (بيروت: دار الساقي،٢٠٠١م، ط٢) ترجمة هاشم صالح، ص١٠١

[٩] مصطفى: كيحل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص٢٥

للممارسات الإدراكية للاستشراق، لقد عاش أركون أيام الاستعمار ضمن مناخ من القهر والصمت والكبت. وبسبب ما عاشه أركون رفض كل شيء يدور حوله في المجتمع الجزائري، أكمل دراسته في باريس وانتقل بين الجامعات الفرنسية طالبا وأستاذا، نال شهادة الدكتوراه عن بحثه، (نزعة الأنسنة في الفكر العربي)، كان أستاذا زائرا في العديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية المختلفة[١٠]، شغل منصب كرسي تاريخ الفكر الإسلامي في السربون، وعمل أستاذا في العديد من الجامعات منها: جامعة باريس الثانية، والجامعة الكاثوليكية في لوفان لانوف[١١]. وأنجز الكثير من الأعمال العلمية، في مجال التاريخ، والفلسفة، والسياسة، وعلم أصول الفقه...الخ وبشكل عام فإن كتبه هي عبارة عن مجموعة من الأبحاث والدراسات تدور حول إشكالية كبرى وهي إشكالية دراسة الفكر الإسلامي دراسة، حديثة[١٢]، وبصفته مؤرخا للفكر الإسلامي دعي لإلقاء المحاضرات في جامعات القارات المختلفة[١٣]. وهذا بكل تأكيد حقق انتشارا واسعا لأفكاره ولكتاباته.

منهجه وطريقته ومصادره المعرفية:

طريقته في البحث المنهجي هي الطريقة المتعددة الاختصاصات، حيث يعتمد على الجمع بين المناهج المختلفة ولا يلتزم بمنهج واحد، فهو يحشد كل ما أنتجته علوم الإنسان والمجتمع من أجل تحقيق هدفه الأسمى؛ وهو تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية بشكل عام وللفكر الإسلامي بشكل خاص، يقطع مع كل التأويلات الأرثوذكسية المغلقة والمتنافرة، وغير الخاضعة لمراقبة العقل النقدي[١٤]، ويرى أركون أن تمسكه بهذا الهدف من باب الإخلاص لثقافته الأصلية ومجتمعه وبيئته العربية الإسلامية من أجل الكشف عن مشاكلها الأصلية وتشخيصها؛ للمساعدة في حلها يوم ما[١٥]. أما بالنسبة لأصول تلك المناهج تجدها واضحة في الفكر الغربي الحديث، والفرنسي منه على الخصوص، فتجد كتاباته مثقلة بأسماء الفلاسفة والمؤرخين والأنتربولوجيين وعلماء الألسنيات وعلماء الاجتماع والنفس والسياسة...الخ وغني جدا بالمصطلحات المعجمية[١٦]. مما يجعل من

---

[١٠] السابق، ص٢٤

[١١] وزو: فيصل عثمان إسماعيل، **العلمانية في فكر محمد أركون**، رسالة ماجستير، ٢٠١٤/٥/٨م، ص١٠

[١٢] مصطفى: كيحل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص٢٥-٢٧

[١٣] أركون: محمد، **الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص١٠١-١٠٢

[١٤] مصطفى: كيحل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص١٢-١٤-١٦

[١٥] وزو: فيصل عثمان إسماعيل، **العلمانية في فكر محمد أركون**، ص١٣

[١٦] مصطفى: كيحل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص٣٠

الصعوبة بمكان قراءة كتبه لغير المختصين، لأن القارئ سوف سيفاجأ بوابل من المصطلحات الغامضة التي تحتاج إلى تفسير، والجمل التي لا تبدوا على ظاهرها.

لمحة عامة عن الكتاب الذي تضمن قراءته لسورة الكهف؟

اسم الكتاب: (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ترجمه وعلق عليه هاشم صالح وهو الذي ترجم جل أعمال محمد أركون بإشرافه ومتابعته، ويتضمن الكتاب مقدمة، ثم مقالة بعنوان المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي، والمقالة الثانية عن موقف المشركين من ظاهرة الوحي، والمقالة الثالثة قراءة سورة الفاتحة، والرابعة والأخيرة هي قراءة سورة الكهف، ولقد جاءت قراءته لسورة الكهف في الثلاثين صفحة الأخيرة ذكر في أولها مقاطع لسورة الكهف وأورد فيها بعض الإشكاليات المتعلقة بالسورة والقصص، ومن ثم ذكر مناهج التفسير والمبادئ اللاهوتية التي تتحكم بها، وأثر ذلك في المنهجيات التي استخدمها المفسرون، فذكر فخر الدين الرازي والطبري كمثالين، ثم بعد ذلك ذكر النتائج التي توصل إليها وأنهى بالقرارات التي ينبغي أن يتخذها بصفته مؤرخا.

كلمة القصص في القرآن الكريم:

- وردت كلمة القصص في القرآن الكريم بمعاني عدة منها: القص: تتبع الأثر، يقال قصصت أثره، والقصص: الأثر، قال تعالى: {قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِۚ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا} [الكهف: ٦٤] {وَقَالَتۡ لِأُخۡتِهِۦ قُصِّيهِۖ فَبَصُرَتۡ بِهِۦ عَن جُنُبٖ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ} [القصص: ١١] ومنه قيل لما يبقى من الكلإ فيتتبع أثره: قصيص وقصصت ظفره.
- والقصص: الأخبار المتتبعة، كما في الآيات: {إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡقَصَصُ ٱلۡحَقُّۚ} [آل عمران:٦٢]، {لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ} [يوسف:١١١]، {وَقَصَّ عَلَيۡهِ ٱلۡقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفۡۖ نَجَوۡتَ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ} [القصص:٢٥]، {نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ} [يوسف:٣]، {فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيۡهِم بِعِلۡمٖۖ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ} [الأعراف:٧]، {يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ} [النمل: ٧٦]، {فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ} [الأعراف:١٧٦]

- والقصاص تتبع الدم بالقود كما في الآيات: {وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ} [البقرة:١٧٩]
- ويقال: قص فلان فلانا، وضربه ضربا فأقصه، أي أدناه من الموت. والقص، الجص[١٧].

وأقربهم للمعنى الاصطلاحي هو: الأخبار المتتبعة.

والقصة القرآنية في الاصطلاح:

هي إخبار الله عما حدث للأمم السابقة مع رسلهم، وما حدث بينهم وبين بعضهم، وبين غيرهم أفراد وجماعات من كائنات بشرية وغير بشرية[١٨]، دون تفصيل، وإنما مشاهد ولقطات مختارة بهدف الهداية والعبرة، وهي من الغيب الذي أخبرنا الله في كتابه[١٩].

القصص التي وردت في سورة الكهف:

ذكرت السورة المباركة أنواع الفتن التي قد يتعرض العبد لها في حياته وهي: (فتنة المال، والسلطة، والدين) وربطت بالقصص التالية

١- قصة الفتية الذين هربوا بدينهم من الملك الظالم إلى الكهف.(**فتنة الدين**) وعصمتها: الصحبة الصالحة، تذكر الآخرة، تلاوة القرآن وتدبره.

٢- قصة صاحب الجنتين. (**فتنة المال**) وعصمتها: فهم حقيقية الدنيا والانشغال بالآخرة.

٣- قصة موسى مع الخضر عليهما السلام. (**فتنة العلم**) وعصمتها: التواضع وعدم الغرور بالعلم.

٤- قصة ذي القرنين. (**فتنة السلطة**) وعصمتها: الإخلاص لله في العمل وتذكر الآخرة.

---

[١٧] الأصفهاني: الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (د.م، دار القلم،ط٤، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)، ج١، ص٦٧١-٦٧٢

[١٨] عبيدات: بسام محمد محمود، **الحداثيون العرب وموقفهم من القصص القرآني**، رسالة دكتوراه، ٢٠١٠/٨/٩م، ص٩

[١٩] الخالدي: صلاح، **القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث**، (بيروت: دار القلم، دمشق: الدار الشامية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ج١، ص٢٧-٤٤

وسميت السورة بالكهف، لأن أصحابها تعرضوا لأعظم فتنة ألا وهي فتنة الدين[٢٠].

من خلال هذا العرض، الموجز البسيط، يتبين لنا كيف أن القصة القرآنية ذكرت لأهداف سامية، وحتى نتفكر فيها ونستخرج منها العبر والعظات، التي تجعل من حياة المتمسك بالقرآن الكريم أيسر، وتمهد له الطريق للحياة الآخرة.

المبحث الأول: القصة القرآنية مستمدة من التوراة والأنجيل

المطلب الأول: عرض الرأي

من الأمور التي يرى أركون أنه توصل إليها بعد تجيش المناهج والعلوم والمعاصرة المختلفة؛ هو أن القصة القرآنية مستمدة من التوراة والإنجيل، فيقول في كتابه الموروث "هنا توجد حكايتان تستمدان عناصرهما من مصدر مشترك هو قصة الإسكندر المقدوني[٢١]" ويعني بذلك قصة ذي القرنين الواردة في سورة الكهف، فقصص سورة الكهف لدى أركون هي المثال الحي على نظرية التداخل النصي[٢٢] على حد قوله، فتراه يقول في موضع آخر "وبهذا الصدد يمكن القول إن سورة الكهف مثلا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني[٢٣]" ويعبر الباحثين في الأدب عن التداخل النصي بعبارات عدة منها على سبيل المثال: النص الغائب، والتفاعل النصي، والتناصية، والتناص[٢٤]. ويعتبر التداخل النصي من المصطلحات الحديثة التي تم التواضع عليها في مجال الدراسات الأدبية والنقدية، وخاصة بعد انتقال الفلسفة الأدبية والنقدية

---

[٢٠] خليل: عادل محمد، **أول مرة أتدبر القرآن**، (الكويت: شركة اس بي حلول إعلانية متكاملة، ط٦١، ١٤٤١هـ-٢٠١٩م) ص٩٩-١٠٠

[٢١] أركون: محمد، القرآن **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م) ص١٤٨

[٢٢] كل نص يتموضع في متلقي نصوص كثيرة، وهو عبارة عن تحويلات لمقاطع، مأخوذة من خطابات أخرى، داخل مكون أيدلوجي شامل، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، ص٢١٥

[٢٣] أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٤٠

[٢٤] المحمود، **دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون**، ص١٣

من البنيوية[٢٥]، إلى ما بعد البنيوية[٢٦]، فإذا كانت البنيوية تنطلق من اعتبار أن النص الأدبي بنية تتجلى في نظامه وعلاقات عناصره فإن التناص يهدف إلى تحطيم فكرة بنية النص أو نظامه[٢٧].

ويقول أركون في كتاب له آخر "قد تشابهت إثارات النبي صلى الله عليه وسلم الخيالية مع تلك التي أثارها أنبياء التوراة أو يسوع المسيح، لأنها تنتمي لبنى أنثربولوجية[٢٨] للمخيال الذي ساد الفضاء العقلي لمنطقة الشرق الأوسط[٢٩]" ما يقوله أركون ليس بغريب على الساحة الاستشراقية فهو يتوافق مع أقوال بعض المستشرقين: كجولد زيهر الذي قال:"لقد أفاد محمد من تاريخ العهد القديم، وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء." وقول فنسنسك"أنه كان يبشر بدين مستمد من اليهودية والنصرانية، ومن ثم كان يردد قصص الأنبياء المذكورين في التوراة والإنجيل[٣٠]" لا أقول أن هنالك تشابه بين أقوال محمد أركون والمستشرقين، بل تطابق تام بين رأي أركون وأقوال المستشرقين، وفي هذا الصدد يقول هو بنفسه في خضم حديثه عن الغربة التي واجهها بين الإسلام والغرب واصفا النقد الذي وجه إليه من قبل الغرب: "يقولون لي بشكل انتقادي ومعاكس: ما الذي تفعله أنت؟ أنت تردد بشكل ناقص الأفكار والمواقع والانتقادات نفسها التي كنا نحن الغربيين قد بلورناها تجاه تراثنا الديني منذ زمن طويل، أنت لم تأت بشيء جديد[٣١]" ولكن بالرغم من ذلك وكأن أركون عجز عن نزع الثوب الاستشراقي، والانفصال عنه.

---

[٢٥] البنيوية: هي النظر إلى المشاكل الفلسفية من زاوية المنطق العلمي ومن وجهة نظر علم اللسان، وهي تفسر الأشياء تفسيرا نسقيا يغض من أهمية التاريخ. فالنسق يفسر الأشياء المتواجدة في زمن ما، ولا يفسرها في صيرورتها التاريخية، وفي تطورها الزمني. **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص٨٠

[٢٦] المحمود، **دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون**، ص١٢

[٢٧] عزام: محمد، **النص الغائب تجليات التناص في الشعر العربي**، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١م) ص٣٢

[٢٨] وهي كلمة من أصل يوناني، وهو علم يعنى بدراسة الإنسان من حيث هو كائن حضاري، فهنالك الانثرويولوجيا الفيزيقية، والثقافية والاجتماعية، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص٦١

[٢٩] أركون: **محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**،(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م) ترجمة هاشم صالح، ص٢٦٠

[٣٠] المحمود، **دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون**، ص٩٩

٣١ أركون: محمد، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، (بيروت: دار الطليعة، د.ط، د.ت) ترجمة هاشم صالح، ص٢٣

والدافع وراء قول أركون باستمداد القرآن الكريم لقصصه من التوراة والإنجيل، هو ليبرر لنفسه ليس تفكيك التفاسير، وإنما تفكيك القرآن الكريم بعينه ودراسته دراسة تاريخية لأنه طالما يستمد قصصه من التوراة والإنجيل فهو مثلهما في إمكانية دراسته دراسة تفكيكية تاريخية. فبعد حديثة عن التناص الموجود في قصص سورة الكهف أكمل حديثه بالقول، "وهنا نريد أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني، وذلك ضمن منظور المدة الطويلة جدا بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل[٣٢]"

وعند إمعان النظر والتفكر يتساءل المرء، هل عندما تبنى أركون هذا الرأي فكر فعلا بحيادية وموضوعية، أم أنه سيطرت عليه الدوغمائية[٣٣] وهيمنة المناهج الحديثة والاستشراقية، فألقت بظلالها عليه من حيث يشعر ومن حيث لا يشعر؟!

المطلب الثاني: الرد والمناقشة

وسأورد الرد ومناقشة الرأي السابق لأركون من خلال عدة نقاط:

- **أثر الإسرائيليات على التفاسير وكتب قصص الأنبياء**، صحيح أن كتب التفسير وكتب قصص الأنبياء منها ما يعج بالإسرائيليات التي جنت على القصة القرآنية، مما قد يحدث اللبس والخلط عند البعض بين القصة القرآنية المذكورة وبين ما لدى اليهود والنصارى في كتبهم لتطابق أو لتشابه بعض الروايات مع ما لدى اليهود والنصارى، فأن تلتبس الأمور على عامة الناس وعلى طلبة العلم المبتدئين، فيتصور ذلك ويستوعب، ولكن عندما يتعلق الأمر بمؤرخ كأركون، يقوم بتفكيكك النصوص وتحليلها، وتجيش العلوم المختلفة في دراساته، فهذا لا يقبل منه بكل تأكيد.
- **اختلاف طريقة القرآن الكريم في عرض القصة عما في التوراة والإنجيل**: فلو كانت القصة القرآنية مستمدة منهما، لتبعت الطريقة ذاتها في سرد القصة، ولو في قصة واحدة ولكن ذلك لم يكن، إن القرآن الكريم عند عرضه للقصة يعرض المشاهد واللقطات التي تحوي الدروس والدلالات، وتقدم العبر والعظات، ولا يتعرض للتفاصيل والدقائق إلا مايخدم منها الهدف من القصة[٣٤]، فيقدمها بصورة بلاغية وبيانية عالية، لايضاهيها بذلك أي نص آخر، بعكس النصوص الأخرى التي تجد فيها من

---

٣٢ أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٤٠

٣٣ عدم القرة على تغيير الحكم أو الرأي المتعلق بقضية ما في الوقت الذي تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك، أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص١٢٥

٣٤الخالدي، **القصص القرآني عرض وقائع وتحليل** أحداث، ص ٣٩-٤٠

الإسهاب وذكر التفاصيل والأسماء، دون أن يكون لذلك هدف واضح. وعلى سبيل المثال أعرض الشيء اليسير مما ذكر في قصة يهوذا في الكتاب المقدس وفيه (وأخذ يهوذا زوجةً لعيرٍ بِكرِه اسمها ثامار، وكان عير بكرُ يهوذا شريراً في عيني الرب، فأماته الرب. فقال يهوذا لأونان: ادخل على امرأة أخيك وتزوج بها، وأقم نسلا لأخيك. فعلم أونان أن النسل لا يكون له، فكان إذا دخل على امرأة أخيه أنه أفسد على الأرض، لكي لا يعطي نسلا لأخيه فقبح في عيني الرب ما فعله، فأماته أيضا[٣٥])، فهل يعقل أن يكون القرآن قد استمد منه قصصه؟!

- **قصة أهل الكهف في المصادر اليهودية والنصرانية:** تبين بعد بحث ودراسة أن قصة أصحاب الكهف لم تذكر في المصادر النصرانية القديمة كالأناجيل وغيرها، وإنما كان أول ذكر لها باسم (قصة النيام السبعة) في القرن السادس الميلادي، وقد ذكرها الشاعر مار يعقوب السروجي في قصيدة له باللغة السريانية، وهو نفسه جيمس الساروغي الذي ذكرته أكثر الدراسات التي تناولت القصة، وكذلك بالنسبة لليهودية، وأيضا بالبروجوع إلى المصادر المعتمدة في الديانة اليهودية تبين أن أسفار اليهود كافة لم تشر حتى إلى قصة أصحاب الكهف الواردة في القرآن الكريم، وكذلك كتب التاريخ اليهودية وكتب الحاخامات اليهودية، ولكن الكثير من الباحثين في مجال الدراسات اليهودية يرجحون أن الأوضاع الاجتماعية والدينية والسياسية التي أشارت إليها القصة القرآنية حول الفتية مع قومهم تتشابه إلى حد كبير مع الأوضاع الاجتماعية والدينية والسياسية لفرقة الأسينين الذين كانوا ينتظرون المسيح المبشر به[٣٦]. وهذه كانت ضمن نتائج دراسة تم التوصل إليها بعد دراسة القصة في الديانات السماوية الثلاثة، للباحث إبراهيم ثروت، فكيف إذا اعتبر أركون أن قصص السورة هي أسطع دليل ومثال للقول برأيه هذا وهو مؤرخ؟!
- **كيف يمكن الجزم أن القصة القرآنية مستمدة أو مقتبسة من كتب التوراة والإنجيل، التي حرفت عبر العصور،** في المقابل نجد أن القرآن الكريم تعرض لنوعين من أنواع االحفظ، الكتابي، والشفوي المحفوظ في الصدور.
- **ذكر القرآن الكريم للتحريف الذي وقع في كتبهم،** {فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ} [المائدة:١٣] فهل يعقل أن

---

[٣٥] **العهد القديم**: سفر التكوين[الاصحاح٣٨: الفقرة٦-١٠]

[٣٦] المحمود، **دعوى التداخل النصي**، ص١١٦-١١٥

يصرح القرآن الكريم بتحريف كتبهم ومن ثم يستمد قصصه منها، ضف إلى جانب ذلك، ما أثبتوه علميا بأنفسهم، في العصر الحديث، من أن كتبهم محرفة، وهذه وقائع وليست تهم عشوائية.

- **لا يوجد تطابق بين النص في القرآن الكريم وبين ماجاء في الكتب المقدسة**، بالنسبة للقصص المتشابهة، و في المقابل نجد تطابق بين ماقاله أركون فيما يتعلق بالقرآن الكريم مع ماقاله الفلاسفة الغربيين فيما يتعلق بكتبهم المقدسة، وكأن أركون بكل دوغمائية يصر على أن يضع القرآن الكريم في قالب الكتب المقدسة الأخرى قسرا وجبرا.

المبحث الثاني: أسطورية القصة القرآنية وعدم صدقها التاريخي

المطلب الأول: عرض الرأي

إن الرأي الثاني هو وليد الرأي الأول بطبيعة الحال، فالقول بأن القصة القرآنية مستمدة من التوراة والإنجيل التي تحتوي على الأساطير، فيها تشكيك بصدق القصة القرآنية كلها، أو أجزاء منها، فالأسطورة في اللغة هو الحديث الذي لا أصل له[٣٧]، وهوما كان يردده الكفار عند تكذيبهم للرسولﷺ كقوله تعالى:{ إِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ} [القلم:١٣] ولكن أركون له مفهومه الخاص للأسطورة ، فهو من وجهة نظره أن هذا المصطلح تختلف مدلولاته باختلاف الحقول المعرفية التي توظف فيه، لأن مثل هذه المصطلحات قابلة للصرف والتحويل إيديولوجيا[٣٨]، ولذلك لم تجمد في تعريفات أحادية الجانب[٣٩]. ويعرف أركون الأسطرة بأنها "حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي"[٤٠]. يعني أركون أحادية الجانب، أي تعريف يدل على معنى واحد لاغير، إن تعريف أركون للأسطورة يؤدي بطبيعة الحال إلى توليد معاني خاصة للقصة ومفاهيم متعلقة بكل زمان على حده، فنحن عندما نستوعب القصة القرآنية استيعاب خاص بزمننا، نكون بذلك استوعبنا وفهمنا المعنى الحقيقي للأسطورة، وتتحول القصة إلى رموز ذات دلالات خاصة بعصرنا، ولكن هنالك جانب آخر للأسطورة قد يأخذنا إلى منحنى آخر لذا يجب أن ننتبه، فهو يقول "هذه (الأسطورة) الأولية تصبح فيما بعد تكرارية وتملأ وظيفة محافظة واسترجاعية، وتقنينية وحتى تمويهية مؤسطرة

---

[٣٧] صليبا: جميل، **المعجم الفلسفي**، (بيروت، دار الكتاب اللبناني،١٩٨٢م) ج١

[٣٨] جل الأفكار(الأحكام/ الاعتقادات) الخاصة بمجتمع، في لحظة ما. **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، ص٤١

[٣٩] أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢١٠

[٤٠] **السابق**، ص٢١٠

عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم[٤١]". ولكن أركون في مسألة القول بالأسطورة يركز على نتاج إلقاء ذلك المصطلح على القصة القرآنية أو على نص معين، أكثر من التركيز على مصداقيتها، فيعتبر أن للأسطورة قوة وسلطة تتحكم بالشعوب، ولكن يجب أن تستخدم هذه القوة بمفاهيم عصرية لاتمت بصلة بمفاهيم العصر الأول (عصر الرسولﷺ)، ولكن بالإضافة إلى ذلك، هنالك تلازم بين القول بأن القصة القرآنية أسطورة والتشكيك بالمصداقية، لأنه كما قلنا سابقا أن هذا امتداد للرأي الأول، فلنطلع إلى أجزاء من تعريفات أخرى للأسطورة عند الفلاسفة، فالأسطورة إذا:

- "خرافة شعبية تقوم بالأدوار فيها قوى طبيعية تظهر بمظهر أشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معنى رمزي، وبهذا المعنى، تروي الأسطورة قصة مقدسة حدثت في غابر الزمان"
- "الأسطورة قصة خيالية يوظفها الشاعر أو الأديب أو الفيلسوف لبسط آرائه وتبسيط نظرية من نظرياته"
- "صورة لمستقبل خيالي ووهمي يتعذر غالبا تحقيقه[٤٢]"

ضف إلى ذلك أن أركون افتتح أحد المباحث في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب) بتعريف الفيلسوف الفرنسي كلود ليفي والذي يقول فيه "الأسطورة هي عبارة عن قصر إيديولوجي مبني بواسطة حصى وأنقاض خطاب اجتماعي قديم[٤٣]"

وأعاود ذات السؤال الذي ختمت به المطلب الأول من البحث: هل عندما تبنى أركون هذا الرأي فكر فعلا بحيادية وموضوعية، أم أنه سيطرت عليه الدوغمائية وهيمنة المناهج الحديثة والاستشراقية، فألقت بظلالها عليه من حيث يشعر ومن حيث لايشعر؟!

---

[٤١] **السابق**، ص٢١١

[٤٢]، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص٤٤

[٤٣] أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١١

المطلب الثاني: الرد والمناقشة

ما جاء في الرد ومناقشة الرأي الأول يعتبر جزء من الرد على الرأي الثاني، ومن ثم نجد بناء على ما تقدم من عرض لرأي أركون عن القول بأسطورية القصة القرآنية شقين، شق المصداقية والشق الآخر هو تغير دلالات القصة بتغير المجتمع والزمان، فنذكر أولا فيما يتعلق بالمصداقية:

- **المقدمات العقلية المنطقية:**

قال تعالى: {ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهِ إِلَيۡكَۖ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يُلۡقُونَ أَقۡلَٰمَهُمۡ أَيُّهُمۡ يَكۡفُلُ مَرۡيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يَخۡتَصِمُونَ}[آل عمران:٤٤] إذا القصة القرآنية بالذات فيما يتعلق بقصص الأنبياء، غيب بدليل قوله تعالى، وكي أصدق قصة معينة أيا كانت لا بد من أن أكون قد عشتها مثلا، لذلك نرى أن الله يقول في كتابه الكريم {وماكنت لديهم} أو أن يكون لدي أمر مادي ملموس، يدل على حدوث القصة وهذا يتعذر في كثير من قصص الأنبياء، إذا كيف صدق محمدﷺ هذه القصة التي لم يشهدها وليس لديه دليل مادي ملموس، الإجابة في الآية التالية، قال تعالى: {نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ} [الكهف: ١٣] العلة ومربط الفرس في كلمة {نحن} أي أنه من يروي هذه القصة هو الصادق جل في علاه، والنبي ﷺ يؤمن يقينا بصدق الله جل في علاه، فكان الإيمان بصدق القصة ووقوعها حقيقة من الإيمان بصدق المخبر بها، إن القصة القرآنية جزء من القرآن الكريم الذي حوى من الأدله المنطقية العقلية والعلمية الجمة {التي لا يمكن لورقة بحثية صغيرة كهذه أن تحويها، ولكن ألفت النظر إلى أول ما نزل من القرآن الكريم، {ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ} [العلق:١-٢] بدأ سبحانه بمفتاح العلوم، ثم بعد ذلك ذكر حقيقة علمية لا يستطيع أن يعلمها إلا من خلق ذلك الإنسان، لأن في زمن نزول القرآن الكريم، لم يكن هنالك أجهزة السونار ولا الأجهزة الحديثة لكشف تلك الحقيقة، فمنذ بدأ نزول القرآن الكريم قدم لنا المقدمات العقلية الصادقة الواضحة والتي هي بمثابة المدخل الذي يجعلنا بكل تأكيد نؤمن بصدق (القصة القرآنية) من خلال صدق المخبر عنها. قال تعالى: {سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَ لَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ} [فصلت:٥٣]

ضف إلى ذلك: أن العلم محدود وغاية مطمع العلم أن يتعرف على العلاقات والمقادير، لكنه لايستطيع أن يرى جوهر أي شئ أو ماهيته أو كنهه، هو دائما يتعرف على الأشياء من ظواهرها ويتحسسها من خارجها[٤٤]. كالجاذبية التي لاينكرها أحد لوجود الأثر ومايدل عليه. يقول مصطفى محمود في كتابه، "وليس للعلم أن يحتج على الغيبيات بعد أن غرق إلى أذنيه في الغيبيات، وأولى بنا أن نؤمن بعالم الغيب.

[٤٤] محمود: مصطفى، **رحلتي من الشك إلى اليقين**، (د.م،د.ط، مكتبة نور) ص٦٢

خالقنا البر الكريم. الذي نرى آثاره في كل لمحة عين وكل نبضة قلب وكل سبحة تأمل وهذا أمر أولى بنا من الغرق في الفروض[٤٥]".

الشق الثاني من القول بأسطورية القصة القرآنية :هو تغير دلالات القصة بتغير المجتمع والزمان، ولكي يطبق تعريفة للأسطورة على القصة القرآنية، يجب أن يصح أولا إطلاق مصطلح الأسطورة على القصة القرآنية، وهذا لايصح، ثم إذا افترضنا ذلك جدلا، دعونا نعود إلى مقولته السابقة، "(الأسطورة) الأولية تصبح فيما بعد تكرارية وتملأ وظيفة محافظة واسترجاعية، وتقنينية وحتى تمويهية مؤسطرة عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم[٤٦]" وكأنه بكلامه هذا أنها نتيجة حتمية في حال نقل الدلالات بعينها إلى زمن آخر، وهذا لايصح بدليل ماكان في فترة الحكم الإسلامي للأندلس، فلقد كان عصر ازدهار علمي وحضاري لمختلف الجوانب وعلى جميع الأصعدة[٤٧].

ثم وإن استخدمت الدلالات ذاتها في زمن آخر استخدام غاشم على حد قوله هذا لا يعني سوءها وعدم صلاحيتها البته، لأن حتى العلم قد استخدم استخدام سيء جدا في زمن ما؛ كقضية قنبلة هيروشيما المعروفة، فهل يعني ذلك أن يترك العلم جملة وتفصيلا؟!

المبحث الثالث: القصة القرآنية تساهم في إضفاء التعالي على القرآن الكريم

المطلب الأول: عرض الرأي

نستطيع أن نقول هنا أيضا أن هذا الرأي وليد الرأي السابق، الذي يقول بأسطورية القصة القرآنية، والأسطورة بحسب مفهوم أركون لم توظف بالطريقة الصحيحة، وهي بذلك عبر الزمان تتحول ويتم توظيفها من قبل الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم، ويظهر رأيه جليا في النص الآتي: "ينبغي على التحليل النفسي[٤٨] الاجتماعي التاريخي أن يكشف في كل عمل فكري وفي كل فترة عن مختلف مستويات التعالي الذي يمكنه أن يكون عبارة عن مجاز مثالي رائع،

---

[٤٥] **السابق**، ص٦٢

[٤٦] أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢١٠

[٤٧] عبد المحسن: محمد عبد الراضي، **الغارة على القرآن الكريم**،(القاهرة: دار القباء، ١٤٣١هـ-٢٠٠٠م) ص٣١

[٤٨] هو طريقة في علاج الاضطرابات النفسية تقوم على بحث أعماق النفس البشرية لاستجلاء الدوافع الاشعورية المتحكمة في سلوك الفرد على مستوى الشعور، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص١٠٠

أو أسطرة أو تحريف أو أدلجة. وفي سورة الكهف، ثم بشكل أعم في مختلف القصص التوراتية والإنجيلية والقرآنية، يسهل علينا أن نبين كيف أن التنظيم السردي يتطور كمجاز ضخم يحمل في طياته شيئا من التعالي أو من الروحانية، بمساعدة نقاط إرتكاز مادية أو فيزيائية: كالكهف والكلب والنوام السبعة، والحوت.[٤٩]...الخ فمن وجهة نظره أن القداسة التي تحيط بالقرآن الكريم من أسبابها العظمى القصة القرآنية الأسطورية، ويصر أركون في مواضع عدة على جعل التوراة والإنجيل والقرآن شيئا واحدا، بشكل مباشر أوغير مباشر، فيطلق ذات الأحكام التي أطلقت على قصص كتب التوراة والإنجيل التي ثبت تحريفها. أركون لا يقول فقط بأن القصة القرآنية تضفي صفة التعالي على القرآن الكريم إلا أنه يصرح أيضا أن القصة هي بنية القرآن وقاعدته، فيقول "يوجد في التراث الإسلامي شئ يدعى قصص الأنبياء وهي تحتوي على العديد من القصص، وهذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن[٥٠]" فقاعدة القرآن إذا لديه قصصية أسطورية. إن أقوال أركون السابقة تجد مثيلاتها في الساحة المسيحية واليهودية، فما قاله أركون يتوافق مع ما قاله أستاذ اللاهوت ومطلق عصر الإصلاح في أووبا مارتن لوثر، في نقده للكتاب المقدس[٥١].

وأختم هذا المطلب بذات السؤال السابق: هل عندما تبنى أركون هذا الرأي فكر فعلا بحيادية وموضوعية، أم أنه سيطرت عليه الدوغمائية وهيمنة المناهج الحديثة والاستشراقية، فألقت بظلالها عليه من حيث يشعر ومن حيث لايشعر؟!

المطلب الثاني: النقد والمناقشة

إن الردود السابقة على أراء أركون تصلح أيضا أن تكون رد على هذا الرأي، بالإضافة إلى الآتي:

- **إن تعالي القرآن الكريم وقداسته ترجع إلى مصدره**، فهو كلام رب العالمين وله من القداسة والرفعة ما لقائله سبحانه وتعالى، ومصدريته الإلهية ظاهرة فيه ظهور الشمس في رابعة النهار[٥٢].

---

[٤٩] أركون: محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٧٣-١٧٤

[٥٠] **السابق**.

[٥١] البدادي: عبد اللطيف، **الخطاب الديني والتحولات الإبستمولوجية لفعل التأويل في الفكر المسيحي الإسلامي**، (مؤسسة مؤمنون بلا حدود)

[٥٢] عبد الرحيم: علي يحي نصر، **نظرية التناص وخصوصية النص القرآني دراسة في الإجراءات النقدية وإشكاليات التلقي**، مجلة العلوم العلمية، ١٤٣٤هـ، ع٢٧

- **من المفترض أن يقاس صدق القصة التي يجدونها في الكتب السماوية الثلاثة على ما ورد ذكره في القرآن الكريم**، فما وافق منها القرآن فهي صادقة لصدق القرآن الكريم، لأنه لم يحض في تاريخ البشرية بالحفظ والعناية كتاب كالذي لقيه القرآن الكريم، وكذلك فيما يتعلق بالسيرة مقابل الإسرائيليات ولا وجه للمقارنة، فما وافق من الإسرائيليات السنة الصحيحة فهو حق لصدق ماورد في صحيح سنته ﷺ لأنه لم تحظ أقوال لشخص في تاريخ البشرية بالحفظ والعناية والتحري ما حظيت به أقواله ﷺ.
- **إن آراء أركون فيما يتعلق بالقصة القرآنية، تصب مباشرة في خدمة مشروعة في إعادة التأويل، وزعزعة المفاهيم**، إن الاستفادة من علوم الآخرين ومناهجهم أمر ليس فيه ضير ومطلوب، ولكن تقع المشكلة عند محاولة تطبيق هذه العلوم والمناهج جبرا وقسرا على القرآن الكريم حتى في حال عدم صلاحيتها، فعند العروج على آراء أركون في القصة القرآنية، نستشف كيف أنه مسكون بالتجربة الغربية، فلا يكاد يصرح برأي إلا وتجد له أصداء لديهم، فجعل القصة القرآنية مدخلا لتحقيق ذلك من خلال القول بأن القصة مستمدة من التوراة والإنجيل، وهي أساطير كأساطير المسيحية واليهودية، ومحاولة حصر دلالات القصة في زمن النزول، فبالتالي يكون لابد من الانتقال من النظرة التنزيهية للقرآن القائلة بتفرده عن الثقافات السابقة إلى النظرة الأنتروبولوجية ليحقق القطيعة المعرفية، ويحقق ثورة عقلية.[٥٣]

أهدافه من وراء آرائه وأقواله السابقة واضحة من خلال قرراته المذكور في الكتاب "سوف نتراجع عن الاهتمام بالمسائل المفروضة من قبل النزعة السكولاستيكية (أو المدرسانية العتيقة) لكي نفسح بالمجال أمام نقد العقل الإسلامي[٥٤]".

[٥٣] أركون: محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٦١

[٥٤] أركون: محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٧٢

الخاتمة:

وأختم بأحد المقولات المشهورة، ثم بعد ذلك عرض لأهم النتائج والتوصيات، والمقولة هي "إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غُيِّر هذا؛ لكان أحسن، ولو زِيدَ كذا؛ لكان يُستحسن، ولو قُدِّم هذا؛ لكان أفضل، ولو ترك هذا؛ لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر[٥٥]"

النتائج:

- الاسرائيليات أضرت بالقصة القرآنية، وكانت سببا لفتح المجال للمغرضين من أجل التشكيك بمصداقة القصة القرآنية.
- إن ما تحتاجة الأمة العربية أو الإسلامية هو الاهتمام بالعلم والتعلم وهذا ضمن مايدعوا إليه القرآن والسنة المطهرة والاستفادة مما عند الغير من معرفة، وليس هدم الماضي الزاخر بعلومه ومحاولة إخضاع القرآن للمناهج الغربية البشرية قصرا.
- وكأن أركون يريد أن يثبت قصرا كل دعاوى الغرب على القصص القرآني، والقرآن الكريم بشكل عام
- مما يبدوا أن أركون استخدم المنهجيات والعلوم الغربية الحديثة، دون أن يجري عليها أي تغيير يخضعها للمجال التداولي الجديد فاكتفى باجترار تلك المصطلحات بمفاهيمها الأصلية، وكأنه أراد بذلك الدعوة إلى التمرد والنسف والهدم.
- " العقل السليم والصريح كما يقطع بضرورة الاستدلال على المطالب العلمية قبل التصديق بصحتها أو سقمها، فهو يقطع أيضا بضرورة البحث عن حجية تلك الأدلة التي يستدل بها على غيرها في المرتبة السابقة من البحث والتحقيق، وإلا لأصبح الاستدلال بها ضربا من الوهم والخيال، والصرح العلمي والفكري المبني على رمال[٥٦]"
- أمر أتفق فيه مع محمد أركون وهو أن العقل الإسلامي والعربي يحتاج إلى التطور ومواكبة العصر، والاستفادة أكثر من العلوم الغربية ولكن ليس بالطريقة الدوغمائية التي يدعو بها أركون والحداثيون،

---

[٥٥] الأندلسي: أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، **التيسير في القراءات العشر**، (المملكة العربية السعودية، دار الأندلس للنشر والتوزيع) ص٥٦٧

[٥٦] المصري: أيمن، **أصول المعرفة والمنهج العقلي**، (بيروت: ط١، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م) ص٨

من إخضاع التجربة الإسلامية قسرا لما مرت به التجربة الغربية، والتعامل مع القرآن الكريم كأنه نسخة طبق الأصل من التوراة والإنجيل.

التوصيات:

أوصي بتدريس الطلبة الجامعيين مواد تتعلق بالمناهج الحديثة، وعلم الأنسنة واللسانيات وغيرها، حتى يمتلك الطالب الأدوات التي يستطيع نقد القراءات الحداثية بطريقة علمية واحترافية، وكذلك الإفادة من هذه العلوم بما يتوافق مع روح الشريعة والقرآن الكريم.

كما أوصي بما أوصي به صاحب كتاب (القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث)، للباحثين بالكتابة في مجال القصص القرآني لأنه مجال خصب، عل أن يكون الاعتماد على ماجاء في القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

"وكل مايريده الإسلام هو أن يحقق الاقتران الناجح بين المادة والروح؛ لتقوم مدينة جديدة هي مدينة القوة والرحمة، حيث لاتكون القوة المادية مسخا معبودا وإنما تكون أداة ووسيلة في يد القلب الرحيم وبذلك يتم تحطيم المسخ الدجال وتقوم دولة الإنسان الكامل[٥٧]."

(والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا وحبيبنا محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم)

[٥٧] محمود: مصطفى، **رحلتي من الشك إلى اليقين**، (د.م،د.ط، مكتبة نور) ص٧٠

المصادر و المراجع :

١-أركون: محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م)

٢-أركون: محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، (بيروت:مركز الإنماء القومي، ط٢، ١٩٩٦م)

٣-أركون:محمد، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، (بيروت: دار الطليعة،د.ط، د.ت) ترجمة هاشم صالح صالح

٤-الأصفهاني: الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (د.م: دار القلم، ط٤، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م)، ج١

٥-البغدادي: عبداللطيف، **الخطاب الديني والتحولات الإبستمولوجية لفعل التأويل في الفكر المسيحي الإسلامي**، (مؤسسة مؤمنون بلا حدود).

٦-حميدة: طارق مصطفى، **الحدثيون والقرآن الكريم: محمد أركون وقراءته لسورة الكهف..أنموذجا**، مؤتمر، ملتقى أهل التفسير، د.ت، https://vb.tafsir.net/forum/ استعرض بتاريخ ٢٧/١١/٢٠١٦

٧-الخالدي: صلاح، **القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث**، (بيروت: دار القلم، دمشق: الدار الشامية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ج١.

٨-خليل: عادل محمد، **أول مرة أتدبر القرآن**، (الكويت: شركة اس بي حلول إعلانية متكاملة، ط٦١، ١٤٤١هـ-٢٠١٩م)

٩-عبدالرحيم: علي يحي نصر، **نظرية التناص وخصوصية النص القرآني دراسة في الإجراءات النقدية وإشكاليات التلقي**، مجلة العلوم العلمية، ١٤٣٤هـ، ع٢٧

١٠- عبدالمحسن: محمد عبدالراضي، الغارة على القرآن الكريم،(القاهرة: دار القباء،١٤٣١هـ-٢٠٠٠م)

١١- عبيدات: بسام محمد محمود، **الحداثيون العرب وموقفهم من القصص القرآني**، رسالة دكتوراه، ٩/٨/٢٠١٠م

١٢- عزام: محمد، **النص الغائب تجليات التناص في الشعر العربي**، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١م)

١٣- علوش: سعيد، **معجم المصلحات الأدبية المعاصرة**،(بيروت: دار الكتاب اللبناني،ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م)

١٤- سعد: جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**(تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٤م)

١٥- صليبا: جميل، **المعجم الفلسفي**، (بيروت، دار الكتاب اللبناني،١٩٨٢م) ج١

١٦- .....**الكتاب المقدس، العهد القديم**، (القاهرة، دار الكتاب المقدس،ط١٠، ٢٠١٠م)

١٧- محمود: مصطفى، **رحلتي من الشك إلى اليقين**، (د.م،د.ط، مكتبة نور)

١٨- المحمود: محمد محمود عبدالله، **دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون**، رسالة ماجستير، (الدوحة: جامعة قطر، ١٤٣٨هـ – ٢٠١٧م)

٢٠- مصطفى: كيحل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**،(الرباط: دار الأمان، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م)

٢١- وزو: فيصل عثمان إسماعيل، **العلمانية في فكر محمد أركون**، رسالة ماجستير، (عمان: الجامعة الأردنية ٨/٥/٢٠١٤م)

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 01.06.2023 | Accepted: 02.06.2023 | DOI: 10.5281/zenodo.7997681 0000-0001-6104-5964

ثبات الأمة الإسلامية على الحق –دراسة موضوعية من خلال السنة النبوية

The Steadfastness Of The Islamic Nation On The Truth -An Objective Study Through Al Sunnah Nabouia

عبد الوهاب عصام عبد الوهاب زيدان*

Abdalwahab I. A. Zidan

ملخص البحث:

يساهم هذا البحث في إعادة بناء الأمة الإسلامية القوية التي تستطيع مواجهة كل أعدائها، وحمل رسالتها الحضارية إلى كل البشرية، كما يأتي استجابة لما تمليه العقيدة الإسلامية الصحيحة، والأخوة الإيمانية الصادقة، والضرورة الشرعية الملحة على الغيورين بالدفاع عن الأمة الإسلامية، وقد اهتمت السنة النبوية المشرفة ببناء الأمة، فوضعت الضوابط والتوجيهات اللازمة لذلك.

وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين، وخاتمة، أما المقدمة: فاشتملت على أهمية الموضوع وبواعث اختياره، وأهداف البحث، ومنهج الباحث، والدراسات السابقة، بالإضافة إلى خطة البحث، وأما التمهيد: فذكر الباحث فيه تعريف كلاً من السنة والأمة لغةً واصطلاحاً، وبيان أقسام الأمة، كما تناولنا في المبحث الأول: أهم مميزات المنهج النبوي في بناء الأمة، في حين جاء المبحث الثاني تحت عنوان: مظاهر ثبات الأمة على الحق، أما الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: الأمة، الثبات، الحق، السنة

* محاضر في جامعة كارابوك، كلية العلوم الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية،
Orcid: 0000-0001-6104-5964 abdalwahabzidan@karabuk.edu.tr

Abstract:
The importance of this research is that: participates in reconstructing the strong Islamic Nation that can face all its enemies and bearing its cultural mission for mankind. It's considered a response for the Islamic faith, and sincere brotherhood, and the urgent legal necessity for the defense of the Islamic Nation. The Sunnah Nabouia is interested in building the Nation by setting essential guides and controls . This research has included an introduction, preface and two chapters. As for the introduction: it included the importance of the topic, the motives for its selection, the research aims, method of research, previous studies. In addition to the research plan. İn the preface the researcher stated the definition of the Sunnah & the Islamic Nation in the language and terminology, and the Islamic Nation Ratings. The chapters :

Chapter I: Characteristics of the prophetic method in building the Islamic Nation .

Chapter II: Manifestations of the steadfastness of the Islamic Nation on the truth.

The researcher concluded his study by mentioning the most important findings and recommendations.
Keywords: Nation, steadfastness, truth, Sunnah.

المقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فإنه لا توجد أمة عرفها الإنسان كأمة الإسلام شهد بذلك الشرق والغرب، الصديق والعدوّ، كيف كنا في عهد الرسالة، والله يقول: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، خير أمة عرفها الدهر، وشهدت لها الأيام، وهتف لها التاريخ.

والأمة اليوم تمر بأحوال غريبة، وأهوال عصيبة، فالخطوب تحيط بها، والأمم من كل مكان تتداعى عليها، فقد أصبحت الأمة مقودة لا قائدة، وتابعة لا متبوعة، وفي ذيل القافلة بعد أن كانت في مقدمة الركب؛ لكن بالرغم من الحصار والإرهاب الفكري، والغزو الثقافي، ومحاولة نشر الرذيلة والتمييع الأخلاقي، وبالرغم من سياسة التدجين والتهجين التي تمارس، إلا أنَّ الأمة لا زالت تحافظ على مقومات شخصيتها، فالأمة قد تضعف لكنها لا تنكسر، وقد تخبوا لكنها لا تنطفئ، وقد تمرض لكنها لا تموت، تبقى الأمة الإسلامية أمة الخير والبركة، أمة نبضها حي لم ولن يموت، هذه الأمة لا زالت تمتلك طاقة البركان، وهي قادرة على اقتلاع الجبال، لكنها تحتاج إلى من يوجهها ويُرشِّد طاقاتها.

ومن هذا المنطلق كان هذا البحث الذي يسلط الضوء على أهم خصائص الأمة الإسلامية ألا وهو ثباتها على الحق، ودليل ذلك: القيام على أمر الله، والقدرة على التجديد، والقاعدة التي انعقد عليها الإجماع أن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

أولاً: أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تكمن أهمية الموضوع وبواعث اختياره في النقاط التالية:

١- الهجمة الشرسة على الأمة الإسلامية في القديم والحديث، ونجاح الأعداء في اختراق صفوف الأمة، وتفريق المسلمين، وحرف كثير منهم عن الإسلام.

٢- تأتي هذه الدراسة استجابة لما تمليه العقيدة الإسلامية الصحيحة، والأخوة الإيمانية الصادقة، والضرورة الشرعية الملحة، على الغيورين بالدفاع عن الأمة الإسلامية.

٣- كما تأتي ردًا على العَلمانيين الذين يفتون في عضد الأمة الإسلامية بالطعن في عوامل الوحدة الإسلامية ومحاربتها.

ثانيًا: أهداف البحث:

١- بيان مكانة الأمة الإسلامية في السنة النبوية.

٢- المساهمة في لم شعث أمتنا الإسلامية، وجعلها في منظومة واحدة قوية تحقيقًا لوعد الله تعالى بخلافة الأرض ووراثتها.

٣ - المساهمة في وضع حلول شرعية للمشكلات التي تعاني منها الأمة.

٤- إثراء المكتبة الحديثية بدراسة شرعية مؤصلة.

ثالثًا: الجهود والدراسات السابقة:

بالرغم من الاهتمام الكبير بموضوع الأمة الإسلامية من قبل الباحثين والدارسين، إلا أن الحاجة لا زالت قائمة لمزيد من الدراسات لتغطية هذا الموضوع الذي هو من الأهمية بمكان، وأنا أذكر هنا بعض الدراسات التي لها علاقة بالموضوع:

١- الوحدة الإسلامية لمحمد أبو زهرة، تحدث فيه عن الوحدة الإسلامية من ناحية تاريخية معتمدًا على كتب السيرة.

٢- بناء الأمة الواحدة والنظرية العامة للدعوة الإسلامية، لعدنان النحوي، بين فيه حال الأمة الإسلامية وما هي عليه من فرقة واختلاف، كما تناول سبل تحقيق الوحدة.

٣- وحدة الأمة الإسلامية في السنة النبوية دراسة موضوعية، لأحمد عودة، وهي أطروحة ماجستير، تناول فيها الباحث مقومات الوحدة، وأسباب الفرقة والخلاف بين المسلمين.

٤- خطوط رئيسية لبعث الأمة الإسلامية، لعبد الرحمن بن عبد الخالق، والكتاب صدر بعد هزيمة ١٩٦٧م ليجيب عن التساؤلات الآتية: من هم أعداؤنا؟ ما حجم قوتنا؟ من أين نبدأ وكيف نبدأ؟

ودراستنا وتختلف عن الدراسات السابقة كونها تعتمد بالدجة الأولى على المصادر الحديثية، حيث قام الباحث بجمع الأحاديث ذات العلاقة، وتخريجها ودراسة أسانيدها، وتحليلها، وبيان موضوع الشاهد، وربطها بالواقع.

رابعًا: منهج الباحث:

المنهج العام للبحث هو استقرائي مع الاستعانة بالمنهج التحليلي والاستنباطي.

خامساً: محتوى البحث:

اشتمل البحث على تمهيد ومبحثين وخاتمة، على النحو التالي:

تمهيد: يتضمن التعريف بمصطلحات البحث

المبحث الأول: من أهم مميزات المنهج النبوي في بناء الأمة

المطلب الأول: الربانية

المطلب الثاني: الشمولية

المطلب الثالث: التوازن والاعتدال

المطلب الرابع: التيسير والسماحة

المطلب الخامس: ترتيب الأولويات

المبحث الثاني: مظاهر ثبات الأمة على الحق

المطلب الأول: الأمة الإسلامية قائمة على أمر الله

المطلب الثاني: يبعث الله للأمة من يجدد لها أمر دينها

المطلب الثالث: الأمة الإسلامية لا تجتمع على ضلال

الخاتمة: تضمنت أهم النتائج والتوصيات

تمهيد:

المطلب الأول: السنة لغةً واصطلاحاً

١- السنة لغةً:

السنة هي الطريقة، ومنها الحديث: "من سنَّ سنة حسنة فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سنَّ سنة سيئة فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء"[١]، أي: من وضع طريقة حسنة أو سيئة[٢]. والسنة أيضاً: الطريقة المحمودة المستقيمة[٣].

قال السرخسي: "فهي الطريقة المسلوكة في الدين، مأخوذة من سنن الطريق، ومن قول القائل: سن الماء إذا صبه حتى جرى في طريقه، وهو اشتقاق معروف"[٤].

٢- السنة اصطلاحاً:

أولاً: السنة عند المحدثين: عرفها بعضهم بأنّها: ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير[٥].

ثانياً: السنة عند الفقهاء: هي ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك أحياناً بلا عذر[٦].

---

[١] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ت.د)، (٨٦/٣).

[٢] علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت ٥٣٩ هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: حمد زكي عبد البر، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٤٠٤-١٩٨٤)، (ص ٢٧).

[٣] انظر: محمد بن مكرم، ابن منطور، الأفريقي المصري (ت ٧١١ هـ)، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ)، (٢٢٠/١٣).

[٤] محمد بن أحمد، شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣ هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤ هـ-١٩٩٣ م)، (١١٣/١).

[٥] انظر: طاهر بن صالح ابن أحمد بن موهب، السمعوني الجزائري، ثم الدمشقيّ (ت ١٣٣٨ هـ)، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية ، ط١، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م)، (ص ١-٣).

[٦] انظر: السمرقندي، الميزان، (ص ٣٤).

المطلب الثاني: تعريف الأمة لغةً واصطلاحًا

١- الأمة لغةً:

قال ابن فارس: "الهمزة والميم فأصلٌ واحدٌ، يتفرّع منه أربعة أبواب، وهي الأصل، والمرجِع، والجماعة، والدِّين، وهذه الأربعة متقاربة" [٧].

والأمة تأتي بعدة معان: تأتي بمعنى المِلْك، وبمعنى الإمامة، وتعليم الناس الخير، والرجل المنفرد بدينه، وأتباع الأنبياء، وجماعة العلماء، وتأتي بمعنى المدة من الزمن[٨].

٢- الأمة اصطلاحًا:

قال محمد رشيد رضا: إنَّ الأمة عند كثير من المشرعين: "مجموع أفراد من عنصر واحد، ولغة واحدة، وحضارة واحدة، أُولي إرث تاريخي شامل عام، وشعور بإرادة تأليف جماعة سياسية واحدة"[٩].

قلت: جاء في التعريف السابق أنَّ الذي يجمع الأمة هو الإطار السياسي، ثم اشترط أن يكون أفراد الأمة من عنصر واحد، ولهم لغة واحدة، وهذا التعريف أقرب إلى الدولة منه إلى الأمة، والأمة تختلف عن الدولة، فالأمة: لها وجود تاريخي امتد عبر العصور، وأما الدولة: فهي كيان سياسي اقتضاه الواقع.

وقيل إنَّ الأمة: "جماعة كبيرة من الناس، تنتمي إلى أصل عرقي واحد، يوجد بين أفرادها لغة مشتركة، أو تاريخ مشترك ومصالح كبرى، فضلًا عن الوجود الجغرافي والتاريخي، لقرون طويلة في أرض بعينها"[١٠].

قلت: الأمة لا تقوم على أساس العرق، كان الناس على عهد النبي -عليه الصلاة والسلام- أعراقًا مختلفة، فبلال حبشي، وسلمان فارسي، وصهيب رومي، هؤلاء هم الذين قدموا للدين، وللرسالة، وللدعوة، ولم ينفع صاحب الحسب حسبه، فرسالة الإسلام رسالة عالمية، وليست للعرب وحدهم، والأمة تضم المؤمنين من العرب وغيرهم.

قال الباحث: الأمة جماعة كبيرة من الناس ينتمون إلى دين، لهم تاريخ مشترك، وتجمعهم مصالح كبرى، ولهم حضارة امتدت حِقْبةً من الدَّهر.

---

[٧] أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، (٢١/١).

[٨] انظر: المرجع السابق (٢٧/١- ٢٨). لسان العرب، لابن منظور (١٣٢/١- ١٣٥).

[٩] محمد رشيد رضا، مجلة المنار، (٤٤١/٢٣).

[١٠] عبد الله بن عبد المحسن التركي، الأمة الوسط والمنهاج النبوي في الدعوة إلى الله، (المملكة العربية السعودية: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ١٤١٨هـ)، (ص ١١).

وحين نقول الأمم السابقة ينصرف الذهن إلى اليهود والنصارى، وأُمة محمد –صلى الله عليهم وسلم– كلُّ مَن أُرسِل إليه مِمَّن آمَن به أَو كَفَر.

المطلب الثالث: أقسام الأمة

تنقسم الأمَّة إلى أمَّة الدعوة، وأمَّة الإجابة:

أولاً: أمَّة الدعوة: هي الأمَّة التي دعاها رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلى الإيمان بالله، والإقرار بوحدانيته.

ثانيًا: أمَّة الإجابة: يراد بها مَنْ آمن بما جاء به النبي –صلى الله عليه وسلم–[١١].

فأمَّة الدعوة، يدخل فيها اليهود والنصارى، وكلُّ إنسيٍّ وجِنِّي من حين بِعثة الرسول —صلى الله عليه وسلم– إلى قيام الساعة، فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– أَنَّهُ قَالَ: "وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ، إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ"[١٢].

وأمَّة الدعوة كل من يتوجه إليهم خطاب النبي –صلى الله عليه وسلم– بالإسلام، فمن أسلم من أمة الدعوة يصطلح عليه أنَّه من أُمَّة الإجابة، والكل من أمة محمد –صلى الله عليه وسلم– باعتبار.

المبحث الأول: من أهم مميزات المنهج النبوي في بناء الأمة

المطلب الأول: الربانية

فإن المنهج النبوي هو في الأصل منهج رباني، مصدره الوحي، قال تعالى: "وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى" (النجم: ٣-٤)، لذلك فهو يكتسب قوته من الله، وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: "كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، والرسول صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأومأ بأصبعه إلى فيه، فقال:

---

[١١] انظر: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت ١١٨٢ هـ)، افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، تحقيق: سعد بن عبد الله بن سعد السعدان، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٥ هـ)، (ص ٥٦).

[١٢] صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم– إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، (٩٣/١).

"أكتب فو الذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق"[١٣]، ولذلك أمر الله عز وجل الناس باتباع سنة النبي فقال عز وجل: "وما آتاكم الرسول فحذوة وما نهاكم عنه فانتهوا " (الحشر: ٧).

المطلب الثاني: الشمولية

فإن المنهج النبوي بجميع مضامينه وتعاليمه شاملٌ لكل جوانب الحياة، وينظم شؤون العباد، عقيدةً، وعبادةً، ومعاملاتٍ، وأخلاقاً، فقد جاء ليعالج واقع الناس على مستوى الفرد والجماعة، فيحل إشكالاتهم الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فهو نظام شامل لجميع مناحي الحياة.

المطلب الثالث: التوازن والاعتدال

المنهج النبوي يتعامل مع الإنسان على أنه روح وجسد، ويوازن بين الأمرين، فلا يغلب جانب على آخر؛ لا يغلب الجانب المادي فتضعف الروح، ولا يبالغ في الجانب الروحي فتمل النفس، ويكلّ الجسد، وهو بذلك يحميها من الغلو والتشدد، وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ –رضي الله عنه–، قَالَ: جَاءَ ثَلاَثَةُ رَهْطٍ[١٤] إِلَى بُيوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم– يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم–، فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تقالوها[١٥]، فَقَالُوا: وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم–، قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ؛ قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَّا أَنَا فَإِنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا؛ وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلاَ أُفْطِرُ؛ وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلاَ أَتَزَوَّجُ أَبَدًا فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ –صلى الله عليه وسلم–، فَقَالَ: "أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا؛ أَمَا وَاللهِ إِنِّي لأَخْشَاكُمْ للهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ؛ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي"[١٦].

---

[١٣] سليمان بن الأشعث الأزدي، أبو داود السجستاني (ت٢٧٥ هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – محمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠ هـ- ٢٠٠٩ م)، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، ٤٨٩/٥ –٤٩٠ رقم (٣٦٤٦) .

[١٤] الرهط من الرجال: ما دون العشرة. المبارك بن محمد الجزري، مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م)، (٢٨٣/٢).

[١٥] تقالوها؛ أَيْ: اِسْتَقَلُّوهَا، وهو تفاعل من القلة. المرجع السابق (١٠٤/٤).

[١٦] متفق عليه.

المطلب الرابع: التيسير والسماحة

إنَّ من أهم السمات التي يتسم بها هذا المنهج هو التيسير على العباد، ورفع الحرج عنهم، وعدم تكليفهم ما لا يطيقون، فالمشقة تجلب التيسير، ولقد جاء في عدة نصوص شرعية ما يدل على هذه السمة:

قال سبحانه وتعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (الحج: ٧٦)، بَيَّنَ –تَعَالَى– فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ: أَنَّ هَذِهِ الْحَنِيفِيَّةَ السَّمْحَةَ الَّتِي جَاءَ بِهَا سَيِّدُنَا مُحَمَّدٌ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–، أَنَّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى التَّخْفِيفِ وَالتَّيْسِيرِ، لَا عَلَى الضِّيقِ وَالْحَرَجِ، وَقَدْ رَفَعَ اللَّهُ فِيهَا الْآصَارَ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَى مَنْ قَبْلَنَا، وَهَذَا الْمَعْنَى الَّذِي تَضَمَّنَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ ذَكَرَهُ –جَلَّ وَعَلَا– فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ، كَقَوْلِهِ –تَعَالَى–: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (البقرة: ١٨٤)، وَقَوْلِهِ: "يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا"(النساء: ٢٨).[١٧].

وكان –صلى الله عليه وسلم– يترك بعض الأفعال خشية المشقة على أمته، وكان إذا خُيِّر بين أمرين اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا.

فَعَنْ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ–، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: "يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَسَكِّنُوا[١٨] وَلَا تُنَفِّرُوا"[١٩].

محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ)، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ٢/٧ رقم (٥٠٦٣).

صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، (١٢٩/٤)

[١٧] انظر: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م)، (٣٠٠/٥).

[١٨] قال ابن فارس: "السين والكاف والنون أصلٌ واحد مطّرد، يدلُّ على خلاف الاضطراب والحركة". معجم مقاييس اللغة، (٨٨/٣). وقال الكلاباذي في شرح الحديث "السكون هو الطمأنينة، وقد قال الله تعالى: "ألا بذكر الله تطمئن القلوب"، فلا يزال قلب المؤمن في اضطراب في نيل ما يرجوه، وكذلك ما يريده حتى يرد إلى الله تعالى ، فهناك يسكن اضطرابه ضرورةً واختيارًا. محمد بن أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب، أبو بكر الكلاباذي البخاري (ت ٣٨٤ هـ)، بحر الفوائد؛ المشهور بمعاني الأخبار، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل - أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م)، (ص ٤٢).

[١٩] متفق عليه.

وقال ابن حجر: "هُوَ أَمْر بِالتَّيْسِيرِ؛ وَالْمُرَاد بِهِ الْأَخْذ بِالتَّسْكِينِ تَارَة، وَبِالتَّيْسِيرِ أُخْرَى، مِنْ جِهَة أَنَّ التَّنْفِير يُصَاحِب الْمَشَقَّة غَالِبًا، وَهُوَ ضِدّ التَّسْكِين، وَالتَّبْشِير يُصَاحِب التَّسْكِين غَالِبًا، وَهُوَ ضِدّ التَّنْفِير"(٢٠).

لقد حث الرسول –صلى الله عليه وسلم– على الأخذ بما فيه التيسير، ونهى عن التعسير وهو التشديد والتعصب، وكان يدعو إلى التبشير وهو إدخال السرور، وعدم القصد إلى ما فيه الشدة؛ لأن ذلك يؤدي إلى تنفير الناس(٢١)، وحين بعث أبا مُوسى الأشعري ومُعاذَ بنَ جَبَلٍ إلى اليَمَنِ أوصاهما أن يتطاوعا ويتحابا، ولا يختلفا، فإن الاختلاف يورث الاختلال(٢٢)، فَعَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيّ، قَالَ: لَمَّا بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– وَمُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ، قَالَ لَهُمَا: "يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا، وَتَطَاوَعَا..."(٢٣).

المطلب الخامس: ترتيب الأولويات

لا شك أن هذه السمة تدل على أهمية فهم المقاصد، فلا يعقل أن تستنزف الأمة في خلافات فرعية، على حساب القضايا المصيرية، فكم من المسائل الفرعية كتقصير الثوب وتطويل اللحية والاحتفال بالمولد احتلت مساحة واسعة في البحث والدراسة، وأهملت أصول وقواعد كلية ومبادئ، كانت جديرة بالبحث والدراسة والمناقشة.

صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، ٣٠/٨ رقم (٦١٢٥).

مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم –وهو المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم–، (بيروت: دار الجيل، ت.د)، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، (١٤١/٥).

(٢٠) ابن حجر، فتح الباري، (٥٢٥/١٠).

(٢١) ABDALWAHAB I. A. ZIDAN, "منهج السنة النبوية في معالجة ظاهرة التشددّ والغلوّ في العبادة", BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies 2 / 2 (Kasım 2022): ١. 28

(٢٢) انظر: العيني، عمدة القاري (٢٨١/١٤).

(٢٣) متفق عليه.

صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، ٣٠/٨ رقم (٦١٢٤).

صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، (١٤١/٥).

والمتتبع لمنهج النبي صلى الله عليه وسلم يجد هذه السمة بارزة في جميع محطات دعوته، فلم يُستدرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى معارك جانبية، وخلافات فرعية، بل كضم غيظه وسامح كل التسامح، حتى كان له ما أراد من تبليغ الدين وجمع الناس عليه.

المبحث الثاني: مظاهر ثبات الأمة على الحق

المطلب الأول: الأمة الإسلامية قائمة على أمر الله

الأمة الإسلامية تتسم بالثبات على هذا الدين، فتبقى طائفة من الأمة قائمة على أمر الله، فَعَنْ مُعَاوِيَةَ، قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–، يَقُولُ: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ[٢٤] مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةً بِأَمْرِ اللَّهِ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ أَوْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ[٢٥]"[٢٦].

الدلالة اللُغوية لعبارة: "قائمة على أمر الله": يأتي القيام بمعنى الثبات والعزم والملازمة والمحافظة؛ القِيام بمعنى العَزْم، ومنه قوله –تعالى–: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ (الجن: ١٩) أي: لما عزم، وقوله –تعالى–: ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾(الكهف: ١٩) أي: عزَموا فقالوا، وقد يجيء القيام بمعنى المحافظة والإصلاح، ومنه قوله –تعالى–: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾(النساء: ٣٤)، وقوله –تعالى–: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾(آل عمران: ٧٥) أي: ملازماً محافظاً، وقولهم أقام بالمكان هو بمعنى الثبات[٢٧].

والأَمْرُ نقيض النَّهْيِ، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾(الإسراء: ١٦)، أَمَرْتُكَ فعصيتَني، فقد عُلِم أَنَّ المعصيةَ مخالَفَةُ الأَمْرِ، وكذلك الفسقُ مخالفةُ أَمْرِ الله[٢٨].

"فأمر الله" كل ما أمر الله به من جهادٍ ودعوة، وطلب علمٍ وتضحية، وأمرٍ بالمعروف ونهيٍ عن المنكر، إلى غير ذلك من أبواب الخير.

---

[٢٤] الطائفة: الجماعة من الناس وتقع على الواحد، وقيل: الطائفة دون الألف. انظر: بن الأثير النهاية في غريب الحديث والأثر، (١٥٣/٣).

[٢٥] الظُّهور: الغَلبة. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (٤٧١/٣).

[٢٦] متفق عليه.

صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: لا تزال طائفة من أمتي، ١٠١/٩ رقم (٧٣١٢)؛ كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: "إنما قولنا لشيء"؛ ص١٣٦ رقم (٧٤٦٠).

صحيح مسلم ، كتاب الإمارة، باب قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: لا تزال طائفة من أمتي؛ (٥٣/٦).

[٢٧] انظر: ابن منظور، لسان العرب، (٣٧٨١/٥).

[٢٨] انظر: ابن منظور، لسان العرب (١/ ١٢٦).

قد أخبر الصادق المصدوق أنه لا تزال طائفة ممتنعة من أمته على الحق أعزاء، لا يضرهم المخالف، ولا خلاف الخاذل[٢٩]، فالله –تبارك وتعالى– يقيض لهذا الدين رجالاً يغرسهم غرسًا، ويصنعهم على عينه، فيحملون لواء الدعوة، ويقولون الحق لا يخشون في الله لومة لائم، وقوله –عليه الصلاة والسلام–: "لَا تَزَالُ ..." يدل على الدوام والاستمرار، وأن الطائفة الظاهرة باقية في جميع العصور والأزمان، فلا يخلو زمان من قائم لله بحجة.

وَعَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ النَّبِيِّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–، قَالَ: "لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ"[٣٠].

تكرار ظاهرين للتأكيد على الغلبة والتمكين، والحديث يكشف لنا عن طبيعة هذه الأمة، فهذه الأمة لها زعامة البشرية، وقيادة الإنسانية، وأستاذية العالم.

وَعَنْ ثَوْبَانَ[٣١]، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ"[٣٢].

فالظهور أثر لسبب، ونتيجة لمقدمة، فالأمة إذا تمسكت بالإسلام كما أنزله الله، واتبعت الحق الذي جاء به محمد –صلى الله عليه وسلم– حينها يكون الظهور، وتكون الغلبة؛ لأنه متى ما ظهر الحق فإنَّ الباطل سيَزهق ويُسحق ويُمحق.

---

[٢٩] أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨ هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار، (مصر: دار الوفاء ط٣، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م)، (٢٩٦/١٨).

[٣٠] متفق عليه.

صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: لا تزال طائفة من أمتي، ١٠١/٩ رقم (٧٣١١).

صحيح مسلم ، كتاب الإمارة، باب قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: لا تزال طائفة من أمتي، (٥٣/٦).

[٣١] ثَوْبَانُ بْنُ بُجُدُدٍ أَبُو عَبْدِ اللهِ مَوْلَى رَسُولِ اللهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–، وَقِيلَ ابْنُ جَحْدَرٍ، مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ مِنْ حِمْيَرَ، أَصَابَهُ سِبَاءٌ، فَاشْتَرَاهُ رَسُولُ اللهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–، فَأَعْتَقَهُ، سَكَنَ حِمْصَ، وَلَهُ بِهَا دَارُ الضِّيَافَةِ، تُوُفِّيَ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَخَمْسِينَ، وَلَهُ أَيْضًا دَارٌ بِالرَّمْلَةِ، وَبِمِصْرَ أُخْرَى. أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، (الرياض: دار الوطن للنشر، ط١، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م)، (٥٠١/١).

[٣٢] صحيح مسلم ، كتاب الإمارة، باب قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: لا تزال طائفة من أمتي، (٥٢/٦).

وَعَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ[٣٣]، عَنْ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَنَّهُ قَالَ: "لَنْ يَبْرَحَ[٣٤]هَذَا الدِّينُ قَائِمًا يُقَاتِلُ عَلَيْهِ عِصَابَةٌ[٣٥] مِنْ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ"[٣٦].

قال الباحث: وفي الحديث عدة توجيهات، منها: أن الجهاد عبادة جماعية، وليس ارتجالاً وانفعالاً؛ وأنّ الجهاد وفق الضوابط الشرعيّة هو من أعظم القربات.

وَعَنْ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، يَقُولُ: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ"[٣٧].

والغاية من الجهاد هو إعلاء كلمة الله، وأن تكون ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥) هي التي تُوجّه الناس، وتُوجّه الشعوب والأمم.

---

[٣٣] هُوَ جَابِرُ بْنُ سَمُرَةَ بْنِ جُنَادَةَ بْنِ جُنْدُبِ بْنِ حُجَيْرِ بْنِ (رئاب) رِيَابِ بْنِ حَبِيبِ بْنِ سُوَاءَةَ بْنِ عَامِرٍ السُّوَائِيُّ سَكَنَ الْكُوفَةَ، مُخْتَلَفٌ فِي كُنْيَتِهِ، قِيلَ: أَبُو خَالِدٍ، وَقِيلَ: أَبُو عَبْدِ اللهِ، وَأُمُّهُ: خَالِدَةُ بِنْتُ أَبِي وَقَّاصٍ، أُخْتُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، تُوُفِّيَ بِالْكُوفَةِ فِي وِلَايَةِ بِشْرِ بْنِ مَرْوَانَ أَيَّامَ عَبْدِ الْمَلِكِ، وَصَلَّى عَلَيْهِ عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ الْمَخْزُومِيُّ، وقيل: توفي سنة ست وستين. انظر: معرفة الصحابة، لأبي نعيم (٢/٥٤٤). علي بن محمد الجزري؛ المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل أحمد الرفاعي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م)، (١/٣٧٣).

[٣٤] ما برِحْتُ أفْعَلُ ذلك: في معنى مازِلْت. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (١/٢٣٨).

[٣٥] عصابة: هم الجماعة من الناس، ولا واحد لها من لفظها. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (٣/٢٤٣).

[٣٦] صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: لا تزال طائفة من أمتي، (٦/٥٣).

[٣٧] صحيح مسلم ، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم حاكمًا بشريعة نبينا محمد، (١/٩٥)؛ كتاب الإمارة، باب قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: لا تزال طائفة من أمتي، (٦/٥٣).

وَعَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ[٣٨]، قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ: "لَا تَزَالُ عِصَابَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ قَاهِرِينَ[٣٩] لِعَدُوِّهِمْ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى تَأْتِيَهُمْ السَّاعَةُ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ"[٤٠].

قوله عليه الصلاة والسلام: "قاهرين لعدوهم" يؤكد على سنة من سنن الله الكونية، التي لن تجد لها تبديلاً ولن تجد لها تحويلاً؛ وهي سنة التدافع بين الخير والشر، والحق والباطل، فبين الحق والباطل لا توجد حلول وسطى، ولا حلول ترقيعية، ولا يمكن أن الوقوف في منتصف الطريق؛ فمنذ متى كانت الحقوق تسترد بالاستجداء والاستخذاء!.

وَعَنْ أَبِي أُمَامَةَ[٤١] قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الدِّينِ ظَاهِرِينَ، لَعَدُوِّهِمْ قَاهِرِينَ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنْ لَأْوَاءَ[٤٢]، حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ". قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، وَأَيْنَ هُمْ؟ قَالَ: "بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَأَكْنَافِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ"[٤٣].

---

[٣٨] عُقْبَةُ بْنُ عَامِرِ بْنِ عَبْسِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَدِيِّ بْنِ عَمْرِو بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ مُوَدِّعَةَ بْنِ عَدِيِّ بْنِ غَنْمِ بْنِ رَبْعَةَ بْنِ رَشْدَانَ بْنِ قَيْسِ بْنِ جُهَيْنَةَ، وَيُكَنَّى أَبَا حَمَّادٍ، سَكَنَ مِصْرَ، وَقِيلَ: أَبُو أَسَدٍ، وَقِيلَ: أَبُو عَمْرٍو، وَقِيلَ: أَبُو عَبْسٍ، وَلِيَ الْجَيْشَ لِمُعَاوِيَةَ بَعْدَ مَوْتِ عُتْبَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، تُوُفِّيَ بِمِصْرَ آخِرَ خِلَافَةِ مُعَاوِيَةَ سَنَةَ ثَمَانٍ وَخَمْسِينَ. أبو نعيم، معرفة الصحابة، (٤/٢١٥٠ -٢١٥١).

[٣٩] قهر: القاف والهاء والراء كلمةٌ صحيحةٌ تدلُّ على غَلَبة وعُلُوّ، والقاهر: الغالب. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (٥/٣٥).

[٤٠] صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: لا تزال طائفة من أمتي، (٦/٥٤)

[٤١] هو صُدَيُّ بْنُ عَجْلَانَ بْنِ الْحَارِثِ، وَقِيلَ: ابْنُ عَجْلَانَ بْنِ عَمْرِو بْنِ وَهْبٍ، أَبُو أُمَامَةَ الْبَاهِلِيُّ غلبت عليه كنيته، كان يسكن حمص، تُوُفِّيَ سنة إحدى وثمانين، وهو ابن إحدى وتسعين سنة، ويقال: مات سنة ست وثمانين. انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، (٣/١٥٢٦)؛ يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٢هـ)، (٢/٧٣٦).

[٤٢] اللأواء: الشدة وضيق المعيشة. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (٤/٢٢١).

[٤٣] رواه عبد الله بن الإمام أحمد في المسند عن أبيه وجادةً قال: وجدت في كتاب أبي بخط يده: حدثني مهدي بن جعفر الرملي، ثنا ضمرة (ابن ربيعة الفلسطيني)، عن الشيباني (السيباني) -واسمه يحيى بن أبي عمرو-، عن عمرو بن عبد الله الحضرمي، عن أبي أمامة فذكره. أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، ٥/٢٦٩ رقم (٢٢٣٧٤).

تخريج الحديث: أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" ١٧١/٨ رقم (٧٦٤٣)، من طريق محمد بن هانئ، وفي "مسند الشاميين" ٢٧/٢ رقم (٨٦٠)، من طريق عيسى بن محمد بن إسحاق بن النحاس، كلاهما عن ضمرة بن ربيعة، بهذا الإسناد.

دراسة الإسناد:

مهدي بن جعفر الرملي:

سُئل عنه يحي بن معين، فقال: "ثقة، لا بأس به". يحي بن معين (ت ٢٣٣هـ)، سؤالات ابن الجنيد، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، (ص ٣٩٦).

وقال عنه أبو علي صالح بن محمد: "لا بأس به" تهذيب الكمال (٥٨٩/٢٨). وقال ابن عدي في "الكامل في الضعفاء" (٤٦١/٣): "يروي عن الثقات أشياء لا يتابعه عليها أحد". وقال الذهبي في "ميزان الاعتدال" (٥٣٠/٦): "قال البخاري: حديثه منكر". قال الباحث: لم أقف عليه في كتب البخاري، ولم ينقله عنه أحد من أهل العلم، فالله أعلم. وقال ابن حجر: "صدوق له أوهام". قال الباحث: هو كما قال الحافظ ابن حجر: (صدوق له أوهام). انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تقريب التهذيب، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، (الرياض: دار العاصمة، ط٢، ١٤٢٣)، (ص٩٧٦).

ضمرة بن ربيعة الفلسطيني:

قال أحمد بن حنبل في "العلل ومعرفة الرجال" (٣٦٦/٢): "رجل صالحٌ، صالحُ الحديث من الثقات المأمونين، لم يكن بالشام رجل يشبهه، وهو أحب إلينا من بقية، بقية كان لا يبالي عن من حدث". وثقه يحي بن معين، والنسائي. انظر: تاريخ ابن معين - رواية عثمان الدارمي- (ص ١٣٥)؛ تهذيب الكمال (٣١٩/١٣). وقال محمد بن سعد في "الطبقات الكبرى" (٤٧١/٧): "كان ثقة مأمونًا خيرًا، لم يكن هناك أفضل منه لا الوليد، ولا غيره". وقال أبو حاتم: "صالح" الجرح والتعديل (٤٦٧/٤). وقال الذهبي في "ميزان الاعتدال" (٤٥٢/٣): "مشهور ما فيه مغمز". وقال ابن حجر في "تقريب التهذيب" (ص ٤٦٠): "صدوق يهم قليلاً". قال الباحث: ثقة، ويكفي توثيق أحمد، وابن معين، والنسائي له. =

=يحي بن أبي عمرو السَّيْباني: ثقة. انظر: تهذيب التهذيب (٢٢٨/١١).

عمرو بن عبد الله السَّيْباني الحضرمي: ذكره ابن حبان في "الثقات" (١٧٩/٥). وقال العجلي في "معرفة الثقات" (١٧٨/٢): "شامي تابعي ثقة". وقال الذهبي في "الكاشف" (٨٢/٢): "وعنه يحي بن أبي عمرو وطائفة، وُثِّق". وقال في "الميزان" (٣٢٧/٥): "ما علمت روى عنه سوى يحي بن أبي عمرو السيباني". ولم يذكر المزي غيره في "تهذيب الكمال" (١١٧/٢٢). وقال ابن حجر في "التقريب" (ص٧٤٠): "مقبول" (يعني إن توبع، وإلاَّ لين الحديث). قال الباحث: الحكم ضعيف.

على الإسناد: هذا إسناد ضعيف؛ لجهالة عمرو بن عبد الله السَّيْباني الحضرمي، والحديث له شواهد يتقوى بها، فيرتقي إلى: الحسن لغيره.

حين تقوم الأمة على أمر الله، فإن الأعداء سيفرضون عليها الحصار الاقتصادي، ويُضَّيق عليها في أسباب المعيشة، وتكون المساومة على الأصول والقواعد، والمبادئ والأهداف، فعلى الأمة أن تصبر على ما أصابها من لأواء، وفي هذه الشدة تظهر معادن الرجال، فيعلم الصادق من المنافق.

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– قَالَ: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَوَّامَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ لَا يَضُرُّهَا مَنْ خَالَفَهَا"(٤٤).

---

(٤٤) أخرجه ابن ماجة في سننه، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَلْقَمَةَ نَصْرُ بْنُ عَلْقَمَةَ، عَنْ عُمَيْرِ بْنِ الْأَسْوَدِ، وَكَثِيرِ بْنِ مُرَّةَ الْحَضْرَمِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، فذكره. محمد بن يزيد القزويني؛ الشهير بابن ماجه (ت ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٨هـ)، كتاب السنن، باب اتباع سنة الرسول –صلى الله عليه وسلم–، ٦/١ رقم (٧).

تخريج الحديث: أخرجه يعقوب بن أبي سفيان في "المعرفة والتاريخ" (٢٩٦/٢–٢٩٧) عن عبد الله بن يوسف، وأبو نعيم في "حلية الأولياء" (٣٠٧/٩) من طريق محمد بن المبارك، كلاهما عن يحيى بن حمزة، به. مرفوعًا: "لا تزال من أمتي عصابة قوامة على أمر الله عز وجل لا يضرها من خالفها، تقاتل أعداءها، كلما ذهب حرب نشب حرب قوم آخرين، يزيغ الله قلوب قوم ليرزقهم منه، حتى تأتيهم الساعة كأنها قطع الليل المظلم، فيفزعون لذلك حتى يلبسوا له أبدان الدروع"، وقال رسول الله –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: "هم أهل الشام"، ونكت رسول الله –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– بإصبعه يومئ بها إلى الشام حتى أوجعها. واللفظ ليعقوب.

وأخرجه أحمد في "مسنده" ٢٥/١٤ رقم (٨٢٧٤)، والبزار في "مسنده" ٤٧٥/٢ رقم (٨٩٣٨)، واللالكائي في "أصول الاعتقاد" ١٢٥/١رقم (١٧١) ثلاثتهم من طريق عبد الله بن يزيد المقرىء، قال: حَدَّثَنَا سَعِيدٌ (ابن أبي أيوب)، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَجْلَانَ، عَنِ الْقَعْقَاعِ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، مرفوعًا. بنحوه. وهذا إسناد حسن، فيه: مُحَمَّدُ بْنُ عَجْلَانَ: صدوق. انظر: تقريب التهذيب (ص٨٧٧).

وأخرجه ابن راهويه في "مسنده" ٤٠٦/١ رقم (٤٥٥) عن كلثوم بن محمد بن أبي سِدرة، عن عطاء بن أبي مسلم الخراساني، عن أبي هريرة يرفعه. بمعناه. وهذا إسناد منقطع، وفيه ضعف؛ فكلثوم بن محمد: ضعيف. انظر: ابن حبان،الثقات، (٢٨/٩)؛ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، (٢١١/٧)؛ ابن الجوزي؛ الضعفاء والمتروكين، (٢٥/٣). وعطاء لم يسمع من أبي هريرة. انظر: خليل بن كَيْكَلدي العلائي (ت ٧٦١هـ)، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٦ م)، (ص ٢٣٨).

وأخرجه الطبراني في "مسند الشاميين" ٣٩٤/٢ رقم (١٥٦٣)، و ٣٧٦/٣ رقم (٢٤٩٦) عن أحمد بن محمد بن يحيى بن حمزة، عن أبي الجماهر محمد بن عثمان، عن الهيثم بن حميد، عن أبي مُعَيد حفص بن غيلان، عن نصر بن علقمة، عن عبد الرحمن بن عائذ، عن أبي هريرة رفعه: "لا تزال طائفة من أمتي قوامة على أمر الله، لا يضرها من خالفها، تقاتل أعداء الله، كلما ذهبت حرب نشبت حرب قوم آخرين حتى تأتيهم الساعة". وهذا إسناد فيه: أحمد بن محمد (البَتْلهي الدمشقي): له مناكير، وفيه نظر. انظر: ابن حجر، لسان الميزان (٢٩٥/١).

جاء في الحديث وصف الطائفة الظاهرة بأنها قوَّامة على أمر الله، وهذه صيغة مبالغة للدلالة على التمسك بأقصى التكاليف الشرعية، والثبات على الدين رغم الإحن والمحن.

وأخرج أبو يعلى في "مسنده" ٣٠٢/١١ رقم (٦٤١٧) عن عبد الجبار بن عاصم، والطبراني في "الأوسط" ١٩/١ رقم (٤٧) من طريق أبي الجُماهر محمد بن عثمان التنوخي، كلاهما عن إسماعيل بن عياش، عن الوليد بن عباد، عن عامر الأحول، عن أبي صالح الخولاني، عن أبي هريرة، مرفوعاً: "لا تزال عصابة من= =أمتي يقاتلون على أبواب دمشق وما حوله، وعلى أبواب بيت المقدس وما حوله، لا يضرهم خِذلان من خذلهم، ظاهرين على الحق إلى أن تقوم الساعة". وإسناده ضعيف لجهالة الوليد بن عباد. انظر: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، (٣٦٨/٨).

وقد جاء الحديث عن: جابر بن عبد الله، ومعاوية، وسلمة بن نفيل، والمغيرة بن شعبة، وزيد بن أرقم، وعمران بن حصين، وجابر بن سمرة، وأبي أمامة، وثوبان، ستأتي أحاديثهم في هذا المطلب.

دراسة الإسناد:

هِشَام بن عمار بن نصير بن ميسرَة أَبُو الْوَلِيد السّلمِيّ: وثقه يحيى بن معين كما في "سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين" (ص٣٩٧)؛ والعجلي في "ثقاته" (٣٣٢/٢)؛ وقال أحمد بن حنبل في "العلل ومعرفة رجال" (ص١٤٠): "طياش خفيف"؛ وقال النسائي: "لا بأس به"؛ وقال في موضع آخر: "صدوق". انظر: تهذيب الكمال (٢٤٨/٣٠)؛ وقال الدارقطني: "صدوق، كبير المحل". سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني (ص٢٨١)؛ وقال ابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" (٦٦/٩-٦٧): "لما كبر تغير فكل ما دفع إليه قرأه، وكلما لقن تلقن، وكان قديمًا أصح، كان يقرأ من كتابه"؛ وقال أبو حاتم: "صدوق" (المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة)؛ وقال الذهبي في "ميزان الاعتدال" (٨٦/٧): "صدوق مكثر له ما ينكر"؛ وقال ابن حجر في "التقريب" (ص١٠٢٢): "صدوق مقرئ كبر فصار يتلقن، فحديثه القديم أصح". وذكره صاحب "الاغتباط"؛ برهان الدين الحلبي أبو الوفا إبراهيم بن محمد بن خليل سبط ابن العجمي الشافعي (ت ٨٤١هـ)، الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، تحقيق: علاء الدين علي رضا، وسمى تحقيقه (نهاية الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط)، (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٠٨ هـ — ١٩٨٨ م)، (ص٣٦٤).

قال الباحث: صدوق، ولم يثبت أنه اختلط، وإنما تغير حفظه قليلاً في آخر حياته، وقد روى له البخاري في صحيحه. قال علاء الدين علي رضا: "وروايته في صحيح البخاري تحمل على أنها من مروياته قبل أن يكبر ويلقن، والله تعالى أعلم". الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، (ص٣٦٤) الحاشية.

نصر بن علقمة الحضرمي أبو علقمة الحمصي: قال عثمان بن سعيد الدارمي عن دحيم: "ثقة". تهذيب الكمال (٣٥٣/٢٩)، وقال الذهبي في "الكاشف" (٣١٩/٢): "ثقة"، وقال ابن حجر في "التقريب" (ص٩٩٩): "مقبول". قلت: ثقة.

باقي رجال الإسناد ثقات؛ وهم: (يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ، عُمَيْرِ بْنِ الْأَسْوَدِ، وَكَثِيرِ بْنِ مُرَّةَ الْحَضْرَمِيِّ). انظر: "التقريب" (ص ١٠٥٢، ٧٣٠، ٨١٠).

الحكم على الإسناد: إسناده حسن؛ فهشام بن عمار فيه كلام ينزل بالحديث عن رتبة الصحيح.

وَعَنْ قُرَّةُ بْنُ إِيَاسٍ[٤٥]، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم–: "إِذَا فَسَدَ أَهْلُ الشَّامِ فَلاَ خَيْرَ فِيكُمْ لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي مَنْصُورِينَ لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ". قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: هُمْ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ[٤٦].

الشام أحد معاقل المسلمين، وستدور فيها الملاحم والمعارك الفاصلة، وفيها الأرض المقدسة التي تضم بين جنباتها المسجد الأقصى الذي إليه كان الإسراء، ومنه المعراج، وعلى ثراها الطاهر عاش الأنبياء والعلماء والأولياء، فحري بالأمة الإسلامية أن تدافع عن هذه البقعة الطاهرة، وتبذل لأجل ذلك الغالي والنفيس.

---

[٤٥] قُرَّةُ بْنُ إِيَاسِ بْنِ هِلَالِ ابْنِ رِئَابِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ سُوَاءَةَ بْنِ دِينَارِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ سُلَيْمِ بْنِ أَوْسِ بْنِ عُمَيْرِ بْنِ أَدِّ بْنِ طَابِخَةَ الْمُزَنِيُّ، وَمُزَيْنَةُ امْرَأَةٌ يُقَالُ لَهَا: مُزَيْنَةُ بِنْتُ كَلْبِ بْنِ وَبَرَةَ، سَكَنَ الْبَصْرَةَ، يُكْنَّى أَبَا مُعَاوِيَةَ، رَوَى عَنْهُ ابْنُهُ مُعَاوِيَةُ وَقُتِلَ قُرَّةُ قَتْلًا، وَكَانَ مُعَاوِيَةُ بْنُ قُرَّةَ يَقُولُ: قَتَلْتُ قَاتِلَ أَبِي يَوْمَ ابْنِ عُبَيْسٍ (في قتال الحرورية). أبو نعيم، معرفة الصحابة (٤/٢٣٥٠). قال ابن حجر في "الإصابة في تمييز الصحابة" (٥/٢٣٧): "وابن عبيس المذكور هو عبد الرحمن بن عبيس بن كريز بن ربيعة بن عبد شمس، وكان أمير الجيش، وقتل هو وأخوه مسلم في ذلك اليوم".

[٤٦] أخرجه الترمذي في سننه، قال: حدثنا محمود بن غيلان حدثنا أبو داوود (الطيالسي) حدثنا شعبة عن معاوية ابن قرة عن أبيه فذكره. محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الجيل– ودار العرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٨م)، كتاب الفتن، باب ما جاء في الشام، ٤/٤٨٥ رقم (٢١٩٢). قال الترمذي: وهذا حديث حسن صحيح.

تخريج الحديث: أخرجه الطيالسي ٢/٤٠٢ رقم (١١٧٢)، عن شعبة، به.

=

=وأخرجه ابن ماجة في "سننه، أبواب السنن، باب اتباع سنة الرسول –صلى الله عليه وسلم–،" ١/٤٥ رقم (٦)؛ والفسوي في "المعرفة والتاريخ" (٢/٢٩٥، ٢٩٦)؛ والطبراني في "الكبير" ١٩/٢٧ رقم (٥٥) و(٥٦)؛ والحاكم في "معرفة علوم الحديث" (ص٢)؛ والخطيب في "تاريخه" (٨/٤١٧– ٤١٨)، و(١٠/١٨٢) من طرق عن شعبة، به.

وأخرجه أحمد في "مسنده" ٢٤/٣٦٢ رقم (١٥٥٩٦)؛ وابن أبي شيبة ١٧/٣٢٨ رقم (٣٣١٢٧)؛ ومن طريقه ابن أبي عاصم في "الآحاد والمثاني" ٢/٣٣٣ رقم (١١٠١)؛ وابن حبان ١/٢٦١ رقم (٦١) عن يزيد بن هارون، عن شعبة، به. ورواية ابن أبي شيبة وابن حبان مختصرة.

وأخرجه مختصراً أبو نعيم في "حلية الأولياء" (٧/٢٣٠) من طريق إياس بن معاوية، عن أبيه معاوية بن قرة، به.

دراسة الإسناد: رجال الإسناد: رواته جميعهم ثقات؛ وهم: (معاوية بن قرة، شعبة بن الحجاج، أبو داود الطيالسي –سليمان بن داود بن الجارود–، محمود بن غيلان). انظر: تقريب التهذيب (ص ٩٥٦، ٤٣٦، ٤٠٦، ٩٢٥).

الحكم على الإسناد: حديث صحيح الإسناد.

وَعَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "لَا يَزَالُ أَهْلُ الْغَرْبِ[٤٧] ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ"[٤٨].

لعل المراد بأهل الغرب أهل الشام؛ لأنَّ الشام غرب المدينة، وسيأتي معنا أقوال العلماء في هذه المسألة، وخصّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- الشام بالذكر لأهميتها.

وَعَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ عَلَى مَنْ نَاوَأَهُمْ[٤٩] حَتَّى يُقَاتِلَ آخِرُهُمْ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ"[٥٠].

المقصود بقوله عليه الصلاة والسلام: (حَتَّى يُقَاتِل آخِرهمْ): أَيْ الْمَهْدِيّ وَعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَام وَأَتْبَاعهمَا، وأما (الْمَسِيح الدَّجَّال): فَيَقْتُلهُ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَام -بَعْد نُزُوله مِنْ السَّمَاء عَلَى الْمَنَارَة الْبَيْضَاء شَرْقِيّ دِمَشْق- بِبَابِ لُدّ مِنْ بَيْت الْمَقْدِس حِين حَاصَرَ الْمُسْلِمِينَ وَفِيهِمْ الْمَهْدِيّ، وَبَعْد قَتْله لَا يَكُون

---

[٤٧] قيل: أراد بهم أهل الشام، وقيل: أراد بالغرب الحدة والشوكة يريد أهل الجهاد، وقال ابن المديني: الغرب هاهنا الدلو وأراد بهم العرب لأنهم أصحابها، وهم يستقون بها. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣٥١/٣).

[٤٨] صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قول النبي -صلى الله عليه وسلم- لا تزال طائفة من أمتي، (٥٤/٦).

[٤٩] ناوأهم: ناهضهم وعاداهم. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (١٢٢/٥).

[٥٠] أخرجه أبو داود في سننه قال: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ (ابْنُ سَلَمَةَ) عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مُطَرِّفٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ فذكره. سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في دوام الجهاد، (٣١٣/٢).

تخريج الحديث: أخرجه أحمد في "مسنده" ٨٣/٣٣ رقم (١٩٨٥١)، والحاكم في "المستدرك" (٧١/٢)، (٤٥٠/٤)، والطبراني في "المعجم الكبير" ١١٦/١٨ رقم (٢٢٨)، واللالكائي في "أصول الاعتقاد" ١٢٤/١ رقم (١٦٨) و(١٦٩) من طرق عن حماد بن سلمة، به.

وأخرجه البزار في "مسنده" ٢١/٩ رقم (٣٥٢٤) من طريق همام بن يحيى، عن قتادة، به. مختصرًا.

دراسة الإسناد: رواته كلهم ثقات؛ وهم: (مُطَرِّف بن عبد الله بن الشِخِّير، قتادة بن دعامة، حَمَّادٌ ابْنُ سَلَمَةَ، مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ). انظر: تقريب التهذيب، (ص ٩٤٨، ٧٩٨، ٢٦٨، ٩٧٧).

=

=قتادة بن دعامة: من الطبقة الثالثة من المدلسين وقد عنعنه. انظر: طبقات المدلسين، (ص٤٣). وقد تابعه أبو العلاء بن الشخير -واسمه يزيد بن عبد الله بن الشخير- عن أخيه مطرف، قال: قال لي عمران، فذكره وفيه طول. مسند أحمد ١٢٥/٣٣ رقم (١٩٨٩٥). قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين". المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة، حاشية.

الحكم على الإسناد: حديث صحيح الإسناد.

الْجِهَاد بَاقِيًا، أَمَّا عَلَى يَأْجُوج وَمَأْجُوج فَلِعَدَمِ الْقُدْرَة عَلَيْهِمْ وَبَعْد إِهْلَاك اللَّه إِيَّاهُمْ لَا يَبْقَى عَلَى وَجْه الْأَرْض كَافِر مَا دَامَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَام حَيًّا فِي الْأَرْض[٥١].

وَعَنْ سَلَمَةَ بْنِ نُفَيْلٍ الْكِنْدِيِّ[٥٢]، قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَذَالَ[٥٣] النَّاسُ الْخَيْلَ وَوَضَعُوا السِّلَاحَ وَقَالُوا لَا جِهَادَ قَدْ وَضَعَتْ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا[٥٤]، فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بِوَجْهِهِ، وَقَالَ: "كَذَبُوا الْآنَ الْآنَ جَاءَ الْقِتَالُ، وَلَا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ، وَيُزِيغُ[٥٥] اللَّهُ لَهُمْ قُلُوبَ أَقْوَامٍ، وَيَرْزُقُهُمْ مِنْهُمْ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، وَحَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ، وَالْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا[٥٦] الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَهُوَ يُوحَى إِلَيَّ أَنِّي مَقْبُوضٌ غَيْرَ مُلَبَّثٍ[٥٧]، وَأَنْتُمْ تَتَّبِعُونِي أَفْنَادًا[٥٨] يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ، وَعُقْرُ دَارِ الْمُؤْمِنِينَ الشَّامُ"[٥٩].

---

[٥١] انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعظيم آبادي (١٦٣/٧).

[٥٢] سلمة بن نفيل السكوني، ويقال له التراغمي، هو من حضرموت، أصله من اليمن، وسكن حمص، حديثه عند أهل الشام. ابن عبد البر، الاستيعاب، (٦٤٢/٢).

[٥٣] أَذَالَ فلان فرسه وغلامه إذا أهانَه، والإذالةُ: الإهانة، وفي الحديث: "أَذالَ الناسُ الخيلَ"، قيل: إنهم وضَعُوا أَدَاة الحرب عنها وأَرسلوها. ابن منظور، لسان العرب (١٥٣٠/٣).

[٥٤] الوِزْر: السِّلاح، والجمع أوزار. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (١٠٨/٦).

[٥٥] زيغ: الزاء والياء والغين أصلٌ يدل على مَيَل الشيء. المرجع السابق (٤٠/٣).

[٥٦] النَّاصِيةُ واحدة النَّواصي، قال الأَزهري: الناصِية عند العرب مَنْبِتُ الشعر في مقدَّم الرأْس لا الشعَرُ الذي تسميه العامة الناصية، وسمي الشعر ناصية لنباته من ذلك الموضع. ابن منظور، لسان العرب، (٤٤٤٧/٦).

[٥٧] لبث: اللام والباء والثاء حرف يدلُّ على تمكُّث، يقال: لَبِثَ بالمكان: أقام. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (٢٢٨/٥).

[٥٨] تتبعوني أفْنَاد: جماعات متفرقين قومًا بعد قومٍ، واحدهم فند، والفند: الطائفة من الليل. النهاية في غريب الحديث، (٤٧٥/٣).

[٥٩] أخرجه النسائي في سننه، قال: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَرْوَانُ -وَهُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ-، قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ صَالِحِ بْنِ صَبِيحٍ الْمُرِّيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي عَبْلَةَ، عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُرَشِيِّ، عَنْ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ نُفَيْلٍ الْكِنْدِيِّ ... فذكره. أحمد بن شعيب الشهير بالنسائي (ت ٣٠٣هـ)، سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠ هـ)، ٥٢٤/٦ رقم (٨٦٥٩). =

=تخريج الحديث: أخرجه ابنُ سعد في "الطبقات" (٤٢٧/٧-٤٢٨)، وأحمد في "مسنده" ١٦٤/٢٨ رقم (١٦٩٦٥)، ويعقوب بن سفيان الفسوي في "المعرفة والتاريخ" (٢٩٨/٢)، والنسائي في "سننه الكبرى" ٣١١/٤ رقم

وَعَنْ مُعَاوِيَةَ، يَقُولُ: يَا أَهْلَ الشَّامِ حَدَّثَنِي الأَنْصَارِيُّ -قَالَ شُعْبَةُ: يَعْنِي زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ[٦٠]-، أَنَّ رَسُولَ اللهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، قَالَ: "**لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ**" وَإِنِّي لأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا هُمْ يَا أَهْلَ الشَّامِ[٦١].

(٤٣٨٦)، والطبراني في "المعجم الكبير" ٥٩/٧ رقم (٦٣٥٧)، وفي "مسند الشاميين" ٥٦/١ رقم (٥٧) و٣٢٠/٢ رقم (١٤١٩) جميعهم من طريق الوليد بن عبد الرحمن الجُرَشي، به.

دراسة الإسناد: رجال الإسناد: رواته كلهم ثقات؛ وهم: (جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُرَشِيّ، إِبْرَاهِيمُ ابْنُ أَبِي عَبْلَةَ، خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ صَالِحِ بْنِ صَبِيحٍ الْمُرِّيُّ، مروان بن محمد بن حسان الأسدي الدمشقي) انظر: تقريب التهذيب (ص ١٩٥، ١٠٣٩، ١١١، ٢٩٣، ٩٣٢). أحمد بن عبد الواحد التميمي، أبو عبد الله المعروف بابن عبود الدمشقي: ثقة. انظر: محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطيب، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، (ص ١٩٩).

الحكم على الإسناد: حديث صحيح الإسناد.

[٦٠] زيد بن أرقم بن زيد بن قيس بن النعمان بن مالك بن الأغر بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي من بني الحارث بن الخزرج اختلف في كنيته اختلافا كثيرًا، فقيل: أبو عمر، وقيل غير ذلك، غزا مع الرسول -صلى الله عليه وسلم- سبع عشرة غزوة، ويقال: إن أول مشاهده المريسيع، يعد في الكوفيين؛ نزل الكوفة، وسكنها وابتني بها دارًا في كندة، وبالكوفة كانت وفاته في سنة ثمان وستين، وزيد بن أرقم هو الذي رفع إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن عبد الله ابن أبي بن سلول قوله: "لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل"، فكذبه عبد الله بن أبي وحلف، فأنزل الله تصديق زيد بن أرقم، فتبادر أبو بكر وعمر إلى زيد ليبشراه فسبق أبو بكر فأقسم عمر لا يبادره بعدها إلى شيء، وجاء النبي -صلى الله عليه وسلم- فأخذ بإذن زيد، وقال: "وعت أذنك يا غلام"، وقيل: كان ذلك في غزوة بني المصطلق، وقيل: في تبوك. انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (٥٣٥/٢).

[٦١] أخرج الإمام أحمد في "مسنده"، قال: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الشَّامِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ يَخْطُبُ، يَقُولُ: يَا أَهْلَ الشَّامِ حَدَّثَنِي الْأَنْصَارِيُّ -قَالَ شُعْبَةُ يَعْنِي زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ- فذكره. مسند أحمد ٤٦/٣٢ رقم (١٩٢٩٠).

تخريج الحديث: أخرجه الطيالسي في "مسنده" ٦٨/٢ رقم (٧٢٤)، ومن طريقه أخرجه عبد بن حميد في "مسنده" ٢٢٦/١ رقم (٢٦٨)، والبزار في "مسنده" (١٣١/٢)، والطبراني في "المعجم الكبير" ١٦٥/٥ رقم (٣٩٦٧).

قال البزار: لا نعلم روى معاويةُ عن زيدٍ إلا هذا، وأبو عبد الله لا نعلم أحداً سماه، ولا رواه إلا شعبة.

دراسة الإسناد: رجال الإسناد: - أبو عبد الله الشامي: قال أبو حاتم: "لا يسمى ولا يعرف، وهو شيخ" الجرح والتعديل (٣٩٩/٩). وقال الذهبي في "ميزان الاعتدال" (٣٩٠/٧): "أبو عبد الله الشامي عن تميم الداري، وعنه ضرار بن عمر الملطي، لا يعرف". قلت: **ضعيف**.

قلت: حديث الطائفة رواه جمع غفير من الصحابة، أورد الباحث أحاديث أربعة عشر منهم؛ وهم: معاوية بن أبي سفيان، والمغيرة بن شعبة، وثوبان، وجابر بن سمرة، وجابر بن عبد الله، وعقبة بن عامر، وأبو أمامة الباهلي، وأبو هريرة، وقرة بن إياس، وسعد بن أبي وقاص، وعمران بن حصين، وسلمة بن نفيل، وزيد بن أرقم، ومعاذ بن جبل.

قد بلغ هذا الحديث حد التواتر، كما بين ذلك غير واحد من أهل العلم؛ منهم: ابن تيمية[٦٢]، والألباني[٦٣]، والكتاني[٦٤]، وغيرهم.

أقوال العلماء في الطائفة المنصورة:

سئل أحمد بن حنبل عن معنى هذا الحديث فقال: "إن لم تكن هذه الطائفة المنصورة أصحاب الحديث فلا أدري من هم"[٦٥].

وقال القاضي عياض: "إنما أراد أحمد أهل السنة والجماعة، ومن يعتقد مذهب أهل الحديث"[٦٦].

وقال الترمذي: سَمِعْت مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ يَقُولُ وَذَكَرَ هَذَا الْحَدِيثَ ...، فَقَالَ عَلِيٌّ: "هُمْ أَهْلُ الْحَدِيثِ"[٦٧].

وقال الإمام البخاري: "باب قول النبي –صلى الله عليه وسلم– لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون، وهم أهل (من أهل) العلم"[٦٨]، وقال أيضًا: "باب قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، وما أمر النبي –صلى الله عليه وسلم– بلزوم الجماعة، وهم أهل العلم"[٦٩].

باقي رجال الإسناد ثقات؛ وهما (سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الطيالسي، شُعْبَةُ بن الحَجاج). انظر: التقريب (ص ٤٠٦، ٤٣٦).

الحكم على الإسناد: إسناده ضعيف؛ فيه أبو عبد الله الشامي مجهول.

[٦٢] انظر: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية (ص ٦).

[٦٣] السلسلة الصحيحة (٦/٨٤٧).

[٦٤] انظر: نظم المتناثر من الحديث المتواتر، لمحمد بن جعفر الكتاني، تحقيق شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر، (ص١٤١).

[٦٥] معرفة أصحاب الحديث، للحاكم النيسابوري (١/ ٣٥).

[٦٦] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (١٣/٦٧).

[٦٧] سنن الترمذي (٤/٨٤).

[٦٨] صحيح البخاري (٩/١٠١).

[٦٩] صحيح البخاري (٩/١٠٧).

وبوب عليه ابن حبان في "صحيحه"، فقال: "ذكر إثبات النصرة لأصحاب الحديث إلى قيام الساعة"[٧٠].

قال الإمام النووي: "ويحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين؛ منهم شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء، ومنهم محدثون، ومنهم زهاد، وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير". ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض"[٧١].

قال الباحث: والذي ذهب إليه النووي هو أولى الأقوال بالقبول؛ لأنه يشملها جميعًا.

محل هذه الطائفة حسب الروايات الواردة:

أولاً: الشام: ورد في صحيح البخاري في حديث معاوية أن معاذ بن جبل –رضي الله عنه–، قال: "**هم بالشام**"[٧٢]، وقَالَ مُطَرِّفٌ: "**هُمْ أَهْلُ الشَّامِ**"[٧٣].

واعلم أن حدود الشام: من الفرات إلى العريش المتاخم للديار المصرية، وأما عرضها فمن جبلي طيء من نحو القبلة إلى بحر الروم، وبها من أمهات المدن": حلب، وحماة، وحمص، ودمشق، والبيت المقدس، والمعرة، وفي الساحل: أنطاكية، وطرابلس، وعكا، وصور، وعسقلان، وغير ذلك[٧٤].

ثانياً: أهل الغرب: قوله –صلى الله عليه و سلم–: (لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة) [٧٥] قال على بن المديني: "المراد بأهل الغرب: العرب، والمراد بالغرب الدلو الكبير لاختصاصهم بها غالبًا"[٧٦]، وقال آخرون المراد به الغرب من الأرض، وقال القاضي عياض: "وقيل المراد بأهل الغرب أهل الشدة والجلد، وغرب كل شيء حده"[٧٧].

---

[٧٠] صحيح ابن حبان (٢٦١/١).

[٧١] النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (٦٧/١٣).

[٧٢] صحيح البخاري ٢٠٧/٤ رقم (٣٦٤١).

[٧٣] أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت ٢٩٢هـ)، مسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (بيروت: مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، ١٤٠٩ هـ)، ٢١/٩ رقم (٣٥٢٤).

[٧٤] ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، ط٢، ١٩٩٥م)، (٣١٢/٣).

[٧٥] سبق تخريجه.

[٧٦] يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم (المنهاج)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ)، (٦٨/١٣).

[٧٧] المرجع السابق، (١٣/ ٦٨).

أَخْبَرَ النبي صلى الله عليه وسلم: أَنَّ الطَّائِفَةَ الْمَنْصُورَةَ الْقَائِمَةَ عَلَى الْحَقِّ مِنْ أُمَّتِهِ بِالْمَغْرِبِ –وَهُوَ **الشَّامُ**–، وَكَانَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يُسَمَّوْنَ أَهْلَ الشَّامِ أَهْلَ الْمَغْرِبِ، وَيَقُولُونَ عَنْ الأوزاعي أَنَّهُ: إمَامُ أَهْلِ الْمَغْرِبِ(٧٨).

ثالثاً: ببيت المقدس: وجاء في حديث أبي أمامة الباهلي: "**ببيت المقدس**"(٧٩).

وقال ابن حجر: "ويمكن الجمع بين الأخبار بأن المراد قوم يكونون ببيت المقدس، وهي شامية، ويسقون بالدلو، وتكون لهم قوة في جهاد العدو وحدة"(٨٠).

المطلب الثاني: يبعث الله للأمة من يجدد لها أمر دينها

يقيض الله لهذه الأمة من ينافح عن لا إله إلا الله، وعن رسالة الإسلام، وعن المبادئ الخالدة التي أتى بها الرسول –عليه الصلاة والسلام–، فَعن أبي هُرَيْرَةَ عن رسول اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم–، قال: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ على رَأْسِ كل مِائَةِ سَنَةٍ من يُجَدِّدُ لها دِينَهَا"(٨١).

---

(٧٨) انظر: ابن تيمية، مجمع الفتاوى، (٤/٤٤٦).

(٧٩) سبق تخريجه.

(٨٠) أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز وآخرون، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ)، (١٣/ ٢٩٥).

(٨١) أخرجه أبو داود في سننه، قال: حدثنا سُلَيْمَانُ بن دَاوُدَ الْمَهْرِيُّ، أخبرنا (عبد الله) ابن وَهْبٍ، أخبرني سَعِيدُ بن أبي أَيُّوبَ، عن شَرَاحِيلَ بن يَزِيدَ الْمُعَافِرِيِّ، عن أبي عَلْقَمَةَ (الفارسي المصري مولى بن هاشم)، عن أبي هُرَيْرَةَ فذكره. سنن أبي داود (٤/١٧٨)، كِتَاب الْمَلَاحِمِ، بَاب ما يُذْكَرُ في قَرْنِ الْمِائَةِ.

تخريج الحديث: أخرجه الطبراني في "المعجم الأوسط" ٦/٣٢٣-٣٢٤ رقم (٦٥٢٧)، والحاكم في "المستدرك" (٤/٥٢٢)، والبيهقي في "معرفة السنن والآثار" ١/٢٠٨ رقم (٤٢٢)، والخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد" (٢/٤٠٠) من طرق عن ابن وهب به. بمثله.

دراسة الإسناد: رجال الإسناد: فيه شَرَاحِيلَ بن يَزِيدَ ذكره ابن حبان في "الثقات" (٦/٤٥٠)، وقد وثقه الذهبي في "الكاشف" (١/٤٨٢). وقال ابن حجر في "تقريب التهذيب" (ص٤٣٣): "صدوق". قلت: هو ثقة، من رجال مسلم.

باقي رجال الإسناد ثقات؛ وهم: (أبو عَلْقَمَةَ الفارسي المصري مولى بن هاشم، سَعِيدُ بن أبي أَيُّوبَ، عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي مولاهم أبو محمد المصري، سليمان بن داود بن حماد الْمَهْرِيُّ أبو الربيع المصري) انظر: تقريب التهذيب (ص١١٨٠، ٣٧٤، ٥٥٦، ٤٠٦).

الحكم على الإسناد: حديث إسناده صحيح. قال الألباني في "السلسلة الصحيحة" (٢/١٥٠): "إسناده صحيح".

قال أحمد بن حنبل: "فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المائة، وأرجو أن يكون الشافعي على رأس المائة الأخرى"[٨٢].

وقد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر –والله أعلم– أنه يعم حملة العلم من كل طائفة، وكل صنف من أصناف العلماء؛ من مفسرين، ومحدثين، وفقهاء، ونحاة، ولُغَويين... إلى غير ذلك من الأصناف، والله أعلم[٨٣].

وقال ابن حجر: "فلا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنة واحد فقط بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة وهو متجه، فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يدعي ذلك في عمر بن عبد العزيز، فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها؛ ومن ثم أطلق أحمد أنهم كانوا يحملون الحديث عليه، وأما من جاء بعده فالشافعي وإن كان متصفًا بالصفات الجميلة، إلا أنه لم يكن القائم بأمر الجهاد والحكم بالعدل، فعلى هذا كل من كان متصفًا بشيء من ذلك عند رأس المائة هو المراد سواء تعدد أم لا"[٨٤].

قلت: التجديد يكون في جماعة أهل العلم، ولا ينحصر في واحد منهم، وأما أن تدعي كل طائفة في إمامهم أنه مجدد عصره، وأعلم أهل زمانه، فهذا من التعصب المذموم.

كثر استخدام مصطلح التجديد، دون أن يتم تحرير معناه، فما هو المقصود بالتجديد؟!، في الواقع **إن التجديد هو العودة إلى مصادر الإسلام الثابتة المتمثلة بالكتاب والسنة وتنزيل نصوصهما على الواقع، وفق رؤية كلية وبمرحلية منضبطة**، كما أحسن الصحابة عرض الإسلام في زمن الصحراء فعلينا أن نحسن تقديم الإسلام في زمن الفضاء، ولكي يخرج المسلم من حالة الغيبة والذهول والجمود والحصار الفكري وينتقل إلى مرحلة الرؤية الكُلّيّة وأن يكون فاعلاً ومُؤثِراً وقادراً على العطاء، والاستجابة لمتطلبات المرحلة، وإعادة بناء المنظومة الفكرية والثقافية للأمة، فلا بدّ من إعادة قرآءة مصادر الإسلام المتمثلة بالقران الكريم والسنة المطهرة، بفهم دقيق ووعي عميق، ومن منظور إسلامي معاصر، قادر على ملاحظة جميع الأبعاد وسائر المتغيرات، لاستلهام المقاصد ومعرفة الغايات، وتحديد الكليَّات استجابة لتحديات المرحلة.

---

[٨٢] معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/ ٢٠٨ رقم (٤٢٤).

[٨٣] إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨)، (٢٨٧/٦).

[٨٤] ابن حجر، فتح الباري، (٢٩٥/١٣).

إن القرآن الكريم قد زوّد أسلافنا بمنهج علمي قادر على فهم وتفسير وتحليل تحولات الأمم والمجتمعات وسبر أغوار التاريخ ومعرفة السنن الكونية، كما تعتبر السُنَّة النبوية هي التجسيد العلمي والتطبيق الواقعي لذلك المنهج الفكري، فالوحي بقسميه المتلو – وغير المتلو هو الضابط لحركة الحياة والإنسان، والسنة النبوية جاءت شارحة ومفصّلة ومُبَيّنة لأحكام القرآن الكريم، ولذلك كان لابد من العناية بالسنة النبوية والتعامل معها وفق منهجٍ علميٍّ.

المطلب الثالث: الأمة الإسلامية لا تجتمع على ضلالة

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(الأنعام: ١٥٣)، فالواجب على الأمة السير على خط النبوة الأول، وهو صراط الله المستقيم، والأمة بجموعها لن تضل عن سواء السبيل.

وعن كَعْبِ بْنِ عَاصِمٍ الْأَشْعَرِيّ[٨٥] أنه سمع النبي –صلى الله عليه وسلم– يقول: "**إِنَّ اللَّهَ –تَعَالَى– قَدْ أَجَارَ أُمَّتِي مِنْ أَنْ تَجْتَمِعَ عَلَى ضَلَالَةٍ**"[٨٦].

---

[٨٥] كَعْبُ بْنُ عَاصِمٍ الْأَشْعَرِيُّ يُكْنَى: أَبَا مَالِكٍ، كَانَ مِنْ أَصْحَابِ السَّقِيفَةِ، سَكَنَ مِصْرَ، وَقِيلَ: الشَّامَ، رَوَى عَنْهُ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، وَأُمُّ الدَّرْدَاءِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنْمٍ، وَخَالِدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ، وَلا يَخْتَلِفُون أَنَّ اسِم أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيُّ كَعْبُ بْنُ عَاصِمٍ إلا مَنْ شَذَّ فَقَالَ فِيه: عَمْرُو بِنْ عَاصِم، وَلَيسَ بِشَيء. انظر: الاستيعاب بمعرفة الأصحاب (١٣٤١/٣)، معرفة الصحابة (٢٣٧٢/٥)، أسد الغابة لابن الأثير (٥٠٧/٤).

[٨٦] أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب السنة قال: ثنا الحسن بن علي، ثنا يزيد بن هارون، أنا سعيد بن زربي، عن الحسن –أبو سعيد البصري–، عن كعب بن عاصم الأشعري فذكره. أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت ٢٨٧هـ)، السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠)، ٤١/١ رقم (٨٢).

تخريج الحديث: الحديث له طريق أخرى، وله شواهد يتقوى بها:

فقد أخرجه ابن أبي عاصم أيضًا في كتاب السنة ٤٤/١ رقم (٩٢)، قال: ثنا محمد بن عوف ثنا محمد بن إسماعيل بن عياش حدثنا أبي عن ضمضم بن زرعة عن شريح بن عبيد عن كعب بن عاصم، قال: سمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول: "إن الله تعالى قد أجار لي على أمتي من ثلاث: لا يجوعوا، ولا يجتمعوا على ضلالة، ولا يستباح بيضة المسلمين". وفيه محمد بن إسماعيل بن عياش: ضعيف، قال أبو حاتم: "لم يسمع من أبيه شيئاً حملوه على أن يحدث عنه فحدث" الجرح والتعديل (١٨٩/٧)؛ وقال أبو داود في "سؤالات الآجري له" (٢٢/١): "لم يكن بذاك"، وقال ابن حجر في "تقريب التهذيب" (ص٨٢٦): "عابوا عليه أنه حدث عن أبيه بغير سماع". وأبوه إسماعيل بن عياش: صدوق في روايته عن الشامين، مختلط في غيرهم، قال ابن حجر في "التقريب" (ص٢٤١): "صدوق في روايته عن أهل بلده مُخلِّط في غيرهم".

الأمة لا تجتمع على الْكُفْر أَوْ الْفِسْق أَوْ الْخَطَأ فِي الِاجْتِهَاد، وَهَذَا قَبْل مَجِيء الرِّيح، وقد أجمع أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ مِنْ قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ(٨٧).

فالأمة الإسلامية الخير فيها لا يزال مستمراً كلما ضعف هيئ الله لها من أبنائها من ينهض بها، ومن يعيدها إلى الطريق المستقيم، ويهديها سواء السبيل.

قلت: وقد روى هذا الحديث عن أهل بلده؛ فهو يروى عن ضمضم بن زرعة، وضمضم هذا شامي: صدوق. انظر: التقريب (ص٤٦٠). وباقي رجال السند ثقات؛ وهما: (شريح بن عبيد، محمد بن عوف الطائي). انظر: المرجع السابق (ص ٤٣٤، ٨٨٥).

والحديث له شواهد:

أولاً: من حديث ابن عمر: أخرجه الترمذي في سننه ٣٩/٤ رقم (٢١٦٧)، والحاكم في المستدرك (١١٥/١-١١٦)، وأبي نعيم في الحلية (٣٧/٣)، والدولابي في الكنى والأسماء (٨٢١/٢).

ثانيًا: من حديث أنس: أخرجه ابن ماجة في "سننه" ٤٤٠/٥ رقم (٣٩٥٠)، وابن أبي عاصم في السنة ٣٤/١ رقم (٨٣- ٨٤)، وابن عدي في الكامل (٣٨/٨)، والحاكم في "المستدرك" (١١٧/١).

ثالثًا: من حديث أبي مالك الأشعري: أخرجه أبو داود في سننه (١٥٨/٤)، والطبراني في الكبير ٣٣١/٣ رقم (٣٤٤٠).

رابعًا:

عن أبي بصرة الغفاري: أخرجه أحمد في المسند ٢٠٠/٢٥ رقم (٢٧٢٢٤)، والطبراني في الكبير ٢٨٠/٢ رقم (٢١٧١).

=

=خامسًا: من حديث ابن عباس أخرجه الحاكم في المستدرك (١١٦/١).

دراسة الإسناد:

سعيد بن زربي أبو عبيدة، قال عنه ابن معين في "تاريخه" (ص ١٢٦): "ليس بشيء"؛ وقال البخاري في "التاريخ الكبير" (٣٧٠/٣): "صاحب عجائب"؛ وقال أبو حاتم: "ضعيف الحديث، منكر الحديث، عنده عجائب من المناكير"، الجرح والتعديل (٢٤/٤)، وقال النسائي (ت ٣٠٣) في كتابه "الضعفاء والمتروكين" (ص ١٢٩): "ليس بثقة"؛ وقال الدارقطني (ت ٣٨٥) في كتابه "الضعفاء والمتروكين" (ص ١٤٥): "متروك"؛ وقال ابن عدي في "الكامل في الضعفاء" (٤١٢/٤): "يأتي عن كل ما يروي عنه بأشياء لا يتابعه عليه أحد"؛ قال عنه ابن حجر في "تقريب التهذيب" (ص ٣٧٧): "منكر الحديث". قلت هو: ضعيف.

الحسن هو أبو سعيد البصري مدلس من الثانية وقد عنعنه. انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، طبقات المدلسين، تحقيق: عاصم بن عبد الله القريوتي، (عمان: مكتبة المنار، عمان، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، (ص٢٩). الحكم على الإسناد: هذا إسناد ضعيف؛ لكن الحديث بمجموع طرقه وشواهده يرتقي إلى الحسن لغيره.

(٨٧) نقل الإجماع الحاكم في "المستدرك"، (١١٦/١).

وَالْمَنْفِيُّ اِجْتِمَاعُ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ عَلَى الضَّلَالَةِ، وَإِنَّمَا حَمَلَ الْأُمَّةَ عَلَى أُمَّةِ الْإِجَابَةِ لِمَا وَرَدَ: أَنَّ السَّاعَةَ لَا تَقُومُ إِلَّا عَلَى الْكُفَّارِ، فَالْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اِجْتِمَاعَ الْمُسْلِمِينَ حَقٌّ، وَالْمُرَادُ إِجْمَاعُ الْعُلَمَاءِ، وَلَا عِبْرَةَ بِإِجْمَاعِ الْعَوَامِّ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ عَنْ عِلْمٍ[٨٨].

الخاتمة:

ومن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

١- أمَّة الدعوة كل من يتوجه إليهم خطاب النبي -صلى الله عليه وسلم- بالإسلام، فمن أسلم من أمة الدعوة يصطلح عليه أنَّه من أُمَّة الإجابة.

٢- المنهج النبوي شاملٌ لكل جوانب الحياة، وينظم شؤون العباد، عقيدةً، وعبادةً، ومعاملاتٍ، وأخلاقاً، فقد جاء ليعالج واقع الناس على مستوى الفرد والجماعة، فيحل إشكالاتهم الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فهو نظام شامل لجميع مناحي الحياة.

٣- المنهج النبوي يتعامل مع الإنسان على أنه روح وجسد، ويوازن بين الأمرين، فلا يغلب جانب على آخر؛ لا يغلب الجانب المادي فتضغف الروح، ولا يبالغ في الجانب الروحي فتمل النفس، ويكلّ الجسد، وهو بذلك يحميها من الغلو والتشدد.

٤- لقد حث الرسول -صلى الله عليه وسلم- على الأخذ بما فيه التيسير، ونهى عن التعسير وهو التشديد والتعصب، وكان يدعو إلى التبشير وهو إدخال السرور، وعدم القصد إلى ما فيه الشدة؛ لأن ذلك يؤدي إلى تنفير الناس.

٥- الأمة الإسلامية تتسم بالثبات على هذا الدين، فتبقى طائفة من الأمة قائمة على أمر الله، لا يضرهم المخالف، ولا خلاف الخاذل.

٦- لن يخلو زمان من قائم لله بحجة.

٧- الطائفة المنصورة: مفرقة بين أنواع المؤمنين؛ منهم شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء، ومنهم محدثون، ومنهم زهاد، وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ومن حصرها في فئة بعينها، فقد حجّر واسعاً.

---

[٨٨] انظر: محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ)، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب بن عبد اللطيف،(المكتبة السلفية، ط٢، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م)، (٣٨٦/٦).

٨- التجديد هو العودة إلى مصادر الإسلام الثابتة المتمثلة بالكتاب والسنة وتنزيل نصوصهما على الواقع، وفق رؤية كلية وبمرحلية منضبطة.

٩- الأمة لا تجتمع على الْكُفْر أَوْ الْفِسْق أَوْ الْخَطَأ فِي الِاجْتِهَاد -وَهَذَا قَبْل مَجِيء الرِّيح-، وقد أجمع أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ مِنْ قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ.

١٠- التجديد يكون في جماعة أهل العلم، ولا ينحصر في واحد منهم، وأما أن تدعي كل طائفة في إمامهم أنه مجدد عصره، وأعلم أهل زمانه، فهذا من التعصب المذموم.

ومما أوصى به الباحث:

١- تسليط الضوء أكثر على المقاصد الشرعية، والكليات، والقواعد المتفق عليها؛ لأنه لا إنكار على المخالف في المسائل الاجتهادية.

٢- ربط أهداف ووسائل التغيير الاجتماعي بالدين الإسلامي، وهذا من شأنه أن يُساعد على تعبئة طاقات الأمة وتحفيز النخبة من أبنائها لإحداث النقلة الفكرية والثقافية والحضارية المطلوبة للأمة.

٣- المساهمة في إعادة بناء المنظومة الفكرية والثقافية للأمة، من خلال إعادة قرآءة مصادر الإسلام الثابتة والمتمثلة بالقران الكريم والسنة المطهرة، بفهم دقيق ووعي عميق، ومن منظور إسلامي معاصر، قادر على ملاحظة جميع الأبعاد وسائر المتغيرات، لاستلهام المقاصد ومعرفة الغايات، وتحديد الكليَّات استجابة لتحديات المرحلة.

٤- توظيف السنة النبوية في الدراسات المعاصرة.

٥- عقد مؤتمر دولي وورش عمل ومسابقات بحثية، تتناول ضوابط التعامل مع نصوص الوحي عموماً، والسنة النبوية خصوصاً، وردّ الشبهات والطعون التي يتم إثارتها حول "كتب التراث"، وتصدير كتب بلغات أجنبية يقوم بتأليفها وترجمتها مجموعة من الأكاديمين، وبالتعاون مع هيئات علمائية وحكومية، الهدف منها: عرض مبادئ الإسلام، والدفاع عن الرسالة الخالدة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم.

واللهَ تعالى نسألُ التوفيقَ والسدادَ والرشادَ ...

اللهم صلى وسلم على نبينا محمد وآله ما ذكره الذاكرون وصلي وسلم على نبينا محمد وآله ما غفل عن ذكره الغافلون.

قائمة المصادر والمراجع:

١.ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٣٠هـ)، مجد الدين أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

٢.ابن الأثير، علي بن محمد الجزري (ت ٦٣٠هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل أحمد الرفاعي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦ م.

٣.البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٤.البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق (ت ٢٩٢هـ)، مسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

٥.التركي، عبد الله بن عبد المحسن ، الأمة الوسط والمنهاج النبوي في الدعوة إلى الله، السعودية: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، ط١، ١٤١٨هـ.

٦.الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الجيل– ودار العرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٨م.

٧.ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الحراني (ت ٧٢٨ هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار، (مصر: دار الوفاء ط٣، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م)Ç

٨.ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢ هـ)، تقريب التهذيب، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، الرياض: دار العاصمة، ط٢، ١٤٢٣.

٩.ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت ٨٥٢)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز وآخرون، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ.

١٠.ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، طبقات المدلسين، تحقيق: عاصم بن عبد الله القريوتي، عمان: مكتبة المنار، عمان، ط١، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

١١.ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تهذيب التهذيب، بيروت: دار الفكر، بيروت، عام ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م.

١٢.الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي (ت ٦٢٦ هـ)، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، ط٢، ١٩٩٥م.
١٣.ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
١٤.الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ت.د.
١٥.الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد (ت ٣٨٥هـ)، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمد الصَّباغ، بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
١٦.أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت٢٧٥ هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠ هـ- ٢٠٠٩ م.
١٧.الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت ٧٤٨هـ)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطيب، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، ط١، ١٤١٣هـ — ١٩٩٢م.
١٨.ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي ، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، المدينة المنورة: مكتبة الإيمان ط١، ١٤١٢ - ١٩٩١.
١٩.رضا، محمد رشيد، مجلة المنار.
٢٠.زيدان، عبد الوهاب، "منهج السنة النبوية في معالجة ظاهرة التشددّ والغلوّ في العبادة". BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies 2/2 (Kasım2022): 119-147.
٢١.سبط ابن العجمي، برهان الدين الحلبي أبو الوفا إبراهيم بن محمد بن خليل الشافعي (ت ٨٤١هـ)، الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، تحقيق: علاء رضا، علي، وسمى تحقيقه (نهاية الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط)، القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٠٨ هـ — ١٩٨٨ م، ١٤٠٨ هـ — ١٩٨٨ م.
٢٢.السرخسي، محمد بن أحمد، شمس الأئمة (ت ٤٨٣ هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤ هـ-١٩٩٣ م.

٢٣.السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد (ت ٥٣٩ هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: حمد زكي عبد البر، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٤٠٤-١٩٨٤، ص٢٧.
٢٤.الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت ١٣٩٣هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
٢٥.الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير (ت ١١٨٢ هـ)، افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، تحقيق: سعد بن عبد الله بن سعد السعدان، دار العاصمة، ١٤١٥ هـ.
٢٦.الطاهر بن صالح ابن أحمد بن موهب، السمعوني الجزائري، ثم الدمشقيّ (ت ١٣٣٨ هـ)، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية ، ط١، ١٤١٦ – ١٩٩٥.
٢٧.الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم الحُسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥ هـ.
٢٨.الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ)، المعجم الصغير (الروض الداني)، تحقيق: محمد شكور محمد الحاج أمرير، بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٢٩.الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٢، ت.د.
٣٠.الطيالسي، أبي داود سليمان بن داود (ت ٢٠٤ هـ)، مسند الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، الجيزة: مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، ط١، ت.د.
٣١.ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك الشيباني (ت ٢٨٧هـ)، الآحاد والمثاني، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ- ١٩٩١م.
٣٢.ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت ٢٨٧هـ)، السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠.
٣٣.ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد (ت ٤٦٣هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٢هـ)،
٣٤.العلائي، خليل بن كَيْكَلدي (ت ٧٦١هـ)، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.

٣٥.ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر،١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٣٦.الفسوي، أبو يوسف يعقوب (ت ٢٧٧هـ)، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت: نشر مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٠هـ.
٣٧.ابن كثير إسماعيل، بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨.
٣٨.الكلاباذي ، محمد بن أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب، أبو بكر البخاري (ت ٣٨٤ هـ)، بحر الفوائد؛ المشهور بمعاني الأخبار، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل - أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٣٩.ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، (ت ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٨هـ.
٤٠.المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم (ت ١٣٥٣هـ)، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب بن عبد اللطيف، المكتبة السلفية، ط٢، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
٤١.المزي، يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٠ هـ — ١٩٨٠ م.
٤٢.مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ت.د.
٤٣.ابن معين، يحي (ت ٢٣٣هـ)، سؤالات ابن الجنيد، ، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٤٤.ابن معين، يحي، تاريخ ابن معين -رواية الدارمي-، تحقيق: أحمد نور سيف، دمشق: دار المأمون للتراث، عام ١٤٠٠هـ.
٤٥.ابن معين، يحي، تاريخ ابن معين -رواية الدوري-، تحقيق: أحمد نور سيف، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٤٦.ابن منظور، محمد بن مكرم، الأفريقي المصري (ت ٧١١ هـ)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ.

٤٧.النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت ٣٠٣هـ)، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: بوران الضناوي، كمال يوسف الحوت، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٤٨.النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت ٣٠٣هـ)،السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

٤٩.النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠ هـ.

٥٠.أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، ، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، الرياض: دار الوطن للنشر، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

٥١.النووي، يحيى بن شرف، شرح النووي على صحيح مسلم (المنهاج)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ.

٥٢.أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت٣٠٧ هـ)، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤ هـ- ١٩٨٤ م.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 01.05.2023 | Accepted: 02.06.2023 | DOI: 10.5281/zenodo.7997831 0000-0002-4511-8251

التأمين التكافلي بين التأصيل الشرعي والواقع والمأمول
دراسة تأصيلية تحليلية

Takaful İnsurance Between Legitimate Rooting, Reality And Hope, A Fundamental Analytical Study

حسام موسى محمد شوشه* **&** **صايم قايديبي****

Hossam Moussa Mohamed Shousha **&** **Saim Kayadibi**

ملخص البحث

يهدف هذا البحث لبيان مفهوم التأمين التكافلي، وبيان التأصيل الشرعي له، وتكييفه الشرعي، كما يهدف إلى ذكر خصائص التأمين التكافلي، وأبرز الفروق بينه وبين التأمين التجاري، ثم الحديث عن أهم مقاصده، وإيضاح المعوقات التي تواجه التأمين التكافلي أثناء التطبيق مما يبرز واقع التأمين التكافلي والمأمول منه؛ كما تبرز أهمية البحث في محاولة سد الفجوة البحثية المتمثلة في قلة الأبحاث عن التأصيل الشرعي للتأمين التكافلي، حيث يمكن –من خلال كثرتها– كسر الحاجز النفسي لدى العديد من المشككين في جواز التأمين التكافلي الإسلامي من عدمه، كما تكمن أيضا في إيجاد حلول لإشكالية الدراسة والمتمثلة في كثرة النظريات حول المالية الإسلامية

* طالب دكتوراه، قسم المصرفية الإسلامية التشاركية، كلية إدارة الأعمال، أستاذ مساعد بكلية العلوم الإسلامية، جامعة كارابوك،(UNIKA) hossamshousha@karabuk.edu.tr Orcid: 0000-0002-4511-8251

** أستاذ ورئيس قسم المصرفية الإسلامية التشاركية، كلية إدارة الأعمال، جامعة كارابوك، (UNIKA) saimkayadibi@karabuk.edu.tr

مع وجود الكثير من المشاكل التي تواجهها حين التطبيق، سواء كانت مشاكل بخصوص المعايير نفسها، واختلاف العلماء حولها، أو كانت هذه المشاكل بخصوص القوانين التي يلتزم بها البنك مع باقي القوانين الوضعية حال التطبيق. وبالتالي يهدف البحث لتأصيل شرعي للتأمين التكافلي مما يزيل عنه شبهة عدم الشرعية التي تثار حوله أو حال التطبيق. وقد انتهج البحث منهجين هامين وهما المنهج الوصفي الاستقرائي حيث سيتم استقراء نشأة فكرة التأمين التكافلي من بداياته قدر المستطاع، وما يرمي إليه وما الفروق التي بينه وبين التأمين التقليدي، ومن ثم ستكون الحاجة ماسة إلى المنهج الوصفي التحليلي، حيث سيتم تحليل ما تم جمعة للوصول إلى استنتاجات يمكن الاعتماد عليها.

الكلمات المفتاحية: التأمين، التكافلي، التأصيل الشرعي، الواقع، المأمول.

Abstract

This research aims to clarify the concept of Takaful insurance, its inception, its legal authentication, and its legal adaptation. Takaful insurance and cognizance thereof; It also highlights the importance of the research in trying to bridge the research gap represented in the lack of research on the legitimate rooting of takaful insurance, as it is possible - through its abundance - to break the psychological barrier of many skeptics about the permissibility of Islamic takaful insurance or not, and also lies in finding solutions to the problem of the study represented in In the large number of theories about Islamic finance with the presence of many problems that it faces when implementing, whether they are problems regarding the standards themselves, and scholars disagree about them, or these problems are about the laws that the bank is bound by with the rest of the man-made laws in the case of application. Thus, the research aims to establish a legal basis for Takaful insurance, which removes from it the suspicion of illegality that is raised around it or the state of application. The research has adopted two important approaches, namely the descriptive and inductive approach, where the emergence of the idea of takaful insurance will be extrapolated from its beginnings as much as possible, and what it aims at and what are the differences between it and traditional insurance, and then there will be an urgent need for the descriptive analytical approach, as what was collected will be analyzed to reach a conclusion. Reliable conclusions.

Keywords: insurance, takaful, legal rooting, reality, hope.

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وبعد؛ فإن الحديث عن مسألة منتجات المالية الإسلامية وبخاصة التأمين التكافلي أو التأمين التعاوني أو التأمين الإسلامي، يحتاج إلى دقة وتمعن كبيرين، حيث تتعدد الشبهات حول إمكانية أن يكون الاقتصاد الإسلامي عموما والتأمين التكافلي خصوصاً (بديلاً) عن التقليدي منها، والذي أجمع العلماء على حرمة التعامل به (حيث الربا والتعامل في المحرمات)، ومن هنا كان الحديث عن هذا الموضوع ماتع وحذر كمن يمشي على الشوك، وسيكون الحديث حول ذلك كما سيأتي بيانه بحول الله تعالى.

مشكلة الدراسة: تكمن مشكلة الدراسة في موضوع التأمين التكافلي والتأصيل الشرعي له في التشكيك حول فكرة الاقتصاد الإسلامي عموما والتأمين التكافلي التشاركي التعاوني الإسلامي خصوصاً، من ناحية التأصيل الشرعي له من جهة، ومدى قدرته على أن يكون بديلاً للاقتصاد التقليدي بمنتجاته كالتأمين التجاري مثلاً. ولأن الأصوات المحاربة لفكرة الاقتصاد الإسلامي كانت دوما متعالية، كان من الواجب العمل على دحض هذه الشبهات أولاً من خلال التأصيل الشرعي للتأمين التكافلي، ومن ثَم الانطلاق في بيان تفصيلات الموضوع وحيثياته. ولذلك كان هذا البحث.

أسئلة الدراسة: تنطلق الدراسة من الإجابة على عدد من الأسئلة الرئيسة وهي كما يأتي:

١. ما مفهوم التأمين التكافلي؟
٢. كيف يمكن التأصيل الشرعي لمفهوم التأمين التكافلي؟ وهل له من تكييف شرعي؟
٣. ما خصائص التأمين التكافلي؟ وما الفروق بينه وبين التأمين التجاري؟
٤. ما هي أهم مقاصد التأمين التكافلي؟
٥. هل للتأمين التكافلي معوقات تحاول الحيلولة بينه وبين التطبيق؟

أهداف الدراسة: يهدف هذا البحث إلى جملة من الأهداف، ويمكن بيانها كما يأتي:

١. بيان مفهوم التأمين التكافلي.
٢. بيان التأصيل الشرعي لمفهوم التأمين التكافلي، وتكييفه الشرعي.
٣. ذكر خصائص التأمين التكافلي، والفروق بينه وبين التأمين التجاري.
٤. التركيز على أهم مقاصد التأمين التكافلي.
٥. إيضاح معوقات التأمين التكافلي والتي تحاول الحيلولة بينه وبين التطبيق.

أهمية الدراسة: تنبع أهمية الدراسة من أهمية الأهداف التي يرمي البحث إلى تحقيقها، وكذلك تنبع الأهمية بشكل وثيق من أهمية إشكالية الدراسة، ومحاولة إيجاد الحلول المناسبة لهذه الدراسة، وكذلك في سد الفجوة البحثية التي يحاول البحث المساهمة في سدها، وذلك من خلال رد الشبهة عن مسألة التأصيل الشرعي للتأمين التكافلي، وكيفية التكييف الشرعي له، والفروق التي بينه وبين التأمين التجاري، كما تظهر أهمية الدراسة في بيان أهم مقاصد التأمين التكافلي، ومن ثم بيان المعوقات التي تواجه صناعة التأمين التكافلي، ووضع الحلول المناسبة لها لاحقاً.

منهج الدراسة: لقد انتهجت الدراسة منهجين هامين وهما كالآتي:

١. **المنهج الوصفي الاستقرائي:** حيث سيتم استقراء نشأة فكرة التأمين التكافلي من بداياته قدر المستطاع، وما يرمي إليه، والفروق التي بينه وبين التأمين التقليدي.
٢. **المنهج الوصفي التحليلي:** حيث سيتم تحليل ما تم جمعة للوصول إلى استنتاجات يمكن الاعتماد عليها.

حدود الدراسة: لكل دراسة ثلاثة حدود، قد تأتي مجتمعة، وقد يكون للدراسة حد واحد، وهو الحال في هذه الدراسة، حيث سيكون للدراسة حد واحد وهو الحد الموضوعي، والمتمثل في

الحديث عن التأصيل الشرعي للتكافل التعاوني كأحد منتجات المالية الإسلامية، وبيان الواقع والمأمول منه.

الفجوة البحثية: تتمثل الفجوة البحثية في النقص الحاد في التأصيل الشرعي لمنتجات المالية الإسلامية ومن بينها التكافل التعاوني التشاركي، وبالتالي التشكيك في مشروعيته، وبالتالي قدرته على أن يكون البديل للتأمين التجاري الربوي، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى مثل هذه الدراسة.

الدراسات السابقة: كما تمت الإشارة إليه سابقاً، فإن صناعة التأمين التكافلي ليست قديمة كأحد منتجات صناعة المالية الإسلامية، وبالتالي كانت الدراسات فيها قليلة، ولكن بالرغم من ذلك فقد استفادت الدراسة من عدد من الدراسات السابقة، وهي كالآتي:

١. **الخصائص المميزة للتأمين التكافلي عن التأمين التقليدي**، للباحث أحمد هرش[١]، حيث تناول في المقدمة إطارا عاما للموضوع، وحدد مشكلة البحث والأسئلة المتعلقة به، ثم شرع في الحديث عن مفهوم التأمين التكافلي، والأدلة عليه كل ذلك في المبحث الأول، وفي المبحث الثاني من الدراسة تناول الفرق بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري التقليدي، ثم عمل على بيان الاستنتاجات التي يمكن الوصول إليها من خلال الدراسة. والبحث برغم قوته، إلا أنه لم يتحدث عن نشأة التأمين التكافلي، وكثير من النقاط التي ستتناولها الدراسة الحالية.

[١] أحمد هرش، ***الخصائص المميزة للتأمين التكافلي عن التأمين التقليدي***، (Hitit İlahiyat Dergisi / Hitit Theology Journal- (Aralık/December 2021) 20/3 57-80)

٢. **التأصيل الفقهي للتأمين التكافلي ومعوقاته، دراسة تحليلية**[٢]، للباحث مطاي عبد القادر، حيث تناول الباحث مفهوم التأمين التكافلي، والأدلة النقلية عليه، ثم شرع في بيان المعوقات، غير أن هذه الدراسة كانت مقتضبة للغاية ولم تذكر استنتاجات، ولم يتطرق الباحث إلى خصائص التأمين التكافلي، ولا الفروق بينه وبين التجاري، وهو ما ستضيفه الدراسة الحالية.

٣. **نشأة التأمين التكافلي والمبادئ والأسس واللوائح التي تنظم عمل شركات التأمين الإسلامية (السودان نموذجا)**[٣]، للباحث محمد الفاضول عبد الله محمد، حيث تناول الباحث فكرة نشأة التأمين التكافلي وتطوره، متناولا رأي علماء الشريعة الإسلامية والفقهاء في ذلك، كما أوضح الاختلافات بين التأمين التكافلي والتقليدي، ثم تحدث عن التأمين الإسلامي في السودان، ثم في ختام الدراسة تحدث الباحث عن المميزات الأساسية المتعلقة بقوانين الإشراف والرقابة، وبالرغم من أهمية الدراسة إلا أن الباحث لم يتطرق إلى مسألة التأصيل الشرعي للتأمين التكافلي، ولا بيان معوقاته، وهو ما يميز الدراسة التي بين أيدينا عن تلك.

٤. **رؤية استراتيجية لمواجهة تحديات التأمين التكافلي الإسلامي**[٤]، للباحث أشرف محمد دوابة، حيث حاول الباحث الوقوف على مفهوم التأمين التكافلي باعتباره نظاما، وعقدا، وكذا حاول بيان أهدافه وأسسه العامة والخاصة، وأجاد في بيان الفروق بين التأمين

---

[٢] مطاي عبد القادر، ***التأصيل الفقهي للتأمين التكافلي ومعوقاته، دراسة تحليلية***، (مجلة الاقتصاد العالمية، العدد ٦٥، أكتوبر/ ٢٠١٧)، ٥٢-٥٩.

[٣] محمد الفاضول عبد الله محمد، ***نشأة التأمين التكافلي والمبادئ والأسس واللوائح التي تنظم عمل شركات التأمين الإسلامية (السودان نموذجا)***،
(Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 102, Mart 2020, s. 401-418)

[٤] أشرف محمد دوابة، ***رؤية استراتيجية لمواجهة تحديات التأمين التكافلي الإسلامي***، (جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، مجلة الاقتصاد الإسلامي والمالية الإسلامية، العدد ٢/ ٢٠١٦) ١٠٥-١٢٥.

التكافلي والتجاري، ثم وضع استراتيجية لمواجهة التحديات التي تواجه التأمين التكافلي بعد ان ذكرها، وهذا البحث من أفضل الدراسات في هذا الموضوع غير أنه لم يتناول موضوع التأصيل الشرعي، ولا كيفية التكييف الفقهي ولا النشأة، وهو ما ستقوم دراستنا به.

هيكل الدراسة: سيتم الحديث في هذه الدراسة عن النقاط الآتية:

أولاً: مفهوم التأمين التكافلي:

ثانياً: أركان عقد التأمين:

ثالثاً: التأصيل الشرعي لمفهوم التأمين التكافلي، وتكييفه الشرعي.

رابعاً: خصائص التأمين التكافلي، والفروق بينه وبين التأمين التجاري.

خامساً: أنواع العقود في التأمين الإسلامي التعاوني التكافلي.

سادساً: الأسس والمبادئ التي يقوم عليها التامين الإسلامي التكافلي.

سابعاً: تحديات التأمين التكافلي والتي تحاول الحيلولة بينه وبين التطبيق.

ثامناً: الاستنتاجات والتوصيات.

أولاً: مفهوم التأمين التكافلي:

إن مفهوم التأمين التكافلي يحتاج في معرفته لمعرفة كلمة التأمين وكلمة التكافل منفصلتين أولاً، ومن ثَمّ معرفة المفهوم كاملاً، ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي:

١. **مفهوم التأمين لغة:** جاء في لسان العرب لابن منظور: "أمن: الأَمانُ والأَمانةُ بِمَعْنًى. وَقَدْ أَمِنْتُ فأَنا أَمِنٌ، وآمَنْتُ غَيْرِي مِنَ الأَمْن والأَمان. والأَمْنُ: ضدُّ الْخَوْفِ. والأَمانةُ: ضدُّ الخِيانة. والإِيمانُ: ضدُّ الْكُفْرِ. والإِيمان: بِمَعْنَى التَّصْدِيقِ، ضدُّه التَّكْذِيبُ. يُقَالُ: آمَنَ بِهِ قومٌ وكذَّب بِهِ قومٌ، فأَما آمَنْتُه الْمُتَعَدِّي فَهُوَ ضدُّ أَخَفْتُه. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ. ابْنُ سِيدَهْ: الأَمْنُ نَقِيضُ الْخَوْفِ، أَمِن فلانٌ يأْمَنُ أَمْناً وأَمَناً؛ حَكَى هَذِهِ الزَّجَّاجُ،

وأَمَنةً وأَماناً فَهُوَ أَمِنٌ. والأَمَنةُ: الأَمْنُ؛ وَمِنْهُ: أَمَنَةً نُعاساً" ثم يكمل كلامه فيقول: "وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً؛ قَالَ أَبو إسحق: أَراد ذَا أَمْنٍ، فَهُوَ آمِنٌ وأَمِنٌ وأَمِين؛ عَنِ اللِّحْيَانِيِّ، وَرَجُلٌ أَمِن، وأَمين بِمَعْنًى، وَاحِدٍ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: وَهذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ؛ أَي الآمِن، يَعْنِي مَكَّةَ، وَهُوَ مِنَ الأَمْنِ"[٥].

٢. **مفهوم التعاون والتكافل لغة:** جاء لفظ التعاون مشتقاً من الفعل الثلاثي ع و ن، وقد أوردته معاجم اللغة على النحو الآتي: "(التعاون) (في علم الاقتصاد) مذهب اقتصادي شعاره الفرد للجماعة والجماعة للفرد ومظهره تكوين جماعات للقيام بعمل مشترك لمصلحة الأعضاء والاستغناء عن الوسيط"[٦]، والتأمين التعاوني كما جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة هو: "نظام تأمينيّ يصبح فيه الأشخاص المؤمَّن عليهم أعضاء في الشركة بحيث يدفع كلّ منهم قدرًا معينًا من الأموال لصندوق مشترك ويكون فيه الأعضاء مخوّلين بالتأمين في حالة الخسارة"[٧].

وجاء لفظ التكافل من الفعل ك ف ل، على أنه: "تكافلَ يتكافل، تكافُلاً، فهو مُتكافِل، تكافل القومُ: تعايشوا وتضامنوا، كفِل بعضُهم بعضًا "تكافلوا في الشدائد- عندما يتكافلُ أبناءُ الأمّة يصبحون قوّة لا يُستهان بها- كائنات حيَّة متكافلة"[٨]، كما جاء في معجم لغة الفقهاء

---

[٥] محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)، ***لسان العرب***، (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ) ٢١/١٣.

[٦] مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، ***المعجم الوسيط***، (مصر: دار الدعوة، د.ط، د.ت)، ٦٣٨/٢.

[٧] أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، ***معجم اللغة العربية المعاصرة***، (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م) ١٥٨٠/٢.

[٨] المصدر السابق، ١٩٤٦/٣.

على أنه: "التكافل: مص تكافل، تبادل الاعالة والنفقة والمعونة..Solidarity * الرعاية والتحمل، ومنه تكافل المسلمين: رعاية بعضهم بعضا " بالنصح والنفقة وغير ذلك"[٩].

ومن خلال التعريفات اللغوية لكل مفردة على حدها، لم يقف الباحث على تعريف واحد لمفهوم التأمين التكافلي أو التعاوني من حيث اللغة، ومن هنا كانت الحاجة لتعريف اصطلح عليه علماء الاقتصاد الإسلامي.

٣. مفهوم التأمين التكافلي/التعاوني اصطلاحاً:

في النسخة الأخيرة لسنة ٢٠١٧م للمعايير الشرعية، عرفت هيئة المحاسبة والمراجعة التأمين التكافلي الإسلامي بأنه: "اتفاق أشخاص يتعرضون لأخطار معينة على تلافي الأضرار الناشئة عن هذه الأخطار، وذلك بدفع اشتراكات على أساس الالتزام بالتبرع، ويتكون من ذلك صندوق تأمين له حكم الشخصية الاعتبارية، وله ذمة مالية مستقلة،) صندوق (يتم منه التعويض عن الأضرار التي تلحق أحد المشتركين من جراء وقوع الأخطار المؤمن منها، وذلك طبقاً للوائح والوثائق. ويتولى إدارة هذا الصندوق هيئة مختارة من حملة الوثائق، أو تديره شركة مساهمة بأجر تقوم بإدارة أعمال التأمين واستثمار موجودات الصندوق"[١٠].

ومما سبق يتبين أن فكرة التأمين التكافلي قائمة على التعاون المجتمعي، ومساعدة الآخرين في الأزمات التي قد تطرأ على البعض.

ثانياً: أركان عقد التأمين:

يمكن القول إن عقد التأمين هو إبرام أو عقد صفقة تهدف إلى الربح بين طرفين بغرض معين وشروط معينة، ويمكن بيان أركانه كما يلي:

١. المؤمَّن له –بفتح الميم مع تشديده–.

٢. المؤمِّن –بكسر الميم مع تشديده، وهي الشركة أو الهيئة المستأمنة–.

---

[٩] محمد رواس قلعجي – حامد صادق قنيبي، ***معجم لغة الفقهاء*** (القاهرة: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م)، ١٤٢/١.

[١٠] انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بالبحرين، ٢٠١٧ م (AAOIFU)، **المعايير الشرعية (١–٥٨)**، ص ٧٨٥.

٣. الصفقة الربحية وهي: أقساط ودفعات مالية يؤديها المؤمَّن له إلى الشركة أو الهيئة المستأمنة، أما بالنسبة للمؤمَّن له فهي: مبلغ من المال أو إيراد مرتب أو عوض مالي آخر، يدفع له من قبل المؤمِّن، وذلك في حالة وقوع الحادث؛ أو تحقق الخطر عليه.

وتبرز هنا إشكالية قد تكون هي لب الموضوع، حيث مسألة الغرر الحادث في عملية التأمين، فمن جهة المؤمِّن؛ الربح الذي سيناله من قبل المؤمن له بالصفقة الربحية أو ما يسمى بعقد التأمين معلومة القدر زمانًا ومكانًا، ولكن القدر الربحي الذي سيناله المؤمن له مجهول؛ لأن الدفع من قبل المؤمِّن إليه متغير بحسب حالة الحادث وتحقق الخطر الذي سيحل به، وعليه قد يتضرر المؤمن له أو المؤمن أو كليهما، وذلك لجهالة القدر المدفوع من التعويض للمؤمن له، حيث جهالة الحادث والخطر الذي سيحدق به[١١].

ثالثاً: التأصيل الشرعي لمفهوم التأمين التكافلي، وتكييفه الشرعي:

في هذه المسألة سيتم الحديث عن نقطتين متكاملتين، حيث التأصيل الشرعي للتأمين التكافلي، ومن ثم الحديث عن التكييف الشرعي له، وذلك على النحو الآتي:

١. **التأصيل الشرعي لمفهوم التأمين التكافلي:** يمكن تقسيم الأدلة إلى أكثر من نوع، كالأدلة من القرآن، والأدلة من السنة، والأدلة من الأشباه والنظائر وخلافه، غير أننا سنقتصر على الأدلة النقلية من القرآن والسنة كما هو مبين فيما يأتي:

أ. **الدليل على مشروعية التأمين التكافلي من القرآن الكريم:** بالنظر إلى القرآن الكريم وألفاظه يتبين أن لفظة التأمين لم ترد فيه ولا مرة واحدة، غير أنه من الممكن أن نجد لها مشتقات أو حتى ثمرة لها ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ [المائدة: ٢]، والأمر بالتعاون على البر يحمل على العموم كما قال

[١١] انظر: أمين حجي الدوسكي، ***التأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة***، (بحث مقدم إلى كلية القانون جامعة الإمارات العربية المتحدة في مؤتمرها الدولي العلمي الثاني والعشرين، والموسوم بـ (الجوانب القانونية للتأمين واتجاهاته المعاصرة)، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م)، ص٨.

ابن كثير والألوسي[١٢]. وقد جاء البر في كثير من التفاسير بل وفي القرآن نفسه بأنه هو الإنفاق من الموال ومما يحبه الإنسان، وذلك بدافع التعاون مع الآخرين، قال تعالى: ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقال تعالى: ﴿ **لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ** ...﴾ [آل عمران: ٩٢]، وقال تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**...﴾ [آل عمران: ١٠٣]. فأمر الله تعالى بالاعتصام والتثبت بحبله جميعًا غير فرادى حتى تتحقق معنى الجمعية فيهم، وهو النصر والقوة، ولا يمسهم أذى التفرقة، وذلك في كل أمر مادي أو معنوي ينفعهم فيتسابقون إليه، وكذلك ما يضرهم فيتحرزون منه معًا، وعقد التأمين التكافلي مما ينتفع به الناس بعضهم من بعض على أساس التعاون والتسامح، فهذا يدفع لأخيه وذاك يدفع له.

ب. **الدليل على مشروعية التأمين التكافلي من السنة النبوية:** قوله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا»[١٣]، ففي التأمين التكافلي ترجمة فعلية لمعنى تماسك بنيان المؤمنين. وقال أيضًا: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[١٤]، فمجموع المؤمن لهم كافة المشتركين كأنما هم جسد واحد والمؤمن

---

[١٢] ابن كثير، ***تفسير القران العظيم***، ٦/٢، الألوسي، ***تفسير روح المعاني***، ٥٦/٦.

[١٣] متفق عليه، ***اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان***، رقم: ١٦٧٠. ينظر: القضاة، **حقيقة التأمين التكافلي**، ص٧.

[١٤] المصدر نفسه رقم الحديث: ١٦٧١. ينظر: القضاة، المصدر السابق.

له أحد أعضاء هذا الجسد فإذا ما اشتكى من ضرر لحقه سارع المشتركون لنصرته ومساعدته على تخطي مخاطر الشكوى"[١٥]. وحديث الأشاعرة والذي يعد أقوى صور التأمين التشاركي دليل واضح على ذلك، فعن أبي موسى، قال: قال النبي ﷺ: «إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني وأنا منهم»[١٦]، ويعد هذا الحديث الأقرب في عملية التأصيل الشرعي بل والأقوى حجة ومعنى لمسألة التأمين التكافلي، حيث التبرع الوارد في الحديث لمواجهة الأزمات والمخاطر هو وجه الدلالة في الحديث، وهو عين التأمين التكافلي.

٢. التكييف الشرعي للتأمين الإسلامي التكافلي:

ينبني التأمين الإسلامي التكافلي على أساس الالتزام بالتبرع من المشتركين لمصلحة مجموعهم بدفع اشتراكات يتكون منها صندوق التأمين الذي تديره هيئة مختارة من حملة الوثائق، أو تديره الشركة المساهمة المرخص لها بممارسة خدمات التأمين، على أساس الوكالة بأجر، وتقوم الهيئة المختارة من حملة الوثائق أو الشركة باستثمار موجودات التأمين على أساس المضاربة أو الوكالة بالاستثمار.

وتختص الشركة المساهمة المديرة للتأمين برأس مالها وعوائده، والأجر الذي تأخذه عن الوكالة، ونسبتها المحددة من الربح المحقق عن استثمار موجودات التأمين على أساس المضاربة، أو الأجر المحدد على أساس الوكالة بالاستثمار، وتتحمل الشركة جميع مصروفاتها الخاصة بأعمالها، ومن تلك المصروفات مصروفات استثمار موجودات التأمين.

---

[١٥] القضاة، ***حقيقة التأمين التكافلي***، ص٧.

[١٦] أخرجه محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ***الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري***، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١،، ١٤٢٢هـ)، ١٣٨/٣، رقم: ٢٤٨٦.

كما يختص صندوق حملة الوثائق بالاشتراكات وعوائدها وما يتم تكوينه من مخصصات واحتياطات متعلقة بالتأمين وبالفائض التأميني، ويتحملون جميع المصروفات المباشرة المتعلقة بإدارة عمليات التأمين[١٧].

رابعاً: خصائص التأمين التكافلي، والفروق بينه وبين التأمين التجاري.

في هذا الجزء من البحث سيكون الحديث باختصار عن نقطتين وهما خصائص التأمين التكافلي، وأهم الفروق بينه وبين التأمين التجاري، وذلك على النحو الآتي:

١. **خصائص التأمين التكافلي**: يمكن القول إن الخصائص المميزة للتأمين التكافلي تندرج تحت هذه الخصائص الخمسة الآتية:

أ. أنه يقوم على مبدأ التكافل أو التعاون الإسلامي، وأن أساسه عقد التبرع الشرعي، وأن هذا التبرع يلزم بالقول.

ب. أن محل هذا التكافل أو التعاون الذي يقبله المشترك عضو هيئة المشتركين هو تلافي آثار الأخطار التي تحددها عقود التأمين، والتي يتعرض لها المشترك عضو هيئة التأمين.

ج. يعتبر أعضاء هيئة المشتركين الذين يوقعون عقود التأمين مع شركة التأمين التي تنوب عن هيئة المشتركين متبرعين من الأقساط الذين يدفعونها، ومن عوائد استثمار هذه الأقساط، في حدود المبالغ اللازمة لدفع التعويضات عن الأضرار التي تصيب أحدهم من جراء وقوع الأخطار المؤمن منها.

د. أموال التأمين هي الأقساط وعوائد استثمارها، على الأساس السابق، مملوكة لهيئة المشتركين، وليست لشركة التأمين.

---

[١٧] انظر: حسام الدين بن موسى محمد بن عفانة، ***فتاوى د حسام عفانة***، (هذا الكتاب هو أرشيف للفتاوى المطروحة على موقع الشيخ، حتى ذو القعدة ١٤٣١ هـ = فبراير ٢٠١٠ م)، ٧/١٢. http://yasaloonak.net .

هـ. شركات التأمين التكافلي الإسلامي شركات خدمات، أي أنها تدير عمليات التأمين وتستثمر أمواله، نيابة عن هيئة المشتركين وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية والنظام الأساسي للشركة.

٢. **الفرق بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري:** إن أهم الفروق بين التأمين التعاوني أو التكافلي أو الإسلامي وبين التأمين التجاري أو التقليدي تتمثل فيما يلي:

أ. يقوم التأمين التعاوني أو التكافلي أو الإسلامي على فكرة التعاون على البر والتقوى، ودليله ما د تم ذكره سابقاً. أما التأمين التجاري التقليدي الربوي فيقوم على فكرة الربح للشركة، ويتمثل هذا الربح في الفرق بين الاشتراكات المحصلة من العملاء، وبين التعويضات المعطاة لمن أصابهم الضرر.

ب. يتضمن عقد التأمين التجاري التقليدي الغرر والجهالة، وهذا غير جائز شرعاً، بينما يقوم عقد التأمين التعاوني أو التكافلي أو الإسلامي على التعاون، وهذا جائز شرعاً، أي أن عقد التأمين التعاوني أو التكافلي أو الإسلامي من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار، فالأقساط المقدمة من حملة الوثائق في التأمين التعاوني أو التكافلي أو الإسلامي تأخذ صفة الهبة أي التبرع كما في قرار هيئة كبار العلماء، أما التأمين التجاري فهو من عقود المعاوضات المالية الاحتمالية.

ج. تقوم شركات التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي باستثمار فائض الأموال وفقاً لصيغ الاستثمار الإسلامية، بينما تقوم شركات التأمين التجاري التقليدي باستثمار الأموال وفقاً لنظام الفائدة – الربا– المحرم شرعاً.

د. المؤمّنون هم المستأمنون في التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي، ولا تستغل أقساطهم المدفوعة لشركة التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي إلا بما يعود عليهم بالخير جميعاً، أما في شركة التأمين التجاري فالمؤمّن هو

عنصر خارجي بالنسبة للشركة، كما أن شركة التأمين التجاري تقوم باستغلال أموال المستأمنين فيما يعود عليها بالنفع وحدها.

هـ. المستأمنون في شركات التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي يُعَدُون شركاء، مما يعطيهم الحق في الحصول على الأرباح الناتجة من عمليات استثمار أموالهم. أما في شركات التأمين التجاري فالصورة مختلفة تماماً؛ لأن المستأمنين ليسوا شركاء، فلا يحق لهم أي ربح من استثمار أموالهم، بل تنفرد الشركة بالحصول على كل الأرباح.

و. في التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي لا بد أن يُنص في العقد على أن ما يدفعه المستأمن ما هو إلا تبرع، وأنه يدفع القسط للشركة لإعانة من يحتاج إليه من المشتركين، أما في التأمين التجاري فلا ترد نية التبرع أصلاً، وبالتالي لا يذكر في العقد.

ز. يعتمد التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي على أقساط التأمين المحصلة، وعلى استثمارها في أمور مشروعة تخلو من الربا أو المعاملات المحرمة ويتم دفع التعويضات من ذلك. كما أن شركة التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي لا تتملك أقساط التأمين وإنما تكون ملكاً لحساب التأمين وهو حق للمشتركين، وتقوم شركة التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي بإدارة الحساب نيابة عنهم. أما في التأمين التجاري فالأقساط ملك للشركة وحدها.

ح. الفائض في التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي يعود إلى مجموع المؤمنين ولا يعود إلى شركة التأمين، ولكن شركة التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي تأخذ حصة من الفائض إما باعتبارها وكيلة بأجر أو باعتبارها مضارباً بينما في التأمين التجاري فإن الفائض يعود كله للشركة ولا علاقة للمشتركين به.

خامساً: أنواع العقود في التأمين الإسلامي التعاوني التكافلي:

في التأمين الإسلامي ثلاثُ علاقاتٍ تعاقدية مترابطة، وهي التي تحول التأمين من التجاري إلى الإسلامي، وهي كالآتي:

١. علاقة المشاركة بين المساهمين التي تتكون بها الشركة من خلال النظام الأساسي وما يتصل به، هي عقد المشاركة إذا كانت تديره الشركة.

٢. العلاقة بين الشركة وبين صندوق حملة الوثائق هي علاقة الوكالة من حيث الإدارة، أما من حيث الاستثمار فهي علاقة مضاربة، أو وكالة بالاستثمار.

٣. العلاقة بين حملة الوثائق وبين الصندوق عند الاشتراك هي علاقة التزام بالتبرع، والعلاقة بين المستفيد وبين الصندوق عند التعويض هي علاقة التزام الصندوق بتغطية الضرر حسب الوثائق واللوائح.

سادساً: الأسس والمبادئ التي يقوم عليها التامين الإسلامي التكافلي:

يقوم التأمين الإسلامي على المبادئ والأسس الشرعية الآتية التي يجب أن يُنَص عليها في النظام الأساسي للشركة، أو في اللوائح، أو في الوثائق:

١. الالتزام بالتبرع: حيث يُنص على أن المشترك يتبرع بالاشتراك وعوائده لحساب التأمين لدفع التعويضات، وقد يلتزم بتحمل ما قد يقع من عجز حسب اللوائح المعتمدة. قيام الشركة المنظمة للتأمين بإنشاء حسابين منفصلين أحدهما خاص بالشركة نفسها: حقوقها والتزاماتها، والآخر خاص بصندوق (حملة الوثائق) حقوقهم والتزاماتهم. الشركة وكيلة في إدارة حساب التأمين، ومضاربة أو وكيلة في استثمار موجودات التأمين. يختص حساب التأمين بموجودات التأمين وعوائد استثماراتها، كما أنه يتحمل التزاماتها. يجوز أن تشتمل اللوائح المعتمدة على التصرف في الفائض بما فيه المصلحة حسب اللوائح المعتمدة مثل تكوين الاحتياطيات، أو تخفيض الاشتراكات، أو التبرع به لجهات خيرية، أو توزيعه أو جزء منه على المشتركين على ألا تستحق الشركة المديرة شيئاً من ذلك الفائض.

٢. صرف جميع المخصصات المتعلقة بالتأمين، والفوائض المتراكمة في وجوه الخير عند تصفية الشركة. أفضلية مشاركة حملة الوثائق في إدارة عمليات التأمين من خلال إيجاد صيغة

قانونية مناسبة لممارسة حقهم في الرقابة، وحماية مصالحهم، مثل تمثيلهم في مجلس الإدارة. التزام الشركة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية في كل أنشطتها واستثماراتها، وبخاصة عدم التأمين على المحرمات، أو على أغراض محرمة شرعاً.

٣. تعيين هيئة رقابة شرعية تكون فتاواها ملزمة للشركة، ووجود إدارة رقابة وتدقيق شرعي داخلي. [انظر المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية].

وخلاصة الأمر أن التأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي له ميزاته الخاصة التي تقوم على الأسس الشرعية بينما يعتبر التأمين التجاري التقليدي من إفرازات النظام الرأسمالي القائم على الربا والغرر المفسد للعقد. والفرق بينهما واضح جلي لمن دقق وحقق، والواجب على المسلمين التعامل بالتأمين التكافلي أو التعاوني أو الإسلامي ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا[١٨].

سابعاً: تحديات التأمين التكافلي والتي تحاول الحيلولة بينه وبين التطبيق.

يواجه التأمين الإسلامي عدة تحديات نابعة من تطبيقه تارة أو من الخارج تارة أخرى، وهي على النحو الآتي:

١. المشروعية:

تتنوع رؤية وآراء العلماء في مشروعية التأمين التكافلي بين مبيح ومحرم، وهذه إحدى أهم تحديات التأمين الإسلامي، والتي يجب مواجهتها بشكل جمعي من خلال المجامع الفقهية.

٢. البنية التشريعية:

اختلفت البلدان الإسلامية فيما بينها في مدى أسلمة أنظمتها الاقتصادية من عدمها، بل ومن الملفت للنظر محاربة بعض البلدان الإسلامية -إن صح التعبير- لفكرة أسلمة الاقتصاد، وبالتالي فإن ذلك يعد عائقاً كبيراً وتحديا بالغاً يواجه التأمين الإسلامي.

---

[١٨] حسام الدين بن موسى محمد بن عفانة، ***فتاوى د حسام عفانة***، (هذا الكتاب هو أرشيف للفتاوى المطروحة على موقع الشيخ، حتى ذو القعدة ١٤٣١ هـ = فبراير ٢٠١٠ م)، ٧/١٢. http://yasaloonak.net .

ويعد عدم وجود بنية تشريعية مناسبة لطبيعة عمل شركات التأمين التكافلي الإسلامي تحديا لانطلاق صناعة التأمين التكافلي الإسلامي. فعلى سبيل المثال (محفظة التأمين) التي تمثل حملة وثائق التأمين التكافلي الإسلامي لا تعترف بالصفة القانونية لها عديد من تشريعات بعض الدول. كما أن القرض الحسن المقدم من المساهمين لتغطية العجز يظهر في نماذج القوائم المالية في الأنظمة ذات البنية التشريعية التقليدية على أنه خسائر، وهذا على خلاف الواقع، مما يظهر المركز المالي للشركة على غير حقيقته[١٩].

٣. الرقابة الشرعية:

الرقابة الشرعية تعكس مصداقية العمل التأميني الإسلامي وقبوله لدى جموع المسلمين، وهي في صورتها الحالية تعد تحديا رئيسا للعديد من شركات التأمين التكافلي الإسلامي، في ظل اقتصار الرقابة الشرعية على عدد محدود من الرقباء، وسيادة الاحتكار فيها، وقصورها أو صوريتها في صور أخرى، وفي ظل تضارب الفتاوي والقرارات الشرعية، وعدم وجود هيئة موحدة تنسق بين الفتاوي الصادرة في هذا الشأن.

٤. المنافسة:

تمثل المنافسة بين شركات التأمين التكافلي الإسلامي وشركات التأمين التقليدي من أهم التحديات التي تواجه صناعة التأمين التكافلي الإسلامي، حيث توجد مواطن قوة عديدة لدى تلك الشركات التقليدية يأتي في مقدمتها: الخبرات التي تتسم بها نتيجة لقدمها في ممارسة نشاط التأمين، وما تملكه من قدرات بشرية وتسويقية وتكنولوجية في هذا الشأن، فضلا عن قدراتها المالية المتراكمة، ومن ثم قدرتها على تقديم الخدمة التأمينية بصورة أفضل سواء من حيث السعر أو جودة الخدمة.

---

[١٩] أشرف محمد دوابة، ***رؤية استراتيجية لمواجهة تحديات التأمين التكافلي الإسلامي***، (جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، مجلة الاقتصاد الإسلامي والمالية الإسلامية، العدد ٢/ ٢٠١٦) ١١٨.

٥. الوعي المجتمعي:

تحتاج صناعة التأمين التكافلي لمزيد من نشر ثقافة التوجه نحو صناعة الاقتصاد الإسلامي ومنتجاته عموما، وبالأخص التأمين التكافلي، في مواجهة التأمين التقليدي، وذلك من خلال العديد من الوسائل مثل عمل الأبحاث والمقالات ونشرها بصورة حيوية، عقد المؤتمرات، خطب الجمعة، وعقد الصالونات الفكرية النقاشية، وكذلك من خلال الدعاية المرئية والمسموعة.

ثامناً: الاستنتاجات والتوصيات.

الاستنتاجات:

١- يمكن النظر لمفهوم التأمين التكافلي الإسلامي باعتباره نظام أو فكرة مؤداها التكافل أو التعاون بين مجموعة من الأشخاص في تحمل الضرر الذي يصيب أحدهم أو أكثر. وكذلك يمكن النظر لمفهوم التأمين التكافلي الإسلامي باعتباره عقدا يمثل وسيلة قانونية وشرعية لتحقيق أهداف النظام وتطبيق النظرية.

٢- تتمثل أهداف التأمين التكافلي الإسلامي في تحقيق الأمان للمشتركين ، والإسهام في عملية التنمية ، ودعم عمليات المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية ، وتوفير البديل الشرعي للتأمين أمام جموع المسلمين.

٣- يحكم التامين التكافلي الإسلامي أسسا عامة تتمثل في: التعاون ، والغرر في التبرعات، وأسسا خاصة تتمثل في: الالتزام بالتبرع ، والوقف.

٤- يختلف التأمين التكافلي الإسلامي عن التأمين التقليدي أو التجاري ، ويوجد العديد من أوجه الفروق بينهما ، بما يعكس حقيقة كل منهما ، وعمق الاختلاف بينهما.

٥- يواجه صناعة التأمين التكافلي الإسلامي خمس تحديات أساسية تتمثل في: الشبهات حول مشروعية التأمين التكافلي، وضعف البنية التشريعية في العديد من الدول، ومسألة مدى مصداقية الرقابة الشرعية، وكذلك التنافسية الشرسة مع شركات التأمين التقليدي، والأبرز في المسألة هو الوعي المجتمعي بالنظام الاقتصادي الإسلامي عامة والتأمين التكافلي خاصة.

٦- إن مواجهة تحديات صناعة التأمين التكافلي الإسلامي تحتاج لفكر مغاير لما هو مألوف حتى يتسنى له المصداقية المجتمعية وخاصة من الناحية الشرعية مع الكفاءة الاقتصادية.

٧- وجوب تقليل هوة الاختلافات الشرعية في صناعة التأمين التكافلي، وإنشاء وتطوير البنية التشريعية الملائمة لصناعة التأمين التكافلي الإسلامي.

٨- تفعيل دور الرقابة الشرعية في صناعة التأمين التكافلي الإسلامي، ودعم شركات التأمين التكافلي.

٩- بذل المزيد من الجهد لإنشاء شركات إعادة التأمين التكافلي، والمزيد من الأبحاث لخروج صناعة التأمين التكافلي من تبعية التقليد للتأمين التجاري.

التوصيات:

يوصي البحث الدول العربية والإسلامية العمل بالتأمين التكافلي – ومؤازرته والعمل على تثبيته وتسهيل عمله، كما يوصي البحث المجامع الفقهية، ومؤسسات التشريع الاقتصادي الإسلامي بالتعاون فيما بينها لمواجهة تحديات صناعة التأمين التكافلي.

قائمة المصادر والمراجع

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. ***لسان العرب***. دار صادر: ٢٠٠٣م.

ابن سِيدَه، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي. ***المحكم والمحيط الأعظم***. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠٠٠م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن. ***زاد المسير***. بيروت: دار ابن حزم. ط١. ٢٠٠٢م.

أبو غدة، عبد الستار. ***التأمين الإسلامي التكافلي أو التعاوني: أسسه الشرعية وضوابطه. والتكييف لجوانبه الفنية***-www.altakaful-ins.ps/uploads/data/mzaya/2.pdf .

أوناغن، عبد السلام إسماعيل. ***المبادئ الأساسية للتأمين التكافلي وتأصيلها الشرعي***. ورقة بحثية قدمت لمؤتمر التأمين التعاوني، أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه، بالتعاون بين الجامعة الأردنية. مجمع الفقه الإسلامي الدولي. المنظمة الإسلامية المغربية. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. ٢٦-٢٨ ربيع الثاني ١٤٣١هـ. ١١-١٣ إبريل ٢٠١٠م .

الدوسكي، أمين حجي، ***التأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة***، (بحث مقدم إلى كلية القانون جامعة الإمارات العربية المتحدة في مؤتمرها الدولي العلمي الثاني والعشرين، والموسوم بـ (الجوانب القانونية للتأمين واتجاهاته المعاصرة)، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م).

الرملي، محمد بن شهاب الدين. ***نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج***. بيروت: دار الفكر. ١٩٨٤م.

أبو زهرة، محمد. ***حكم التأمين في الشريعة الإسلامية***. دمشق: مجلد أعمال أسبوع الفقه الثاني. ١٩٦١ .البخاري، محمد بن إسماعيل بن بردزبة. ***صحيح البخاري، الجامع الصحيح***. ٢٠٠٢م.

البدوي، يوسف أحمد محمد. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. الأردن: دار النفائس. ٢٠٠٠م.

بو هراوة، السعيد. ***التكييف الشرعي للتأمين التكافلي***. ورقة بحثية نشرت في الندوة الدولية حول. شركة التأمين التقليدي ومؤسسات التأمين التكافلي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية. ٢٥-٢٦ أفريل. ٢٠١١م .

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. ***التعريفات***. بيروت: مكتبة لبنان. ب.ط. ١٩٨٥م.

الجرف، محمد سعدو. ***مقارنة بين أسس التأمين التجاري والتأمين التعاوني***. ورقة بحثية نشرت في الندوة الدولية حول (شركة التأمين التقليدي ومؤسسات التأمين التكافلي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية). ٢٥-٢٦ أفريل. ٢٠١١م.

الجواهري، إسماعيل بن حماد. ***الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية***. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين. ط٤. ١٩٩٠م .

حسين حامد حسان. ***أسس التكافلي التعاوني في ضوء الشريعة الإسلامية***. دبي: ١٤٢٥هـ /٢٠٠٤م .

دوابة، أشرف محمد، ***رؤية استراتيجية لمواجهة تحديات التأمين التكافلي الإسلامي***، (جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، مجلة الاقتصاد الإسلامي والمالية الإسلامية، العدد ٢/ ٢٠١٦) ١٠٥-١٢٥.

الرازي، محمد بن أبي بكر. ***مختار الصحاح***. إخراج: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان. بيروت: مكتبة لبنان. ب.ط ١٩٨٦م.

الشاذلي، حسن علي. ***التأمين التعاوني الإسلامي، حقيقته، أنواعه، مشروعيته***. ورقة بحثية قدمت لمؤتمر التأمين التعاوني، أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه، بالتعاون بين الجامعة الأردنية. مجمع الفقه الإسلامي الدولي. المنظمة الإسلامية المغربية. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. ٢٦-٢٨ ربيع الثاني ١٤٣١هـ. ١١-١٣ إبريل ٢٠١٠م. ص٢٣ .

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. ***الموافقات***. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار عفان. ط١. ١٩٩٧م.

الكوردي، أمين حجي محمد أمين. ***التأسيس المقاصدي عند إمام الحرمين الجويني***. بحث ماجستير غير منشور. في مكتبة الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا. ديسمبر ٢٠١٢.

مالك بن أنس. ***المدونة***. بيروت: دار الكتب العلمية. ط١. ١٩٩٥م.

مجلس الخدمات المالية الإسلامية. ***المبادئ الإرشادية لضوابط التأمين التكافلي***، ديسمبر، ٢٠٠٩م.

محمد، حامد حسن. ***الدور التنموي لشركات التأمين التعاوني الإسلامي. الآفاق والمعوقات والمشاكل.*** ورقة بحثية قدمت لمؤتمر التأمين التعاوني. أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه. بالتعاون بين الجامعة الأردنية. مجمع الفقه الإسلامي الدولي. المنظمة الإسلامية المغربية. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ٢٦-٢٨ ربيع الثاني ١٤٣١هـ. ١١-١٣ إبريل ٢٠١٠م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ .

المواقع:

موقع الشيخ الدكتور محمد خير الشعال/www.dr-shaal.com .

موقع الشيخ علي محي الدين القرداغي/www.qaradaghi.com

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 04.04.2023 | Accepted: 03.06.2023 | DOI: 10.5281/zenodo.8002099 0009-0005-2995-665X

النَّظريَّة السِّياسية والعَقد الاجتِماعي عند توماس هوبز

The Social Contract And Political Theory Of Thomas Hobbes

ضياء تمرآغا*

Dyaa Tamer Agha

الملَخَّص

تهدُف هذه الدِّراسة إلى بيان أحد مراحِل التَّطور السِّياسي في الفِكر السِّياسي الغَربي والذي مرَّ بتجارُب فِكريَّة ودَمويَّة حتى وصَل إلى ما هو عليه. حيثُ يعد الفِكر السِّياسي للفَيلسوف الإنكليزي (توماس هوبز) مِن أهم هذه المراحِل في القَرن السَّابع عشر بكتابِه المبتَكر التِّنين (اللفياثان), والذي صوَّر فيه الدَّولة على هيئَة وَحش بصورَة إنسان؛ لَه وحدَه الإرادة المطلَقة في الهَيمنَة والتَّحَكُّم, يخضَع له الأفراد الذين سَوَّدوه بإرادَتِهم عن طريق عقدٍ اِجتماعي مُقابِل تأمين السَّلام والحِمايَة لهم؛ بعد أن عاشوا فترَة عصيبَة في الحياة الطَّبيعيَّة الأولى. وقد حاولت هذه الدراسة عرَض الأفكار الفلسَفية بأُسلوب سَهل مُبَسَّط مُستَساغ لدى القارِئ والباحِث, لم أنقل شيئا من كلامه الحرفي. وعمِلَت على جَمع أهَمّ الآراء المقولة في الفِكر السياسي للفَيلسوف هوبز, وقد تمَّ الإكثار مِنَ الهَوامِش لزيادَة الفائِدة وتلافيا للاستِطراد؛ وحِفاظا على اِنسيابيَّة الأفكار وترابطها ؛ وهي لا تقِل أهميَّة عما جاء في المتن, كما أنِّي أشرت فيها إلى عَين ما ناقَشه فقهاؤنا من كَلام هوبز تحت مبحَث الإمامَة. وقد اِعتَمدَت الدِّراسَة على المنهج الوَصفي التَّحليلي لمعالجَة مُشكِلَة البَحث؛ وهي الفَقر النِّسبي بالدِّراسات السِّياسية والفَلسفية المعَمَّقة في مَنطِقَتِنا بشَكل عام والإسلاميّة بشَكل خاص, وتحَكُّم العاطِفَة والحزبيّة فيها إن وجِد. وخلَص البَحث إلى أنَّه وبالرَّغم من عَدَم مُناسَبَة تطبيق الفِكرَة السِّياسية لهوبز في وَقتِنا الرَّاهن, وأنَّ أفكاره لم تلقَ رواجا على مُستوى التَّطبيق في عصرِه, وأنَّها اُستُغلت بغَير ما أرادَها في

* محاضر في كلية العلوم الإسلامية – جامعة كارابوك. Orcid: 0009-0005-2995-665X
dyaaagha@karabuk.edu.tr

عُصور لاحِقَة, إلَّا أنَّه حرَّك الماء الرَّاكِد, ومنحَ جُهدُه العقلي غِراسا أثمرَت في عُصور لاحِقَة, مازال الغَرب ينعُم بها حتَّى الآن.

الكَلِمات المِفتاحيّة: الفلسفة السياسية، هوبز، اللفياثان، العقد الاجتماعي.

Abstract

The aim of this study is to explain one of the stages of political development in Western political thought, which went through intellectual and bloody experiences until it reached its current statues. The political thought of the English philosopher (Thomas Hobbes) is considered one of the most important stages in the seventeenth century along with his innovative book The Dragon (The Leviathan). Through it, he portrayed the state in the shape of a monster with an image of a human being who, solely, has the absolute power to dominate and control the individuals. Through a social contract, and by their own will, they have nominated him and they are subject to him in return for securing peace and protection as they went through a difficult era in the primitive nature life.

The target of this study is to present the philosophical ideas in an easy simplified manner that is reasonable to the reader and researcher as well. It worked on collecting the most important opinions expressed in the political thought of the philosopher Hobbes. Margins were increased to raise interest, avoid digressions, and maintain the flow and coherence of ideas. They are as important as the body.

The study adopted the descriptive analytical approach to address the research issue; which is the relative lack of in-depth political and philosophical studies in our region in general and the Islamic one in particular. And, if any, they are governed by passion and bias.

The research concluded that the implementation of the political ideas of Hobbes is not expedient in our present time. Yet, there was justification for them at that time from his own point of view. It was one of the foundations which pioneering philosophies were built on later, and The West is still benefitting from them until now.

Keywords: political philosophy, Hobbes, Leviathan, social contract.

مقدمة

لقد كان القَرن السَّابع عشر هو عصر الفَوضى العارِمَة التي ضَرَبَت أُوربا عامَة وانكترا خاصة, لقد كان الصِّراع مُحتَدِما بين أنصار الحَق الإلهي المطلق للمُلوك؛ وبين أنصار البَرلمان البَاحِثين عن حُقوقهم في المشارَكَة في السُّلطة والرَّاغبين في التَّخَلُّص من سَطوة الملوك, وبالتَّأكيد لم تَكُن الكَنسية في مَعزِل عن هذا الصِّراع بل كانت وأنصارَها في خِضَمِّه, لقد كانت تجرُبَة دمَويَّة وأُزهِق فيها الكَثير من الأرواح مِن كُلِّ الأطراف. لقد كان هوبز اِبن عصرِه وحاوَل شأنَ غيره أن يجِد الحَلَّ للخُروج مِن عَصر الخَوف فكان كتابُه التِّنين (الليفياثان), وهو واحِد مِن مجموعَة كُتُب بيَّن فيها هوبز رأيَه الفَلسَفي والسِّياسي لكِنَّه أشهرَها على الإطلاق, وقد بيَّن فيه أنَّ الحَلَّ يكون بدولَة قويَّة مُتَحَكِّمَة تنشُر الأمان ويخضَع النَّاس لها مُقابِل الحِفاظ على حياتِهم ومُمتَلَكاتِهم. وقد اِتَّكَأ على نظَريَّة العَقد الاِجتِماعي القَديمة التي أحياها ووَضع لها إطارَها الفَلسفي المتَكامِل, وألبَسها

لُبوسا جديد وحَوَّرها لتُناسِب أفكارَه. فقال أنَّ المجتَمع الذي نعيش فيه هو علاقَة صُنعيَّة بين الأَفراد, أوجَدوها من خِلال عقد بينهم للهُروب من حالَة الطَّبيعة الأولى الموحِشَة والكَئيبَة؛ حالَة الخَوف الدَّائِم على الحياة, وقد تنازَلوا بذلك عن حُقوقِهم الطَّبيعية لصالِح الحاكِم الذي اِختاروه مقابِل السَّلام والحِفاظ على الحَياة والممتَلكات. لقد كان هوبز من أهَمّ الفَلاسِفَة الذين نظَّروا للعَقد الاجتماعي, وقد اِعتَمد على ما قدَّمَ مَن جاء بعدَه؛ ك (لوك) و(روسو) وإن خالَفوه في النَّتائِج. وبالرَّغم أنَّ أفكارَه تسودُها الغَرابَة في عصر الديمقراطيات الغَربيَّة لتجاوِز الزَّمن إيَّاها, وأنَّ بعضا مِمَّن تذَرَّع بها كان بغير ما هدَف له هوبز, إلَّا أنَّ كثيرا مِن البِلاد لم يصِل إليها حتَّى الآن؛ وذلك إذا افتَرضنا أنَّها الشَّكل الأول للدَولَة المعاصِرَة.

توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)م

المبحث الأول: لمحة تاريخية عن حياة هوبز والعَصر الذي عاش فيه[١]

ولد توماس هوبز في قرية (وستبورت), بالقرب من مدينة (مالمبسري), في مقاطعة (ولتشير), جنوبي إنجلترا. في الخامس من نيسان (إبريل) عام ١٥٨٨م. وقد وَضعَته والدتُه قُبيل موعِده الطبيعي في عام (الأرمادا)[٢]؛ لِما أصابها من هلع إثر الشائعات التي تردَّدت باقتراب الأُسطول الإسباني الذي كان سيغزو إنجلترا. لقد كان هوبز طويلاً نحيلاً شاحباً, يميل أحياناً إلى العُزلة والتأمل, مع قليل من سوداوية المزاج. وكان ذا طبيعة هيابة[٣] أشار إليها بقوله: «لقد وضعَت أمي توأمين مرَّة واحدة أنا والخَوف», وكثيراً ما كان يُردِّد «إنَّ الخوف يُطارِدني

---

١ ينظر بشكل أساسي: إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع, ١٩٨٥), ص ٣٩ وما بعد

توماس هوبز, **اللفياثان**, ترجمة: ديانا حرب, بشرى صعب, (أبو ظبي: كلمة, بيروت: الفارابي,ط١, ١٤٣٢هـ-٢٠١١م), ص ٩ وما بعد

بالإضافة إلى: جان جاك شوفالييه, **تاريخ الفكر السياسي**, ترجمة: محمد عرب صاصيلا, (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر, ط١, ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م) ج٢, ص ٣٢٣ وما بعد

جان جاك شوفالييه, **المؤلفات السياسية الكبرى**, ترجمة: إلياس مرقص, (بغداد, دار الكتب العلمية, ط١, ١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م) ص ٨١ وما بعد

٢ الأرمادا: هو اسم الأسطول الإسباني الذي غزا إنجلترا, وكان يتألف من اكثر من خمسمائة سفينه, تحمل على ظهرها أربعة وتسعين الف رجل. والأرمادا: تعني بالإسبانية (المنيع) أو (الذي لا يقهر). (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٤١ الهامش)

٣ يشكك بعض الباحثين في وجود هذه الخصلة عندهوبز, ويرى انها ليست إلا نكته أطلقها على نفسه على سبيل المزاح لا الجد. (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٤٣)

إنَّه يتعقَّب خطواتي», إلا أنَّه كان يتمتع بعقل جريء مغامر أبدى شجاعة ملحوظة في نشر افكاره رغم كثرة المخالفين, حتى قيل عنه أنَّه أشجَع فلاسفة عصره.

كان والد هوبز قِسِّيسَ قريَته, وكان نزقاً سريع الغَضب, أُضطر للهرَب إلى (لندن) خوفاً من العِقاب؛ بعد أن ضرب قِسِّيساً بروتستانتياً اِستثارَه, ولم يره أحدٌ بعد ذلك على الإطلاق. فتولى عمُّ هوبز الثَّري الذي لم يحظَ بالأولاد رعايَة أُسرة أخيه الفار. تلقى هوبز تعليمَه في مدرسة القرية حتَّى بلَغ السَّابِعة, ثم اِنتَقل إلى (مالمبسري) ليتابع تعليمَه, وليلتحق في الرَّابِعَة عشرَة من عُمره بكلية (موديلن) في جامِعَة (أُكسفورد)؛ التي تخرج منها وهو يحمِل أسوء اِنطباع. فقد خاب أمَلُه فيها ولم يَجِد ضالَّته, فما

هي إلا مُناقشات مجدِبة بين (البيورتان)[٤] المتَطهرين مِن جِهة وأنصار الكنيسة الكاثوليكية من جِهة أُخرى, ودروس عقيمَة في المنطِق الأرسطي الصوري.

لقد أظهَر قابليَّة فذَّة في تعلُّم اللُّغات الميتة[٥], وبعد تخرُّجِه رشَّحَه عميد الكُليَّة ليَكون معلماً لابن أُسرَة (كافنديش) العَريقَة في إنجلترا. وكان لعَمَلِه هذه الأثَر الكَبير في حياته[٦], فقد تضَلَّع من المكتبة الضخمة التي كانت لديها, وسنحَت له الفُرصَة بالتَّجوال خارِج إنكلترا مع تلميذه, والأهم اِلتقاؤه بأكابِر القَوم في المجتَمع الإنكليزي, وتعرُّفِه على أعلام الفِكر والأدب والفلسفة[٧], ومنهم الفيلسوف الإنجليزي (فرانسيس بيكون)؛ الذي عمِل هوبز لديه سكرتيراً وأمين سر لبعض الوقت[٨].

---

٤ البيورتان أو المتطهرون: تيار بروتستانتي؛ امتد أثره قويا طيلة قرن كامل (١٥٥٩-١٦٦٢)م, ظهر في عهد المكلة (إليزابيث), وكان أول قائد عظيم له (توماس كارت رابت), واستهدف أساسا إصلاح الكنيسة, وتطهير العقدية الدينية – ومن هنا جاء اسمه– بإلغاء الطقوس الكنسية ونظام الرتب. لكن سرعان ما اعتنق اصحاب هذا المذهب مزيجا من الأفكار الاجتماعية والسياسية إلى جانب الأفكار اللاهوتية, ورفض أصحابه «الحق الإلهي للملوك». قاد هذا التيار النزاع بين البرلمان والملك, الذي تحول إلى حرب أهلية انتهت بهزيمة الملك, وقد سميت هذه الحرب باسم (ثورة البيورتان) لأن معظم خصوم الملك كانوا منهم, بينما كان أنصار الملك من أتباع الكنيسة الأسقفية. (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٧٢-٧٣)

٥ تأليف مجموعة من المختصين, **قاموس الفكر السياسي**, ترجمة: أنطوان حمصي, (دمشق: منشورات وزارة الثقافة, ١٩٩٤م), ج٢, ص ٣٦٧

٦ أدت علاقة هوبز بأسرة (كافنديش), وارتباطه بطبقة النبلاء طوال حياته, إلى اتهامه من قبل كثيرين أنه استهدف بنشر كتابه (التنين) تدعيم الحكم الملكي. (إمام عبد الفتاح إمام, توماس هوبز, ص ٥١)

٧() المثير للاهتمام أن علاقة هوبز مع هذه الأسرة وضيوفها بقيت محصورة في المجال الفكري والمعرفي, ولم يسعَ لاستغلالهم للوصول لأي منصب أو جاه وحاول أن يستفيد منهم علميا فقط (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص٤٩ وما بعد)

٨ هناك من يعتبر أن هوبز كان تلميذا لبيكون. إلا أن الاهتمام الفلسفي لهوبز لم يكن قد تبلور بعد في هذا الوقت, بالإضافة إلى اختلافهما في المنهج. فبيكون كما هو معروف كان أول مدافع عن المنهج الاستقرائي في البحث العلمي؛ وهو منهج

قام هوبز برَحَلات ثلاث إلى القارَّة الأوربية اِرتبَط تطَوره العقلي بها, ثم أقام فترة طويلَة في فرنسا سُميَّت بالمنفى الاِختياري اِمتدَّت أحدَ عشرَ عاماً كانت من أهم سنوات إبداعه الفِكري. ففي رحلته الثَّانِية إلى أوربا وهو في الأربعين من عُمره بدأت خُطواتُه الأولى نحو الفَلسفَة, وتعرَّف على عِلم الهَندسَة. وفي رحلتِه الثَّالِثَة اِلتقى (جاليلو) الذي ترِك أثراً عميقاً في نفسِه, وشكَّل تصَوُّراً ثُلاثيَّاً لِمذهَبه الجَديد في الفَلسفة:

١- في الجَسم: وهو يدرُس الأجسام الطَّبيعية أو التَّصور الميتافيزيقي للكون

٢- في الإنسان: وهو يدرُس سيكُلوجيا الإنسان

٣- في المواطن: هو يدرُس السِّياسة والأخلاق

عندما عاد هوبز مِن رِحلته الثَّالِثة إلى إنجلترا كان الاِحتِقان على أشُدِّه؛ بين أنصار المِلك المؤيدين للحَق الإلهي للمُلوك وبين البرلمانيين[٩].وقد رأى أنَّه من الحيطَة والحَذر أن يرحَل إلى فرنسا ليبقى هناك كما ذكرنا إحدى عشرةَ سنَة. وكتَب في هذه الأثناء بحثَين الأول (عن الطَّبيعة البَشرية أو الأُصول الأساسية للسياسَة), والثَّاني (عن الهيئة السَّياسية أو أُصول القانون)[١٠].

التعميم من الملاحظة وإجراء التجارب, في حين أن هوبز كان يعتمد على الاستنباط ؛إي استخراج النتائج المنطقية من التعريفات. إلا أنهما يتفقان في معارضة فكر أرسطو والعصر الوسيط (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٥٥ وما بعد)

٩ وهو صراع قديم يعود عهد الملك (جون) عندما تم إجباره على توقيع الميثاق العظيم (الماجنا كارتا) عام ١٢٤٥م مع النبلاء. وقد تصاعد هذا الصراع كثيرا في القرن السابع عشر في عهد الملكين جيمس الأول (١٦٠٣-١٦٢٥) وابنه شارل الأول (١٦٢٥-١٦٤٩) الذي انتهى بإعدامه وتولي أليفر كرومويل (١٥٩٩-١٦٥٨) أحد أعضاء البرلمان زعامة البلاد. (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٦٥-٦٦)

١٠ هو شارل الثاني (١٦٣٠-١٦٨٥)

عمِل في فرنسا مُعلِماً للرياضيات لأمير ويلز الذي كان عندئذٍ في المنفى؛ والذي سيعتَلي فيما بعد عرش إنجلترا[١١], لكنه طُرد إثر نشره كتابه (التِّنين)[١٢]؛ الذي اِتضَح فيه مَيلُه نحو الحُكم المطلَق[١٣], فقد حاول تقديم دراسة بُرهانيَّة للقَواعد التي تقوم عليها الدَّولة, وبيَّن ضرورَة خُضوع المواطنين للحُكومَة القائمَة ما دامت تُسيطر على الدَّولة سيطَرة كامِلَة وحاسِمة[١٤]؛ لتضمَن لهُم الأمن والسَّلام الدَّاخلي[١٥]. وقد سعى لأن يكونَ في عِلم السِّياسة كما (إقليدس) في عِلم الهَندسة؛ من خلال محاولته إيجاد منهج سليم يؤدي إلى اليَقين يُطبِّقه على المشكلات السِّياسيَّة. كما نشر في هذه الفَترة قبلَ كتابه التِّنين كتابَه (في المواطِن), ودخل في نِزاع فِكري مع الفيلسوف (ديكارت).

عاد هوبز في الرَّابِعَة والسِّتين مِن عُمره إلى إنجلترا[١٦], وأقام مُعتَزلاً في ضَيعة لأُسرَة (كافنديش). إلَّا

---

١١ اطلع أصدقاء هوبز على شذرات من مؤلف له ضم البحثين لكن نشرهما بشكل منفصل (جورج طرابيشي, معجم الفلاسفة, (بيروت: دار الطليعة, ط٣, ٢٠٠٦م) ص ٧٠٩

١٢ التنين أو (اللفياثان): هو اسم الكتاب الذي اصدره هوبز عام ١٦٥١م. وهو لفظ عبري يصف وحشا بحريا هائلا ,يقهر كل الوحوش الأخرى, ويسيطر على الحيوانات الموجودة في مملكته, وينشر الرعب فيها. وهو إشارة إلى الدولة القوية التي لا تقهر؛ وليس إلى الحاكم أو الملك, والتي تنفرد بكل السلطات, وبيدها مقاليد الحكم في امور الدنيا والدين. والتي تُنهي حالة الفوضى والاضطراب, وتحقق الأمن والحماية لرعاياها؛ من خلال امساكها بالسلطتين المدنية والدينية في آن معا.. (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٨٥ وما بعد)

١٣ قال (جون بلامناتر) عن كتاب التنين: « ليس من بين المؤلفات السياسية الكبرى في العصر الحديث مؤلف يماثل التنين في اتساقه ودقته ومتانة بيانه سوى أصول فلسفة الحق (لهيجل)»

وقال (ميشيل أوكشوت) عن كتاب التنين أيضا: «كتاب التنين هو أعظم تحفة, إن لم يكن التحفة الوحيدة في الفلسفة السياسية التي كتبت بالإنجليزية. ولا يمكن لتاريخ حضارتنا أن يزودنا إلا ببضع مؤلفات قليلة على هذا القدر من الاتساع في المجال والمستوى من الانجاز, ومن هنا فيجب ألا يحكم عليه إلا بأرفع المقاييس» (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢١

١٤ وهذا ما يعبر عنه بالفقه الإسلامي إمارة المتغلب (الباحث)

١٥ لقد أغضب هوبز بكتابه التنين جميع الأطراف. فقد أغضب الإنجليين لرفضه فكرة النفس أو الروح, كما أغضب الكاثوليك لهجومه على البابا, ودخل في معارك فكرية مع البيورتان بعد أن سخر من عقيدتهم, وقد تم طرده من البلاط الإنكليزي في المنفى في باريس؛ لأنه لم يظهر أي تعاطف نحو النظام الملكي, فاتهم بتعاطفه مع البيورتان الثوار, لقد كان مشتبكا مع الجميع. (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٧٢ وما بعد)

١٦ هناك من يقول أن هوبز أصدر كتابه التنين ليحابي حكومة كروميل, والتي أنهت النظام الملكي الإنجليزي في تلك الفترة, والتي كان أغلب أنصارها من البيورتان. إلا أن فترة إصدار التنين لم تكن الجمهورية بقيادة كروميل قد أُعلنت حيث أنه تم

أنَّه سُرعان ما أشعَل معارِك فكريَّة اِستمر بعضُها أكثر مِن عِشرين عاماً اِشتَبك فيها أيضا مع الجَميع(١٧).

وبعد عَودَة المَلَكيَّة إلى إنجلترا اِستقبله المَلِك اِستقبالاً حسناً وقدَّم له معاشاً سنوياً بعد طردِه مِن قبلُ مِن البِلاط المَلَكي كما ذُكِر سابقاً. فأثار هذا الصُلح بين المَلِك وهوبز حفيظَة رِجال الدِّين, الذين كانوا يعتبرونَه مُلحِداً وخائناً؛ لِأنَّه عاد إلى إنجلترا في عَهد الجُمهورية, واِستَثمروا اِنتِشار الطَّاعون, والحَريق الكبير الذي نشَب في ذلك الوَقت, ليتَّهموا هوبز وكُتُبَه بأنَّها سبب غضَب الرَّب ونِقمَتِه. فشكَّل البرلمان الإنجليزي لجنَة لدراسَة الكُتُب المُلحِدة وإعداد قائمَة بها, وكان كتاب التِّنين على رأس القائمة, ولولا تدَخُّل المَلِك لكان هوبز قد أُدين. وكان هذا التَّدخُّل مقروناً بإنذار هوبز بالاِمتِناع عن الكِتابة في أي مَوضوع يثير الرَّأي العام, أو يمَسّ المشاعِر العامَة, لاسيَّما موضوع الدِّين.

وبالرَّغم من تقدُّم هوبز في العُمر إلا أنه اِستَمرَّ في عطائه ونِتاجِه الفِكري, ليُتوفَّى عام ١٦٧٩م عَن واحد وتسعين عاما.

المبحث الثاني: حالَة الطَّبيعة الأولى عند هوبز (ما قبل المجتمع المنَظَّم والدَّولة)

أولا: الصِّراع وحالَة الطَّبيعة الأولى

الفرق بين المجتمع المنَظَّم وحالة الطَّبيعة الشَّك والرِّيبة بين الأفراد, فالثِّقة أساس المجتمع المتين, وإذا ظهَر الشَّك في المجتمع الحديث وانتشر؛ فهذا مُؤذِن بانتقاله إلى مرحَلة الصِّراع المستَمر ثم الاقتِتال, وعندها يعود المجتمع إلى حالة الطَّبيعة الأولى.

إنَّ الميل الطَّبيعي المنغرس في الكائنات الحيّة والذي يُحَتِّم عليها المحافظة على ذاتِها هو عينه مَوجود عند الإنسان, وهذا الميل هو الهَدف الرَّئيسي الذي يكمُن وراء السُّلوك الإنساني, وهو حقّ طبيعي للإنسان, وله الحُرية في أن يبذُل جُهده ويستَخدم من الوَسائل التي يراها مُناسبة وبدون قُيود ليَتَمَكَّن مِن هذا الحق. فلا يوجَد قانون يُجبر الإنسان التَّخلي عن حياته, وكلّ القَوانين الطَّبيعية قائمة على هذا الحق. ومِن المحافظَة على الذات تنشأ اللَّذَّة التي توحي باستمرار الحياة وترسيخ البَقاء, كما ينشأ النُفور الذي هو الاِبتعاد عن الألم المفضي إلى إيذاء الوجود وزعزَعَة البَقاء.

ومِن سعي الإنسان لتحصيل اللَّذَّة باعتبارها مظهراً لِاستمرار الحياة والمحافظة عليها يتولد العمل

إعلانها ١٦٥٢م والتنين نشر ١٦٥١م. إضافة إلى أن الأفكار الأساسية لهذا الكتاب قد تشكلت عند هوبز عام ١٦٤٠م عندما عبر عنها في كتابه (أصول القانون) (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**,)

١٧ لقد انتقد جامعة أوكسفورد خاصة وللجامعات عامة, واتهمها بأنها مرتع للرذيلة والغواية, وأنها حصن للسلطة البابوية, وللفلسفة الأرسطية. (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٧٤ وما بعد)

لتَخزين هذه اللذات للمستقبل, وهنا يأتي دور القوة للمُحافظة على مكتسباتنا وما خزناه من اللذات, فامتِلاك القوة يُعدُّ الضَّامِن لتَخزين اللَّذات الحاضِرة والمستقبلية.

إنَّ السَّعي لِامتلاك القوة والِاستحواذ على مزيد منها في سبيل إشباع رغباتنا وتحقيق الأمن والمحافظة على المكتسبات عمليَّة لا تهدأ, وهذا السَّعي يؤدي إلى نشأة الصِّراع بين الأفراد لتَضارِب المصالح, والذين يتحول إلى حالة حرب تُعيق قيام السَّلام والِاطمئنان, فهي تتراوح بين صِراع فعلي واِستعداد دائم للقتال. وهي حرب لا هَوادة فيها ولا رحمَة, يريد منها الفَرد تحصيل كلّ شيء لنفسه على حساب الآخرين, ويكون فيها «الكُلُّ ضِدُّ الكلِّ» ويكون فيها «الإنسان ذِئب لأخيه الإنسان»[١٨].

إنَّ هذه الرَّغبات وما ينشأ عنها من أفعال ليست في ذاتها خطيئَة أو آثام, لعَدَم وجود القانون الذي يحرِّمها, فالإنسان في حالَتِه الطَّبيعة ليس مجبوراً على الِالتزام بشيء لعَدَم وجود ضَوابط الخَطأ والصَّواب بعد.

أما عن العَلاقَة بين الدُّول في حالَة الطَّبيعة فهي قائِمَة على العَداء, وكلّ دولة تسعى لقَهر وإضعاف جيرانها من الدُّول الأُخرى, ويكون هذا الحال ما دام لا يوجد دولة عالمية لتناقض السِّياسات والمصالح[١٩].

ثانيا: مصادر الصِّراع في حالَة الطَّبيعة الأولى: (المُساواة في القُدُرات)

إنَّ للصِراع القائم في حاله الطَّبيعة الأولى مجموعة مِن المصادر التي تزيدُه عنفاً وشدة. فالمساواة في القُدرة عند النَّاس هي الأصل في حالَة الطَّبيعة الأولى[٢٠], واللامساواة نشأت من القانون المدني. وبالرَّغم من الِاختلاف الظَّاهر بين النَّاس في القُدُرات الجَسدية والذِهنية إلَّا أنَّ مُحصلة هذه القُدُرات بمجموعها واحدة عند الجميع. فكُلُّ من يفاخِر بميزَة خاصَّة به يجِد ما يقابلها عند طرَفٍ آخر, وكلُّ من لديه نقص في جانب يعوضه في جانب آخر. وهذه المساواة بن البَشر هي من أهم أسباب الصِّراع المستَمر[٢١], فهم متساوون في قُدرتهم على التَّحصيل, وليس لأحد القُدرَة على إرغام الآخرين وحسم الصِّراع لصالحِه.

ويترَتَّب على المساواة في القُدرات المساواة في الأمل لبلوغ الأهداف, وهذا يؤدي بالضَّرورة إلى تضارِب المصالح والنِّزاع؛ لِاجتماع رغبات الجَميع على شيءٍ واحد, فكُلٌّ لديه القُدرة؛ وبالتَّالي المنافسة على

---

١٨ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٣٤

١٩ وِفقَ رأي هوبز لا توجد دولة إلا بعد الاتفاق والتعاقد, أما في الحالة الطبيعة فالأنسب استخدام تجمعات بشرية أو ما شابه بدلا من لفظ دولة

٢٠ التفاوت في قدرات البشر واضح بنص القرآن (رفعنا بعضكم فوق بعض درجات) والحساب يكون بقدر العطاء

٢١ وهذا مخالف لما قال به أرسطو باختلاف الناس «فناس يأمرون وناس يخدمون» ليو شتراوس, جوزيف كروبس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ترجمة: محمد سيد أحمد, (القاهرة, المجلس الأعلى للثقافة, ٢٠٠٥م), ج١, ص٥٨٣-٥٨٤)

التَّحصيل. ويتَولَّد عن المنافسة المستمرة العَداوة والخُصومَة, التي تؤدِّي إلى الشَّك وانعدام الثِّقة بين الأفراد.

وهنا يسعى كُلّ فرد لحِماية نفسه بالِاستباق لمحاوَلة السَّيطرة على غيره من الأفراد بالقوة أو الخَديعة والحيلة بقدر ما يستَطيع. ويرافق ذلك كلّه تطلُّع الفَرد إلى المجد؛ وذلك بمُحاوَلته المستمرة على إرغام الآخرين على منحِه القيمة والتَّقدير اللذين يرى أنه يستحِقُّهما لنفسه(٢٢).

ثالثا: نتائج حالَة الطَّبيعة: (غياب المُجتَمع المُنَظَّم وانعدام المُلكيَّة)

إنَّ المساواة في القُدرات, وانعدام قُدرَة الجَميع على تسويد نفسِه؛ حيثُ لا يوجَد أحدٌ عبداً لأحد, وما نتَج عن ذلك مِن شكّ وترقُّب وعَداوة وخَوف من خطَرِ موتٍ مُفاجئ بسبب الصراع المستمر النّاشئ عن تعارُض الرَّغبات, أدَّى إلى الفَوضى, وهي النَّتيجَة المؤَكَّدَة لحالَة الطَّبيعة والتي تمنَع قيامَ مُجتَمَع مُنَظَّم أو إنشاء حضارة ما.

إنَّ غِياب المجتَمع قد أفضَى إلى اِندِثار مفاهيم الظُّلم والجَور والعَدل والإنصاف, وعُلُّو قيمَة القوَّة والخَديعة, فهي أخلَق اجتِماعيَّة تظهَر في المجتَمَع المدني, وتفرِضها الدَّولة عن طريق القانون. وبالتالي تعَرُّض ثِمار الإنتاج للخَطر, وانعدم المِلكيَّة الخاصة, والتي تكون فقَط بوجود الدَّولة, وظُهور العَقد الِاجتِماعي بين الناس(٢٣). ففي حالَة الطَّبيعة يكون كلُّ شيء مُلكاً لمن يستَطيع الحُصول عليه, ويبقى هذا الشَّيء مُلكَه ما دام يستَطيع المحافَظَة عليه(٢٤).

رابعا: الحَقُّ الطَّبيعي عند هوبز

ميَّز هوبز بين الحَقّ الطَّبيعي والقانون الطَّبيعي. فالحَقّ الطَّبيعي: هو حُريَّة الإنسان غَير المحدودَة؛ في اِعتِمادِه الوَسائل التي يراها مُناسِبة؛ لِاستِخدام قِواه مِن أجل المحافَظة على حياتِه. وهو حقٌّ فِطري غير مُكتَسب, مُستنبَط من العَقل الطَّبيعي الذي يفرِض وجودَه لدى كُلِّ إنسان بالطَّبيعة مِن لحظَة ميلادِه. أما القانون الطَّبيعي: فهو الإلزام بالفِعل أو الإلزام بالِامتِناع عن القيام بِه. فالحَقّ يقوم على الحُرِّيّة, والقانون يقوم على الإلزام, وبعبارَة أُخرى القانون هو المقَنِّن للحَق والموجِّه له(٢٥).

والحُقوق الطَّبيعية أربَعَة:

---

٢٢ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٣١ وما بعد

٢٣ هذا مخالف لما قاله (لوك) بأن الملكية الخاصة موجودة في حالة الطبيعة الأولى

٢٤ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٣٧

٢٥ أحمد فؤاد عبد المجيد, **البيعة عند مفكري أهل السنة**, (القاهرة, دار قباء, ١٩٩٨م), ص ٢٤٩- ٢٥٠

أولاها: حَقّ البَقاء والمحافَظَة على الذات, وهو بديهة عقليَّة, وهو الأساس الذي ينبَني عليه كُل حقَ آخر. فللإنسان مُطلَق الحُريَّة في اِستِخدام قوَّتِه وقُدُراته الطَّبيعيَّة في سبيل الوصول لهذا الحَقّ وبأي أُسلوب يراه مُناسِباً[٢٦].

وثانيها: حقّ اِستِخدام كافَّة الوَسائِل الضَّرورية التي تكفَل تحقيق المحافَظة على الذَّات.

وثالثها: حقّ تقدير حجم الخَطر, واِختيار الوَسائل التي يراها الإنسان مُناسِبة لتَحقيق الحقّ الأول.

رابعها: حق المِلكيَّة المشاعيَّة, فالكُل يملِك كُل شيء ولا أحد يملِك شيئاً. فالمِلكيَّة الخاصَّة معدومَة؛ إلا ما تمَّ الاِستحواذ عليه بالقوة؛ واِستطاع واضِع اليَد المحافَظَة على مُلكيَّته له[٢٧].

خامسا: الإلزام وأنواعه عند هوبز

يرى هوبز أنَّ غريزة حُبّ البَقاء هي التي تتَحَكَّم بالوجود الإنساني من خِلال اللَّذَّة والألم[٢٨], والإلزام ما هو إلا المسعى العقلي لاكتساب اللذات وتجنب الآلام في سبيل المحافَظة على الذات[٢٩]. فالخَير ما يُحقِّق هذه اللَّذة الخاصَّة للفَرد والشَّر ما يُعيق تحقيقها, وهذه اللَّذة هي التي تولِّد الرَّغبة المحرِّكة للسُلوك الإنساني؛ في سعيه للحُصول على أكبر قدر مِن الملَذَّات, وهي حركَة لا تنتَهي إلا بالموت[٣٠], والإرادَة المولِّدَة للفِعل أو

---

٢٦ «إن هذا الحق الذي قال به هوبز هو مصادرة عقلية كبرى أقام عليها فلسفته السياسية كلها حيث قال بالفعل الطبيعي الذي يقوم على المذهب الطبيعي والذي يعتمد على فكرة المحافظة على الذات» (شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٣٣٤)

٢٧ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٣٩ وما بعد

٢٨ يرى (سباين) أن الأخلاق بهذا المعنى تكون قائمة على المنفعة, وهي نسبية, والأنانية هي التي تحرك الإنسان. ويَعتَبِر أن هوبز هو المِمَثل الكامل لمذهب المنفعة والمذهب الفردي في آن واحد (جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ترجمة: راشد البراوي, (مصر, دار المعارف),ج٣, ص ١٩٠ وما بعد)

٢٩ جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ج٣, ص ١٩٠ وما بعد

٣٠ هناك من الباحثين من يرى أن هوبز قد أوقع نفسه في سوء الفهم؛ بسبب عباراته التي كان يستخدمها. فالأنانية هي أن لا يقوم الناس بفعل قط فيه مصلحة الآخرين, والقول بأن جميع أفعال البشر تحكمها المصلحة الذاتية يخالف بعض ما ورد عن هوبز . فهوبز وإن كان يؤمن بنظرة متشائمة عن الطبيعة البشرية؛ بأن معظم أفعال الغالبية من البشر تحكمها المصلحة الذاتية, إلا أنه لا ينكر علاقات الحب والتعاون بين الناس. لكنه يراها محدودة ونسبية, فلا يمكن أن تستخدم كأساس لبناء الدولة. ولذلك استبعدها من نظريته السياسية القائمة على حب البقاء, والسعي للسيطرة على القوة. (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٥١ وما بعد)

الِامتِناع ما هي إلا اِنعكاس لأشدُّ الرَّغبات إلحاحاً في حاجَتِها للإرواء[٣١].

وينقَسِم الإلزام إلى ثَلاثَة أنواع:

الإلزام الطَّبيعي: وهو ما يُعبِّر عن الضَرورة الطَّبيعيَّة التي يخضَع لها الجِسم أياً كان نوعه, ويخضَع لهذا الإلزام الإنسان والحَيوان وظَواهِر الطَّبيعَة بأسرِها, كوجود عائِق خارجي يمنَع الإنسان مِن إنجاز فِعل ما أو يلزِمه بعَدم فِعلِه.

الإلزام العَقلي: هو نَوع مِن الإدراك العَقلي, يجعَل الفَرد يبتَعد عما يعتَقِد أنه يؤذيه أو ضار له. وهذا الِامتِناع عَن الفِعل صادِر من إلزام عقلي مِن الفَرد نفسه وليس من إلزام خارجي.

الإلزام الأخلاقي: هناك مَن يقول أنَّ هذا الإلزام مُستَمَد من الإلزام العَقلي[٣٢]. وهناك من يقول بأنه الإلزام الصَّادِر عن السُّلطة السِّياسة في المجتَمع[٣٣].

سادسا: خصائِص قوانين الطَّبيعة عند هوبز

لقد سادَت فِكرَة القانون الطَّبيعي الفَلسفَة الأخلاقيَّة في العَصر الوَسيط[٣٤], وهي خَليط مِن الأفكار المأخوذَة من الرُّواقيين[٣٥]. ويُعرَّف القانون الطَّبيعي في عِلم الأخلاق بأنَّه «حُكم يقوم على الحَقّ الذي يُدرَك بالإلهام الباطني, أي هو قيمَة ساميَّة أو مِعيار؛ يُمكِن بِه الحُكم على قيمَة القانون الوَضعي أو الممارَسة الأخلاقية الفِعليَّة»[٣٦]. « فهو فِكرَة أو قاعِدة عامَّة يكتَشفها العَقل ليمنَع بها المرء مِن أن يعمَل ما فيه دَمار حياتِه ....» [٣٧]. « والقَوانين الطَّبيعية ثابِته أزليَّة لا تتَغيَّر. ما تُحَرِّمُه لا يُمكِن أن يُباح أو أن يمتَدِحه أحد, وما

---

٣١ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٤٥ وما بعد

٣٢ إذا كان الإلزام الأخلاقي مستمد من الإلزام العقلي؛ فهذا يعني أن الإلزام الأخلاقي الذي يؤدي إلى طاعة القانون في المجتمع المدني هو نفسه الموجود في حالة الطبيعة, وهذا يؤدي إلى أن نظرية الإلزام عند هوبز واحدة تسري على تفسير سلوك الإنسان في المجتمع المدني وفي حالة الطبيعة. (إمام عبد الفتاح إمام, توماس هوبز, ص ٢٧٨)

٣٣ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٧٤ وما بعد

٣٤ يقول (جون بلاميانز) في كتابه الإنسان والمجتمع, ص ١٢٤. «إن قوانين الطبيعة قواعد يكتشفها العقل؛ على أنها حقائق واضحة بذاتها يدركها على نحو مباشر. فهي ليست مستنتجة بل مبادئ نهائية لا تحتاج إلى تبرير لأنها واضحة في ذاتها» (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٤٤ الهامش)

٣٥ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٧٩

٣٦ جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ج٣, ص ١٨٨

٣٧ المرجع السابق, ج٣, ص ١٩٥

تمتَدِحه لا يُمكن أن يُجَرّمُه أحد»[٣٨].

ويصِف هوبز قوانين الطَّبيعة: بأنَّها قَواعِد غَير مكتوبَة[٣٩], يكتَشفُها العَقل عن طريق الِاستِنتاج والتَّأمُل, ويستَطيع إدراكَها بسهولَة كُلُّ من يستَخدِم عقلَه الطَّبيعي. وهي أزليَّة ثابِتَه لا تتغيَّر كَونها عقليَّة. كما أنَّها أخلاقيَّة؛ كالعَدل والإنصاف والرَّحمَة, وهي مُعاكِسة لشَهوات الإنسان كالِانتِقام والمحاباة. وتقود هذه القوانين الإنسان لتجاوِز حالَة الحَرب التي يعيشها[٤٠].

وهي أوامِر إلهيَّة, مُمَثِّلَة لكَلِمَة الله, تتَأسَّس في العَقل أولاً ثمَّ يأمُرنا الله باتباعِها, فالله الذي يريد الخَير لمخلوقاتِه وضَع هذا الخَير في هذه القوانين. والصِّبغَة العقليَّة لهذه القَوانين سابِقَة على الدِين, وبالإمكان اِكتِشافُها قبل مجيئِه؛ أي في حالَة الطَّبيعَة الأولى؛ حالَة الفَوضى وحرب الكُلِّ ضِدّ الكُلِّ حيثُ لا تشريع ولا قانون[٤١]. وهي قَوانين مُساعِدَة تُخرج الإنسان من حالَة الطَّبيعَة الأولى إلى حالَة تأسيس المجتَمَع والدَّولة. وهي مُلزِمَة مِن الدَّاخِل, تتَحول إلى إلزام خارجي عند قيام الدَّولَة والمجتَمع السِّياسي المنَظَّم, حيثُ تكون بِشَكل قَوانين مَدنيَّة مُجبِرَة يجبُ على النَّاس مُراعاتها.

ولا عُذر بجَهل هذه القوانين لأي إنسان باستِثناء الأطفال والمجانين؛ لقُدرَة الجَميع الوصول إليها باستِخدامِهم العَقل. ولا يُشتَرط الإعلان عنها بخِلاف القَوانين الوَضعيَّة؛ لوضوحها عند كُلِّ مَن لديه القُدرَة الكافيَّة على تدَبُّر أمورِه[٤٢].

سابعا: قوانين الطَّبيعة عند هوبز

عدَّ هوبز عند حديثه عن قوانين الطبيعة اِثنا عشر قانونا[٤٣], وأرفَق مع كُلِّ قانون دليلا مِن الكِتاب المقدَّس ليُبَرهِن عليه, وبدأ بطَلَب السَّلام وجعَلَه أصلا وهدفا لكُلِّ القَوانين اللَّاحِقة, وبيَّن أنَّ هذا القَوانين هي الوَسيلَة

---

٣٨ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٧٦

٣٩ خصائص قوانين الطبيعة عند هوبز: ١- عقلية ٢- أخلاقية ٣- إلهية ٤- ملزمة ٥- الوضوح (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٤٢ وما بعد)

٤٠ جان جاك شوفالييه, **تاريخ الفكر السياسي**, ج٢, ص٣٢٦

٤١ يُفهم من كلام هوبز بوجود زمان كان أُناس ولم يكن دين أو تشريع (الباحث)

٤٢ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٦٥, ص ٢٧٨ وما بعد, ص ٣٤٢ وما بعد

٤٣ قوانين الطبيعة عند هوبز ما هي إلا مُصادرات عقليَّة عند سباين «إنَّ قوانين الطبيعة هي المصادرات التي يتم وِفقا لها البِناء المعقول للمُجتمع في رأي هوبز, إنها مبادئ الحكمة والأخلاق الِاجتماعيَّة في آن واحد» (جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ج٣, ص ١٩٥)

للانتِقال إلى المجتَمَع السِّياسي[٤٤].

١- طلَب السَّلام: يجِب على كُلِّ فرد السَّعي لتَحقيق هذا المطلَب بكُلِّ ما اِستَطاع من وَسائِل؛ بما فيها الحَرب إن لم يكُن إلَّا بذلك. وهذا المطلب هو الأساس الذي تقوم عليه باقي القَوانين, وهو الغايَة الكُبرى للإنسان, وهو القَانون الذي يُلزِم النَّاس بالاِنتِقال من حالَة الطَّبيعَة إلى الحالَة المدنيَّة.

٢ - الرَّغبَة المشتَرَكَة بالسَّلام: وذلك بالتَّنازُل عن حَقِّ الحُريَّة؛ بوَضع اليَد على أي شيء مُراد, على أن يتِمَّ إلزام الجَميع بذلك.

٣- التَّعَهُّد بالاِلتِزام بما تَمَّ الاِتِّفاق عليه: وذلك لضَمان تحقيق العَدالة, حيث أن العَدل يتحقَّق بتَنفيذ التَّعَهُّدات والظُّلم يسود بالحَنث بها. وهذا الاِلتِزام يكون داخِليًّا أخلاقيًّا؛ وخارجيًّا بوجود سُلطَة تحميه وتُحافِظ عليه.

٤- مُقابَلَة الإحسان بالإحسان: فالجُحود ونُكران المعروف يؤدي إلى زَوال النَّوايا الطَّيِّبَة وانعدام الثِّقَة, وبالتَّالي البَقاء في حالَة الطَّبيعَة الأولى.

٥- اللُّطف وطيب المعشر: فَعلى الإنسان أن يُجاهِد نفسَه ليَتَكيَّف مع الآخرين, وأن يُعزِّز لديه نزعَة الاِجتِماع, ويبتَعِد عن العِناد والمشاكَسة والنُّفور.

٦- غُفران الخَطايا: فالتَّحوط للمُستقبَل يدعونا للتَجاوز عن أخطاء الآخرين اِتجاهِنا, وخُصوصا لمن تاب مِنهُم, وهذا الطَّريق مُفضي للسَلام.

٧- القِصاص: وهو مُقابَلَة الشَّر بالشَّر. فإنزال العِقاب لا يكون إلا للإصلاح وزَدع الآخرين وتوجيهِهم, وإن إلحاق الأذى بالآخرين دون مُبَرِّر هو مُقَدِمَة للاضطراب والفَوضى والحَرب.

٨- التَّساوي بين النَّاس: فيجب عدم الاِستخفاف بالآخرين وازدِرائهم, والاِمتِناع عن الاحتِقار والكَراهيَّة, والاِمتِناع عن الزُّهو.

٩- الإقرار بهذا التَّساوي: فَلو كان النَّاس غير مُتَساويين لاِستحال عليهم الاِتِّفاق لتَحقيق السَّلام. وعدَم المساواة نظرَة مُضادَة للعَقل, حيثُ يرفُض هوبز رأي أرسطو القائِل[٤٥]«بأنَّ الطَّبيعة خلَقَت بعض الموجودات ليأمُر وبعضَها ليُطيع»[٤٦].

---

٤٤ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٥١ وما بعد

٤٥ أرسطو, **السياسة**, ترجمة: أحمد لطفي السيد, (القاهرة, الهيئة العامة للكتاب, ط٢, ١٩٧٩م), ص٩٤

٤٦ طبعا هناك أوجه للمساواة ففي مجال الحقوق والواجبات بشكل عام المساواة واجبة وهذا ما أقره الشرع وبينه هوبز في قانون التواضع, أما من جانب القدرات والمواهب فالاختلاف ظاهر وقد عبر عنه القرآن (ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات) وهذا مُخالف لرأي هوبز (الباحث).

١٠- التَّواضُع: فالنَّاس متساوون في الحُقوق, حيثُ يمتَلِك كُلُّ إنسان نفسَ الحُقوق التي يمتَلِكُها غيره مِنَ النَّاس.

١١- الإلتِزام بمبادِئ العَدل والمساواة في الحُكم بين النَّاس: فالشُعور بالظُلم يؤَدّي إلى الخُصومات التي لا تُحسَم إلا بالحَرب. والقاضي الذي لا يعدِل ويحابي ويجور في أحكامِه؛ يُخالِف قانون الطَّبيعَة, ويدفَع النَّاس للاقتِتال والحَرب.

١٢- الإستِمتَاع الجَماعي بالأشياء التي لا يُمكِن تقسيمها ولا يجوز أن تُجَزَّأ: كالطُّرق والأنهار. أما إذا كانت القِسمة أو الإستِمتَاع الجَماعي غير ممكِن؛ فتكون هذه الأشياء مِن حقِّ المِلك, أو الذي يضَع يدَه عليها أولا(٤٧).

ثامنا: الإنتقال مِن حالَة الطِّبيعَة إلى المُجتَمع (المجتمع الصنعي وقيام الدولة)

لقد أقام هوبز نظريَّتَه في بناء الدَّولَة على الفَوضى السَّائدة في الحالَة الطَّبيعيَّة, فكُلَّما أدرَك النَّاس النَّتائِج المُترَتِّبَة على هذه الحالَة كانوا أكثر تشَبُّثا بالقانون والنِّظام(٤٨).

فإستِهداف الإنسان المحافَظَة على حياتِه في الحالَة الطَّبيعيَّة؛ يُفضي إلى نتيجَة مُتناقِضَة غريبَة تجعَله يعيش تحَت ضغط التَّهديد المستَمِر بالموت المفاجِئ؛ بسبب الصِّراع والإقتِتال والحَرب الممتَدَّة التي يشُنُّها الكُلُّ ضِدَّ الكُلِّ. ولكِن بعَد إدراك النَّاس لهذه المفارَقَة؛ يسعون لتَحقيق السَّلام عَن طريق إقامَة المجتَمَع؛ بعدما عَجَزوا عَن تحقيقه بالحَرب, فهذا ما يفرِضُه عليهم العَقل(٤٩), وتجبِرُهم عليه الطَّبيعَة(٥٠).

ويرى هوبز أنَّ الطَّبيعَة الإنسانيَّة هي طبيعَة لَيِّنَة يسهُل تشكيلُها, بحيثُ يتعَلَّم النَّاس النِّظام وطاعَة

---

٤٧ لم يقدم هوبز حلا عادلا للمُلكيَّة الخاصة من أجل الانتقال السَّلِس للمُجتَمَع المنَظم (الباحث).

٤٨ كان هوبز يضع في ذهنه دائما ما رواه (سكستوس امبريكوس) عن عادة كان يتبعها الفرس عند الموت الملك. حيث كان يترك الناس خمسة أيام دون ملك وقانون, فتعم بذلك الفوضى بما فيها من قتل وسلب وتخريب وفقدان للأمان, فيكون لدى ممن بقي سالما بعد ذلك ولاء حقيقي للملك؛ بعد أن ذاقوا ويلات غياب السلطة. (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٣٩-٣٣٠)

٤٩ يشير (سباين) إلى تناقض وقع فيه هوبز بين توحش الناس في حالة الطبيعة وإعمالهم لرغباتهم, وحالة التعقل التي دفعتهم للخروج من هذه الحالة. (جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ج٣, ص)

٥٠ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٣١-٣٣٢

الأوامِر ويتَحَوَّلون إلى مواطنين[٥١], فالإنسان يُصبِح صالِحا للمُجتَمَع عَن طريق التَّربيَة وليس بالفِطرَة[٥٢].

فهو يُعارِض فِكرَة أرسطو «أنَّ الإنسان مدني بالطَّبع» أو أنَّه «حيوان سياسي بفطرَته»[٥٣], فهو يرفُض الميل الطَّبيعي للإنسان بتكوين المجتَمع, ولا يُنكِر مَيل النَّاس واِتجاههم إلى الاِجتِماع, فالمجتَمَع المدني القائم على القُيود والرَّوَابِط شيء, والتقاء النَّاس واِجتِماعهم شيء آخر, أي هُناك فرق بن المجتَمَع الاِجتِماع[٥٤].

تاسعا: حالَة الطَّبيعَة عند هوبز بين الاِفتِراض المَنطِقي والحَقيقَة الوَاقِعيّة[٥٥]

حاوَل هوبز في أثناء وصولِه لنظَريَّتِه في العَقد الاِجتِماعي تطبيق منهج غاليلو في التَّحليل والتَّركيب, إذ قام بتجريد العَناصر القائم عليها المجتَمَع المدني الموجود الآن (القانون, النظام, العدالة, القضاء .....), وأعاد ترتيبها على أنَّها اِستِنباطات من مُسلماته ومُصادَراته[٥٦].

حيثُ يرى بعض الباحِثين أنَّ حالَة الطَّبيعَة التي قال بها هوبز ما هي إلا اِفتِراض مَنطقي وليس مرحَلَة تاريخيَّة[٥٧], اِستخدَمَها ليؤسِّس عليها نظريَّته السِّياسية بضرورَة وجود دَولَة ذات سيادَة تامة[٥٨]. بينما يؤَكِّد آخرون على أنَّ الحالَة الطَّبيعيَّة عند هوبز هي مرحَلَة تاريخيَّة واقِعيَّة[٥٩].

وبِناء على ذلك فإنَّ حالَة الطَّبيعَة الأولى هذه دائما مُمكِنَة الحُدوث؛ عند مَن يراها اِفتِراض مَنطِقي أوجدَه هوبز ليؤَسِّس نظريَّتَه عليه, وذلك في أي مُجتَمع يغيب عنه القَانون, وتضعُف فيه سُلطَة الدَولَة, حيثُ يعيش المجتَمَع في حالَة حرب شامِلَة سواء أكانِت مُعلَنَة أم مُتَرَقَّبَة. وأنها مرحَلَة تاريخيَّة وجِدَت

---

٥١ المرجع السابق: ص ٢٥٨- ٢٥٩

٥٢ «وهي الفكرة التي تعمَل الفلسفة على تأكيدها بأن الإنسان لا يولد إنسانا ولكيه يصير كذلك» (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٥٩)

٥٣ ذكرها أرسطو في الفصل الأول من كتابه (الأخلاق النيقوماخية)

٥٤ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هويز**, ص ٢٢٨-٢٢٩, ص ٣١٩ وما بعد, ص٣٧٢ وما بعد

٥٥ انظر: (توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٣٦)

٥٦ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هويز**, ص ٣٦٨-٣٦٩

٥٧ يقول سباين في كتابه: «إنه كان من الأسهل على هوبز أن يتخلى عن فكرة قانون الطبيعة, وأن يبدأ من الطبيعة البشرية كحقيقة كما فعل غيره من الفلاسفة التجريبيين» (جورج سباين, تطور الفكر السياسي, ج٣, ص ١٨٩). مع ملاحظة: أن هوبز يُصنَّف أنه من الفلاسفة العقلانيين, الذين ينطلقون من الفكرة؛ ثم يثبتوا صحتها فيما

٥٨ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هويز**, ص ٢٩٤ وما بعد, ص ٣١٩

٥٩ ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٧٧

وانتهت؛[٦٠]عند من يعتقد أنَّ هوبز قال بها على الحَقيقَة[٦١].

وهناك من يضيف بأن الحالة الطبيعية عند هوبز إنما هي مسألة شروط قيام الدولة[٦٢], فهي ليست افتراض منطقي أو مرحلة تاريخية[٦٣].

المبحث الثالث: نظَريَّة العَقد الاِجتماعي ونُشوء الدَّولَة عند هوبز

أولا: نُشوء الدَّولَة[٦٤]

يتَمتَّع الإنسان في حالَة الطَّبيعة بحَق غير محدود وحُرِّيَّة غير مُقيَّدة لحمايَة حياتِه والحُصول على ما يُريد, إلَّا أنَّ ذلك يؤَدي كما مرَّ سابِقا إلى الحَرب والاِقتِتال الدَّائِم, وحصول عكس المطلوب بِفُقدان السَّلام. ولابد مِن أن يتعَهَّد كُلُّ الأفراد بالتَّنازِل عن حقِّهم المطلَق في الحُرِيَّة والتَّملُّك بوَضع اليَد, ويفَوِّضوا حاكِما ليحكَمَهم؛ ليخرُجوا من حالَة الطَّبيعَة المرعِبَة, وعندها ينشأ المجتَمع والدَّولة, ويكفي لهذا التَّفويض موافقَة الأغلبية.

فيعمَل هذا الحاكِم والذي مِن الممكِن أن يكون شخصا أو مجموعَة أشخاص على إرساء السَّلام وصَدِّ العُدوان, مستَخدِما ما تركَّز في يده مِن سُلطَة عظيمَة, نالَها بتنازِل الأفراد عن حقِّهم في أن يحكُموا أنفُسهم لصالِحه, وأن يجعَلوا إرادَتَهم خاضِعَة لإرادَتِه, وأحكامَهم خاضِعة لأحكامِه. وكل نُكوص وتخَلُّف من الأفراد عما تمَّ التَّعاهُد عليه من الاِنتقال إلى حالَة المجتَمَع هو ظُلم وخطيئَة[٦٥], ومُخالَفَة لقوانين الطَّبيعَة التي تُلزِمنا بتَنفيذِه.

---

٦٠ ينتقد مؤلف كتاب توماس هوبز أمام عبد الفتاح جورج سباين مؤلف كتاب تتطور الفكر السياسي بأنه وكثير من المؤلفين العرب الذين ساروا بسيره يعتقدون على أن هوبز قال بالحالة الطبيعية على الحقيقة وأنها مرحلة تاريخية (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٩٥ الهامش)

٦١ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هويز**, ص ٣٢٩

٦٢ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٧٥ (المترجم, الهامش)

٦٣ وإن كان هوبز لم يجزم بأنها مرحلة تاريخية, إلا أنه كان يرجح وجودها من خلال الأمثلة التي أوردها وقاس عليها. (الباحث)

٦٤ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٧٥ وما بعد

٦٥ يميز هوبز بين (الجرم) هو الانتهاك للقانون المدني وذلك بعد قيام المجتمع, (الخطيئة) التي هي انتهاك للقانون الطبيعي قبل قيام المجتمع.(إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٧٥ وما بعد)

والتَّعَهُّد موجود فقَط بين البَشر, فلا تعَهُّد مع الله[٦٦], ولا تعَهُّد مع الحَيَوانات, لأن العَقد قائِم على القَبول والتَّنازُل المتبادَل عن الحُقوق بين أطرافِه[٦٧].

ولا يوجَد حدٌّ لأفراد المجتَمَع المدني الذي تتألَّف مِنه الدَّولَة, لكن يكفي أن يكون قادِرا على الوقوف بوَجه من يريد الخُروج على العَهد, وأن يكون قادِرا على صَدِّ العُدوان الخارجي[٦٨].

وليس هُناك فرق بتأسيس الدَّولة عن طريق العَقد والتَّراضي؛ أو عن طريق الغَزو والغَلَبَة والإنتِصار, حيثُ يُقَدِّم الرَّعايا للمُنتَصِر العَهد بالوَلاء والطَّاعَة كما في العَقد؛ مُقابِل العَفو عنهم وحقن دِمائِهم, ولا تتأثَّر صِحَّة العَقد بذلك على الإطلاق[٦٩].

كما يوجد أشكال مُتعَدِّدَة لتِبيان الإقرار بالعَقد والموافَقَة عليه[٧٠], ولا يُقتَصَر على ما هو مُتَعارَف عليه الآن[٧١].

لقد أقام هوبز نظَرِيَّته في العَقد الإجتماعي على بدَهيَّات الطَّبيعَة البشريَّة, فقَد خَلَق الله الإنسان, والإنسان أوجَد الدَّولَة كي تحميَه وتكفَل له الأمان. فالسِّيادَة والسُّلطَة والنِّظام والتي هي من صِفات الدَّولَة؛ أُمور مُحدَثَة وليست طبيعيَّة في المجتَمَع البَشري. وسُلطَة الحاكِم وحُرِّيَّة المواطنين وواجباتهم ليست مُستَمدَّة مِن التُّراث, أو مِن سُلطَة فوق الطَّبيعَة؛ أي الوَحي والكِتاب المقدس, وإنَّما مِن تعاقُد وإرادَة مُشتَرَكَة فيما بينهم[٧٢]. فالإستِقرار الإجتِماعي والذي هو من مُهِمَّات الدَّولَة هو حالَة إراديَّة صِناعيَّة مُتَكَلَّفَة, على عكس الفَوضى والإضطِراب والحرب الأهليَّة؛ والتي هي حالَة طبيعيَّة أُولى أصيلَة غير مُتَكَلَّفَة, وتعَهُّدِ الدَّولَة بالرِّعايَة ومدِّها بالقوة يساعد في إستِمرار مُهمَّتها لتحقيق هذا الإستقرار[٧٣].

---

٦٦ علل هوبز عدم امكانية العهد مع الله للحاجة إلى الواسطة من أجل التواصل معه, ولعدم معرفتنا بقبول تعهدنا أم لا. ويرى (الباحث) أن هوبز كان يكفيه تطبيق قاعدته بأن العقد تنازل مشترك عن الحقوق بين المتعاقدين ولا ينطبق هذا على التعاقد بين الله والبشر.

٦٧ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٤٧

٦٨ وهذا خِلاف ما قال به اليونان بوجوب تحديد حجم المدينَة, انظر (ليو شتراوس, تاريخ الفلسفة السياسية, ج١, ص ٥٨٥)

٦٩ ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٨٦-٥٨٧

٧٠ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٤١

٧١ وهذا ما بينه فقهاؤنا بأن إمضاء عقد البيعة وبيان الموافقة عليه لا ينحصر بالمصافَحَة, فلكل عصر أدواته (الباحث)

٧٢ هذا هو أحد أهداف نظرية هوبز السياسية وغايتها بتقويض نظرية الحق الإلهي في الحكم وإبطالها وإعادة الأمر للأفراد (الباحث)

٧٣() إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٩١ وما بعد

ثانيا: حُقوق الحاكِم أو صاحِب السُّلطَة

يُعَدُّ كُلُّ تعَهُّد تمَّ قبل قيام الدَّولَة باطِلا, ولا يحِق للأفراد القيام بأي تعَهُّد إلا بموافَقَة السَّيد الحاكِم, ولا يُقبَل عِصيان الحاكِم بحُجَّة القيام بتعَهُّد جديد؛ لأن في ذلك تحَلُّل مِن تعَهُّد قائِم وبالتَّالي العَودَة إلى حالَة الطَّبيعَة والحَرب(٧٤).

وبموافَقَة الأغلَبية على التَّعَهُّد وإعلان رِضاها عن سُلطَة الحاكِم تنتَفي مُعارَضَة الأقَليَّة, وعلى الجَميع أن يقبَل التَّعَهُّد بالخُضوع للنِظام والقانون طَوعا أو كَرها, ويكون للأكثَريَّة الحَقُّ في إجبار الأقَليَّة الرَّافِضَة بأي أُسلوب مُمكِن.

وسُلطَة الحاكِم دائِمَة مُستَمِرَّة, وله وحدَه الحَقُّ في التَّنازُل عنها إن شاء(٧٥), أو أن يُحَدِّد خلَفَه فيها. وإنَّ الإعتِراض على أفعَال الحاكِم هو مُخالَفَة للعَقد وتناقُض يقَع فيه المعتَرِض(٧٦), فأفعال الحاكِم هي أفعال كُلِّ فرد من خِلال التَّفويض الذي منَحَه الجَميع له. وليس لأَحد الحَقُّ بالتَّشَكِّي أو الثَّورة عليه, أو معاقَبَتِه بطَريقَة قانونيَّة مشروعَة, فليس ثَمَّة قاضٍ يستَطيع الفَصل في نِزاع بين السَّيد والرَّعايا, حيثُ لا طريق لفَضِّ النِّزاع إلا بالعَودَة إلى الحَرب.

وللحاكِم الحَق في إصدار ما يراه مُناسِبا مِن قَوانينَ وقرارات لِما فيه مصلَحَة الجَماعَة, فهو الذي يُحَدِّد ما هو قانوني وغير قانوني مِن الأفعال(٧٧). وليس لمتَظَلِّم مِن هذه القرارات والقَوانين الإعتِراض عليها, لأَنَّه سبَق وفَوَّض الحاكِم إصدار ما يشاء مِن قَوانين؛ فيكون هو مَن أوقَع الظُلم على نفسِه.

وللحاكِم الحَقُّ في اِختيار الوَسائل التي يراها مُناسِبَة لصَدِّ العُدوان الخارِجي ولتَحقيق السَّلام الدَّاخِلي والمحافَظَة عليه, فهو مَن يُعلِن الحَرب ويعقِد السَّلام. وهو من يُسمِّي قائِد الجَيش, وهو من يختار المستشارين, والوزراء, والقُضاة, وكِبار موظفي الدَّولة, وهم لا يخضَعون للمُحاسَبَة لِأنَّ سُلطَتَهم مُستَمَدَّة من الحاكِم, فالحاكِم يستَطيع أن يمنَح سُلطَتَه من يشاء. وهو من يمنَح مراتِب الشرف والمكافَآت, ويقَرِّر العُقوبات المدنيّة والماليَّة.

وله تحديد خطَر الآراء والمبادِئ السَّيِّئَة, والأفكار التي يجب أن تنتَشر بين النَّاس. وهو مَن يمنَح الإذن

---

٧٤ وهذا ما ناقشه فقهاؤنا تحت باب البيعة لخلفتين والخروج على الحاكم (الباحث)

٧٥ هناك فرق بين السلطة والسيادة فللحاكم التنازل عن السطلة, أي تكليف من يراه مناسبا بتسيير بعض الأمور, والسيادة هي أصل الحق. (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٨٣)

٧٦ وهذا قريب مما ناقشه فقهاؤنا حول فسوق الحاكم, وإقامة الحد عليه, وفسخ العقد (الباحث)

٧٧ وإن كان لدى هوبز ما يبرر رأيه من ضرورة توحيد السلطة بسبب الأحداث التي عصفت بالبلاد والدماء التي سُكبت بلا طائل, إلا أنه أوقع نفسه تحت تغول مطرقة الحاكم عندما أراد الهروب من سندان الكنيسة. (الباحث)

لمن يراه ثِقَة للحديث إلى النَّاس؛ ولفَحص النَّظريات والرُّؤَى الجَديدة ومَدى مُناسَبَتِها وصلاحها لِاستِمرار السَّلام.

وللحاكِم تحديد قَواعِد المِلكِيَّة الخاصَة التي نشأة أول مرَّة بقيام الدَّولة؛ بعد أن كانت مُلكِيَّة بوضع اليَد في حالَة الطَّبيعَة. وهو من يفرِض الضَّرائب التي يراها مُناسِبة على النَّاس ويقوم بجِبايتِها.

وإنَّ هذه الحُقوق المِمنوحَة للحاكِم هي جَوهر السِّيادَة فلا يُمكِن فصلُها عَن السِّيادة أو التَّنازُل عنها(٧٨).

ثالثا: واجِبات الحاكِم عند هوبز

إنَّ منصِب الحاكِم أو صاحِب السُّلطَة أُنشئ بعد إتمام العَقد, فالحَاكِم لم يكُن طرَفا في العَقد, فلا يجِب عليه شَيء اِتِّجاه الرَّعايا كونه لم يتَعَهَّد بشيء. فواجِبات الحاكِم هي واجِبات أخلاقيَّة؛ تنتُج مِن خُضوعِه لقوانين الطَّبيعَة والتي هي أساسا قوانين أخلاقيَّة.

فإلزام الحاكِم هو إلزام داخِلي يُحاسَب عليه أمام الله ونفسِه فقط. وذلك بخِلاف المواطِن الذي يجِب عليه نَوعين من الإلزام؛ داخِلي أخلاقي: وهو إلزام طبيعي أيضا يَنشأ كما الحاكِم من خُضوع الفَرد لقوانين الطَّبيعَة, وإلزام خارِجي: وهو سياسي صِناعي نَشأ مع قيام الدَّولَة وتعَهُّد الفَرد بالمحافَظَة على وعدِه.

ويمكُن تلخيص واجِبات الحاكِم في ثلاثَة أمور:

١- تحقيق الهَدف الذي من أجلِه قامَت الدَّولَة؛ وهو المحافظَة على سلامَة الشَّعب وأمنِه, وكذلك المحافَظَة على الوَسائل التي تكفَل لهم الحياة. وإنَّ حمايَة المواطنين لا تقتَصر على هذا العالَم فقط بل تمتَد إلى العالَم الآخر؛ فعلى الحاكِم إقامَة أفضل الأديان في دَولَته.

٢- تحقيق الرَّفاه بتَشريع القَوانين اللَّازِمة لتنميَة الثَّروَة وزيادَتِها, وترسيخ الحُريَّة التي لا تضُر بالآخَرين.

٣- تحقيق الإنصاف والعَدالة بين جميع الرَّعايا وطبقات النَّاس. فمن أهَمّ مُهِمَّات الحاكِم فَصل المنازَعات وتنظيم التَّقاضي بين الأفراد وِفق القانون, بحيثُ لا يفلِت أحَد من العُقوبَة مهما علت درَجَتُه, وألَّا يقنُط أحَد من إحقاق حقِّه مهما دنَت درَجَتُه. فبعَدَم حِماية حُقوقِ الأفراد, ودَفع الظُلم القائِم فيما بينهم؛ سيؤدي ذلك إلى سعي كُلٍّ مِنهم لِاستِرداد حقِّه بطريقَتِه الخاصَّة وحِماية نفسِه, وبالتَّالي العَودَة إلى حالَة الفَوضى الأولى(٧٩).

---

٧٨ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٨٢ وما بعد

٧٩ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٨٥ وما بعد

رابعا: الثَّورَة والخُروج على الحاكم

لا أحد يستَطيع أن يحكُم على الحاكِم, ومُقاوَمَته مقاوَمَة لقَوانين الطَّبيعَة, وهي رفض لنصائِح الرُّسُل[٨٠].

لكِن يحِقُّ للأفراد الدِّفاع عن أنفُسِهم وعِصيان أوامِرِه والتَّمرُّد عليه؛ في كُلِّ ما له صِلة بالحِفاظ على حياتِهم وسلامَة أعضائِهم, فحَقُّ الحَياة والمحافَظَة على سلامَة الأعضاء غيرُ قابِل للتَحوُّل أو التَّنازُل. فللفَرد الحُقُّ في رفض أوامِرِه إذا أمرَه بقَتل نفسِه مثَلا, أو أمرَه بإتلاف أعضائِه, أو إذا لم يحمِه, أو إذا منَعَه مِن مُقاوَمَة الذي يعتَدون عليه .....

كما يجوز للأفراد أن يتَحَرَّروا من طاعِة الحاكِم إذا عجَز عن أداء مُهِمَّتِه الرَّئيسيَّة بكفالَة هذا الحَقِّ وتحقيق الأمان لهم, فحَقُّ الأفراد في الدِّفاع عن أنفُسِهم ووجودِهم وخاصَة في حال عدم وجود من لا يحميهم حَقُّ لا يمكِن التَّنازُل عنه[٨١].

كما لا يستَطيع الحاكِم أن يُجبِر شخصا على القيام بما يؤدي إلى العار والمهانَة؛ بحيثُ يعيش هذا الشَّخص وهو كارِه لنفسِه وحياتِه.

ويفقِد الحاكِم شرعيَّتَه وسلطَتَه ولا يعود بشكل آلي إلى الحُكم؛ في حال نجاح مُقاوَمَة أو تمَرُّد ما ضِدَّه, سواء أكان سبَب الخُروج مشروعا أو غير مشروع[٨٢], فشرعيَّة الحاكِم مُستَمَدَّة مِن قُدرَتِه على الحُكم ومِن تَوفيره الأمان للرَعايا[٨٣]. ويحِقُّ للرعايا طاعَة حاكِم جديد يستَطيع حمايتَهم, فلا شرعيَّة بدون سُلطَة[٨٤].

إلَّا أنَّ هوبز وإن أجاز الخُروج على الحاكِم بالشُروط المذكورَة إلَّا أنَّه لم يُجِز المبدأ الثَّوري في الخُروج[٨٥].

---

٨٠ «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة, لأنه ليس من سلطان إلا من الله والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله, والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة. فإن الحكَّام ليسوا قواما للأعمال الصالحة بل للشريرة, أفتريد أن لا تخاف السلطان افعل الصالح فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله للصلاح. ولكن إن فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثا إذ هو خادم الله منتقم الغضب الذي يفعل الشر» (رسالة بولس إلى أهل رومية, الإصحاح الثالث عشر ١-٥)

٨١ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٨٤

٨٢ وهذا ما ناقشه فقهاؤنا تحت باب إمارة المتَغلِّب (الباحث)

٨٣ يقول سباين «إن الدولة الوحش عند هوبز ما هي إلا وسيلة لمنفعة, وهي صالحة بسبب ما تعمله وهي فحسب خادمة لأمن الفرد» (جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ج٣, ص ١٩٧)

٨٤ وهذا ما أغضب الملكيين كما مر سابقا. (جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ج٣, ص ٢٠١)

٨٥ ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٩٠-٥٩١

خامسا: الدّين والدَّولَة

يرى هوبز أنَّ الأخطاء التي اِرتَكَبَتها الأُمَم بسبب السُّلطَة الرُّوحيَّة لا حدَّ لها, لذلك يجب أن يقتَصِر الدّين على الحَياة الدَّاخليَّة للمُتَدَيّن, والسُّلوك الخارجي للإنسان والذي هو جزء من النّظام يُحَدِّده الحاكِم. ولا يُمكِن فصل السُّلطَة المدنيَّة عن السُّلطَة الرُّوحيَّة؛ فهذا التَّمييز لا معنى لَه, فلا يُمكِن للإنسان أن يخدِم سيدَين في نفس الوَقت, لذلك يجب أن تخضَع السُّلطَة الرُّوحيَّة أي الكَنيسة لسُلطَة الحاكِم(٨٦).

وإنَّ «مملَكَة الله» والتي يُفَسِّرها مُعظَم رِجال الدّين خطأ على أنَّها السَّعادَة الأزليَّة بعد هذه الحَياة؛ ما هي إلا مملَكُة أرضيَّة بالمعنى الدَّقيق للكَلِمَة(٨٧), أُقيمَت على أساس عهد ورضا بين الله وبني إسرائيل(٨٨), بأن يكون الله ملِكا عليهم, وأن يقبَلوا حُكومَة مدنيَّة تُنظِّم سُلوكَهم اتجاهَه وفيما بينهم, مقابِل أن يمتَلِكوا أرض كنعان, فالسُّلطَة المدنيَّة والدّينيَّة اِتَّحدَت في إبراهيم وموسى والأنبياء من بعدِهم.

والسَّيد الحاكِم هو خَير مُفَسِر لإرادة الله؛ بطلَبه مِن المواطنين بإطاعَة القانون المدني؛ الذي يتضَمن قوانين الطَّبيعَة والتي هي قَوانين الله. وإنَّ تعليمات الكِتاب المقَدَّس لا تتَحوَّل الى قَوانين مُلزِمَة إلَّا إذا أقَرَّت السُّلطَة المدنيَّة ذلك(٨٩).

وإنَّ اِختِلاف دين صاحِب السُّلطَة عن دين رعيَّتِه لا يضُر بسلطَته, ويجِب طاعَتُه حتى ولو أمَر بما يُخالِف مُعتَقدات الرَّعيّة(٩٠), وطاعَتُه ما هي إلا علامَة على طاعَة القانون, فالإيمان أمر داخِلي وتكون هذه خطيئَة صاحِب السِّيادَة وليست خطيئَة الرَّعية, ولا يحِق لأحَد أن يخلَع ملِكا كافِرا طالَما أنَّه مُعتَرَف به رسميًّا(٩١).

سادسا: أشكال الحُكومات

صنَّف هوبز الحُكومات بحَسب اِستحواذِها على السِّيادَة؛ إلى النِّظام المَلَكي: وهو حُكم الفَرد, والنِّظام الدِّيمقراطي: هو حُكم الشَّعب, والنِّظام الأرستُقراطي: وهو حُكم الأقَليَّة. ولا يوجد شكل آخر للدُول أو

---

٨٦ المرجع السابق, ج١, ص ٦٠١

٨٧ يشير سباين بأن المقصود من «مملكة الله» الكنيسة التي مُنحت سلطات خلاف سلطة الدولة (جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ج٣, ص ٢٠٤)

٨٨ ذكر هوبز سابقا خلاف ما قال به الآن «بأن العهد لا يكون إلا بين البشر فلا يكون مع الله»

٨٩ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز** , ص ٤٢٦ وما بعد

٩٠ ذكر هوبز سابقا أن مِن مُهمات الحاكم اختيار الدين المناسب للرعية لأنه أدرى بمصلحتهم الدنيوية والأخروية (الباحث)

٩١ شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٦٠٥

الحُكومات, وكُلُّ ما ظَهَر في التَّاريخ من حُكومات غير ما ذُكِر هي نفسها بعد فسادِها, فالمَلَكيَّة مُمكِن أن تتَحول إلى الطُغيان: وهي حُكومَة الفَرد الظَّالِم, والدِّيمُقراطيَّة مُمكِن أن تتَحول إلى فَوضَويَّة: وهي حُكومَة الرِّعاع التي تتَبع أهواءها المتَقَلِّبَة, والأَرستُقراطيَّة: مُمكِن أن تتَحول إلى أُوليجاركيَّة: وهي حُكومَة القِلَّة الفاسِدَة التي تعمل لمصالِحها على حِساب الشَّعب. وقال إنَّ اِختِلاف هذه الأشكال الثَّلاثَة يعود بشكل أساسي إلى الصَّلاحيَّة أو الأهليَّة التي تتَمَتَّع بها من أجل توفير الأمن ونشر السَّلام وهو سبب مِنحها السِّيادَة.

وقد رفَض هوبز التَّمييز الأرسطي بين الحُكومات الصَّالِحَة والفَاسِدَة؛ القائم على أساس أنَّ الصَّالِحة تعمَل لأجل النَّاس والفاسِدة تعمل لصالِحها[٩٢], وقال إنَّ الحُكومات السَّيِّئَة تكون سيِّئَة باعتِبار المِحنَة أو الكُره مِن قِبل الرَّعايا[٩٣].

وعلى الرُّغم من أسبَقيَّة الدِيمُقراطيَّة من النَّاحيَّة المنطِقيَّة برأي هوبز[٩٤], إلا أنَّه يُفضِّل النِّظام المَلَكي لقُدرَتِه على حِمايَة الأمن ونشر السَّلام[٩٥]. فبالرَّغم من وجود بعض المثالِب في المَلَكيَّة؛ كَوجود بعض الاِنتِهازيين والوصوليين حَول المَلِك, وكانتِقال السِّيادَة بالوِراثَة؛ والذي مُمكِن أن يؤدِّي إلى إمساك السُلطَة من قِبل أشخاص ليسوا لها بأهل كطِفل أو وَصي طامِع[٩٦], إلا أنَّه يبقى هو الأفضل. ففي النِّظامَين الدِّيمُقراطي والأرِستُقراطي هناك صِراع واِختِلاف مُستَمِر بين أعضاء المجالِس السِّيادِيَّة, وتغليب للمَصلَحَة الشَّخصيَّة

---

٩٢ ربما كان رفض هوبز التقسيم الأرسطي لقناعته بأن صاحب السيادة لا يمكن أن يعمل لمصلحته وأسرته وأعوانه أكثر من المصلحة العامة, لأن قوة الحاكم وسلطته تعتمد على قوة الرعايا, فضعف الرعايا وإهمالهم يعود بالسوء أيضا على الحاكم. (ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٩٢-٥٩٣)

٩٣ ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٩٢

٩٤ ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٩٥

٩٥ «إن تفضل هوبز للنظام الملكي هو ترجيح دون برهان باعترافه هو. فهذا التفضيل ليس جزءا أساسيا من نظريته السياسية..... (كما ورد في كتابه المواطن) ويبدو أن حب النظام الملكي يسري في دماء الإنكليز جميعا» (إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٩٢)

٩٦ يرى هوبز أن المِلَكية الحقيقية هي المَلَكية الوراثية, والملك هو الذي يعين الخليفة. لكنه لم يبين بوضوح من هو وارث السلطة, إلا أنه ينطلق من افتراض أن الأقرب من جهة القرابة هو الأقرب من جهة الميل والمحبة, فهو يجب أن يكون الخليفة. (ليو شتراوس, **تاريخ الفكر السياسي**, ج١, ص ٥٩٦)

وبناء على هذ الكلام فليس للقريب الوارث فضل من ناحية المَلَكات الفردية المؤهِلَة للحُكم, وإنما محبة صاحب السلطة ورضاه هما من يرشِّحانه!؟. حتى أن شدة المحبة التي تكون للأقرب والتي افترضها هوبز هي ترجيح من غير مُرجح, والكلام عام وفيه كثير من التفاصيل والاستثناءات. (الباحث)

على المِصلَحَة العامَة, ويظهَر التَّحاسُد, وتتَّسِم القَرارات الصَّادِرَة بعَدِم الثَّبات[٩٧], وذلك على خِلاف النِّظام الملكي الذي يتَّسم أكثر بالإستِقرار والدَّوام[٩٨].

سابعا: أنواع السُّلُطات والعَلاقَة بينها

يرى هوبز أنَّ الدَّولَة الحَقيقيَّة لا تقوم عن طريق الإتِّفاق أو الإجتِماع فحسبُ؛ وإنَّما عن طريق إتِّحاد إرادات الجَميع في إرادَة شخص واحد هو صاحِب السُّلطَة. وإنَّ تقسيم السُّلُطات يعود إلى عدَم الإنسجام في الحُكم, وأنَّ هذا التَّقسيم عبر التَّاريخ ما هو إلا تقسيم صوري. فالسُّلطَة المطلَقَة عادة ما تكون في يد جِهَة واحِدة, والنَّاس لا يطيعون إلَّا مَن لديه القُدرَة على إنزال العِقاب بهم. فالسُّلُطات جميعُها يجب أن تكَون بيد صاحِب السِّيادة, فهو صاحِب السُّلطَة التَّشريعية, والتَّنفيذيَّة, وكذلك القَضائيَّة؛ عن طريق تعيينه للقُضاة وإقراره للقَوانين الوَاجب الإحتِكام إليها[٩٩].

خُلاصَة وتقييم ما جاء به هوبز

لم تكن فلسَفة هوبز السِّياسيَّة نتيجَة المشاهَدَة السِّياسيَّة الواقِعيَّة لكِنَّها كانت هي الدَّافع والمحَرِّك لها, فقد كانت قائِمة على الخَوف نتيجَة الظُّروف التي سادَت الحَياة الإنجليزيَّة في عصرِه من إضطراب فِكري وإقتِتال دَّاخِلي, فقد كان يأمُل بوضع نظَريَّة سياسيَّة تُنهي هذه الحالَة.

لقد كان يُخَطِّط لإيجاد حُكومَة تصلُح لكُلِّ زمان ومكان وشعب, وسعى أن يصِل في السِّياسَة إلى يقين الرِّياضيات؛ من خِلال مُحاوَلتِه إيجاد أفكار يقينيَّة بدهية واضِحة لا يختِلف عليها إثنان ويتَّفِق عليها الجَميع.

---

٩٧ يرى هوبز أن أرسطو وشيشرون وغيرهم من كتاب اليونان والرومان قد تحيَّزوا لصاح الحكومة الشعبية. لأن سلطة الحكومة وحرية الفرد واحدة في جميع أشكال الحكومات, فالسلطة والسيادة مطلقة في جميع أشكال الحكومات, وحرية الفرد مقيدة بنفس القدر في أي حكومة, والهدف يجب أن يكون السلام والأمن والأمان. (ليو شتراوس, **تاريخ الفكر السياسي**, ج١, ص ٥٩٣, ص ٥٩٥)

٩٨ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٩٣ وما بعد

٩٩ توماس هوبز, **اللفياثان**, ص ١٩٤ وما بعد

كان هوبز أوَّل مَن أعطى الشَّخصيَّة الاِعتِباريَّة للدَّولَة[١٠٠], وعرَّفها بأنَّها شخص[١٠١]. وقد اِنطَلَق مِن فِكرَة القانون الطَّبيعي وحالَة الطَّبيعة الأولى, والتي اِتَّسمَت عنده بفَقد السَّلام والخَوف الدَّائِم؛ بسبب «اِقتِتال الكُلّ ضِد الكُلّ» في سبيل المحافَظَة على الحَياة والتَّمَلُّك. وسعيا للخُروج مِن هذه الحالَة السَّوداويَّة الموحِشَة قام الأفراد بعَقد اِتِّفاق, تنازَلوا بموجِبه عَن حُقوقِهم المطلَقَة في الحُرِّيَّة والتَّمَلُّك, وسَوَّدوا شخصا ليس طرَفا في العَقد لِإدارَة أُمورِهم وبهذا نشأة الدَّولَة.

وقال بأنَّ القَوانين المدنيَّة تقوم على أساس القَوانين الطَّبيعيَّة تشرَحُها وتفَسِرُها وتُضيف إليها, وتستَهدِف الغايَة نفسَها من تحقيق السَّلام وبثِّ الطُّمأنينَة وحِمايَة المواطنين. إلَّا أنَّ القَوانين الطَّبيعيَّة تتَعلَّق بالجانِب الدَّاخِلي الأخلاقي, حيثُ يُحاسَب الفَرد عن مقاصِده أمام الله وأمام ضميره, بينَما القَوانين المدنيَّة تتعَلَّق بالفِعل ويُحاسَب عليها الفَرد أمام القَضاء[١٠٢]. فمَصدَر الإلزام للقانون الطَّبيعي هو الفَرد نفسه, بينما مصدَر الإلزام للقانون المدني السُّلطَة[١٠٣].

وبيَّن أنَّ القَوانين الطَّبيعيَّة لا تُصبِح مُلزِمَة حتى يأمُر بها صاحِب السِّيادَة الذي هو أعلى سُلَطة قانونيَّة, كما أنَّ القانون الكَنَسي لا يُعَدُّ قانونا إلَّا بموافَقَته[١٠٤]. وأنَّ هذه القَوانين الصَّادِرَة عن صاحِب السِّيادة هي ما يُميِز بين الصَّواب والخَطأ, وهي لا تشَكِّل قُيودا على سُلطتِه؛ لِأنَّه ليس طرَفا في العَقد الذي تمَّ الاِتِّفاق عليه وظهَرت بموجِبه الدَّولَة.

ويجعَل هوبز السِّيادَة في يد مَن يُديرها وهو صاحِب السُّلطَة, وليس في يد من يمنَحُها؛ وهُم الأفراد الذين اختاروه وتنازَلوا عن حُقوقِهم رغبَة في السَّلام والاِستِقرار. وصاحب السُّلطَة يتمَتَّع بالحَصانَة المطلَقَة فلا يُمكِن التَّشكِّي عليه, ولا يوجد سُلطَة أعلى مِنه يُمكن اللُّجوء إليها لمحاسبَته. وإنَّ النُكوص عن العَقد سيؤدي إلى الفَوضى وعدم الاِستِقرار والرُّجوع إلى الحالَة الأولى[١٠٥].

والمُلكِيَّة مُستَمِدَة من القانون والذي هو في الأصل إرادَة الحَاكِم, فالحاكِم هو الذي يمنَحُها ويُحَدِّد

---

١٠٠ ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٨٥-٥٨٦

١٠١ جان توشار, **تاريخ الأفكار السياسية**, ترجمة: ناجي الدراوشة, (دمشق: دار التكوين, ط١, ٢٠١٠م),ج٢, ص ٤٥٠

١٠٢ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٦٢ وما بعد

١٠٣ جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ج٣, ص ٢٠٢-٢٠٣

١٠٤ ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٩٧-٥٩٨

١٠٥ ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٩٥

شُروطها[١٠٦], ولا يجب أن تتعارَض أي مُلكيَّة مع مُلكيَّة الحاكِم, ولا يستَطيع أحد أن يدعي حقا لمِلكيَّة تُعارض مُلكيَّة الحاكِم[١٠٧].

لقد كان هوبز عقلاني ومادي في أن واحد فهو لم يتأثر بأفلاطون وأرسطو؛ بل بديمقريطس وأبيقور والسوفسطائيين[١٠٨]. لقد رفَض أصحاب النَّظريات المِثاليَّة كأفلاطون الدّيمُقراطيَّة لأنها لا تستَجيب لتحقيق دولتِهم المِثاليَّة, أما هوبز فقد رفضَها لأن قُدراتَها برأيه على تفادي خطَر الإنزِلاق إلى الحَرب الأهلية أقَل بكثير مِن النَّظام المَلَكي؛ الذي كان وَاعيا بعيوبه[١٠٩], إلَّا أنَّه أفضُل من الفَوضى برأيه[١١٠]. فلم يكون هوبز ملَكيا مُتَطرّفا, ولم يُصر على تجميع السُّلطة في يد شخص واحد هو المِلك لذلك لم يجِد حرجا مِن الرُّجوع إلى إنجلترا بعد نشره لكتابه التِّنين في عهد الجُمهوريَّة الوَحيدَة التي قامَت على أنقاض المَلَكيَّة[١١١]. لقد كان إخلاص هوبز للسُلطَة وليس لشَخص الملك أو الملكيَّة, ففلسفَته هي فلسفَة السُّلطة التي دافَع عنها ليس باسم الحَق الإلهي للمُلوك؛ بل باسم مصلَحَة الأفراد, وباسم البَقاء والسَّلام, لقد كان ينظُر للسُلطَة ويُعَلِّم أهميتها من أجل بيان منفَعتِها لا مهابتِها[١١٢].

وبالرَّغم مِن أنَّ دفاع هوبز عن المَلَكيَّة كان سطحيا بعَكس دِفاعِه عن الفَرديَّة[١١٣] القائمَة على المنفَعَة التي تُحَقِّقُها, وأنَّه أعطى اِمتيازات للسُلطة الحاكِمَة أكثر مِمَّا طالب به المِلكيُّون, إلَّا أن فلسفَته كانت أكثَر الفلسفات ثوريَّة في عصره, وغدَت الفَرديَّة والمنفَعَة بعده بزمَن مَطلبا مشروعا[١١٤].

لقد أُتُّهِم هوبز بأنَّه نظَّر للاِستِبداد وللنُظُم الشُموليَّة كالنَّازيَّة والفاشيَّة؛ عندما أعطى للحاكِم سُلطَة بغير حدٍّ خَوفا مِن الفَوضى, بالرَّغم مِن أن الدَّولَة التي أرادها وبيَّنها في كِتاباتِه تختَلِف عن هذه النُّظم؛ من

---

١٠٦ ربما كان رأي هوبز في الملكية من أهم الأسباب التي أدت إلى انتقاده. وأدت إلى تقدُّم فلسفة لوك وروسو عمليا عليه, بالرغم من الخصوبة والعمق الفلسفي الأكبر لفلسفة هوبز. (الباحث)

١٠٧ ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٨٩

١٠٨ جان جاك شوفالييه, **المؤلفات السياسية الكبرى**, ص ٨٧

١٠٩ إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٣٩٢

١١٠ انظر عيوب النظام الملكي التي ذكرها هوبز في كتابه, ص ١٩٥ وما بعد

١١١ إمام عبد الفتاح إمام, توماس هوبز, ص ٢٦

١١٢ جان توشار, **تاريخ الأفكار السياسية**, ج٢, ص ٤٤٨-٤٤٩

١١٣ الفردية: اتجاه يرى في الفرد أساس الواقع والقيم, ويذهب في الفلسفة السياسية إلى أن المثل الأعلى للحكومة الصالحة إنما هو تنمية الحرية الشخصية والحد من سلطان الدولة على الأفراد. (مجمع اللغة العربية في مصر, **المعجم الفلسفي**, تقديم: إبراهيم مدكور, (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية, ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م), ص ١٣٥

١١٤ جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ج٣, ص ٢٠٩-٢١٠

حيثُ قيامها وأساليب سيرها ومآلها, وأنَّه أجازَ الخُروج على الحاكم في حال تعرّض المواطِنين للخَطَر, أو إذا عجِز الحاكم عن القيام بواجِبه في تحقيق الأمان(١١٥).

لم يكُن هوبز مُهتَمًّا بقَبول كُتُبه في عصرِه, وكان يوصي أن تدرَّس في الجامِعات(١١٦). لقد عاش من أجل الفِكر فقَط؛ فهو لم يتَزوَّج ولم ينشِئ أُسرَة ولم يسعَ إلى منصِب أو جاه. وبالرَّغم من التَّيار الجارِف الذي كان ضِدَّه من قِبَل الجَميع, إلَّا أنَّه لم يُساوِم على أفكارِه التي آمن بها ولم يتخلَّ عنها, وقد غدت هذه الأفكار الإنطِلاقَة لفلسَفات لاحِقَة كان لها الأثر الكَبير على الحياة الإنسانية, كفَلسَفَة جون لوك التي أسَّس من خِلالها لمفهوم حُقوق الإنسان؛ وأقام عليها الآباء الأوائِل للولايات المتحدة عقَد اِتِّحادِهم, وكفلسَفة روسو والتي كانت المُلهِم للثَورَة الفرنسيّة وما كان لها مِن أثر مُمتَدٍّ إلى وقتِنا الرَّاهِن(١١٧).

١١٥() المرجع السابق, ص ٣٩٣ وما بعد

١١٦() ليو شتراوس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ج١, ص ٥٩٨ ما بعد

١١٧() إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, ص ٢٤ وما بعد

الخاتمة:

تتضَمن النَّتائج والتَّوصيات:

أولا: النَّتائِج

١- بالرَّغم من أن أفكار هوبز ما زالت إلى الآن مَوطِن أخذ ورد, وأنها لم تلقَ رواجا على مُستوى التَّطبيق في عصرِه, وأُستُغلت بغير ما أرادها في عصور لاحقة, إلا أنَّه قدَّم صرحا فلسفيا اِستفاد منه الجميع بنقدِه أو بالدِّفاع عنه, ومنحَ جُهدُه العقليَ غراسا أثمرت في فلسفات وعصور لاحقة, وهذا ما أراده بالضَّبط.

٢- لقد أحيا هوبز نظريَّة العَقد القديمة وألبَسها لَبوسا جديدا, وجعلها وسيلة لدَحض فكرة الحق الإلهي للمُلوك.

٣- لقد أعلى هوبز مِن قيمَة الفرد, وبنى نظريتَه على المنفَعة, وشدَّد على ضرورة توحيد السُّلطة وبالغ في إطلاقِها سعيا منه لمصلحة الأفراد والمجتمع, ونصَح بالملَكِيَّة ليس لأنها الأفضل ولكن لأن عُيوبَها أقل.

٤- لقد ناقَش هوبز بعض قضايا الدَّولة والحُكم؛ على غِرار ما كان يُناقش سابقا من قضايا الإمامَة, على الضِّفة الأُخرى في عالمِنا الإسلامي, ولقد كانت بعض نتائجه تصل لحد التَّطابق مع ما وصل إليه فقهاؤنا؛ حيث تمت الإشارة إلى ذلك في الهوامِش. وبالرغم من أن هوبز أو أحدا ممن أرَّخ له لم يُشر إلى اطِّلاعه على تراثنا الإسلامي أو اغترافه منه إلا أن ذلك التطابق يدعو إلى التساؤل ومزيد مِن البَحث!؟

ثانيا: التَّوصيات

١- المبادَرة إلى تقديم مزيد من الأبحاث التي تُعنى بالفِكر الفَلسفي الِّسياسي الغربي وتطوره, بعيدا عن الانبهار أو الاستِعلاء.

٢- الاهتمام بالأبحاث المقارنة في هذا المجال, وتسليط الضَوء على جوانب الاتفاق والاختلاف, وبيان كيفية الاستفادة ممَّا توصل إليه الفِكر الإنساني بما يتناسب مع قيمنا الدينية والحضارية.

٣- اِفتِتاح اختصاصات في الجامعات الإسلامية تهتم بالفلسفة السياسية, أسوة باختصاصات التاريخ والاقتصاد وغيرها.

٤- تشجيع طلاب الدِّراسات العليا باختيار أبحاث تتعلق بمجال الفلسفة السياسية, وذلك لرفد المكتبة الإسلامية بالأبحاث العلمية الرَّصينة.

٥- عقد المناظرات واللقاءات الحِوارية بهدف نشر الوعي الفلسفي السياسي لما له من أهمية وتأثير على الواقع.

المصادر والمراجع:

- أحمد فؤاد عبد المجيد, **البيعة عند مفكري أهل السنة**, (القاهرة, دار قباء, ١٩٩٨م)
- أرسطو, **السياسة**, ترجمة: أحمد لطفي السيد, (القاهرة, الهيئة العامة للكتاب, ط٢, ١٩٧٩م)
- إمام عبد الفتاح إمام, **توماس هوبز**, (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع, ١٩٨٥م)
- تأليف مجموعة من المختصين, **قاموس الفكر السياسي**, ترجمة: أنطوان حمصي, (دمشق: منشورات وزارة الثقافة, ١٩٩٤م)
- توماس هوبز, **اللفياثان**, ترجمة: ديانا حرب, بشرى صعب, (أبو ظبي: كلمة, بيروت: الفارابي,ط١, ١٤٣٢هـ-٢٠١١م)
- جان توشار, **تاريخ الأفكار السياسية**, ترجمة: ناجي الدراوشة, (دمشق: دار التكوين, ط١, ٢٠١٠م)
- جان جاك شوفالييه, **تاريخ الفكر السياسي**, ترجمة: محمد عرب صاصيلا, (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر, ط١, ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م)
- جان جاك شوفالييه, **المؤلفات السياسية الكبرى**, ترجمة: إلياس مرقص, (بغداد, دار الكتب العلمية, ط١, ١٤٤٣هـ- ٢٠٢٢م)
- جورج سباين, **تطور الفكر السياسي**, ترجمة: راشد البراوي, (مصر, دار المعارف)
- جورج طرابيشي, **معجم الفلاسفة**, (بيروت: دار الطليعة, ط٣, ٢٠٠٦م)
- ليو شتراوس, جوزيف كروبس, **تاريخ الفلسفة السياسية**, ترجمة: محمد سيد أحمد, (القاهرة, المجلس الأعلى للثقافة, ٢٠٠٥م
- مجمع اللغة العربية في مصر, **المعجم الفلسفي**, تقديم: إبراهيم مدكور, (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية, ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م)

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 3 / No 1 – Jun 1444 / 2023
ISSN: 2791-6561
Received: 08.04.2023 | Accepted: 31.05.2023 | DOI: 10.5281/zenodo.7996019 0009-0006-1757-9612

اتجاهات تأويل القصة القرآنية في العصر الحديث

Trends in The Interpretation of The Quranic Story in The Modern Era

إلهام عيسى ناصر العبري* & أحمد خالد شكري**

Ahmad Khaled Shukri & Ilham Issa Nassor Alabry

الملخص

لقد تناول البحث دراسة اتجاهات تأويل القصة القرآنية في العصر الحديث، ولقد عني البحث بالكشف عن اتجاهات تأويل القصة في العصر الحديث من خلال بيان الاتجاهات المختلفة والتعريف بكل واحدة منها ، والكتب التي تمثلها وما تميز به كل اتجاه، وهذه الدراسة تسهم في التميز بين الاتجاهات الصحيحة والاتجاهات المردودة في تأويل القصة القرآنية ولا تخلو بذلك من جانب الاسهام في الدفاع عن القصة القرآنية وهو بطبيعة الحال دفاع عن القرآن الكريم وكذلك تمكننا الدراسة من معرفة ما إذا كان هنالك اتجاهات جديدة في تأويل القصة يشاد بها ويستفاد منها والعكس، ومن التوصيات النابعة عن البحث: أوصي بتدريس الطلب ة الجامعين مواد تتعلق باتجاهات تأويل القصة القرآنية في العصر الحديث، حتى يمتل ك الطالب الأدوات التي يستطيع من خلالها تصنيف ما كتب في القصة القرآنية والإفادة منها أو التحذير مما ق د يدخل ضمن الاتجاهات المنحرفة.

الكلمات المفتاحية: اتجاهات، تأويل، القصة القرآنية، العصر الحديث.

* طالبة ماجستير بقسم التفسير وعلوم القرآن، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة قطر.
elham_1119@hotmaih.com Orcid: 0009-0006-1757-9612

** أستاذ بقسم التفسير وعلوم القرآن، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة قطر، shukriahmad11@gmail.com

Abstract
The research has dealt with the study of trends in the interpretation of the Qur'anic story in the modern era, and the research has meant to reveal the trends in the interpretation of the story in the modern era by explaining the different trends and defining each one of them, and the books that represent them and what distinguishes each direction, and this study contributes to the distinction between the correct trends The trends reflected in the interpretation of the Qur'anic story are not without the aspect of contributing to the defense of the Qur'anic story, which is of course a defense of the Holy Qur'an. The study also enables us to know whether there are new trends in the interpretation of the story that are praised and benefited from and vice versa. Among the recommendations stemming from the research: I recommend that university students teach subjects related to trends in the interpretation of the Qur'anic story in the modern era, so that the student has the tools through which he can classify and benefit from what was written in the Qur'anic story or warn of what may fall within the deviant trends .
K**ey words**: Trends, interpretation, Quranic story, the modern era.

مـــقـــــدمـــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا وحبيبنا محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. إن للقرآن الكريم في نفوس المسلمين مكانة عظيمة، فمعرفة تفسيره والوقوف على هداياته من أعظم الغايات وأجلها، ولقد ذكر الله لنا في القرآن الكريم قصص للأنبياء والسابقين، ووصفها بأنها أحسن القصص، وأنها القصص الحق، وللقصة القرآنية غايات وأهداف فهي لم تذكر عبثا، ولقد ألفت فيها المؤلفات، منذ قديم الزمان إلى يومنا هذا، إن دراسة اتجاهات تأويل القصة القرآنية لا يقل أهمية عن دراسة اتجاهات تفسير القرآن الكريم لأنها جزء منه لا تنفك عنه، لذلك عمدت في هذا البحث والجهد المتواضع لتسليط الضوء على اتجاهات تأويل القصة القرآنية في العصر الحديث.

أسباب اختيار الموضوع

- مكانة القصة القرآنية كونها جزء من المنظومة القرآنية، وكذلك لأن القصة القرآنية فيها من الأحداث التي لم يعاصرها الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، فقد يجعله ذلك مدخلا للمغرضين.

- إظهار توجيهات واتجاهات جهود المفسرين والكاتبين في مجال تأويل القصة القرآنية في العصر الحديث، مما يسهل تقيمها ومعرفة التطورات الحاصلة في ساحة تأويل القصة القرآنية سواء كان بالإيجاب أو السلب.

إشكالية البحث

تتبلور إشكالية البحث في أن القصة القرآنية صارت محور تأويلات فاسدة كثيرة، وخاصة في العصر الحديث، ومن هنا وجبت الإجابة عن الأسئلة التالية:

١- هل للقصة القرآنية اتجاهات في تأويلها أم أنها على اتجاه واحد؟

٢- ماهي اتجاهات تأويل القصة في العصر الحديث؟

٣- ما هي الكتب المعاصرة التي ألفت في الاتجاهات المختلفة؟

٤- هل ظهرت اتجاهات لتأويل القصة القرآنية في العصر الحديث ينبغي تجنبها أو الحذر منها؟

أهداف الدراسة وأهميتها

تبرز أهمية الدراسة في أنه تحاول الإجابة عن أسئلة البحث سابقة الذكر، ومن ثم الوصول إلى نتيجة واضحة في اتجاهات تأويل القصة القرآنية وخاصة في العصر الحديث، كل ذلك من خلال الوصول للأهداف الآتية:

١- إبراز اتجاهات تأويل القصة القرآنية.

٢- التركيز على اتجاهات تأويل القصة في العصر الحديث.

٣- تسليط الضوء على الكتب المعاصرة التي ألفت في الاتجاهات المختلفة.

٤- التحذير من بعض اتجاهات تأويل القصة القرآنية في العصر الحديث.

الدراسات السابقة:

من خلال ما بحثت وقرأت وجدت العديد من المؤلفات التي تحدثت عن اتجاهات التفسير بشكل عام منها: كتاب اتجاهات التفسير في العصر الراهن لعبدالمجيد عبدالسلام المحتسب، أو مؤلفات تتحدث عن القصة القرآنية فتذكر ما يفيد في مجال الاتجاهات ولكنها لا تتعرض لدراسة اتجاهات التأويل في القصة القرآنية منها كتاب (قصص القرآن الكريم) لفضل عباس، حيث ذكر ما يفيد في الاتجاهات عند حديثة عن الكاتبون في القصص القرآني، ولكني لم أقف على مؤلفات خاصة باتجاهات التأويل في القصة القرآنية على حد علمي، إلا البحث التالي وهو أقرب ما وجدت لمثل عنوان بحثي ولقد أفدت منه بفضل الله وهو:

- وهو ما كتبه سليمان محمد علي الدقور بعنوان(اتجاهات التأليف ومناهجه في القصة القرآنية) وهي رسالة دكتوراه في تخصص التفسير وعلوم القرآن، قدمت لكلية الشريعة في جامعة اليرموك، عام ٢٠٠٥م وعنيت الدراسة بدراسة اتجاهات التألف ومناهجه المتعلقة بالقصة القرآنية، ويختلف عن بحثي من حيث أني ركزت فيه على اتجاهات التأويل دون المناهج والطرق كما أني ركزت على الكتابات التي عنيت بتأويل القصة القرآنية فقط، في حين بحث الدقور كان في المؤلفات المتعلقة بالقصة القرآنية سواء في التأويل أم الكتابات التي كتبت عن القصة.

منهج البحث:

الوصفي الاستقرائي وفيه استقراء للعديد من الكتب التي أولت القصة القرآنية بغيت تحديد اتجاهات تأويل القصة القرآنية في العصر الحديث.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، تمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، قسمت على النحو الآتي:

التمهيد:

وفيه تعريف القصة القرآنية ومعنى الاتجاه في اللغة والاصطلاح وكذلك تعريف المنهج في اللغة والاصطلاح.

المطلب الأول: الاتجاه الشمولي في تأويل القصة القرآنية

المطلب الثاني: الاتجاه التوجيهي والإرشادي في تأويل القصة القرآنية

المطلب الثالث: الاتجاه الفني في تأويل القصة القرآنية

المطلب الرابع: الاتجاه المنحرف في تأويل القصة القرآنية

الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج والتوصيات

التـــمهيد

وفي هذا المبحث سأتطرق فيه بإيجاز ممهدة لبقية المباحث لتعريف القصة القرآنية ومعنى الاتجاه في اللغة والاصطلاح وكذلك المنهج وسبب تطرقي لتعريف المنهج في اللغة والاصطلاح في هذا التمهيد بالرغم أن بحثي عن اتجاهات تأويل القصة وهو القرب والتداخل بينهما وحتى يكون تقسيمنا فيما بعد واضحا بينا بإذن الله.

أولا: تعريف القصة القرآنية في اللغة والاصطلاح:

وسأورد تعريفها في اللغة من خلال المعاني التي جاءت بها كلمة (قص) في القرآن الكريم:

- وردت كلمة القصص في القرآن الكريم بمعاني عدة منها: القص: تتبع الأثر، يقال قصصت أثره، والقصص: الأثر، قال تعالى: {قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِۚ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصا} [الكهف: ٦٤] {وَقَالَتۡ لِأُخۡتِهِۦ قُصِّيهِۖ فَبَصُرَتۡ بِهِۦ عَن جُنُبٖ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ} [القصص: ١١] ومنه قيل لما يبقى من الكلإ فيتتبع أثره: قصيص وقصصت ظفره[1].

[1] الأصفهاني: الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (د.م، دار القلم،ط٤، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)، ج١، ص٦٧١-٦٧٢

- والقصص: الأخبار المتتبعة، كما في الآيات: {إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ} [آل عمران:٦٢]، {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ} [يوسف:١١١]، {وَقَصَّ عَلَيْهِ ٱلْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ} [القصص:٢٥]، {نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ} [يوسف:٣]، {فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ} [الأعراف:٧]، {يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ} [النمل: ٧٦]، {فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [الأعراف:١٧٦]
- والقصاص تتبع الدم بالقود كما في الآيات: {وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة:١٧٩]
- ويقال: قص فلان فلانا، وضربه ضربا فأقصه، أي أدناه من الموت. والقص، الجص[٢].

وأقربهم للمعنى الاصطلاحي هو: الأخبار المتتبعة.

والقصة القرآنية في الاصطلاح:

هي إخبار الله عما حدث للأمم السابقة مع رسلهم، وماحدث بينهم وبين بعضهم، وبين غيرهم أفراد وجماعات من كائنات بشرية وغير بشرية[٣]، دون تفصيل، وإنما مشاهد ولقطات مختارة بهدف الهداية والعبرة، وهو من غيب الماضي الذي أخبرنا الله تعالى عنه في كتابه[٤]

ثانيا: تعريف الاتجاه:

في اللغة:

[٢] السابق، ص٦٧١-٦٧٢

[٣] عبيدات: بسام محمد محمود، **الحداثيون العرب وموقفهم من القصص القرآني**، رسالة دكتوراه، ٢٠١٠/٨/٩م، ص٩

[٤] الخالدي: صلاح، **القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث**، (بيروت: دار القلم، دمشق: الدار الشامية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ج١، ص٢٧-٤٤

اِتِّجَاه: كلمة أصلها الاسم (اِتِّجَاهٌ) في صورة مفرد مذكر وجذرها (وجه) وجذعها (اتجاه)[٥].

وإذا عرفنا الكلمة من خلال جذرها يكون الوجهة: هو المكان المتوجه إليه وتقصده، والناحية، والوجه: الشئ يتوجه إليه كالقبلة[٦]، قال تعالى: {وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ} [النساء: ١٢٥]

فيقال: وجهه لكذا: جعله في ناحية وصوبه. وجاء في منزل التحكيم: {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً} [الأنعام: ٧٩] أي جعلت وجهي مستقبلا الذي فطر السموات والأرض خالصا له.

ففيه معنى القصد والغاية والهدف.

الاتجاه في الاصطلاح:

الاتجاه: هو "نزعة الفرد، أو استعداده إلى تقويم موضوع ما أو رمز يرمز له بطريقة معينة"[٧]

أما الاتجاه في التفسير: فهو "يدل على مجموعة من المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظري وتهدف إلى غاية بعينها[٨]" ويقول: محمد إبراهيم شريف أن "مفهوم الاتجاه يتحدد بمجموعة الأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكري بصورة أوضح من غيرها وتكون غالبة على ما سواها ويحكمها إطار نظري أو فكرة كلية تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير ولونت تفسيره بلونها[٩]" ويرى صاحب كتاب اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، أن مصطلح اتجاهات التفسير لم يكن من ضمن المصطلحات التي أوليت اهتماما كبيرا من قبل السابقين، وهو إلى الآن من المصطلحات التي لم تستقر من وجهة نظره، ويقول معرفا الاتجاه في

---

[٥] **معجم المعاني الالكتروني**، https://www.almaany.com/ar/analyse/ar-ar/%D8%A7%D8%AA%D8%AC%D8%A7%D9%87/

[٦] الجمل: حسن عزالدين بن حسين بن عبد الفتاح أحمد، **معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط١، ٢٠٠٣-٢٠٠٨م) ج٥، ص١٩٦-١٩٨

[٧] **الجمهرة معلمة مفردات المحتوى الإسلامي**، https://islamic-content.com/dictionary/word/88

[٨] الدقور: سليمان محمد علي، **اتجاهات التأليف ومناهجه في القصة القرآنية**، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٥م، ص١٦

[٩] السابق، ص١٧

التفسير: "هو الهدف الذي يتجه إليه المفسرون في تفاسيرهم ويجعلونه نصب أعينهم وهم يكتبون ما يكتبون[١٠]" وإذا أردنا إذا تعريف (اتجاه تأويل القصة القرآنية) مستفيدين مما تقدم يكون: هو الهدف والإطار الفكري العام المؤثر والذي يتحرك مؤول القصة القرآنية ضمنه ويتلون به تأويله للقصة القرآنية.

ثالثا: المنهج في اللغة:

المنهج من نهج يقول ابن فارس: "النهج: الطريق، ونهج لي الأمر: أوضحه. وهو مستقيم المنهاج. والمنهج: الطريق. والجمع المناهج[١١]" وقال الأصفهاني: " النهج: الطريق الواضح، ونهج الأمر وأنهج: وضح، ومنهج الطريق ومنهاجه[١٢]. قال تعالى: { لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً} [المائدة: ٤٨]

المنهاج في الاصطلاح:

الخطة المرسومة، ومنه منهاج الدراسة ومنهاج التعليم ونحوهما[١٣]. فمادة نهج تقوم على توضيح الأمر وبيانه، ولها استعمالان: الأول مادي حسي حيث يطلق على الطريق الواضح المستقيم، والثاني استعمال معنوي نظري حيث يطلق على الخطة العلمية الموضوعية المحددة المرسومة الدقيقة،

---

[١٠] الرومي: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، **اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر**، (المملكة العربية السعودية، إدارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م) ج١، ص٢٢

[١١] ابن فارس: أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، (د.م، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م) ج٥، ص٣٦١

[١٢] الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (دمشق بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٤١٢م) ص٨٢٥

[١٣] مجمع اللغة العربية بالقاهرة: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، **المعجم الوسيط**، (د.م، دار الدعوة، د.ط، ١٤٣١هـ)، ج٢، ص٩٧٥

والاستعمالين مكملين لبعضهما ويقومان على الوضوح والبيان.[١٤] فبإضافة ما تقدم من تعريفات للمنهج على تأويل القصة القرآنية مستفيدة مما قاله صاحب كتاب تعريف الدارسين، فيما يتعلق بتعريف مناهج المفسرين يكون تعريف (مناهج تأويل القصة القرآنية): هي الخطط العلمية الموضوعية المحددة التي التزم بها المؤولون في تأويلهم للقصة القرآنية بناءً على قواعد وأسس منهجية، ولها طرق وأساليب وتطبيقات ظاهرة في كتبهم.

العلاقة بين الاتجاه والمنهج:

الاتجاه أعم من المنهج فقد تتعد المناهج ضمن الاتجاه الواحد، ولقد شبه الرومي العلاقة بين الاتجاه والمنهج، كالمسافرين إلى وجهة واحدة (فهي الاتجاه) ولكن كانت وسائلهم مختلفة للوصول إلى الهدف (فهي المناهج) فيكون من المسافرين من استخدم المنهج البري ومنهم البحري ومنهم الجوي، والوجهة واحدة[١٥].

المطلب الأول: الاتجاه الشمولي في تأويل القصة القرآنية

وهو الاتجاه الذي يعنى بالنص القصصي القرآني حروفه وكلماته وآياته، وذلك بتتبع آيات القصة في مواطن ورودها في القرآن الكريم، توضيح مفرداتها وبيان دلالات آياتها، وتسجيل حوادثها وظروفها وجزئياتها، وما يتصل بها من مواقف وأحداث[١٦]"، دون التركيز على جانب معين فقط من القصة القرآنية وإنما يتم فيها تناول القصة ككل فيشمل ذلك جميع أو بعض جوانب القصة سواء كان ذلك بتفصيل أو بشيء منه أو بإيجاز.

---

[١٤] الخالدي: صلاح عبد الفتاح، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، (دمشق، دار القلم، ط٣، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م) ص١٧

[١٥] الرومي: فهد بن عبدال رحمن بن سليمان، **اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر**، ج١، ص٢٢

[١٦] الدقور: سليمان محمد علي، **اتجاهات التأليف ومناهجه في القصة القرآنية**، ص٢٤٧

أمثلة معاصرة مثلت هذا الاتجاه:

١- (مؤتمر تفسير سورة يوسف عليه السلام)، لعبد الله العلمي الغزي الدمشقي، أطلق المؤلف على الكتاب اسم مؤتمر تفسير سورة يوسف لأنه ألفه على لسان مؤتمر عُقِدَ في المسجد الأقصى من بيت المقدس ودعي إليه عدد كبير من علماء وعالمات العالم الإسلامي للمشاركة في تفسير هذه السورة المباركة. وافترض لأعضاء المؤتمر أسماء رمزية، وجعل المؤلف نفسه سكرتيرا أو رئيسا للمؤتمر. فالمؤتمر زاخر بالمنافع، وطريقته في تفسير قصة يوسف في السورة أنه يورد الآية ثم يعرضها على أعضاء المؤتمر في الجلسة المنعقدة لتفسيرها، وبعض ما يورده معروف في كتب التفسير، ومعزو إليها أو مشهور فيها، وبعضه مما استفاده المفسر من مطالعاته في غيرها، ومنها ما هو من تحقيقاته وآرائه الخاصة فإذا اختلف المفسرون في المؤتمر في تفسير آية، كان للأستاذ رئيس المؤتمر القول الفصل في الموضوع، من تقديم أو ترجيح أو توجيه، معززا ذلك بالدليل والبرهان، ولقد حوى تأويل القصة في طياته على معلومات جمة عن قصة يوسف وما حولها سواء كان ذلك من ذكر الأحداث وبعض الجوانب البلاغية والنحوية المتعلقة بآيات القصة وموضوعاتها والجوانب الوعظية والإرشادية ومواضيع وتحقيقات شتى ، منها مقابلة بين آيات قصة يوسف في القرآن وفي التوراة .....الخ[١٧] ويمثل هذا الاتجاه العديد من الكتب منها أيضا:

- (قصص الأنبياء لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) لعبد الوهاب النجار، وفي هذا الكتاب قام الكاتب بتتبع مواضع ذكر الأنبياء في القرآن الكريم فقام بتأويلها وتطرق لقصص الأنبياء فيها، بأسلوب عصري سهل متوسعا في بعض المواضع مع التعرض للقضايا التي ترد في القصة، ويرد الشبهات عن قصص الأنبياء الذين ورد ذكرهم في الكتب السماوية السابقة[١٨].

[١٧] العلمي: عبدالله، **مؤتمر تفسير سورة يوسف عليه السلام**، (دمشق، دار الفكر،ط١، ١٣٨١هـ- ١٩٦١م)

[١٨]

ويدخل ضمن هذا الاتجاه معظم الكتب التي أوّلت القصة القرآنية[١٩]. ومن الأمور البارزة للكاتبين في هذا الاتجاه دون غيره بالذات عند السابقين كثرة ذكر الإسرائيليات ولكن نجد عند النظر في تأويلات القصص القرآني لدى المعاصرين، أن العديد منهم أَقَل منها أو حاول تجنبها بالكامل، وذلك لتنبههم إلى خطورتها على القصة القرآنية، فنجد على سبيل المثال صلاح الخالدي وهو من المعاصرين الذين كتبوا في القصص القرآني، قال: "إنني قد تعهدت في هذه الدراسة أن أنزهها عن إيراد أي من الإسرائيليات والأخبار والروايات غير الصحيحة، والتزمت بأن لا أزيد على ما في الآيات والأحاديث الصحيحة من وقائع وتفصيلات[٢٠]" وقال فضل عباس "أما المفسرون المحدثون فلقد حاول أكثرهم أن يلتزم بما صح في ذكر القصة القرآنية[٢١]" ولقد أنكر عبدالوهاب النجار كذلك على السابقين رجوعهم للسرائيليات عند تأويلهم للقصه القرآنية، عامدا أن لا يكون ذلك في كتابه المتعلق بقصص الأنبياء[٢٢].

ومما تميز به هذا الاتجاه:

- التطرق للقصة من جوانبها المختلفة، فلا يطغى جانب على آخر.
- يهتم أصحاب هذا الاتجاه أكثر من غيرهم بالروايات التي لها علاقة بالقصة[٢٣].
- تميز هذا الاتجاه في العصر الحديث بتنوع الفئات العمرية التي يوجه إليها القصة القرآنية، فهنالك ما كتب للناشئة ومنها ماكتب موجها للأطفال.

---

[١٩] الدقور: سليمان محمد علي، **اتجاهات التأليف ومناهجه في القصة القرآنية**، ص٢٤٩

[٢٠] الخالدي: صلاح، **القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث**، (دمشق- بيروت، دار القلم- الدار الشامية، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م) ص١٥

[٢١] عباس: فضل حسن، **قصص القرآن الكريم صدق حدث وسمو هدف وإرهاف حس وتهذيب نفس**، (الأردن، دار النفائس، ط٣، ١٤٣٠هـ-٢١٠م) ص١٥

[٢٢] النجار: عبد الوهاب، **قصص الأنبياء لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب**، (مصر، مطبعة النصر، ط٢، ١٣٥٥هـ-١٩٣٥م) ص٧

[٢٣] الدقور: سليمان محمد علي، **اتجاهات التأليف ومناهجه في القصة القرآنية**، ص٢٤٩

- زيادة وعي الكتاب في هذا الاتجاه في العصر الحديث إلى أهمية الالتزام بحدود النص القرآني والحديث الصحيح، عند تأويل القصة القرآنية.
- يدخل ضمن هذا الاتجاه جزء كبير جدا مما كتب في القصص القرآني.[٢٤]

ولكن يؤخذ على أصحاب هذا الاتجاه: أنه مازال هنالك منهم من يورد الغث والسمين من الاسرائيليات عند تأويله للقصة القرآنية.

المطلب الثاني: الاتجاه التوجيهي الإرشادي في تأويل القصة القرآنية

وهذا الاتجاه أخص من السابق، ويعنى بالكشف عما في القصة أو القصص القرآني من سنن وتوجيهات وإرشادات لمعالجة قضايا الحياة، ولإصلاح الفرد والأسرة والمجتمع والأمم والتركيز من خلال هذه التوجيهات على الجوانب النفسية والتربوية والإيمانية والدعوية.[٢٥]

أمثلة معاصرة مثلت هذا الاتجاه:

- (كتاب القصص القرآني) لياسر برهامي، وهو في الأصل عبارة عن دروس صوتية تكونت من ١٦ درسا قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، فذكر فيها على سبيل المثال قصة أصحاب الأخدود، فأورد الآيات التي تطرقت لذكر القصة من سورة البروج ولم يكتفي بذكر القصة فقط، وإنما تطرق أيضا لقضايا لها علاقة بالقصة ومرتبطة بها ووضع عناوين متفرعة من القصة والعنوان عبارة عن أحد العبر والدروس المستفادة من القصة من ثم يشرح تحتها هذا الدرس مستفيدا مما ورد ذكره من القصة في السورة المباركة ومن العناوين: أسباب عدم تمكين أهل الحق، سعة الملك وعظمته، أثر اسمي الغفور الودود في حياة الناس.....، وذكر أهمية قصة أصحاب الأخدود، سياق القصة في القرآن الكريم، وما

[٢٤] المصدر السابق، ص٢٤٩

[٢٥] الدقور: سليمان محمد علي، **اتجاهات التأليف ومناهجه في القصة القرآنية**، ص٢٥١

صح عنها في السنة، قصص مشابهة لقصة أصحب الأخدود في القرآن الكريم، الدروس والعبر والأثر التربوي للقصة بشكل عام وفي جزئياتها[٢٦]..الخ

- (الحوار بين الآباء والأبناء في القرآن الكريم وأثره في بناء القيم) لأحمد قطناني نجد أن الباحث في هذا البحث صب جل اهتمامه على الدروس والعبر المستنبطة من حوارات في قصص القرآن الكريم فتأويله للقصة اقتصر على الجزئية التي حوت الحوار ومن ثم يقوم باستنباط الدروس والعبر منها، فبين من خلال القصص القرآني وظيفة القيم في تعزيز الإرشاد الأسري والوساطة التربوية، ومن الحوارات التي تطرق لها حوار إبراهيم مع أبيه، حوار نوح مع ابنه، حوار يعقوب مع أولاده[٢٧].....الخ
- (شخصية المرأة في القصص القرآني) لنورة محمد فهد الرشيد، والكتاب قيم تعرضت فيه الكاتبة لجوانب عدة، ولكن الجزئية التي تهمنا لعلاقتها المباشرة بموضوع البحث، هي الجزئية التي أولت فيها قصص النساء في القرآن مستعينة بكتب التفسير وما فتح اله الله لها من فهم سديد بهدف عرض الأبعاد المختلفة لشخصية المرأة في القصة القرآنية والتي منها العقدية والنفسية والاجتماعية، حتى ينعكس على شخصية المرأة المسلمة في واقعها ويثمر بذلك اتباعا وعبرة وعظة، وتقوم الكاتبة بعرض آيات القصص المختارة، ثم تختار موضع الاستشهاد وتقوم بعد ذلك بمعالجة قصة المرأة وعرضها كنموذج لأحد الأبعاد فتروي قصة المرأة المختارة مبينة ذلك البعد في شخصيتها وأثره، ومن القصص التي أوردتها، قصة حواء/ قصة امرأة نوح/قصة سارة / قصة امرأة لوط/ قصة امرأة العزيز/ قصة أم

[٢٦] برهامي: ياسر بن حسين، **القصص القرآني**، (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية) ج١، ص١-٨

[٢٧] قطناني: أحمد، **الحوار بين الآباء والأبناء في القرآن الكريم وأثره في بناء القيم**، (مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) المجلد٣٥(١١) ٢٠١١)

موسى وأخته[٢٨].....الخ وفية معالجة لشخصية المرأة من خلال القصة القرآنية مسلطة الضوء أبعاد شخصية المرأة في القصص القرآني.

ومما يميز هذا الاتجاه:

- تنوع الفئات العمرية التي يوجه إليها القصة القرآنية، فهنالك ماكتِب للناشئة ومنها ماكتِب موجها للأطفال وهنالك العديد من الكتب التي كتبت عن المرأة من خلال تأويلهم للقصة القرآنية ولقد ذكرت أحدها فيما سبق.
- بعض القضايا الاجتماعية تكون قد عرضت في الاتجاه الشمولى بشكل محدود، وفصلت في هذا الاتجاه.
- هذا الاتجاه أقدر من غيره على استخلاص الدروس والعبر في القصة القرآنية الواحدة.
- هذا الاتجاه أقدر من غيره على إضفاء أثر القصة القرآنية على سلوك الفرد والمجتمع، وإيجاد الحلول لقضايا الحياة من خلال القصة القرآنية.

المطلب الثالث: الاتجاه الفني في تأويل القصة القرآنية

وهذا الاتجاه تُؤول القصة فيه وتعرض بطريقة تبرز فيها القيمة الفنية للقصة القرآنية في أسلوبها وأغراضها وخصائصها الفنية والبيانية وذلك من غير إغفال لقيمة الموضوعات الواردة في القصة وأحداثها.

أمثلة معاصرة مثلت هذا الاتجاه:

- (في ظلال القرآن) لسيد قطب، وهو من أوائل المعاصرين الذين برز لديهم الاتجاه الفني في تأويله للقصة القرآنية، ضمن تفسيره للقرآن الكريم فعند قراءة تأويله للقصة القرآنية

[٢٨] الرشيد: نورة محمد فهد، **شخصية المرأة في القصص القرآني دراسة أدبية تحليلية**، (المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٧هـ)

تبرز الجوانب الفنية للقصة، دون إغفال الكاتب للأحداث والموضوعات المتعلقة بالقصة القرآنية، وله مؤلف مميز يتحدث فيه عن التصوير الفني للقرآن الكريم، ولقد ظهر اتجاهه الفني جليا في تأويل القصة القرآنية من خلال تفسيره المعروف[٢٩].

- (جماليات النظم في قصة المراودة في سورة يوسف) لعويض بن حمود العطوي، تناول الكتاب قصة المراودة بالدراسة، وقام بعرض مشاهد القصة مركزا على إظهار جمال النظم في القصة من خلال اتباعه للمنهج البلاغي لكشف المعاني الدقيقة والإقناع بها، دون إغفال الكاتب للأحداث والموضوعات المتعلقة بالقصة القرآنية[٣٠].

ومما يميز هذا الاتجاه أنه:

- يبرع فيه الأدبيون والبيانيون وعلماء اللغة أكثر من غيرهم، إلى جانب ضرورة أن تكون لهم بضاعة من علم التفسير بكل تأكيد.
- هذا الاتجاه أقوى من غيره في إبراز جانب الإعجاز البياني في القصة القرآنية.
- يناسب القراء من فئة المثقفين والمختصين، أكثر من مناسبته للعامه.

تكثر الكتابات في الاتجاهات الأخرى نظرا لطبيعتها عن هذا الاتجاه. ولكن مناهج الكتاب وأساليبهم وطرقهم تختلف وتتعدد في الاتجاه الواحد، سواء في هذا الاتجاه أم الاتجاهات الأخرى. وقد تجتمع الاتجاهات في الكتاب الواحد ولكن في الغالب يطغي أحدها على الآخرى، فينسب الكتاب للاتجاه الغالب.

---

[٢٩] قطب: سيد، **في ظلال القرآن** (القاهرة، دار الشروق، ط٣٢، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م)

[٣٠] العطوي: عويض بن حمود، **جماليات النظم القرآني في قصة المراودة في سورة يوسف**، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م)

المطلب الرابع: الاتجاه المنحرف في تأويل القصة القرآنية

هو الذي يقوم على الخطأ أو الهوى المقرر مسبقا، وعلى الابتداع والتحريف في فهم آيات القرآن الكريم المتعلقة بالقصة القرآنية، وتحريفها عن مواضعها وحملها على المحامل الباطلة[٣١].

أمثلة معاصرة مثلت هذا الاتجاه:

إذا نظرنا إلى الانحرافات بشكل عام نجد أنها ليست على درجة واحدة، ويمكن تقسيمها إلى قسمين

أولا: الانحراف في الأصول والمنطلقات:

وهذا الانحراف يكون مشكلته في الأساس أو الأصل الذي يبني عليه، أو ينطلق منه، وهو يتعلق بمن قرر قبل تأويله للقصة بنفي حقيقة عامة أو قاعدة أقرها القرآن الكريم فيما يتعلق بالقصة القرآنية فهو بذلك يكون انطلق من منطلق خالف فيه صريح القرآن الكريم، أو أن يكون غالب تفسيره للقصة القرآنية، مخالفا لظاهر النص القرآني ومحملا للنصوص مالا تحتمل.

مثال ذلك:

القائلون بالتخييل: فهم قوم يرون أن القصة القرآنية جاءت للعبرة والعظة ولكن هي ليست قصص وقعت حقيقة، ولكنها من الخيال حتى تقوم بتقريب المعنى للعامة[٣٢]، وهذ يخالف بك تأكيد صريح القرآن الكريم بشأن القصص القرآني، ولقد قال تعالى في منزل تحكيمه: { إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ} [آل عمران – ٦٢] ومن أمثلة من كان لديه مثل هذا:

- تفسيرات محمد خلف الله للقصة القرآنية، وذلك لأنه يقيم القصة القرآنية مقام المثل في القرآن الكريم على أنها ليست على حقيقتها وإنما لتمكين العظات والعبر في الأنفس،

[٣١] الدقور: سليمان محمد علي، **اتجاهات التأليف ومناهجه في القصة القرآنية**، ص٢٥٥

[٣٢] شلتوت: محمود، **تفسير القرآن الكريم**، (القاهرة، دار الشروق، ط١٢، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م) ص٤١

فمن وجهة نظره أن القرآن قد يأتي في بعض المواضع عند ذكره للقصص على غير الحقيقة[٣٣]، وهذه مشكلة كبيرة في أصل نظرته للقصة القرآنية ستأثر بكل تأكيد على تأويله لآيات القصص، ويفضل الحذر من قراءة مثل هذا إلا من قبل المختصين.

- مثال آخر: (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) لمحمد أركون وتعرضه لتأويل القصص في سورة الكهف، فمن الإشكالات في أصل نظرته للقصة القرآنية هو أنه يرى أن القصة القرآنية مستمدة من التوراة والإنجيل، فيقول في كتابه الموروث "هنا توجد حكايتان تستمدان عناصرهما من مصدر مشترك هو قصة الإسكندر المقدوني[٣٤] " ويعني بذلك قصة ذي القرنين الواردة في سورة الكهف، وهو من الذين يقولون أيضا بأسطورية القصة القرآنية وعدم صدقها التاريخي[٣٥]. وبكل تأكيد أن هذه المنطلقات ستلقي بظلالها على تأويلاته للقصة القرآنية، وينتج عن ذلك خلل في كثير من الجزئيات.

ثانيا: الانحراف في الفروع والجزئيات:

ويكون الكاتب فيها انطلق من أصول وقواعد صحيحة في نظرته للقصة القرآنية ولكنه انحرف بشكل جزئي في بعض المواضع فقام بتحميل النصوص مالا تحتمل من المعاني سواء كان ذلك استنصارا لفكرة أو مذهب، أو سوء فهم، وهذا النوع أخف ضررا من السابق، ولكن لا تخفى مضاره أيضا.

مثال ذلك:

- كتاب (عصمة الأنبياء) لمحمد أمين شيخو، جاء في كتابه تحت عنوان، –قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام– فبدأ حديثه عن الأنبياء والتعريف بهم بكلام جميل، ثم تطرق بعد لذكر قصصهم من خلال تأويل آيات القصص في القرآن الكريم، وبدأ بقصة آدم

---

[٣٣] خلف الله: محمد، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، (لندن– بيروت القاهرة، سينا للنشر، ط٤، ١٩٩٩م) ص٢٣

[٣٤] أركون: محمد، القرآن **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م) ص١٤٨

[٣٥] السابق، ص١٦٠

وهي ما اطلعت عليه منها، فاستهل القصة بكلام لا غبار عليه، ثم أتى بمعنى الجنة وذكر فيها، معنى ظاهر مادي ومعنى خفي معنوي ولا تعارض بينهما إنها أعطى االتفسير عمق وجمال وفهم يستقر في النفوس، ولكن نجده عند تفسيره للآية الكريمة {وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ} [طه:١٢١] عدل عما دل عليه ظاهر النص إلى معنى آخر خفي، من غير قرينه تصرف المعنى الظاهر أو دليل فقال "والمراد من (ورق الجنة) هنا: ذلك الالتجاء والتذلل الذي به يعود لهما ذلك النعيم وتلك الحالة النفسية الجميلة التي كانا فيها، ويكون ما نفهمه من كلمة (وطفقا يخفصان عليهما من ورق الجنة) أي شرعا في الحال وبادرا إلى الالتجاء إلى الله تعالى والتذلل الذي يعيد لهما ذلك التجلي الإلهي الذي به نعيم نفوسهما[٣٦]" وأذكر الموضع هذا من باب المثال فلا يعني أنه الوحيد، فمشكلة الكاتب هنا ليست في منطلقاته أو أصل نظرته للقصة القرآنية إنما في بعض الجزئيات التي يعدل فيها عن ظاهر النص إلى معنى خفي دون دليل أو قرينة معتبرة. فمن اشتهر لديه مثل هذا لابد من التنبيه عليه حتى ينتبه القارئ لمثل هذه المنزلقات. فالقول بما خفي من المعاني له ضوابطه عند علماء التفسير، وإلا لقال من شاء ماشاء.

[٣٦] شيخو: محمد أمين، **عصمة الأنبياء**، (د.م، د.ط، د.ت) ص٥٢

الخاتمة:

وأختم بأحد المقولات المشهورة للعماد الأصفهاني ويعقب ذلك عرض لأهم النتائج والتوصيات، والمقولة هي "إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غُيِّر هذا؛ لكان أحسن، ولو زِيدَ كذا؛ لكان يُستحسن، ولو قُدِّم هذا؛ لكان أفضل، ولو ترك هذا؛ لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر[٣٧]"

النتائج:

- اتجاه تأويل القصة القرآنية: هو الهدف والإطار الفكري العام المؤثر والذي يتحرك مؤول القصة القرآنية ضمنه ويتلون به تأويله للقصة القرآنية.
- مناهج تأويل القصة القرآنية: هي الخطط العلمية الموضوعية المحددة التي التزم بها المؤولون في تأويلهم للقصة القرآنية بناءً على قواعد وأسس منهجية، ولها طرق وأساليب وتطبيقات ظاهرة في كتبهم.
- الاتجاه أعم من المنهج فقد تتعد المناهج ضمن الاتجاه الواحد
- يهتم أصحاب الاتجاه الشمولي أكثر من غيرهم بالروايات التي لها علاقة بالقصة.
- تميز الاتجاه الشمولي والتوجيهي الإرشادي، في العصر الحديث بتنوع الفئات العمرية التي يوجه إليها القصة القرآنية، فهنالك ما كتب للناشئة ومنها ماكتب موجها للأطفال.
- زاد وعي الكتاب في العصر الحديث إلى أهمية الالتزام بحدود النص القرآني والحديث الصحيح، عند تأويل القصة القرآنية.
- مما يؤخذ عليه أصحاب الاتجاه الشمولي، أنه مازال هنالك منهم من يورد الغث والسمين من الاسرائيليات عند تأويله للقصة القرآنية.

---

[٣٧] الأندلسي: أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، **التيسير في القراءات العشر**، (المملكة العربية السعودية، دار الأندلس للنشر والتوزيع) ص٥٦٧

- الاتجاه الفني يبرع فيه الأدبيون والبيانون وعلماء اللغة أكثر من غيرهم، إلى جانب ضرورة أن تكون لهم بضاعة من علم التفسير بكل تأكيد.
- الاتجاه الفني أقوى من غيره في إبراز جانب الإعجاز البياني في القصة القرآنية.
- الاتجاه الفني، يناسب القراء من فئة المثقفين والمختصين، أكثر من مناسبته للعامه.
- الانحرافات ليست على درجة واحدة فمنها مايتعلق بالأصول والمنطلقات ومنها مايتعلق بالفروع والجزئيات.

التوصيات:

- أوصي بتدريس الطلبة الجامعين مواد تتعلق باتجاهات تأويل القصة القرآنية في العصر الحديث، حتى يمتلك الطالب الأدوات التي يستطيع من خلالها تصنيف ما كتب في القصة القرآنية والإفادة منه أو التحذير مما قد يدخل ضمن الاتجاهات المنحرفة.
- كما أوصي بما أوصى به صاحب كتاب (القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث)، للباحثين بالكتابة في مجال القصص القرآني لأنه مجال خصب، عل أن يكون الاعتماد على ما جاء في القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

(والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا وحبيبنا محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم)

المصادر و المراجع :

١- الأصفهاني: الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (د.م، دار القلم، ط٤، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)

٢- الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (دمشق بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٤١٢م)

٣- الأندلسي: أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، **التيسير في القراءات العشر**، (المملكة العربية السعودية، دار الأندلس للنشر والتوزيع) ص٥٦٧

٤- الجمل: حسن عزالدين بن حسين بن عبد الفتاح أحمد، **معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٣-٢٠٠٨م) ج٥، ص١٩٦-١٩٨

٥- الخالدي: صلاح عبد الفتاح، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، (دمشق، دار القلم، ط٣، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م)

٦- الخالدي: صلاح، **القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث**، (دمشق- بيروت، دار القلم- الدار الشامية، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م)

٧- خلف الله: محمد، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، (لندن- بيروت القاهرة، سينا للنشر، ط٤، ١٩٩٩م)

٨- الدقور: سليمان محمد علي، **اتجاهات التأليف ومناهجه في القصة القرآنية**، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٥م.

٩- الرشيد: نورة محمد فهد، **شخصية المرأة في القصص القرآني دراسة أدبية تحليلية**، (المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٧هـ)

١٠- الرومي: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، **اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر**، (المملكة العربية السعودية، إدارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م)

١١- شلتوت: محمود، **تفسير القرآن الكريم**، (القاهرة، دار الشروق، ط١٢، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م)

١٢- شيخو: محمد أمين، **عصمة الأنبياء**، (د.م، د.ط، د.ت)

١٣- عباس: فضل حسن، **قصص القرآن الكريم صدق حدث وسمو هدف وإرهاف حس وتهذيب نفس**، (الأردن، دار النفائس، ط٣، ١٤٣٠هـ-٢١٠م)

١٤- عبيدات: بسام محمد محمود، **الحداثيون العرب وموقفهم من القصص القرآني**، رسالة دكتوراه، ٢٠١٠/٨/٩م

١٥- العطوي: عويض بن حمود، **جماليات النظم القرآني في قصة المراودة في سورة يوسف**، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م)

١٦- العلمي: عبد الله، **مؤتمر تفسير سورة يوسف عليه السلام**، (دمشق، دار الفكر، ط١، ١٣٨١هـ- ١٩٦١م)

١٧- ابن فارس: أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، (د.ب، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م)

١٨- قطب: سيد، **في ظلال القرآن** (القاهرة، دار الشروق، ط٣٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م)

١٩- قطناني: أحمد، **الحوار بين الآباء والأبناء في القرآن الكريم وأثره في بناء القيم**، (مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) المجلد٣٥(١١) ٢٠١١)

٢٠- مجمع اللغة العربية بالقاهرة: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، **المعجم الوسيط**، (د.م، دار الدعوة، د.ط، ١٤٣١هـ)

٢١- المحتسب: عبد المجيد عبد السلام، **اتجاهات التفسير في العصر الراهن**، (عمان: مكتبة النهضة الإسلامية، ط٣، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م)

٢٢- النجار: عبد الوهاب، **قصص الأنبياء لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب**، (مصر، مطبعة النصر، ط٢، ١٣٥٥هـ-١٩٣٥م)

المراجع الإلكترونية:

١- الجمهرة معلمة مفردات المحتوى الإسلامي، https://islamic-content.com/dictionary/word/88

٢- معجم المعاني الالكتروني، https://www.almaany.com/ar/analyse/ar-/ar/%D8%A7%D8%AA%D8%AC%D8%A7%D9%87